

С. С. Харин



ЖИТ И ПРАВЫ
ДРЕВНЕРУССКОГО
МОНАШЕСТВА
XI—XIII ВВ.

Министерство образования и науки Российской Федерации
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
Исторический факультет
Кафедра политологии и политического управления

Е. С. ХАРИН

**БЫТ И ПРАВЫ ДРЕВНЕРУССКОГО
МОНАШЕСТВА XI–XIII ВВ.**

Монография



Ижевск

2015

УДК 271.2-35"10/12"

ББК 86.372.24-64

X 204

Рекомендовано к изданию Редакционно-издательским советом УдГУ

Рецензенты: доктор исторических наук, профессор В. В. Пузанов,
доктор исторических наук, профессор В. В. Долгов,
кандидат исторических наук, доцент Н. В. Халявин

Харин Е. С.

X 204 Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв. : монография /
Е. С. Харин. — Ижевск : Изд-во «Удмуртский университет», 2015. —
248 с. : ил.

ISBN 978-5-4312-0318-3

Монография Е. С. Харина посвящена сложному и неоднозначному явлению — древнерусскому монашеству. Автором выявлены возможности церковно-канонических источников для восстановления подробностей быта домонгольских общежительных монастырей. Реконструированы по имеющимся источникам особенности бытового уклада и образа жизни древнерусского монашества XI — первой трети XIII вв. — особой среды, где на протяжении двух веков создавалась культура Домонгольской Руси. Впервые сделана попытка обрисовать обряд монашеского пострига в Средневековье. Проведен анализ форм взаимодействия монастырей с внешним миром.

Полученные результаты могут служить ступенью к дальнейшему исследованию особенностей повседневности и менталитета всего средневекового общества.

Работа адресована светским и церковным историкам, а также всем интересующимся историей Древней Руси.

УДК 271.2-35"10/12"

ББК 86.372.24-64

ISBN 978-5-4312-0318-3

© Е. С. Харин, 2015

© ФГБОУ ВПО «Удмуртский
государственный университет», 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора.....	5
ГЛАВА I. ИСТОКИ МОНАШЕСТВА.....	37
§ 1. Происхождение института монашества	37
§ 2. Быт византийских монахов	39
§ 3. Монашеское богословие	64
§ 4. Распространение монашества на Руси	83
ГЛАВА II. МОНАСТЫРСКИЙ БЫТ.....	98
§ 1. Выбор места и внешнее устройство древнерусских монастырей.....	98
§ 2. Поступление в монастырь	104
§ 3. Монастырская иерархия.....	114
§ 4. Восприятие святости и греховности в древнерусском монастыре	128
§ 5. Монастырские святыни.....	143
§ 6. Богослужение	147
§ 7. Трапеза.....	167
§ 8. Одежда	176
§ 9. Кельи монахов.....	185
§ 10. Болезнь и смерть в древнерусском монастыре.....	188
§ 11. Доходы монастырей	198
§ 12. Особенности быта женских монастырей	201
ГЛАВА III. МОНАСТЫРЬ И МИР.....	205
§ 1. Формы социальной деятельности древнерусских монастырей.....	205
§ 2. Духовничество в Древней Руси.....	209
§ 3. Формы политического участия древнерусского монашества.....	220
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	228
ИСТОЧНИКИ.....	231
ЛИТЕРАТУРА	235
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	247

От автора

Эта работа посвящена древнерусскому монашеству, какими были монахи Киевской Руси, что они носили, что ели, где жили, о чем думали, в общем, их быту и нравам. Причем, особое внимание было уделено именно быту.

Вопрос изучения монастырского быта, а тем более, монастырских нравов имеет большое значение. Особенно в смысле изучения средневековой повседневности, а так же для исследователя общественного сознания средневекового человека. Дело в том, что большинство древнерусских источников имеют сходное происхождение — они написаны в монастырях или при князьях и архиереях, но часто опять-таки монахами. Получается, что о сознании древнерусского человека, да и о самой Древней Руси, современный исследователь узнает через призму сознания монашеского, как бы глядя на мир Древней Руси монашескими глазами. И. Н. Данилевский справедливо отмечает, что «не только наш образ мира принципиально отличается от образа мира летописца, но и способы описания их различны. Понимание этого неизбежно ставит проблему соотнесения не только самих *imagia mundorum*, но и того, как они отображаются в источнике. Большая подчиненность индивидуальных представлений летописца и самого текста “коллективному бессознательному” заставляет в качестве первоочередной, вспомогательной задачи понимания ставить проблему воссоздания “жизненного мира” древней Руси в современных нам категориях и понятиях. Такая реконструкция неизбежно должна предшествовать попыткам понять летописный текст, а тем более описаниям исторического процесса как такового»¹. Сразу возникает вопрос, насколько хорошо изучен этот «мира летописца» — монастырская жизнь, чтобы исследователь мог разделить, где в источнике подлинно древнерусское сознание, а где проявление глубоко монашеских черт. Это тем более важно, что самой собственно монастырской среде внимания отечественные историки до последнего времени уделяли не достаточно.

¹ Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомком (XI–XII вв.). М., 1999. С. 10.

Итак, наш разговор пойдет о древнерусском иночестве XI–XIII вв. Святитель Феофан Затворник так определял монашество: «...с отрешением от всего, непрестанное умом и сердцем пребывание в Боге. Так как сему настроению много мешает семейная и гражданская жизнь, то ищущие его удаляются от общества, разрывают или совсем не вступают в семейные связи»². Монашеское отречение от мира, ради идеала совершенства, не имеет, однако, ничего общего с уходом из мира, отрицанием бытия, которое проповедуют буддизм и некоторые другие восточные вероучения. Греческое слово «монах» («один», «живущий в уединении») нашло себе в русском языке очень выразительный синоним — «инок», то есть человек, живущий иным образом, нежели остальные люди. Такое понимание, пожалуй, правильнее всего передает смысл христианской аскезы, посредством которой земное бытие преображается, становится «иным». Преображение это не ограничивается, конечно, пределами личного бытия подвижника. Уйдя из мира, монашествующие осуществляют высокую миссию служения спасения тех, кто пребывает в мире. Термин «иночество», конечно, не простое выражение очевидной разницы между бытом монастырским и мирским (хотя это и немаловажно). Он ясно обнаруживает осознание молодым христианским обществом Киевской Руси смысла «инакости» первых русских черноризцев и ее значения для его духовной жизни³. Это «иное» житие позволяет исследовать монастырскую жизнь в силу ее специфических законов развития. Монастырь был той средой, где бытовал своеобразный монастырский фольклор, свои, отличные от мирских, представления о нормах межличностных отношений, свое понимание хода исторического развития. Вне сомнения значительное влияние этих монастырских воззрений на древнерусское общество.

Несколько слов стоит сказать и о том, что принято называть степенью изученности проблемы. Здесь можно выделить одну характерную особенность — с одной стороны, нет, фактически, ни одной работы по истории Киевской Руси, где бы ни содержалось сведений о древнерусском монашестве. Ведь, так или иначе, очень сложно избежать упоминания

² Феофан (Говоров), еп. Письма о христианской жизни. М., 1908. С. 21–22.

³ Никон, иером. Монастыри и монашество на Руси (X–XII вв.) // Вопросы истории. 1991. № 12. С. 23.

нения о Феодосии Печерском или митрополите Илларионе, Кирилле Туровском или Клементе Смолятиче. С другой стороны, в большинстве исторических трудов описание монастырей основываются на одних и тех же цитатах жития Феодосия и Печерского патерика, поэтому, большинство из них, как бы, «на одно лицо» — схематичны и стереотипны, содержат весьма незначительные упоминания о бытовых подробностях. Особенно это касается трудов светских авторов. Следовательно, при составлении историографического обзора необходимо отмечать лишь те работы, где присутствует исследование непосредственно быта и нравов древнерусских монахов.

Одним из первых исследователей, кто еще в начале XIX столетия в своей книге «История российской иерархии» обратил внимание на монастырский быт, был епископ Пензенский Амвросий (Орнатский). Стоит его труд из двух неравных частей. Первая часть посвящена в собственном смысле истории церковной иерархии. Вторая — общему введению в историю монашества и частным сведениям о монастырях в алфавитном порядке. Эти сведения основаны в значительной мере на обширном документальном материале, который представляет главную ценность для современного исследователя. Причем документы приводятся тут же безотносительно к их объему — вплоть до таких значительных текстов, как Уставы преп. Нила Сорского и Корнилия Комельского⁴. Его работа — это справочник, энциклопедия, сборник материалов для будущих ученых. С сожалением можно отметить, что бесценный материал, собранный владыкой Амвросием еще очень мало востребован современной историографией. Впрочем, сам монастырский быт у него описан мало, в большей степени как часть иллюстрации к жизнеописанию знаменитых подвижников или иерархов.

В середине XIX в. на поприще русской церковно-исторической науки являются два выдающихся историка-иерарха: преосвященный Макарий (Булгаков), митрополит Московский, и преосвященный Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. 12-томная «История Русской Церкви» митрополита Макария охватывает фактически все стороны церковной жизни — от богослужения до состояния веры и нравст-

⁴ Орнатский Амвросий, еп. Древнерусские иноческие уставы. М., 2001.

венности паствы. Не мог обойти своим вниманием преосвященный автор и русское монашество. В каждом разделе по каждому из выделенных им периодов есть глава, посвященная этой тематике. Значительным преимуществом труда митрополита Макария можно назвать обширную даже по нынешним временам источниковую базу — если другие авторы основывают свои представления почти исключительно на стандартном наборе источников (Патерик, Житие Феодосия и др.), то митрополит Макарий обращается еще и к летописным сведениям и широко использует каноническую литературу.



*Рис. 1. Митрополит
Московский
и Коломенский
Макарий (Булгаков)*

Первыми монастырями митрополит Макарий считает киевские обители Георгиевский и Ирининский монастыри — ктитор Ярослав Мудрый. К числу первых он также относит Валаамский монастырь и связывает его появление не с легендарным апостольским присутствием, а с вполне реальной попыткой киевских князей христианизировать принадлежавший им некогда север страны. Огромная роль Киево-Печерской обители и ее влияние и на современное монашество, и на дальнейшее развитие этого института привлекает особое внимание преосвященного автора. Этому монастырю посвящена отдельная глава его книги. Хотя изложение здесь довольно традиционно, но можно отметить одну особенность — автор не принимает сведений агиографических источников как данность, а впервые старается их критически осмыслить. Другое достоинство его труда — подробное изложение столь ценных для нас бытовых подробностей. Помимо Печерского монастыря с большей или меньшей степенью подробности автор рассказывает и о других древних монастырях общим числом около 70. Доскональность, с которой митрополит Макарий рассматривает церковную жизнь, привела к тому, что все описываемые явления сложно «собрать» воедино — общая картина, порой, слишком дискретна.

Велики были научные заслуги современника митрополита Макария — архиепископа Филарета. «История» митрополита Макария доводит изложение только до московских соборов 60-х годов XVII в. и по

своему характеру является главным образом собранием исторических материалов, тогда как «История» архиепископа Филарета впервые включает обзор синодального периода (до 1826 г.) и, по выражению профессора А. В. Карташева, «настоящую ученую историю Русской Церкви мы имеем со времени выхода в свет “Истории русской церкви” архиепископа Филарета»⁵.

Архиепископ Филарет считает, что монастыри появились на Руси вскоре после Крещения. Первые русские обители он называет «училищами благочестия». Именно он впервые указывает на бытование на Руси трех форм монашеской жизни — «жизнь в затворе, жизнь общежительную и жизнь на столпе»⁶. Каждую из обозначенных форм он иллюстрирует примерами из житий св. Кирилла Туровского и св. Никиты Переяславского⁷.

Особый интерес представляют монографии церковных авторов, посвященные монашеству Востока. Здесь можно выделить две базовые работы. Первая — двухтомная «История православного монашества на Востоке» профессора П. Казанского (1856 г.). Этот труд есть подробное выяснение причин зарождения монашества как явления и основных тенденций его развития с IV до XI в. Географически монография охватывает целый ряд ближневосточных государств: Сирия и Палестина, Ливан, Египет, пустыни Синая и Фиваиды.

Вторая — это «Христианский Восток» епископа Порфирия (Успенского), изданная в Москве в 1866–1880 гг. Книга содержит описание святынь и монастырей христианского Востока, сделанное преосвященным Порфирием во время его многочисленных путешествий. В частности, только в этой книге можно найти описание монастыря св. Антония Великого — первого и древнейшего в мире монастыря. Обе эти книги позволяют представить себе монахов христианского Востока — тот возможный идеал, к которому всегда стремилось древнерусское иночество.

П. Казанский выпустил еще одну монографию, посвященную монашеству — это «История православного монашества от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания Лавры Св. Троицы

⁵ Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959. Т. I. С. 23.

⁶ Филарет, архиеп. История Русской Церкви. М., 1888. Т. 1. С. 155–159.

⁷ Там же. С. 176.

преподобным Сергием»⁸. В ней, однако, содержатся лишь краткие, основные сведения о древнерусском периоде монастырской истории. Бытописание же не выходит за рамки обычного пересказа отдельных моментов из Жития преп. Феодосия и Киево-Печерского патерика.

Помимо историков в священном сане следует отметить целый ряд исследователей — мирян внесших значительный вклад в изучение истории быта древнерусского иночества. Один из них Е. Е. Голубинский. Главный его труд — «История русской церкви», охватывает период с X до сер. XVI в.⁹

Наиболее подробно древнерусское монашество рассматривается автором во втором томе «Истории...». Здесь в главе 4 «Монашество» затрагиваются фактически все стороны монастырской жизни — от топографии до отношений русских монастырей с греческими. Именно Е. Е. Голубинский впервые поднимает вопрос о злоупотреблениях монашеским званием еще в Древней Руси¹⁰. Нельзя не сказать еще об одной заслуге Е. Е. Голубинского — в томе 2 своей «Истории...» он опубликовал службу преп. Феодосию по Минее XIII в., Устав митрополита Георгия, Студийский устав (фрагменты) и еще целый ряд весьма ценных исторических памятников¹¹.

Великий русский историк — В. О. Ключевский тоже не мог обойти своим вниманием историю русского монашества. Особое внимание В. О. Ключевский обращает на церковно-исторические вопросы в «Курсе русской истории». Пятнадцатая лекция «Курса русской истории» В. О. Ключевского полностью посвящена влиянию Церкви на развитие Древней Руси¹². Здесь В. О. Ключевский делает вывод, что Церкви «предоставлено было устроить и блюсти порядок семейный, религиозный и нравственный»¹³. Кроме того, на попечение Церкви было оставлено особое общество, выделявшееся из христианской паствы и получившее на-

⁸ Казанский П. История православного монашества от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания Лавры Св. Троицы преподобным Сергием. М., 1855.

⁹ Голубинский Е. Е. История русской церкви. 2-е изд. М., 1901.

¹⁰ Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1904. С. 553–790.

¹¹ См.: Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1904. С. 481–551.

¹² См.: Ключевский В. О. Сочинения. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М., 1956.

¹³ Ключевский В. О. Сочинения. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М., 1956. С. 268.

звание церковных или богадельных людей, среди прочих к ним относились и монахи¹⁴.

В. О. Ключевский утверждал, что воздействие Церкви в целом и монашества в частности на семейный быт в Древней Руси было весьма велико. Причем, это влияние монашества на семейный быт не ограничивалось сферой действия церковного суда, регламентируемого уставами: оставались отношения, которые она предоставляла только нравственному суду духовника¹⁵.

Большое внимание в «Курсе русской истории» В. О. Ключевский уделяет теме монастырских вотчин. Ей полностью посвящена XXXIV лекция¹⁶.

В. О. Ключевский пишет, что монашество появилось на Руси вместе с христианством. Первоначально монастыри шли вслед за русско-христианской жизнью, а не вели её за собою. Потому в первые два века христианской жизни Руси наибольшее количество монастырей встречается в центральной полосе тогдашней Русской земли по среднему и верхнему Днепру, по Ловати и Волхову, где наиболее сконцентрировано было русское население и с наименьшими затруднениями распространялось христианство. Почти все эти монастыри находятся внутри городов¹⁷.

Затем историк переходит к характеристике пустынножительных монастырей. Он говорит, что в первые века христианства на Руси пустынножительство развивалось медленно¹⁸. «Городские и пустынные монастыри различались между собой не одной только внешней обстановкой, но и общественным значением, духом складывавшегося в тех и других быта, даже в большинстве случаев самим происхождением. <...> Живя среди мира, в ежедневном с ним общении и для его религиозных нужд, такие монастыри и назывались “мирскими”»¹⁹.

Значительную долю всей истории монашества занимает так называемый «византийский период». Речь идет о бытовании института мо-

¹⁴ Ключевский В. О. Сочинения. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М., 1956. С. 267.

¹⁵ Там же. С. 268.

¹⁶ Там же. Т. 2. Ч. 2. М., 1956.

¹⁷ Ключевский В. О. Сочинения. Т. 2. Курс русской истории. Ч. 2. М., 1956.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

нашествия в Византийской империи VI–X вв. Это особое время складывания восточнохристианской церковности сильно отразилось на монашестве. В свою очередь именно иночество оказало значительное влияние на византийское общество на этом этапе истории. Кроме того, древнерусское монашество основывалось на уже сложившемся фундаменте монашества византийского. В этой связи небезынтересны такие труды как монография И. И. Соколова «Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII в.»²⁰ и богословское исследование протоиерея И. Мейендорфа «Византийское богословие»²¹. И. И. Соколов достаточно подробно рассказывает об административном устройстве византийских монастырей, формах их подчинений светской и духовной властям. Кроме того, в этой монографии содержится неплохой анализ особенностей быта женских монастырей Византии на всем протяжении их существования.

В начале XX столетия обострились споры о будущих реформах церкви. Это вызвало полемику по поводу социальной роли церкви в средневековой Руси. В этой связи был поднят вопрос о таком явлении древнерусской церковной жизни как духовничество. В этом направлении исследованием занимался С. И. Смирнов. Именно он опубликовал корпус пенитенциарных статей XI–XVI вв. и серию исследований о благотворительной деятельности монашества и средневековом институте духовничества²². Второй важной работой, посвященной душепопечительной деятельности иноков, стала трехтомная «Тайная исповедь в православной Восточной Церкви» А. Алмазова²³.

Интерес к истории богослужения вызвал появление таких незамеченных работ по истории иноческого быта как монографии И. Мансветова «Студийский монастырь и его церковно-богослужebные порядки»²⁴ и М. Скалабановича «Голковый типикон»²⁵. Именно благо-

²⁰ Соколов И. И. Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII в. Казань, 1894.

²¹ Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск, 2001.

²² Смирнов С. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912.; Его же. Древнерусский духовник. М., 1913.

²³ Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной Церкви. Одесса, 1894. Т. 1.

²⁴ Мансветов И. Студийский монастырь и его церковно-богослужebные порядки // Прибавления к творениям святых отцов, 1884. М., 1884. Ч. 34. Кн. 3.

даря этим авторам удастся восстановить богослужebную культуру древнерусского монастыря.

Таким образом, дореволюционная историография, как светская, так и церковная, многократно обращалась к теме православного (в том числе и древнерусского) монашества. На этом этапе рассмотрены такие вопросы как происхождение этого церковного института, особенности положения монашествующих в социуме, место и роль монастырей в церковной жизни Древней Руси и др. В отношении изучения быта монашествующих Древней Руси дореволюционная историография достигла определенных успехов — в трудах митр. Макария и Е. Е. Голубинского присутствуют достаточно подробные реконструкции иноческой повседневности.

Следующий этап изучения института монашества — советская историография. Она в основном неоригинальна и построена на концепциях государственной школы. Марксистская атеистическая доктрина не может признать «прогрессивную» роль церкви, поэтому были практически прекращены публикации о церкви, а монастырям отводилась лишь роль эксплуататора, отнимающего у крестьян освоенную землю (И. У. Будовниц)²⁶. Тема церкви и народной религиозности была решительно преобразована в изучение народного и антицерковного двоеверия, с явным преобладанием языческих элементов (Б. А. Рыбаков)²⁷.

Со временем советская историческая наука переоценила свое отношение к монастырям Древней Руси. Значительный вклад в изучение древнерусского монашества внес Я. Н. Щапов. Ему принадлежат исследования в области ктиторской деятельности князей²⁸, роли архимандритии на Руси, социальной роли монастырей и т. д.²⁹

Развитие текстологии и специальных исторических дисциплин в 60–70-х гг. благотворно отразилось на исследованиях источников по исто-

²⁵ Скабалланович М. Толковый типикон. Киев, 1910.

²⁶ Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. (по «житиям святых»). М., 1966.

²⁷ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987.

²⁸ Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972.

²⁹ Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси в X–XIII вв. М., 1989; Щапов Я. Н., Соколова Е. И. К истории городских институтов Древней Руси (игумены и архимандриты) // Тр. V Междунар. конгресса археологов-славистов. Киев, 1988.

рии средневекового монастыря³⁰. Особенно выделим разбор и публикацию текстов княжеских уставов и кормчих книг (уже упомянутая монография Я. Н. Шапова³¹), издания и текстологические исследования ряда житийных памятников (Л. А. Дмитриев³², Р. П. Дмитриева³³ и др.), аналитический обзор переводных церковных сочинений (Д. М. Буланин³⁴), анализ сочинений Иосифа Волоцкого (А. А. Зимин, Я. С. Лурье³⁵) и др.

Советские историки уделили значительное внимание древнерусскому монашеству в процессе изучения городов Древней Руси. Особенно показателен в этом смысле труд М. Н. Тихомирова «Древнерусские города»³⁶. «Монашество в этот первоначальный период истории русской церкви было тесно связано с городами» — справедливо отмечал М. Н. Тихомиров³⁷. Относительно быта древнерусского монастыря у М. Н. Тихомирова приведены интересные факты. Во-первых, им отмечена ведущая роль монастырской верхушки, направлявшей весь строй жизни обители³⁸. Во-вторых, М. Н. Тихомиров отмечает сугубо обыденные общечеловеческие стороны монастырского быта: «Печерский патерик старается нарисовать нам картину полного равенства в монашеской общине, но действительность была чрезвычайно далека от этого идеала. Второй игумен Печерского монастыря, Стефан, вынужден был оставить монастырь, потому что иноки подняли против него “крамолу” и выгнали его из монастыря даже без имущества (“тоща”). Образ недовольного и честолюбивого монаха мы встречаем в Патерике: сегодня он кроток, а завтра “яр и зол”, недолго сохраняет молчание, а потом снова ропщет на игумена»³⁹. Относительно повседневных занятий М. Н. Тихомиров осо-

³⁰ Плигузов А. Об изучении средневековой истории Русской Церкви // URL: http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=483&art_id=2949&page=1.

³¹ Шапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972.

³² Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973.

³³ Дмитриева Р. П. Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона — Саввы // Книжные центры Древней Руси, XI–XVI вв. СПб., 1991.

³⁴ Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. М., 1984.

³⁵ Послания Иосифа Волоцкого / подгот. текста А. А. Зимина Я. С. Лурье. М., 1959.

³⁶ Тихомиров М. Н. Древнерусские города. М., 1956.

³⁷ Там же. С. 174.

³⁸ Там же. С. 176.

³⁹ Там же. С. 179.

бое место отводил ремеслу. Он утверждал, что монастырское производство даже конкурировало с городским ремеслом⁴⁰.

Большое значение для изучения быта древнерусских монастырей имеют археологические данные. В этой связи особенно ценны реконструкции архитектурных сооружений древнерусских городов П. А. Раппорта⁴¹ и реконструкции одежды городских жителей XI–XII вв. М. А. Сабурова⁴² и М. Г. Рабинович⁴³.

Таким образом, в советской исторической литературе, посвященной монашеству и монастырям, можно выделить несколько основных направлений. Ряд работ, основанных на большом фактическом материале, посвящен монастырскому землевладению⁴⁴. Еще одна разработанная интересная тема: вопрос об архимандритиях — особой городской организации черного духовенства в городе, обладавшей, по мнению исследователей, особым статусом⁴⁵.

Отдельное направление — изучение монастырских уставов, имевших хождение на Руси. Так, изучению этой проблемы посвящены работы И. Д. Ищенко⁴⁶. В этом же ключе производился поиск новых источ-

⁴⁰ Тихомиров М. Н. Древнерусские города. М., 1956.

⁴¹ Раппорт П. А. Зодчество Древней Руси. Л., 1986.

⁴² Сабурова М. А. Древнерусский костюм // Археология. Древняя Русь. Быт и культура. М., 1997. С. 96–97.

⁴³ Рабинович М. Г. Древнерусская одежда IX–XIII вв. // Древняя одежда народов Восточной Европы. М., 1986.

⁴⁴ Никольский Н. М. История русской церкви. М., 1983; Веселовский С. Б. Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. М.; Л., 1997. Т. 1. С. 329–330; Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. М., 1966. С. 27–73; Фроянов И. Я. Киевская Русь: очерки социально-экономической истории. Л., 1974. С. 80–81, а также см.: Водарский Я. Е. Землевладение в русской православной церкви и ее хозяйственно-экономическая деятельность (X–XX вв.) // Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 513–515; Подвигина Н. Г. Очерки социально-экономической истории Великого Новгорода. М., 1976. С. 36, 44–47; Пашуто В. Т. История Галицко-Волынского княжества. М., 1956. С. 180–181; Янин В. Л. Очерки комплексного источниковедения. М., 1977. С. 60–80; Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси в X–XIII вв. М., 1989. С. 149–154.

⁴⁵ Янин В. Л. Указ. соч. С. 136–150; Щапов Я. Н., Соколова Е. И. К истории городских институтов Древней Руси (игумены и архимандриты) // Тр. V Междунар. конгресса археологов-славистов. Киев, 1988. С. 173–178; Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 157–163.

⁴⁶ Ищенко Д. С. Древнерусская рукопись XII в. «Устав Студийский»: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Одесса, 1968; Его же. Устав «Студийский» по списку XII в. // Источники по истории русского языка. М., 1976. С. 109–130; Его же. Церковные и монастырские уставы // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2, ч. 2. С. 305–313.

ников, принесших существенные изменения в уже устоявшиеся выводы о развитии монастырей и их хозяйства⁴⁷.

Некоторые аспекты монастырского быта Руси XI–XIII вв. получили освещение в трудах И. Я. Фроянова. Так, например, при рассмотрении роли князя, им были вскрыты пережитки языческих представлений, связанных с сакрализацией служителей культа в архаических обществах⁴⁸. В качестве доказательства И. Я. Фроянов активно использует зарисовки из монастырского быта. Им так же было рассмотрено влияние древнеславянских религиозных представлений на русское христианство и общественное сознание Руси XI–XIII вв. и здесь он так же активно использует примеры из иноческого быта⁴⁹.

Одним словом, можно сказать, что советская историография не чуждалась вопросов монастырской истории, но работ посвященных непосредственно монастырскому быту среди них нет.

Несколько выдается из общего ряда монография Б. А. Романова «Люди и нравы Древней Руси». В этой книге впервые уделяется внимание собственно Человеку Древней Руси, то есть работа Б. А. Романова отличается особым антропоцентризмом, когда человек Средневековья с его проблемами и страхами становится главным объектом исследования⁵⁰. Естественно, что среди прочих категорий населения упоминаются и монахи. Б. А. Романов на основании значительного числа источников дает довольно подробную картину монастырской повседневности. Однако незадействованность богослужебных текстов и уставов не позволила автору сделать эту картину максимально полной.

⁴⁷ Корецкий В. И. Новый список грамоты великого князя Изяслава Мстиславича новгородскому Пантелеймонову монастырю // Исторический архив. 1955. № 5. С. 204–207; Семенов А. И. Неизвестный новгородский список грамоты князя Изяслава, данной Пантелеймонову монастырю // Новгородский исторический сборник. Новгород, 1959. Вып. 9. С. 215–218; Рыбаков Б. А. Русские датированные надписи XI–XIV вв. М., 1964; Его же. Грамота Всеволода Мстиславича на погост Ляховичи // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978; Андреев Н. Ф. О подлинности данной Варлаама Хутынского // Проблемы отечественной истории. М., 1976. С. 135–153.

⁴⁸ Фроянов И. Я. Киевская Русь: очерки социально-политической истории. Л., 1980. С. 118–150.

⁴⁹ Фроянов И. Я. Древняя Русь: опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.; СПб., 1995; Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В. Введение христианства на Руси и языческие традиции // Советская этнография. 1988. № 6. С. 25–34.

⁵⁰ Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси // От Корсуня до Калки. М., 1990.

Помимо советской историографии, нельзя не сказать о зарубежной исторической науке. Здесь уже после революции традиции университетской науки продолжали разрабатывать за рубежом русские ученые. К их числу принадлежал Г. В. Вернадский. В своей работе 1941 г. Г. В. Вернадский рассматривает историю древнерусской церковной организации конца X — первой половине XI в. на основе анализа Устава Владимира о десятинах и работы М. Д. Приселкова 1913 г. Г. В. Вернадский считал Тмутараканскую архиепископию центром, которому де-юре подчинялась в церковном отношении Русь, после падения Корсуня ставшая автокефальной⁵¹. В связи с обсуждением вопроса церковной юрисдикции им затрагивается судьба преп. Антония Печерского, а так же Никона Великого.

Традиция русской церковной историографии, идущая, однако, больше от митрополита Макария, чем от Е. Е. Голубинского, получила выражение в работах других зарубежных авторов. Эта традиция представлена, прежде всего «Очерками по истории русской церкви» А. В. Карташева. Работа Карташева, написанная русским историком за рубежом, является одним из образцов идеализации роли христианства и церкви в истории России⁵². Находясь на уровне дореволюционной науки, «Очерки» Карташева в освещении интересующего нас периода не дали новой интерпретации, оставаясь, как он сам писал, «не претендующим на новую научную разработку, повторительным и обобщающим трудом»⁵³, причем, нужно заметить, обобщающим религиозную концепцию русской истории. В отношении изучения монастырского быта наибольший интерес представляет глава «Монашество в домонгольское время» 1-го тома. Здесь автор говорит о раннем возникновении первых монашеских общин Древней Руси (еще в X в.) в виде произвольных подвижнических сообществ вокруг приходских церквей⁵⁴. Особое место А. В. Карташев справедливо отводит Печерскому монастырю: «таким образом, один только Киево-Печерский монастырь был в под-

⁵¹ Vernadsky G. Political and Diplomatic History of Russia. Boston, 1936. P. 48.

⁵² Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959. Т. I (X–XVI вв.); Т. II (конец XVI — XVIII вв.).

⁵³ Там же. Т. I. С. 9.

⁵⁴ Там же. Т. I. С. 225.

линном смысле монастырем монашеского строения, воздвигнутым без всяких предварительных денежных средств одним трудом и подвигами братии»⁵⁵. Кроме того, А. В. Карташев отмечает, что «русский народ усвоил себе аскетическое, чисто монастырское понимание христианства» именно благодаря подвижническому образу жизни первых русских иноков. Также в «Очерках...» отмечается особая роль наших монастырей, которые «не запятнали себя невниманием к горьким житейским нуждам мирского человека»⁵⁶.

Заслуживают внимания труд Г. Федотова «Святые Древней Руси» и книга И. М. Концевича «Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси». У Г. Федотова интерес к монашеству скорее нравственно-этический, чем исторический. Автора более интересовала святость древнерусского монашества, ее характерные черты, истоки и отличительные особенности. Для Г. Федотова наиболее полным ее воплощением стал преподобный Феодосий Печерский. Именно его житие — основной источник для Г. Федотова. За поиском особенностей древнерусской святости автор анализирует множество бытовых подробностей, представляющих для нас интерес⁵⁷.

Идеи Г. Федотова нашли продолжение уже в современной нам работе В. Н. Топорова⁵⁸. Известный лингвист, семиотик, литературовед обратился к новой для него теме в силу тех же причин, что и — в своё время — Г. П. Федотов. Поэтому интерес В. Н. Топорова к творчеству предшественника не случаен⁵⁹.

В обширной работе В. Н. Топорова мы сталкиваемся с последовательной онтологией русской святости. Святость оказывается, чуть ли не определяющим фактором русской духовной жизни на всём её протяжении — от древних истоков до современности. Так, следуя традиции московско-тартусской семиотической школы в изучении язычества и народ-

⁵⁵ Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959. Т. I. С. 225.

⁵⁶ Там же. Т. I. С. 236.

⁵⁷ Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990.

⁵⁸ См.: Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. I–II.

⁵⁹ См.: Топоров В. Н. О русском мыслителе Георгии Федотове и его книге // Наше наследие. 1989. № 4. С. 34–56.

ного православия⁶⁰, В. Н. Топоров рассматривает христианскую святость как прямую преемницу сначала индоевропейских, а затем и славянских языческих представлений. В язычестве с понятием святости, по В. Н. Топорову, связывалось материальное изобилие⁶¹. «На старом субстрате (материальное изобилие) с введением христианства сложилось представление о новом типе святости — духовной, понимаемой как некое «сверхчеловеческое» благодатное состояние, когда происходит возрастание в духе, творчество в духе»⁶². «Для религиозного сознания, — продолжает свою мысль В. Н. Топоров, — главное ясно: святой — это человек, в ком пребывает особый вид духовно благодатного возрастания, называемого святостью... На Руси святость рано стала высшим идеалом, высшей духовной реальностью, высшей духовной ценностью. Пансакральная установка, о которой говорилось выше, объясняет соборный образ святости — Святуя Русь. При этом, конечно, нужно помнить, что существенна не сама оценка реального соответствия Руси выдвигаемого ею перед собой понятия святости, но направленность на святость вопреки всему, признание её высшей целью, сознание неразрывной — на глубине — связи с нею и вера во всеобщее распространение её в будущем. Образ же Святой Руси полнее всего передаёт собор святых, предстателей перед Богом и одновременно дар Ему от Святой Руси»⁶³.

На этой основе В. Н. Топоров рассматривает отдельные типы русской святости, тщательно разбирая тексты Житий самых известных русских святых. В целом его анализ не уходит далее выводов Г. Федотова.

У И. М. Концевича взгляд на монашество религиозный. Связано это и с личностью автора (он был учеником С. Нилуса, личным другом о. П. Флоренского), и с тем, что, живя в эмиграции, он старался не потерять связь с Родиной. Связь же эта, по его мнению, заключалась «в родном Православии». Однако, несмотря на религиозный антураж, эта кни-

⁶⁰ См. обоснованную критику в: Панченко А. А. Народное православие. СПб., 1997.

⁶¹ См. подробный лингвистический анализ: Топоров В. Н. Святость... Т. I. С. 441–489.

⁶² Там же. С. 9.

⁶³ Там же. С. 11.

га очень точно передает религиозные истоки монашества, социальную роль монашества как своеобразной «совести общества»⁶⁴.

Особое место занимает монография И. К. Смолича «Русское монашество». Это подробный очерк истории русского монашества, в котором характеризуются его внутренние черты и его внешнее развитие, или разделяется его историю на отдельные периоды.

Поворотным моментом в истории монашества, по мнению И. К. Смолича, явился рубеж XV и XVI вв., когда в среде самого иночества возникла живая потребность в ответе на вопросы о смысле, назначении и дальнейшем развитии монашества как церковного и христиански-аскетического установления, в создании основ для его дальнейшего развития. Наличие двух разных точек зрения по этому вопросу породило длившуюся десятилетиями резкую полемику и борьбу, которая привела к победе «иосифлянства», названного так по имени своего вождя, св. Иосифа Волоцкого, — что оказало решительное воздействие на дальнейшее становление монастырского уклада и иноческого жития на Руси. Можно даже назвать точную дату произошедшего сдвига — Собор 1503 г., хотя полемика и борьба по-настоящему развернулись лишь после этого Собора.

И. К. Смолич считал период до 1503 г. целостной эпохой, как во внутренней, так и во внешней истории монашества, которую нельзя разделить на периоды; начало и расцвет этой эпохи сливаются в единое целое, которое он именует «первым периодом в истории русского монашества». После 1503 г. монашество вступает во второй период, за время которого оно претерпевает сильное обмирщение в результате умножения монастырских богатств, из-за чего монастыри оказались включенными в хозяйственную систему государства. Рубежом третьего, и последнего, периода является начало XVIII в., эпоха реформ Петра Великого. Церковная власть, воплощенная в Святейшем Синоде, утратила прежнюю, существовавшую до XVIII столетия, тесную связь с монашеством. Более того, Синод вообще всерьез не занимался вопросами монастырской жизни. Если и в этот период проявлялись стремления к оздоровлению иноческого жития, то шли они от здоровых сил внутри самого

⁶⁴ Концевич И. Н. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 1993.

монашества, главным образом, от русского старчества XVIII и XIX вв. Лишь с конца XVIII или, точнее, с начала XIX в. монастырский уклад во всех областях России становится единообразным.

Для исследователя древнерусского периода особенно интересны будут первые главы книги, посвященные домонгольскому периоду. Этот этап истории монашества на Руси И. К. Смолич справедливо именуется «первым расцветом»⁶⁵. Непосредственной реконструкции монастырского быта в этих главах не содержится. Однако отдельные моменты, почерпнутые из Патерика или Жития Феодосия, все же встречаются. Это вопросы административного устройства, вопросы первых аскетических трудов подвижников Древней Руси и т. д. В работе содержится отдельная глава, посвященная монастырскому быту «Строй монастырского быта XVI–XVII вв.». Значительная часть этой главы посвящена истории монастырского устава. Затем автор задается вопросом, как жизнь обстояла в реальности. Реконструкция быта у И. К. Смолича построена в основном на житийном материале и на так называемых «Обиходниках». «Монастырский устав, очевидно, должен быть краеугольным камнем внутреннего устройства монастыря, но возникает вопрос, так ли обстояло дело в действительности. Следует различать две стороны в жизни монастырей: организацию управления и соблюдение требований устава <...> На монастырскую дисциплину влияли три фактора: во-первых, воззрения той эпохи на иноческую аскезу, на ее смысл и цель, во-вторых, общее отношение к киновии и идиоритме и, в-третьих, далеко зашедшее обмирщение внутреннего монастырского быта и падение дисциплины в результате владения землей» — справедливо отмечает И. К. Смолич⁶⁶. Бытописание И. К. Смолича довольно подробно, но, к сожалению, относится к значительно более позднему периоду. Для древнерусского периода не характерно составление «Обиходников», поэтому очерк быта древнерусских монастырей у И. К. Смолича весьма краткий, порой даже схематичный. Таким образом, труд И. К. Смолича, хоть и содержит обширную зарисовку монастырского быта, но рассказывает лишь о его сравнительно позднем варианте. В заключение можно

⁶⁵ Смолич И. К. Русское монашество. 988–1917. М., 1999. С. 14–44.

⁶⁶ Там же. С. 164.

сказать, что этот обстоятельный труд стал доступен российским исследователям лишь в конце 90-х, хотя первоначально издавался в 1952 г.

Нельзя не сказать еще об одной работе. Это монография о. Герхарда (Подскальски) «Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237)». Уникальность этого труда в том, что в этом труде впервые древнерусская литература представляется не просто историческим источником, а еще и церковным произведением. «Поскольку древнерусская литература была литературой церковной по самому своему существу, прежде всего, выполняя роль носительницы Церковного Предания, поскольку постоянное воспроизведение этой литературы <...> представляло собой неотъемлемую часть церковной жизни, богослужебной и аскетической практики, — постольку очевидно, что именно религиозная проблематика этой литературы и должна находиться в центре внимания ее исследователя...»⁶⁷ Такое отношение к источникам позволило Г. Подскальски по-новому взглянуть на сам контекст создаваемых памятников — внутренний мир древнерусского монастыря.

90-е гг. XX в. стали временем возрождения общественного интереса к Церкви и ее институтам. Не могли обойти вниманием и монашество как неотъемлемую ее часть. Этот интерес породил целый ряд церковных публикаций, например, статьи иеромонаха Никона⁶⁸ и многочисленных статей игумена Иоанна (Экономцева)⁶⁹.

Весьма своеобразный взгляд на древнерусское иночество как генератор идей национальной независимости прозвучал в книгах митрополита Иоанна (Снычева), изданных в сборнике «Русская симфония»⁷⁰. По мнению владыки, русские монастыри потому и генерировали эти идеи, что были яркими сторонниками автокефалии молодой Русской церкви. Ярким тому пример — личность митрополита Иллариона, который и поставлен то был на престол вопреки воле Константинополя.

⁶⁷ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996. С. 3–5.

⁶⁸ Никон, иером. Монастыри и монашество на Руси (X–XII вв.) // Вопросы истории. 1991. № 12. С. 23–36.

⁶⁹ Например, сборник статей — Иоанн (Экономцев), игум. Византия, Болгария, Русь. Л., 1996.

⁷⁰ Иоанн (Снычев) митр. Русская симфония. СПб., 2001.

Появились исследования по древней русской истории, в идейном строе которых явно прослеживается влияние французской школы «Анналов». Пример тому — курс лекций И. Н. Данилевского «Древняя Русь глазами современников и потомком. (XI–XII вв.)», в котором, пожалуй, впервые звучит мысль о том, что наши представления о Древней Руси не совсем верны, потому что дошли до нас в опосредованном древнерусскими авторами виде, ведь любой вербальный источник немного субъективен⁷¹. Это тем более важно, если учесть, что среди древнерусских авторов значительное место занимали иноки. Следовательно, изучение форм иноческого бытия важно при работе с древнерусскими источниками.

В 2001 г. вышел труд, представляющий методологический интерес для исследования древнерусского монастырского быта — это монография Н. Ф. Ускова, посвященная монашеству Западной Европы. Это, пожалуй, первое в отечественной историографии исследование раннесредневекового монашества, которое рассматривается в широком комплексе религиозного, социального и политического развития. Христианизация, внешняя и внутренняя, миссионерство, феноменология аскезы и одиночества занимает центральное место в книге. Труд не только охватывает большую географию (германские государства, Ирландию, Англию и даже Исландию), но и изобилует множеством бытовых подробностей, столь интересных для нас⁷². Анализ особенностей монастырского быта позволяет автору по-новому взглянуть на средневековую историю ряда европейских государств.

Более подробное описание западноевропейского монастырского быта и нравов содержится в труде Лео Мулена «Повседневная жизнь монахов средневековой Европы»⁷³. Монография охватывает все сферы монастырского быта. Особенностью работы является описание быта разных монашеских орденов, отличавшихся своеобразием. Этот труд так же важен с методологической точки зрения — именно в этой работе обстоятельно доказывается, что монастырский быт можно реконструировать.

⁷¹ Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомком (XI–XII вв.). М., 1999.

⁷² Усков Н. Ф. Христианство и монашество в Западной Европе. СПб., 2001.

⁷³ Мулен Л. Повседневная жизнь монахов средневековой Европы. М., 2005.

Причем, специфика изучаемой среды такова, что для реконструкции ранних периодов вполне уместно использование более поздних источников. Это связано с тем, что монахи всегда подчеркнуто стремились к сохранению прежних поведенческих установок как освященных памятью святых, как уже пройденного пути к спасению своей бессмертной души.

Наконец, стоит упомянуть еще об одной работе. Это попытка воссоздания монастырской повседневности, только теперь уже на своем древнерусском материале. Речь идет о монографии Е. Романенко «Жизнь русского средневекового монастыря»⁷⁴. Монография Е. Романенко охватывает все возможные стороны монастырской действительности. Особая глава посвящена внешнему устройству монастыря⁷⁵. Отдельный блок монографии посвящен основанию отдельных обителей — здесь представлены основные способы монастырской колонизации, «система монастырского выживания» и типичные судьбы основателей знаменитых обителей Русского Севера⁷⁶. В главах «Монастырские послушания» и «Игумен и братия» рассматриваются отношения игумена с братией и методы монастырского управления хозяйством. В самостоятельную главу Е. Романенко выделяет процесс поступления в монастырь⁷⁷. Значительную по объему часть монографии составляет описание монастырского богослужения и монастырской трапезы. Эти части написаны максимально подробно. Объясняется это просто — богослужebная и пищевая стороны монастырского быта — это наиболее регламентированные (а значит, отраженные в источниках) области. Следовательно, их реконструкция наиболее возможна. Максимальные возражения могут вызвать две главы — это глава 10 «Иноческий быт» и глава 11 «Монастырь и мир». В первой содержатся подробные описания бытовых мелочей вплоть до рукомошника. Между тем, ссылки на археологические данные отсутствуют, а житийная литература такие подробности воспроизводит крайне редко. Поэтому создается впечатление «литера-

⁷⁴ Романенко Е. Жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002.

⁷⁵ Там же. С. 11–17.

⁷⁶ Там же. С. 17–70.

⁷⁷ См. главу «Новоначальные» Романенко Е. Жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. С. 125–147.

турной доработки» реконструируемой картины. Во второй показано взаимодействие мира и монастыря. В этих отношениях, к сожалению, затронут лишь ряд направлений. Это отношения монахов с родственниками, помощь монастырей окрестным селам и искушения, которым подвергались иноки при взаимодействии с миром. Представляется, что монастыри принимали более активное участие в жизни «мира».

Хронологически монография охватывает конец XIV–XVII вв. В основном речь идет об обителях «Северной Фиваиды»: Соловецком, Кирилло-Белозерском, Ферапонтове, Александро-Свирском и др. монастырях. Несомненным достоинством работы является широкий охват исторических источников. В значительной мере, это — житийная литература (Жития Ефросина Псковского, Кирилла Белозерского, Нила Столобенского, Пафнутия Боровского и др.). Широко использованы Великие Минеи Четии в редакции митр. Дмитрия Ростовского. Для реконструкции богослужения были использованы монастырские уставы⁷⁸. Главы, посвященные трапезе, личным вещам написаны на основании уникального памятника церковной книжности — «Обиходника» (Око церковное) Кирилло-Белозерского монастыря⁷⁹. Это, фактически, местная редакция устава св. Саввы Освященного с подробнейшими вставками относительно подаваемых продуктов, выдаваемых келарем вещей и т. д. Одним словом, это фиксированная монастырская традиция определенной обители. Для реконструкции быта это просто кладезь всевозможных подробностей. К сожалению, домонгольская Русь не знала такого вида канонических памятников.

Помимо указанных монографий о возрождении интереса к монастырской истории свидетельствует выпуск сборника статей «Монашество и монастыри в России. XI–XX вв.», изданного в Москве в 2002 г. Сборник выпущенный под редакцией Н. В. Сеницыной, содержит значительные материалы по истории института монашества в России. Учитывая большие хронологические рамки и объем исследуемого материала

⁷⁸ Романенко Е. в основном использует даже не сами уставы, а готовые реконструкции по этим уставам из монографий Никольский К. О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1895; Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Киев, 1907; Его же. Богослужение в Русской Церкви в XVI в. Казань, 1884 и др.

⁷⁹ Око церковное. РНБ. Кир. — Бел. № 60 / 1137.

ла, авторы сборника избрали ключевые этапы истории: генезис и первые века русского монашества, общежительная реформа преподобного Сергия Радонежского и митрополита Алексея, распространение пустынножительства и рост числа монастырей в XV–XVI вв., полемика по поводу типов монастырского устройства и задач монашеского служения, монастыри XVII в., значение секуляризации XVIII в. для монашества и монастырей, русское старчество, юридическое положение монастырей в XIX в., возрождение института монашества в наши дни. Для данного исследования особый интерес представляет статья Л. П. Найденовой «Внутренняя жизнь монастыря и монастырский быт (по материалам Соловецкого монастыря)», а также статья Е. Б. Емченко «Женские монастыри в России»⁸⁰. Что касается древнерусского монашества, то его история достаточно полно отражена в очерке М. И. Бълховой «Монастыри на Руси XI — середины XIV в.»⁸¹.

Определенный интерес представляют последние монографии по истории византийского монашества и византийского церковного обряда: Роберт Тафт «Византийский церковный обряд»⁸² и игумена Иллариона (Алфеева) «Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание»⁸³.

Заслуживает внимания обстоятельный труд петербургской исследовательницы М. В. Корогодиной «Исповедь в России в XIV–XIX вв.»⁸⁴. Несмотря на то, что объект исследования — более поздний, в монографии присутствует краткий очерк древнерусской покаянной культуры.

Несколько особняком стоит вопрос о женских монастырях в Древней Руси. История женских православных монастырей в России в средние века почти не разрабатывалась российскими учеными. В историографии XIX–XX вв., в том числе в исследованиях последнего десятилетия, существует довольно большое число популярных и небольшое ко-

⁸⁰ Монашество и монастыри в России. XI–XX вв.: исторические очерки / [отв. ред. Н. В. Сеницына]; Ин-т российской истории. М., 2002.

⁸¹ Бълхова М. И. Монастыри на Руси XI — середины XIV в. // Монашество и монастыри в России. XI–XX вв.: исторические очерки / [отв. ред. Н. В. Сеницына]; Ин-т российской истории. М., 2002.

⁸² Роберт Тафт. Византийский церковный обряд. СПб., 2005.

⁸³ Илларион (Алфеев), игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание СПб., 2001.

⁸⁴ Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV–XIX вв. СПб., 2006.

личество научных работ, посвященных истории отдельных женских монастырей и общин, а также жизнеописанию наиболее известных представительниц женского монашества, в том числе старчества⁸⁵. В обобщающих работах, посвященных истории монастырей, Н. Н. Зверинского, И. К. Смолича, П. Н. Зырянова⁸⁶ отмечаются отдельные факты и особенности в развитии женских монастырей и женского монашества в XIX в., а также указывается на настоятельную необходимость исследования этой темы. Книга «Русское православное женское монашество XVIII–XIX вв.»⁸⁷ представляет собой популярные очерки об истории отдельных монастырей и представительниц женского монашества. В книге нет ссылок на источники и на исследования, а также отсутствует библиография. Истории женских монастырей на территории Украины и Белоруссии в XVII–XVIII вв. посвящено исследование Софии Сенек⁸⁸. Однако каких-либо исследований, рассказывающих об особенностях быта женских монастырей Древней Руси нет.

Что же касается специфики источников, то можно смело выделить два основных их вида. Это — каноническое право и агиография. К источникам канонического права относятся, прежде всего, монастырские уставы и сборники канонов, к агиографии — Жития, Патерики. Разберем их по порядку.

Основу монастырской жизни, начиная с самого ее возникновения, составляют Устав или Типикон (иначе Тактикон, Око церковное, греч. τυπικον от τυπος — тип, образ; ταξις — порядок) — церковно-богослужебная книга, излагающая в систематическом виде порядок, образец совершения служб и основные правила монашеского жития для общежительных монастырей. Известно, что первый монашеский устав был написан Пахомием Великим. Вслед за Пахомием, Василий Великий составил правила монашеской жизни в соединении с обстоятельным

⁸⁵ См., например: Ильинская А. Матушки Земли Российской. М., 2003.

⁸⁶ Зверинский В. В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи: в 3 т. СПб., 1890–1897; Смолич И. К. Русское монашество: 988–1917. Жизнь и учение старцев. М., 1997; Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX в. М., 2002.

⁸⁷ Русское православное женское монашество XVIII–XIX вв. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.

⁸⁸ Senyk S. Women's Monasteries in Ukraine and Belorussia to the period of suppressions. Roma, 1983.

теоретико-дидактическим руководством к ней. После этих отцов монашества уставы писались очень многими, так как основателям и покровителям монастырей в Византии было предоставлено право давать этим учреждениям особые уставы. Эти уставы, в отличие от общецерковного, назывались «ктиторскими».

При всем многообразии византийских монастырских уставов, в их основе лежали лишь три основных редакции. Это были типики знаменитейших представителей монашества — «Иерусалимский» св. Саввы Освященного, «Константинопольский» св. Феодора Студита и «Афонский» св. Афанасия. Они возвышались над всеми византийскими уставами, писанными и введенными без записи, сохранившимися и не сохранившимися. В свою очередь, и эти уставы имели в своей основе правила древнейших законодателей восточного монашества — св. Пахомия и Василия Великих. Кроме того, один из них, именно устав св. Афанасия, представляет лишь небольшую переделку устава Студийского применительно к условиям и практике монастырей святогорских. Что же касается второстепенных монастырских уставов, то большая часть из них (уставы патриархов Алексея, Григория Пакуриана, Михаила Атталиота, Льва Аргосского, Иоанна Комнина, Нила Тамасского и монастыря Николая Казолы) составлены под сильным влиянием того же Студийского устава. Этот устав имел наибольшее распространение в Византии. Он был принят во всем константинопольском патриархате и некоторых областях Малой Азии. Из Константинополя он перешел на Афон и в Южную Италию. Что касается иерусалимского устава, то до конца XI в. он употреблялся лишь в восточных патриархатах — Иерусалимском, Антиохийском и Александрийском. Но в конце XI и начале XII в. иерусалимские обычаи проникли и в константинопольские монастыри и даже вытеснили прежние порядки в некоторых местах. Уставы императрицы Ирины, св. Христодула и особенно св. Саввы Сербского носят на себе следы влияния Иерусалимского типика⁸⁹.

По своему содержанию монастырские уставы обыкновенно распадаются на две части: литургическую и дисциплинарную. Первая содержит предписания относительно богослужения, а вторая — относительно

⁸⁹ Настольная книга священнослужителя. М., 1992. Т. 1. С. 7.

управления, жизни и поведения монахов. В частности, в дисциплинарном отделе содержались определения относительно числа монахов, приема новых членов, избрания монастырских властей и священнослужителей, управления братией, относительно затворничества в монастырской келии, хозяйства и монастырской дисциплины, особых постов и праздников, условия для отчуждения монастырского имущества, права основателей и их наследников, относительно поминовения для спасения души основателя и его родственников и т. п. Устав нормировал всю жизнь монастыря, до малейших подробностей. Всякое проявление частной или общинной жизни монахов находило в нем то или иное предписание, на котором и должно было основываться.

Итак, первый из упомянутых — это устав Иерусалимский. Он связывается с именем преп. Саввы Освященного и с известной под его же именем знаменитой палестинской Лаврой близ Иерусалима. Устав отображает литургическую жизнь и монашеские традиции палестинских монастырей в классическую эпоху их истории (V–VII вв.). В противоположность Студийским уставам, древние Иерусалимские имеют очень малую дисциплинарную часть, которая имеет простой состав.

Упомянутый выше Устав Студийский — другой Типикон, также вошедший в широкое богослужebное употребление. Это — Устав Студийского монастыря, основанного в 463 г. в Константинополе при Церкви во имя Иоанна Предтечи римским патрицием и сенатором Студием. В Константинополе этот монастырь имел такое же значение, как обитель св. Саввы в Палестине. Этот монастырь вскоре стал одним из самых замечательных монастырей в столице. Игумены Студийские носили титул Великих Архимандритов, а с 1381 г. заняли первенствующее положение. Устав Студийский до нас не дошел ни в одном полном списке. Однако сопоставление богослужebных традиций приводит к выводу, что различие двух упомянутых Уставов касались вопросов богослужения, а не дисциплинарной части, важной для нас. Так, самой важной отличительной особенностью Студийского Устава — отсутствие на воскресной утрене Непорочных. Преп. Феодор Студит заменил пение Непорочных ектиньями, вторая особенность этого Устава — совершение проскомидии диаконом. Академик Е. Е. Голубинский считает Студийский Устав раз-

новидностью того же Иерусалимского, указывая, что отличия касаются только времени и порядка служб. По существу, это два варианта одного и того же Устава⁹⁰.

Наряду с упомянутыми основными источниками представляется правомочным использование еще двух монашеских уставов. Это Устав Свято — Пантелеимонова Русского Афонского монастыря⁹¹, и Устав сербского монастыря Хилендар⁹². Обе обители находятся на Святой горе Афон и их уставы вобрали в себя все древние традиции и установления. Оба устава позволяют представить обязанности основных монастырских должностей во всей полноте.

Был использован также и один из старообрядческих монашеских уставов⁹³. При предварительной сверке его с фрагментами древнерусского монастырского устава (XII в.)⁹⁴, обнаружилось, что фактически, он во всех подробностях повторяет эти образцы. Следовательно, вполне правомочно использование этого документа⁹⁵.

Другим источником канонического характера являются разного рода правила, уставы князей, Кормчие книги и другие сборники правил, то есть все нормативные акты, регулирующие церковную жизнь. На Руси в домонгольскую эпоху (как впрочем, и позже) была распространена так называемая «Кормчая книга»⁹⁶ или «Номоканун»⁹⁷, которая представляет собой перевод греческой Книги правил, принятых на 7 Вселенских Соборах, а также включает некоторые правила Отцов Церкви и императорские установления. К ним на Руси добавились еще церковные уставы князей и так называемые «Вопрошания» — своеобразные опросные лис-

⁹⁰ Подробнее об Уставе см.: Настольная книга священнослужителя. М., 1992. Т. 1. С. 7–19.

⁹¹ Устав Русского на Афоне Св. вел. муч. Пантелеимонова Общежительного монастыря // К свету. 1997. № 16. С. 155–193.

⁹² Хилендарский Устав // Тацис Дионисий, свящ. Изречения подвижников Греции. М., 2001.

⁹³ Кратчайшее изложение догматов и преданий, чинов же и обрядов, и обычаев древлеправославно-кафалических ветковских церкви // Старообрядческий церковный календарь. М., 1994.

⁹⁴ Сравнивался с Устав церковный, XII в. ОР РНБ, Соф. 113.

⁹⁵ Данный источник использовался для описания одежд иноков Древней Руси и их символического значения. — *Прим. авт.*

⁹⁶ Подскальский Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси 988–1237. СПб., 1996. С. 304.

⁹⁷ Номоканун, XII в. ОР РНБ, Ф. п. II. 1.

ты церковных иерархов по разным спорным моментам. В настоящей работе использованы и греческий номоканон (в виде церковно-славянского перевода 1893 г. издания)⁹⁸ и уставы князей, взятые из приложения ко 2-му тому «Истории Русской Церкви» митрополита Макария (Булгакова).

Сходным с Уставами источником можно назвать литературу богослужебную. Из всего ее многообразия целесообразно использовать Триодь Цветную⁹⁹ и Постную¹⁰⁰ для описания великопостного периода и праздника св. Пасхи; и оригинальные службы русским святым, составленные в домонгольский период (службы преп. Антонию и Феодосию Печерским и др.¹⁰¹). Что касается чинопоследования пострижения, то здесь основным источником будет, разумеется, Требник. Примечательно, что с древнерусского периода полных требников не сохранилось. Тем более, не сохранилось требников монастырских. В первоначальном варианте работы за основу был взят более поздний вариант пострига (XIV в.). Тем удивительнее, что удалось обнаружить фрагмент требника XII в., как раз с чинопоследованием пострижения¹⁰².

Другого рода источником по истории древнерусского монашества является агиография. Жития — сложный источник. Перед любым исследователем, который принимается за их изучение, неизбежно встает вопрос достоверности сообщаемых агиографом сведений. Долгие годы в исторической литературе господствовало довольно скептическое отношение к житиям. Тон задал историк В. О. Ключевский, который был замечательным знатоком русской истории и агиографии¹⁰³. Но в данном случае его высокий авторитет в научном мире сыграл злую шутку. По сути, он вынес отрицательный приговор древнерусским житиям как историческому источнику. Исследователи в один голос заговорили, что почти все жития повторяют друг друга, ибо написаны в рамках жесткого канона, наполнены вымыслом, несуразностями и историческими ошиб-

⁹⁸ Книга Правил. М., 1893.

⁹⁹ Триодь цветная. НИОР БАН, 4.5.13.

¹⁰⁰ Триодь постная. НИОР БАН, 4.5.14.

¹⁰¹ Преподобные отцы наши Антоний и Феодосий Печерские. К., 2002.

¹⁰² Чин пострижения иноком. НИОР БАН, 4. 5. 20.

¹⁰³ Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871; репринт М., 1988.

ками. К счастью, современная наука осознала многолетнее заблуждение своих предшественников. Сейчас жития святых вновь стали интересны для исследователей.

Действительно, Жития, составленные известными агиографами, написаны великолепным языком и прекрасно композиционно выстроены. Но они имеют один существенный недостаток для историка повседневности. Их авторы, как правило, хорошо знали житийную традицию и щедро украшали свои произведения сравнениями, а то и прямыми вставками из творений своих предшественников. Поэтому реальность порой бывает трудно отличить в них от прямого следования агиографическому канону. В житиях действительно нередко встречаются ошибки и противоречия, но их трудно поставить в вину агиографам. Ведь порой они писали через много лет или столетий после преставления тех, о чьей жизни старались рассказать потомкам. Им приходилось сводить воедино отрывочные рассказы, передававшиеся в монастырях из уст в уста. В особенности большой интерес представляет Житие Феодосия Печерского и Киево-Печерский Патерик. И. К. Смолич писал, что «святой Феодосий снискал почитание и любовь уже у своих современников, ибо он поистине был «первоначальником общежития на Руси». Его Житие и Патерик Печерского монастыря — главные источники, знакомящие нас с деятельностью этой выдающейся личности и с его влиянием на учеников. Патерик ценен тем, что он помогает составить целостное представление о древнерусском монашестве XI–XII вв., и в особенности внутренней жизни монастырей в ту пору»¹⁰⁴. По своему содержанию Печерский Патерик — это позитивное описание Печерской обители и подвигов ее насельников от возникновения монастыря до XII века. Еще важнее Житие святого Феодосия. Его составителем был черноризец этого же монастыря Нестор; он написал Житие в конце 80-х гг. XI в., когда настоятелем монастыря был великий Никон, то есть примерно через 15 лет после кончины святого игумена, так что еще были живы многие из братьев, знавших его при жизни. Именно поэтому в Житии нет ничего легендарного. Хотя сочинения Нестора обнаруживает влияние некоторых образцов византийской агиографии, оно все-таки написано весьма ре-

¹⁰⁴ Смолич И. К. Русское монашество. М., 1999. С. 29.

листично и несет на себе отпечаток личности автора. Образ Феодосия был тогда еще настолько живым, почти современным для писателя, что, несмотря на использование автором византийских житий, вероятно, в первую очередь, Жития св. Саввы Освященного, образ этот не имеет трафаретных черт византийских святых, а, скорее наделен специфическими чертами русского подвижника, который иногда не вполне соответствует раннехристианскому идеалу инока. Наибольшее распространение Житие Феодосия получило в составе Киево-Печерского Патерика, куда оно вошло в составе 8-го Слова. Здесь оно тесно связано с рассказом о перенесении мощей св. Феодосия в новую монастырскую церковь 14 августа 1091 года, и двойной похвалой ему, то есть Словами 9 и 11, первое из которых определено принадлежит Нестору. В то же время, Житие дошло и в самостоятельном виде, а именно, в Успенском сборнике XII в. Именно этот вариант был использован в настоящей работе¹⁰⁵.

Несколько слов скажем и о Патериках. Само слово происходит от греческого слова *πατερ* («отец»). Буквально Патерик — «Отечник», сборник рассказов о жизни Отцов — подвижников и монахов известных и безымянных. Одним из древнейших таких «Отечников» является Патерик Синайский, известный как «Древний»¹⁰⁶. Это повествование о монахах Египта. Примерно этого же времени по составлению (388–404 гг.) был другой Патерик «Лавсаик» — описание путешествия священника Палладия по пустыням Палестины¹⁰⁷. Вообще же можно заметить, что каждый крупный и знаменитый монастырь стремился составить свой Патерик.

Классическим выражением древнерусской аскетической мысли можно считать Патерик Киево-Печерского монастыря, который в нынешней его редакции сложился лишь к XV в., хотя основное содержание относится еще к первой половине XII в. Многочисленные исследования, посвященные Патерику, рисуют историю его возникновения следующим образом. Симон, поначалу игумен Печерского монастыря и духовник великой княгини, а затем Владимиро-Суздальский епископ (1214 — 22

¹⁰⁵ Все цитаты по изданию Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв.

¹⁰⁶ Древний патерик. М., 1899.

¹⁰⁷ Лавсаик. М., 1992.

мая 1226 г.) около 1225 г. пишет ответ на жалобы киевского монаха Поликарпа, терзаемого стремлением стать епископом. В этом ответе, наряду с призывами к смирению и послушанию, приводится ряд эпизодов из монашеской жизни, известных Симону из рассказов, а также по собственным воспоминаниям. Поликарп, со своей стороны, также составляет некое собрание такого рода историй из иноческого быта, предпосылая ему посвящение архимандриту Акиндину. Тщательная литературная обработка обоих литературных посланий показывает, что их замысел, с самого начала выходил за рамки частной духовной переписки и имел в виду прославление этой, имевшей общерусское значение обители, питомцы которой были рассеяны по всей стране. «На основе сохранившегося текста приемом ретроспективного анализа удастся восстановить несколько редакций отличающихся друг от друга, постепенными дополнениями из известных источников»¹⁰⁸. Основная редакция, включавшая Симоновы рассказы о построении церкви и жизни братии, Слова 1–6, 14–23, Поликарповы истории об иноках, Слова 24–35 и Повествование Нестора о первых черноризцах, Слова 12–36 была написана анонимным автором между 1250 и 1406 г. Текст продолжал подвергаться переработкам вплоть до XVII в. Но и в этих позднейших вариантах основная, древняя часть остается нетронутой¹⁰⁹.

Всего исследователи насчитывают более 200 различных вариантов этого памятника¹¹⁰. В данной работе используется два текста. Первый — это печатное издание 1661 г. Киево-Печерской Лавры. Л. А. Ольшевская считает, что этот текст идентичен более ранним спискам, только был дополнен житиями его авторов Нестора, Симеона и Поликарпа. «Кроме того, в “притяжение” к сборнику входили сказания о “чуде” 1463 г. и “мироточивых главах”, за которыми следовали именной и предметный указатели»¹¹¹. Этот текст как более удобный использовался в первой главе работы (см. раздел «Распространение монашества на Руси»). Факсимильное переиздание этого текста было предпринято в Киеве в 1869 г.

¹⁰⁸ Подскальский Г. Указ. соч. С. 262–263.

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ Ольшевская Л. А. Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика // Киево-Печерский патерик. М., 1999. С. 257.

¹¹¹ Там же. С. 306.

Экземпляр этого редкого издания принадлежит митрополиту Ижевскому и Удмуртскому Николаю и находится в библиотеке Епархии.

Во второй и третьей части работы использовался более ранний текст. Список Киево-Печерского патерика, хранящийся в РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Рукопись обычно датируют кон. XV — нач. XVI в. Она является списком с Патерика, переписанного в 1317 г. в Киеве при князе Иване Даниловиче и митрополите Петре. Список близок к протографу¹¹².

Незаменимым источником по истории монастырской действительности остаются летописи. В них особенно богат материал, касающийся отношений монастырей и их игуменов с княжеской властью. Кроме того, летописные своды содержали многочисленные житийные вставки, лишь впоследствии организованные в отдельные агиографические произведения. Летописи богаты на специфические монашеские воззрения на происходящие вокруг монастыря события, различные «небесные знаки» и т. п. Именно летописные источники отмечают вопросы канонизации первых русских святых, в том числе и первых русских преподобных, что имеет непосредственное отношение к вопросам нравственного и религиозного состояния русского иночества XI–XIII вв.

Важным источником любого бытописания является совокупность археологических данных. Это замечание вполне относится и к реконструкции монастырского быта. Древнерусская литература не богата на описания одежды, предметов быта, особенностей интерьера и т. д. Только археологические реконструкции способны заполнить эту недостающую информацию.

Специфика среды позволяет, говоря о быте, обращаться и к современному опыту. В этом смысле дополнительным источником стал сбор материала в современных монастырях Русской Православной Церкви. С целью ознакомления с традициями монастырского быта были предприняты многочисленные поездки. Это посещение Киево-Печерской Лавры в июне 2006 г., Свято-Троице-Сергиевой Лавры в феврале 2003 г., июле 2004 г., в августе 2005 г. Для работы в монастырских библиотеках пред-

¹¹² Ольшевская Л. А. Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика // Киево-Печерский патерик. М., 1999. С. 309.

приняты поездки в Свято-Данилов, Донской и Покровский монастыри г. Москвы. Особенно полезны были поездки в обители, сохранившие древний монастырский уклад — Свято-Введенская Оптина Пустынь, Псково-Печерский монастырь, Китаевская пустынь, Святогорский мужской монастырь Воронежской епархии, Седмиезерная пустынь Казанской епархии и ряд других монастырей. Для ознакомления с феноменом современного женского монашества и его исторических традиций посещались Пещерный женский монастырь с. Костомарово Воронежской епархии, Дивеевский женский монастырь и др. В результате этой деятельности были отмечены специфические черты современного монастырского уклада. Знание этих черт позволяет устранить опасность возможной модернизации материала.

Хотелось бы выразить искреннюю признательность Зворыгину Р. В. за содействие в подготовке текста издания.

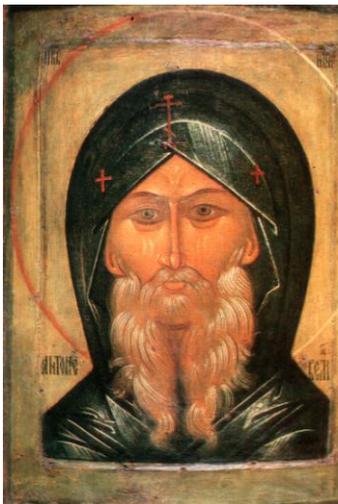
ГЛАВА I

ИСТОКИ МОНАШЕСТВА

§ 1. Происхождение института монашества

В пору обращения Руси в христианство, монашество Восточной Церкви приобрело уже законченные черты¹¹³. Поэтому будет достаточно дать лишь самый краткий и схематический очерк его становления.

При своем зарождении монашество отличалось особым аскетизмом. Это вызвано самой идеей возникновения института монашества на христианском Востоке. «Монашество есть не что иное, как воплощение в новых условиях того исконного, евангельского понимания христианства, которое определяет собою жизнь всей ранней Церкви. Отречение от мира есть условие христианства... В эпоху гонений, сама принадлежность к христианству уже “отделяла” человека от мира и его жизни... когда эти условия изменились и мир перестал бороться с христианством, а, напротив, предложил ему союз, который мог стать и очень скоро стал более опасным для духовных ценностей, не допускающих “натурализации”, монашество стало как бы выражением их независимости. С самого начала также и идеал девства и вообще вольного отказа от тех или иных,



*Рис. 2. Преподобный
Антоний Великий.
Икона XVII в.*

не плохих самих по себе, благ, развивался параллельно с мученичеством. Когда же это последнее исчезло, монашество не могло не стать всем, что мученичество воплощало и выражало»¹¹⁴.

Первые отшельники появляются уже в начале IV в. на территории Египта. Великий сонм древнеегипетских анахоретов, самыми яркими представителями которого являются святой Антоний Великий (умер ок. 356 г.), святой Макарий (умер ок. 390 г.) и святой Пахомий Великий (умер ок. 348 г.), обрел в лице последнего «начальника египетской киновии»¹¹⁵. Братия, собравшаяся вокруг

¹¹³ Шмеман А., прот. Исторический путь православия. Париж, 1985. С. 120.

¹¹⁴ Там же. С. 145–147.

¹¹⁵ Казанский П. История православного монашества на Востоке. М., 1854. С. 43.

Пахомия, образовала первый христианский монастырь; возник он в Та-венне, возле Фив, в 318 или в 319 г. Его устав стал основой общежительного аскетизма¹¹⁶. Становление и развитие монашеского аскетизма в точном определении его сущности и основных черт принадлежит св. Василию Великому¹¹⁷. Его аскетические творения, написанные для монашеских общин Каппадокии, содержат в себе богословское и пасторское обоснование киновии¹¹⁸.

Палестинские обители, в которых первоначальниками киновии были Илларион Газский и Харитон Великий (IV в.), превратились в своего рода общежительные монастыри, получившие наименования «лавр». Ефимий Великий (V в.), Феодосий Киновиарх (ум. ок. 529 г.) и, в особенности, игумен св. Савва Освященный (ум. 532 г.), составитель монастырского устава, сыгравшего впоследствии чрезвычайно важную роль в литургической жизни Церкви, были основателями монашеского общежития, которое в Палестине имело свои особые местные черты¹¹⁹. Агиографическое повествование Кирилла Скифопольского об этих подвижниках знакомит нас с повседневной жизнью древнейших обителей. В V в. иночество процветало уже в Сирии и на Синайском полуострове. Образы великих сирийцев Ефрема и Исаака, Иоанна Лествичника и Симеона Столпника говорят о необычайной высоте, на которую взшло там иноческое отречение от мира¹²⁰.

В течение IV–VI вв. восточное монашество стало играть чрезвычайно важную роль в жизни Церкви; его церковно-общественное и государственно-политическое значение станет нам более понятным, если мы обратимся к «Кодексу» императора Юстиниана (VI в.), в котором новеллы, касающиеся монастырей, занимают весьма важное место¹²¹. В VIII–IX вв. значение монашества выросло еще больше. Оно нашло в себе силы выступить против иерархии и императорской власти, по крайней мере, встать в оппозицию к ним, чтобы отстаивать учение Церкви по важнейшим вопросам православной жизни. Известно, что в судьбоносной

¹¹⁶ Казанский П. История православного монашества на Востоке. М., 1854. С. 43.

¹¹⁷ Смолич И. К. Указ. соч. С. 22.

¹¹⁸ Василий Великий. С. 67.

¹¹⁹ Казанский П. История православного монашества на Востоке. М., 1854. С. 44.

¹²⁰ Шмеман А., прот. Исторический путь православия. Париж, 1985. С. 124.

¹²¹ Там же.

для Церкви борьбе за почитание икон именно монашество обеспечило торжество иконопочитания. Победа этой «партии» еще более возвысило и упрочило положение монастырей в Византии. Эпоха иконоборчества — время великих вождей. Пример тому — судьбы преп. Феодора Студита, преп. Иоанна Дамаскина и других¹²². После поражения иконоборчества (первая фаза его продолжалась с 726 по 780 гг., а вторая с 802 по 842 гг.) монашество вступило в самый блистательный период своей истории. Возрастает число обителей, влияние монахов становится настолько сильным, что современники называли Византию «царством монахов», а свое время — «эпохой монашеской славы»¹²³.

§ 2. Быт византийских монахов

Жизнь византийских монахов IX–XII вв. отличалась разнообразием бытовых форм и обилием видов подвижничества.

Первоначальной формой бытом византийского иночества было *анакхоретство*. Анахоретами назывались те монахи, которые подвизались одиноко, вдали от монастырей, в пустынных и уединенных местах. Анахореты составляли наибольший класс монашествующих. Евстафий Фессалоникийский свидетельствует¹²⁴, что одиночный образ жизни до крайности был распространен в византийском монашестве. Он признавался наиболее спасительным и богоугодным видом отшельничества. Такой образ жизни развивал в монахе высшие аскетические способности и закалял его в борьбе с плотью и страстями. Поэтому все более или менее опытные аскеты считали необходимым пройти эту школу. Павел Латрский ряд своих подвигов начал жизнью в пещере одной пустынной и уединенной местности Филерим на горе Латре. Через восемь месяцев он восходит на столп. Когда его уединение было здесь нарушено, он тайно спустился на Самос и поселился на горе Керке. Нил Россанский, знаменитый греческий подвижник Южной Италии, устроитель шести монастырей всю жизнь старался избегать общежития и тяготел преимущест-

¹²² Шмеман А., прот. Исторический путь православия. Париж, 1985. С. 89.

¹²³ Карташов А. В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 243.

¹²⁴ Соколов И. И. Состояние монашества в Византийской Церкви с сер. IX до нач. XIII в. (842–1204). Казань, 1894. С. 260.

венно к отшельничеству¹²⁵. Михаил Малеин лишь только успел постричься в одном из монастырей горы Киминской, как начал просить у игумена позволения удалиться в уединение¹²⁶. А преп. Савва Сербский, когда увидел во время обозрения Афона многочисленных аскетов св. Горы и их «жестокое», но высоконравственное житие, то возвратился в свою обитель Ватопед «как бы уязвленным стрелой». Братья с любовью приняли его и участливо расспрашивали о путешествии. Но преподобный имел унылый вид и как бы вдруг утратил цвет юности. Монахи приписали эту перемену непривычному хождению босыми ногами, которое только что совершил Савва. Между тем в действительности душу преподобного снедало пламенное желание пустынной жизни и не давало ему покоя. И вот он пошел к игумену, исповедал ему свою сердечную болезнь и умолял отпустить на пустынный подвиг¹²⁷. Но рядом с действительными любителями отшельничества, стремившимися к нему вполне искренно и с желанием достигнуть большего нравственного совершенства, одиночную жизнь не редко избирали те, кто желал свободы и независимости.

Вторая форма монастырского быта — жизнь *келиотская*. Келиотами назывались монахи, жившие в келиях, т. е. небольших отдельных постройках. Келии эти были не самостоятельны, но принадлежали какому-нибудь монастырю. В противоположность анахоретам, подвизавшимся в совершенном одиночестве и уединении, келиоты жили по двое, где-то по трое в одной келии и притом по соседству с тем монастырем, который владел келией. Обыкновенно в одной келии помещался опытный в духовной жизни подвижник и его ученик, редко два ученика. Все они находились в зависимости от того монастыря, которому принадлежала келия. Власть игумена этого монастыря всецело простиралась и на них. Они обязаны были во всем отдавать ему отчет. Игумен давал им и само разрешение на келиотскую жизнь. Такая жизнь позволялась лишь опытным подвижникам в духовной жизни, которым, по мнению игумена, можно было вверить заботу о спасении не только своем, но и других,

¹²⁵ Соколов И. И. Состояние монашества в Византийской Церкви с сер. IX до нач. XIII в. (842–1204). Казань, 1894. С. 260.

¹²⁶ Душеполезное чтение. 1890. Т. 11. С. 238.

¹²⁷ Житие св. Саввы Сербского. Афонский патерик. М., 1860. Ч. 1. С. 71.

менее совершенных иноков. Однако игумен не оставлял келиотов без руководства. Он давал им ряд дисциплинарных и нравственных правил. Келиоты находились на содержании того монастыря, во владении которого состояла их келия. Они выходили из келии только в монастырский храм для присутствия на богослужении — всегда накануне воскресного или праздничного дня — и оставались в монастыре весь этот день. Вечером праздничного дня они получали из монастырской трапезной пропитание на целую неделю или до следующего праздника и возвращались в свои келии. В келиях они должны были проводить время в строгом уединении, молитве, трудах и воздержании. Нарушение келиотом предписаний игумена могло сопровождаться для него лишением права жить в келии и даже изгнанием из монастыря. Келиоты могли подвизаться и в пещерах, расселинах скал, природных углублениях в земле и тому подобных местах. Число их обыкновенно назначалось ограниченное. Св. Афанасий Афонский в своем типике выразил желание, чтобы келиотов в его лавре было 5 человек из 120¹²⁸. Келиотов больше всего было на св. Горе Афон. Здесь в распоряжении каждого монастыря было несколько келий. Таким образом, келиотское подвижничество было как бы «семейной» жизнью в монашеском мире.

Третью форму монастырского устройства составляет *скитская жизнь*. Скитом называлась совокупность нескольких келий. Келиоты, сгруппировавшись в каком-нибудь месте, вверяли руководство над собой одному опытному подвижнику. Это руководство осуществлялось по благословению игумена того монастыря, на земле которого были расположены келии. Таким образом, скит представлял своего рода товарищество в иноческом мире. Из скитов по именам известны лишь немногие и преимущественно находившиеся на Афоне. Так, скит св. Анны принадлежал лавре Афанасия, а Ксилургу — русской обители; скит Халду, он же Магула, основанный в царствование Василия Македонянина, в X в. находился на содержании монастырей Каспака, Аци-Иоанна и Каллини-

¹²⁸ Соколов И. И. Состояние монашества в Византийской Церкви с сер. IX до нач. XIII в. (842–1204). Казань, 1894. С. 262.

ка. Скиты назывались также лаврами. Один из них с таким наименованием был основан преп. Павлом Латрским на острове Самосе¹²⁹.

От жизни скитской вполне естественен переход к жизни *монастырской*, составляющей следующую форму в иноческой византийской системе. Если келиотскую жизнь можно уподобить «семейной», а скитскую — «товариществу», то жизнь монастырская будет общиной в иноческом мире. Монастырь — это своего рода отдельная корпорация в ряду других подобных ей корпораций иноческого мира. Здесь есть и самостоятельные органы власти, и законы, и большее или меньшее число членов с различными правами и обязанностями. Монастырская жизнь Византии IX–XII вв. бытовала в двух формах — общежитие, или киновия, и свое житие, или идиоритм.

Во главе киновии стояло одно лицо — игумен. Он был ближайшим начальником монастыря, его администратором. Весь монастырь обрекал себя на безусловную зависимость от него и должен был всецело подчиняться его воле. Игумен управлял монастырем на основании устава. Устав нормировал всю жизнь монастыря, до малейших подробностей. Всякое проявление частной или общинной жизни монахов находило в нем то или иное предписание, на котором и должно было основываться.

В частности, устав нормировал административную власть игумена. Область игуменской администрации распадалась на нравственно-дисциплинарный надзор над монахами и на заведование монастырским имуществом и хозяйством. Игумен был пастырем и учителем, а лучше сказать — отцом и главой всех монахов. Обо всех них он должен заботиться, как о своих детях, как о членах большой семьи. Ко всем должен относиться с равной любовью и попечительностью. Прежде и больше всего игумен заботится о нравственном совершенстве монахов. Он руководитель всех вообще и каждого порознь в деле спасения, он управитель их душ.

С другой стороны, он должен быть для всех примером в нравственном отношении. Слово поучения бывает действеннее тогда, когда оно подтверждается собственным примером. Пострижение в монахи совер-

¹²⁹ Житие преп. отца нашего Павла Нового, подвижавшегося на Латрской горе. М., 1854. С. 23.

шалось лишь после длительного испытания и только с согласия игумена. Он постоянно наблюдал, не занимаются ли монахи делом без его воли и желания, не предаются ли безделью или пустословию. Особенно строго он должен был следить за выполнением ими обета нестяжательности¹³⁰.

Всякие лишние вещи, найденные в келии монаха, беспрекословно отнимались, передавались другим или раздавались бедным. Виновник должен подвергнуться от игумена соответствующему наказанию. В случае неоднократных заблуждений непослушного изгоняли из монастыря. Игумен должен был заботиться и о материальном обеспечении монахов. В его распоряжении находилась вся монастырская собственность; он следил за их сохранностью и употреблял на монастырские нужды. В его заведовании стояли и монастырские здания, в том числе храм. Он пекся об их благоустройстве, предпринимал в случае нужды ремонт. В его власти находился, наконец, целый штат монастырских служащих, его помощников. Одни из них надзирали за поведением монахов и сохраняли среди них дисциплину, другие ведали церковными делами монастыря и областью монастырского богослужения, а третьи вели хозяйство. Все они избирались игуменом, состояли под его непосредственным ведением, отдавали ему отчет в своих действиях и им же лишались власти¹³¹. Монах, даже если был недоволен своим игуменом и желал уйти от него в другой монастырь, мог сделать это не иначе, как только по решению самого игумена. И в другом монастыре монаха могли принять только с согласия его прежнего игумена¹³².

Между собой все иноки призваны быть братьями и друзьями. «Завещаю всем отцам и братьям, — говорит в своем Завещании св. Афанасий, — и моим духовным чадам, всех прошу ради любви во Христе и всех заклинаю именем Бога и Пресвятой нашей Богородицы повиноваться и покоряться игумену, моему преемнику, как и моему смирению, и жить друг с другом в любви и единомыслии, — сильным носить тяготы немощных, всеми силами и всем расположением подвизаясь каждый,

¹³⁰ Соколов И. И. Состояние монашества в Византийской Церкви с сер. IX до нач. XIII в. (842–1204). Казань, 1894. С. 265.

¹³¹ Там же. С. 266.

¹³² Антонин (Капустин), архим. Заметки поклонника св. Горы. Киев, 1864. С. 175.

кто получил божественную благодать, и делом и словом править душами, утверждая братьев и увещаниями, и просьбами, и наставлениями»¹³³.

Монахи никогда не должны выходить из монастыря, но всегда быть в обители и строго исполнять предписания устава. Впрочем, некоторые составители типиков допускали возможность посещения монахами мира, но только в крайних случаях. По уставу императрицы Ирины монахиня могла выходить из монастыря лишь затем, чтобы увидеться с умирающими родственниками. Каждый раз ее должны были сопровождать две почтенные инокини; к вечеру все они должны были возвращаться в монастырь. Монах, если выходил из монастыря, должен был соблюдать приличествующую ему скромность, не говорить лишнего, не поднимать глаз, особенно при встрече с женщинами, но идти с молитвой и с опущенными взорами. За неисполнение этого ему грозило наказание¹³⁴. Что касается посещения монастырей мирянами, то оно не возбранялось — в мужских монастырях мужчинам, а в женских — женщинам, но обязательно при условии согласия на это игумена или игуменьи. Воспрещалось женщинам посещать мужские монастыри и мужчинам — женские¹³⁵. Мужчины не допускались в стены женского монастыря даже в том случае, когда их родственница-монахиня была больна. Для свидания ее приносили на стуле к воротам обители¹³⁶.

В монастыри беспрепятственно могли поступать все свободные лица, достигшие 16–17 лет, и даже лица 10-летнего возраста¹³⁷. Родители не должны были препятствовать своим детям в их стремлениях к пострижению. Но ввиду того, что иногда в монастырях возникали соблазны из-за детей, некоторые составители уставов предписали не принимать их в число монастырской братии. Нил Тамасский сделал распоряжение, чтобы монахи его монастыря не брали детей даже для обучения грамоте. Последние не должны были жить в монастыре и в качестве прислуги. Лишь родители-монахи могли держать приведенных с собой из мира детей, намеревающихся монашествовать, — для обучения их

¹³³ Афонский патерик. М., 2001. С. 497.

¹³⁴ Соколов И. И. Указ. соч. С. 272.

¹³⁵ Книга Правил. М., 1893. Л. 97.

¹³⁶ Соколов И. И. Указ. соч. С. 275.

¹³⁷ Книга Правил. М., 1893. Л. 98.

Псалтыри и богослужению, но непременно должны были размещать их в собственных кельях. Григорий Пакуриан, безусловно, воспретил во избежание соблазнов принимать в его монастырь несовершеннолетних детей, а также евнухов. Особенно строгие постановления относительно детей, а вместе и евнухов, находятся в уставах св. Горы Афонской. Первый афонский устав строжайше повелел отнюдь не принимать в монастыри безбородых юношей и евнухов, приходящих на Гору для пострижения. Всех игуменов, презревших это постановление и не оказавших исправления после двукратного вразумления, предписывалось навсегда изгонять со св. Горы¹³⁸. Даже мастерам, приходившим на Афон для работ, воспрещалось приводить с собой отроков в качестве помощников¹³⁹.

В монахи могли постригаться и рабы, но лишь с согласия своего господина. Если же раб самовольно бежал в монастырь от господина и последний требовал его возвращения в течение первых трех лет, то раба возвращали по принадлежности вместе с похищенным имением, если таковое он принес в монастырь; после же истечения трехлетия господин совершенно терял свои права на бежавшего раба¹⁴⁰.

Поступающий в монастырь должен был порвать все связи с миром. В силу этого он прежде пострижения должен был сделать завещание относительно своего имени, в противном же случае его имущество поступало в собственность монастыря. Впрочем, и монах не лишался права личной собственности и завещания в том случае, если приобретал имущество после пострижения. Он имел право быть полным хозяином этого имущества в том случае, если пожертвовал что-нибудь монастырю, когда вступал в него, и должен был дать монастырю третью часть из приобретенного, если при пострижении ничего не вносил в его казну¹⁴¹.

Люди, находившиеся в браке, могли принимать монашество не иначе, как с согласия другой стороны. При этом признавалось лучшим устранивать брак таким образом, чтобы обе стороны шли в монастырь¹⁴².

¹³⁸ Порфирий. История Афона. Ч. 3. С. 225–226.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Поляковская М. А., Чекалова А. А. Византия: быт и нравы. Свердловск, 1989. С. 227.

¹⁴¹ Там же. С. 229.

¹⁴² Там же.

Пострижению предшествовало трехгодичное испытание; для людей благоговейных и живущих подобно монахам искус сокращался до шестимесячного срока. Но практика нередко расходилась с этими предписаниями и даже не была чужда крупным злоупотреблений. Ввиду этого император Мануил Комнин нашел нужным издать закон, касавшийся, впрочем, поступления в монастырь одних замужних женщин. По силе этого закона жены, удалившиеся в монастырь от мужей, должны были постригаться только по истечении трех месяцев испытания¹⁴³.

Пострижение производилось в монастыре и в присутствии игумена, который должен был принять и устроить постригаемого в братстве своего монастыря. Пострижение должно совершаться даром. Никто не вправе требовать от стремящегося к монашеству какого-либо приношения. Всякий игумен или харистикарий, если будет уличен во взяточничестве за пострижения, должен лишаться: первый — игуменства, а второй — монастыря¹⁴⁴.

Внесение вклада новопостриженным монахом могло вредно отразиться на монастырских порядках, подав повод к высокомерию, неповиновению и т. п. Но добровольные приношения принимались. Однако жертвователи не имели никакого преимущества перед теми братьями, которые не сделали никакого взноса. С другой стороны, они не имели права возвращать себе то, что раз было пожертвовано монастырю.

Постриженники чужих монастырей обычно не принимались в другие братства. Этот обычай был очень силен в Византии и долго сохранялся на св. Горе¹⁴⁵.

По совершении пострига новый инок делался членом монастырской братии, обязывался никогда не удаляться из своего монастыря и строго исполнять три главных обета: послушание, нестяжание и девство. Он должен был жить только для Бога, посвящать время молитве и размышлению о Боге. Монашеские обеты должны иметь для него вечное значение. Византийские киновии обычно имели определенный штат братства¹⁴⁶.

¹⁴³ Соколов И. И. Указ. соч. С. 277.

¹⁴⁴ Там же.

¹⁴⁵ Порфирий. История Афона. Ч. 3. С. 231–232.

¹⁴⁶ Соколов И. И. Указ. соч. С. 279.

Киновия по сравнению св. Симеона Нового Богослова, есть своего рода организм, главой которого служил игумен, а членами — иноки. Как в человеческом организме все члены выполняют свою функцию под управлением головы, так и в киновии каждый инок действует по распоряжению игумена¹⁴⁷.

Иным явлением был идиоритм. Идиоритм, в противоположность принципам подчинения воле одного лица и общежития, держался на принципе свободы и самоуправления. В нем между иноками было мало общего. Каждый из братии жил по собственному усмотрению, каждый заботился о собственном спасении и общем благе сколько хотел. У них не было однообразия ни в одежде, ни в трапезе. Ежегодно в определенное время каждый член получал из монастыря средства содержания и жил по своему желанию в своей келии, вел свое собственное хозяйство и имел свой особый стол. Каждый монах мог иметь собственность и даже завещать ее по произволу. Общим у них было только богослужение и кладбище. Игумен в идиоритмах избирался большинством голосов и всегда на один год. Его деятельность проверялась почетными старцами. Власть его была очень ограничена и непрочна. Его обязанности и распоряжения касались только церкви и материального обеспечения монахов. Вне их, он — тот же послушник, без прав и без голоса, равный всем своим сподвижникам. Возникающие неприятности в идиоритмах решались собором старших лиц, составлявших как бы «домашний синод»¹⁴⁸. Таким образом, идиоритм явился результатом применения к монастырской жизни келиотских начал.

Наибольшее распространение в Византии имела киновия. Все сохранившиеся до нашего времени монастырские типики устанавливали именно общежительные правила. Но и идиоритмы существовали по всему пространству Византийской империи. Известен, например, один, основанный преподобным Павлом на горе Латре¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Илларион (Алфеев) игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001. С. 628.

¹⁴⁸ Там же. С. 281.

¹⁴⁹ Житие преп. отца нашего Павла Нового, подвижавшегося на Латрской горе. М., 1854. С. 19.

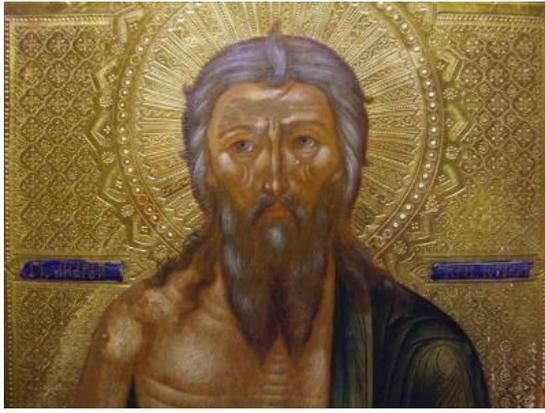


Рис. 3. Блаженный Андрей Христа ради юродивый Константинопольский. Икона в. п. XIX в.

Византийские монахи совершали дело своего спасения самыми разнообразными подвигами. Среди них были: нагие, которые вместе с одеждой отвергали и всякую заботу о теле; не заботившиеся о волосах, так как считали это мирской роскошью и изнеженностью. Иные из монахов прославлялись подвигом стояния. Он состоял в том, что подвижник, подняв к небу руки и тихо творя молитву, простаивал в таком положении продолжительное время. В середине IX в. стоянием подвизалась св. Ирина, игуменья константинопольского монастыря Хрисоволанта. Она совершала стояние то целый день или ночь, то целые сутки, а чаще — в продолжение двух и трех суток. В XII в. появился еще один вид подвижников, названных просящими — они, собираясь вместе с единомыслящими монахинями для прославления Бога, совершали его посредством гимнов, песен и религиозной пляски, по примеру Моисея. Другие монахи осуществляли в своей жизни принцип странничества, провозглашенный св. Арсением Великим (ум. в 450 г.), и проводили жизнь в переходе с одного места на другое. Наконец, среди византийских подвижников были юродивые. Подвигом юродства особенно прославился св. Андрей (880–946 гг.)¹⁵⁰.

Перечисленными формами далеко не исчерпывалось все разнообразие видов подвижнической жизни византийских монахов. Вообще у средневековых, восточных монахов царил полная свобода в выборе форм для религиозных упражнений. Иногда последние доходили до такой уродливости, что недостойны были христианского аскетического идеала.

Из всех видов подвижничества наибольшим уважением пользовалось столпничество. Евстафий Фессалоникийский называет столпническую жизнь самой знаменитой из всех родов жизни¹⁵¹.

¹⁵⁰ Соколов И. И. Указ. соч. С. 285.

¹⁵¹ Там же.

Кроме столпников, византийцы весьма благосклонно относились к затворникам, т. е. к тем, кто добровольно заключал себя для аскетических подвигов в тесные келии на более или менее продолжительное время, а иногда и на всю жизнь. Этот вид подвижничества был очень распространен в Византии.

Монастырская жизнь не исключала свободного выбора в способах подвижничества, — таких, конечно, которые были совместимы с обычным ее распорядком. Так, например, в Константинополе был монастырь Неусыпающих, где иноки занимались непрерывным совершением богослужения.

Право строить новые монастыри принадлежало всякой юридически и канонически правоспособной личности. В силу этого монастыри строили и миряне, как мужчины, так и женщины, и белое духовенство, иеромонахи, простые монахи и монахини, епископы, патриархи и, наконец, императоры.

Из византийских монастырей одни были мужскими, а другие — женскими¹⁵². Кроме мужских и женских монастырей были еще так называемые двойные, т. е. такие, в которых жили и монахи, и монахини¹⁵³. Такие монастыри устраивались для достигших высшей степени бесстрастия мужчин и женщин. Те и другие жили в одном монастыре, но в отдельных помещениях, на которые монастырь разделялся внутренней стеной; они отдельно и подвизались. Но у них был один и тот же образ жизни и устройство, общая пища, имущество и один игумен. Первенствующее значение принадлежало монахам, которым монахини и должны были подчиняться. На монахах лежали и все заботы о благосостоянии монастыря. Из двойных монастырей известен монастырь Пантеопта в Константинополе, построенный Анной Далассенской, матерью императора Алексея Комнина.

По своей зависимости от той или другой власти монастыри разделялись на царские, ставропигиальные, или патриаршие, епархиальные,

¹⁵² Соколов И. И. Указ. соч. С. 289.

¹⁵³ Там же.

принадлежавшие частным лицам, или ктиторские, харистикарные и независимые¹⁵⁴.

Царские монастыри находились в зависимости от царей или потому, что были основаны царями, или потому, что принимались ими под свое покровительство. Они были свободны и независимы не только от епархиальной, но и от патриаршей власти. Эти обители не делали ежегодных взносов в пользу епархиальной или патриаршей власти, независимы были от нее в административном отношении, а иногда даже и в отношении юрисдикции.

Патриаршими, или ставропигиальными, монастырями назывались такие, которые подчинялись непосредственно патриарху, помимо местной епархиальной власти. Права патриаршей ставропигии монастыри получали потому, что патриархи или сами были их ктиторами, или брали их под свою защиту от других ктиторов. В том и другом случае при создании монастыря происходило водружение креста (ставропигия) или самим патриархом, или его заместителем. Но ставропигии не было тогда, когда монастырь приобретал права патриаршего монастыря уже после более или менее продолжительного существования в зависимости от какой-либо другой власти. В последнем случае ставропигию заменяла патриаршая грамота. Обычай подчинять монастыри непосредственно патриарху, помимо той духовной власти, в области которой возникало новое монастырское учреждение, практиковался в средние века в очень широких размерах.

Епархиальные монастыри зависели от местной епархиальной власти — митрополитов или епископов. Они так же, как и патриаршие, платили определенные взносы в пользу епархиальной власти, обязаны были поминать своих патронов при богослужении, признавать за ними судебно-дисциплинарную над собой власть и право хиротонии монастырского клира.

Ктиторскими монастырями назывались те, которые находились в зависимости от частных лиц. Частные лица могли приобретать права на монастырь на основании его сооружения, возобновления, украшения и т. п. Ктиторское право могло переходить и по наследству. Оно могло при-

¹⁵⁴ Соколов И. И. Указ. соч. С. 289.

надлежать всякому канонически и юридически правоспособному лицу. Ктитор был по отношению к своему монастырю не более, как духовным попечителем или патроном, прав же собственности он не имел, так как зависящее от него учреждение назначалось для церковных целей. Но в тоже время он не мог насильственно быть лишен ктиторского права, если благоразумно пользовался им. Права и обязанности ктитора по отношению к зависевшему от него монастырю распространялись главным образом на внешние дела, на внутренние же он имел самое ограниченное влияние. Однако утверждение избранного игумена, а также и клириков должно было принадлежать местному епископу. Ему же принадлежали высший надзор и право юрисдикции над ктиторскими монастырями. Внешним образом признание власти епископа над ними выражалось в поминовении его при монастырском богослужении¹⁵⁵.

Наконец, монастыри независимые не обязаны были платить епархиальной власти никаких взносов; по отношению к ним последняя имела только право возношения, поставления и власть дисциплинарную¹⁵⁶.



*Рис. 4. Византийское духовенство.
Фрагмент рукописи*

Несколько слов стоит сказать и об организации монастырского управления. В Византийской церкви право высшего управления монастырями принадлежало высшей церковной власти. Каждый из представителей высшего церковного управления давал разрешение на постройку новых и восстановление старых монастырей в собственной епархии; производил опись всему, что было пожертвовано новому учреждению, утверждал игуменов, контролировал их, разрешал те или иные затруднения в жизни монастырей, восстанавливал добрые отношения между игуменом и монахами, если они расстроились, и т. п. Константинопольский патриарх как высшая инстанция церковного управления имел права по отношению не только к патриаршим ставропигиям, но и ко

¹⁵⁵ Соколов И. И. Указ. соч. С. 440.

¹⁵⁶ Там же. С. 291.

всем монастырям всей Константинопольской церкви, кому бы они ни принадлежали¹⁵⁷.

Ближайший надзор за мужскими монастырями и непосредственное управление ими поручались настоятелям, которые имели различное звание и носили различное наименование. Настоятель, не облеченный иерархическим достоинством, назывался просто игуменом; носивший вместе с тем и священный сан назывался кафигуменом. Некоторые из игуменов были удостоены звания архимандрита. Архимандрит был выше игумена или кафигумена. В его заведывании находилось несколько монастырей. Самый монастырь, в котором игуменствовал архимандрит, был матерью всех от него зависящих. Звание архимандрита носили вообще немногие из игуменов византийских монастырей¹⁵⁸. Игумен, лишившийся своего звания, назывался проигуменом, или же экс-игуменом¹⁵⁹. Женскими монастырями заведовали игуменьи¹⁶⁰.

В Византии общепринятой формой избрания настоятелей на должность было назначение их по выбору братии. В случае разногласия прибегали к жребию. Способ такого избрания подробно описан в уставе императрицы Ирины, данном монастырю Богородицы Благодатной в Константинополе. Ирина говорит об этом следующее: «Царство мое ныне сделало игуменьей монастыря ту, которую пожелало, и если опять при моей жизни будет нужна игуменья, то она будет избрана мною же; а после моей смерти должны соблюдаться следующие постановления. Я постановляю, что если смерть игуменьи будет ожидаема и предузнана, к ней приходят все сестры и общим мнением их и ее, как знающей о жизни и поведении каждой монахини, избираются три инокини, украшенные жизнью, отличающиеся умом и рассудком, более других мудрые в попечении о душах и опытные в их врачевании, испытанные и засвидетельствованные, будут ли они из должностных в монастыре лиц или из простых монахинь. Если же смерть игуменьи случится внезапно, так что она не успеет позаботиться и подумать о своей преемнице, тогда все сестры, собравшись вместе, совершают избрание трех в присутствии по-

¹⁵⁷ Соколов И. И. Указ. соч. С. 440.

¹⁵⁸ Там же. С. 307.

¹⁵⁹ Там же.

¹⁶⁰ Там же.

печительницы монастыря. Если среди них возгорится спор и возникнет несогласие относительно избрания (чего я боюсь), моя заместительница разрешает недоумение, отдавая в решении предпочтение добродетели и духовному совершенству. Она должна также заботиться, чтобы решение совершалось свободно и беспристрастно, если не желает, чтобы Судья и Владыка всей твари правосудно поступил с нею в том случае, когда она правое дело нарушит (чего я боюсь) неправым судом. Это — относительно избрания. Выбор же и утверждение одной из трех избранных должны происходить таким образом. Духовным отцом монахинь на трех хартиях, равных и подобных, пишется следующее: “Владыко, Господи наш Иисусе Христе, Сердцеведче, молитвами всене-порочной Владычицы нашей Богородицы Благодатной, яви нам, грешницам, считаешь ли Ты достойной настоятельства над нами сестру нашу такую-то; и на других хартиях опять те же самые слова с переменой одних только имен”. Хартии, запечатанные попечительницей монастыря, на виду ее сестер, кладутся священниками на святой престол в вечерню субботы или, если только случится какой-нибудь праздник Спасителя нашего Иисуса Христа или Пречистой Владычицы нашей Богородицы, по окончании бдения, и вами, честнейшие мои матери, возносится к Богу молитва от всей души и с сокрушенным сердцем, как некоторое необходимое дело, от которого приходит и утешение, зависит благосостояние монастыря, а также и его (чего да не будет) гибель, от которого получается и надежда на спасение наше. На следующий день, по окончании божественной литургии, когда священник еще не снял священных одежд, вами поется Трисвятое и следующие тропари: “Помилуй нас, Господи Слава... Господи, призри с небесе и виждь... И ныне... Единородне, Единосущне...” Священник говорит ектению, произнося вместе с другими прошениями и следующее: “Еще молимся, да покажет нам Господь Бог наш достойную настоятельства у нас”. Вы пропойте “Господи, помилуй” 30 раз и сделайте 15 коленопреклонений. Воздевая к Богу свои руки, и вы произносите про себя: “Боже, Сердцеведче, яви нам, грешницам, достойную настоятельства у нас”. После этих коленопреклонений священник, сделав сам три поклона до земли пред святым престолом, еще одетый в священные одежды и произнося то же самое молитвенное обращение,

должен взять одну из трех хартий и на виду всех сестер передать ее той, которая наложила на ней свою печать. Эта осматривает свою печать; затем, на виду у всех, хартию распечатывает, и чье имя окажется там написанным, та, сделав три коленапреклонения, берет наш типик и жезл, лежащие в одном месте пред алтарем, замечая и размышляя сама с собой, откуда она берет и пред кем обещается их сохранять, размышляя, что ее обещание запишут ангелы, которые и приведут ее на то страшное судилище, где она должна будет отдать отчет в исполнении своих обетов. Потом она становится на назначенное игуменье место и все приносят ей приветствие. А после него воссылается Богу слава и делается отпуст обычной священнической молитвой. Эта и да будет вашей настоятельницей; вы почитайте ее, как мать, и имейте к ней расположение и повиновение, как к богоизбранной. Мне желательно, чтобы всегда среди вас самих было изобилие достойных настоятельства и чтобы никогда в этом честнейшем монастыре Богородицы Благодатной не было недостатка в монахинях, способных на это дело, но сколько бы раз ни возникала необходимость определения новой игуменьи, избрание происходило из самих монахинь, подвизающихся в этом монастыре, способных положить с помощью Божьей прекрасное основание монашеского и общежительного устройства и построить здание добродетельной жизни, сообразное с основанием. Если же в монастыре не будет этих трех монахинь, но найдутся только две достойные игуменства, достаточно и их; только эти две записываются, а последующее совершается так, как сказано. Если же (чего боится царство мое) в монастыре окажется налицо одна достойная этого предстоятельства, тогда попечительница монастыря находит в другом монастыре вторую монахиню, благочестивую и способную к игуменству, и когда, таким образом, опять будут записаны эти две — оказавшаяся в своем монастыре и приведенная из чужого, должно соблюдаться в последовательном порядке то, что написано, и та, которая понравится попечительнице и явлена достойной, поставляется в игуменство»¹⁶¹.

Однако власть игумена не была произвольна или бесконтрольна и не имела абсолютного значения. В своей деятельности он должен был ру-

¹⁶¹ Типикон царицы Ирины // ЖМНП. 1887. Кн. 11. С. 69.

ководиться уставом монастыря и строго исполнять его предписания. В случае каких-либо нарушений этого устава братия монастыря имела право чрез посредство старейших своих членов и наиболее видных должностных монастырских лиц (эконома, экклисиарха) сделать игумену напоминание о заблуждении и даже увещание исправиться. Если игумен исправлялся, власть настоятельская оставалась за ним. Если же оказывался неисправимым, почетнейшие иноки вместе с ктиторами монастыря, если они были, имели право лишить его власти и заместить его должность другим лицом. Но эта мера применялась лишь в крайнем случае, после целого ряда увещаний и после неоднократных новых заблуждений игумена. Игумен, лишенный власти, мог, по своему желанию, оставаться и жить в том же монастыре, но как простой монах, обязанный подчиняться своему преемнику наравне с прочими братьями. Если же он нарушал порядок монастыря, сеял соблазны и наносил вред монастырскому благочинию, то его могли совершенно изгнать из обители¹⁶².

У игумена был целый штат помощников, которые заведовали различными сторонами монастырской жизни. В IX–XII вв. институт монастырских должностных лиц достиг почти полного своего развития. В это время достаточно определились и прояснились разные отрасли монастырского управления. Явилась, таким образом, возможность поручать заведование каждой из них отдельному лицу, конечно, после точного установления круга его обязанностей. В монастырских уставах рассматриваемого времени можно найти попытки введения некоторой систематичности в области монастырского управления.

Из этих уставов видно, что должностные монастырские лица своим избранием были обязаны всецело игумену. Он же поставлял их в ту или другую должность единственно силой собственной власти и воли. Конечно, избирались лица, по большей части способные к данному послушанию. От них, между прочим, требовалось знание Псалтыри и церковных чинопоследований. Акт поставления состоял в следующем. Избранный в такую должность, где употреблялись ключи, являлся в храм и по-

¹⁶² Каждан А. Византийский монастырь XI–XII вв. как социальная группа // ВВ. Т. 31. 1971. С. 48–70.

сле особых молитвословий собственноручно брал их с того места, на котором они лежали, — обычно близ какой-либо иконы. Затем он склонял перед игуменом голову, который благословлял его крестом с произношением тех или других слов постановления, и, испросив у братии молитв, выходил из храма. Постановление в те должности, где ключи не употреблялись, ограничивалось пением Трисвятого, во время которого избранный совершал поклонение пред св. иконами, и утверждением со стороны игумена¹⁶³. Должностные монастырские лица обязаны были действовать под руководством игумена, с его согласия и во всем отдавать ему отчет. Игумену же принадлежало право смещать их¹⁶⁴.

Из монастырских должностных лиц одни заведовали монастырской собственностью и хозяйством, а другие — монастырским храмом и богослужением, третьи помогали игумену в надзоре и водворении дисциплины среди монахов.

К первой категории служебных лиц относились эконоом и дохиар, или казначей. В некоторых монастырях обязанности казначея исполняли два лица. Первый из казначеев заведовал денежными суммами монастыря и производил все монастырские денежные операции. В присутствии игумена, эконома и экклисиарха он принимал поступающие в монастырскую кассу доходы, записывал их и хранил в особом ящике. Ящик запирался и запечатывался им совместно с указанными лицами. На крышке его хранился лист с точным обозначением содержащейся в кассе суммы. Когда была нужда в деньгах, он производил выемку их из кассы опять в присутствии тех же лиц, точно записывал отпущенную сумму на другом листе и запечатывал ящик тем же порядком.

Во главе должностных лиц второй категории стоял экклисиарх. Экклисиарх был главным блюстителем храма и его принадлежностей, главным распорядителем в нем по отношению к богослужению. В частности, он заботился о внешнем благоустройстве и приличном виде монастырской церкви, хранил монастырские святыни, следил за правильным совершением богослужения, имел попечение о веществе, потребных при совершении св. Таинств, а также об освещении храма во время

¹⁶³ Примечательно, что на Руси бытовал именно такой обычай. Об этом свидетельствует Слово преп. Феодосия, обращенное к келарю. — *Прим. авт.*

¹⁶⁴ Соколов И. И. Указ. соч. С. 319.

служб, особенно праздничных, записывал в диптихи имена умерших братьев, ктиторов и благодетелей монастыря, а также заведовал чтением во время трапезы. В некоторых монастырях в ведении экклисиарха находились и богослужебные книги, священные сосуды и одежды.

Нравственный надзор за монахами и водворением дисциплины вели: эпистимонарх, эпитирит, таксиарх, будильщик и привратники¹⁶⁵.

Заслуживают внимания представления византийского монашества о собственном нравственном долге и духовной жизни с середины IX до начала XIII в. Самовосприятие византийского монашества нашло свое максимальное отражение в своеобразной энциклопедии восточной аскетики «Филокалия» (славянский вариант «Добротолюбие»). Монашество есть совершенное отречение от мира с целью достижения спасения¹⁶⁶. Средствами к осуществлению этой цели служат, прежде всего, три главных обета — целомудрия, нестяжания и послушания, а затем — умерщвление плоти посредством поста и физических трудов и усовершенствование духа посредством молитвы¹⁶⁷. Целомудрие состоит не только в сохранении тела во всегдашней невинности, но и в соблюдении ума от нечистых мыслей, сердца — от плотских чувствований, воли — от плотских пожеланий. Нестяжание заключается не только в оставлении всякого имущества, но и в отказе от всякого права на приобретение его и в совершенном равнодушии к предметам житейского удобства и даже необходимости. «Будь выше ничтожности видимых вещей, облобызай скудость и всякие лишения», — поучает монаха преп. Никита Стифат. «Не имей в келии своей, — преподает монаху другой византийский аскет — Симеон, — никаких вещей, даже до иглы, кроме рогожи, овечьей кожи, рясы и того, чем одеваешься ночью, если возможно, ни даже подножия»¹⁶⁸. Монах, по мудрому рассуждению св. Симеона Нового Богослова, должен быть «свободен от печальной заботы о житейских потребностях»¹⁶⁹. Он постоянно должен стремиться к осуществлению заповеди Божьей, которая говорит: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить,

¹⁶⁵ Соколов И. И. Указ. соч. С. 319.

¹⁶⁶ Добротолюбие. Т. V. С. 110.

¹⁶⁷ Там же.

¹⁶⁸ Там же.

¹⁶⁹ Там же. С. 69.

ни для тела вашего, во что одеться (Мф. 6, 25). Если же он стремится к приобретению и имеет любовь к деньгам, то он не монах, но идолослужитель. Но самым высшим монашеским обетом, совмещавшим в себе все иноческие добродетели, было послушание. Оно состоит в отречении от своей воли, в безусловном подчинении себя игумену или, по его указанию, другому иноку, опытному в духовной жизни. «Совершенным удалением от мира, — говорит монаху Симеон Благоговейный, — почитай первое всего всеконечное воли своей умерщвление»¹⁷⁰. «Всякое повиновение, — продолжает он, — имей к своему игумену и без раздумывания исполняй все, что ни повелит он, даже до смерти, хотя бы то казалось тебе и невозможным. Тебе ни в чем не должно преслушивать не только игумена, но и всю братию, и того, кому поручено смотреть за послушаниями. Если он назначит тебе что-либо не по силам, положив поклон, проси снисхождения; если не снизойдет, понудь себя исполнить назначенное, помышляя, что нудящихся есть царствие и что его восхищают те, которые нудят себя (Мф. 11, 12)»¹⁷¹. «Всего себя предай духовному отцу своему, — поучает монаха св. Симеон Новый Богослов, — и ничего не делай без его воли»¹⁷². Не менее решительно высказываются относительно послушания и монастырские уставы.

Посредством обетов девства, нестяжательности и послушания монах отрешался от мира и земных удовольствий, устранял главные мирские препятствия на пути к его цели, а именно похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую (I Ин. 2, 16), и открывал духу широкую свободу всецело посвятить себя на служение Богу. Это служение должно было заключаться в постоянном молитвенном настроении, в постоянных размышлениях о Боге, в труде и воздержании. Монах, по наставлению св. Симеона Нового Богослова, должен вставать в полночь прежде утрени, совершить в своей келии определенное для этого молитвенное правило и потом уже идти в церковь к утреннему богослужению вместе со всеми братьями. В церкви он должен иметь великое внимание ко всему последованию службы, не пропускать без пользы ни одного слова из чтения и пения, но напряженно выслушивать то и другое, дабы воспринять про-

¹⁷⁰ Добротолюбие. Т. V. С. 70.

¹⁷¹ Там же. С. 12.

¹⁷² Там же. С. 68.

свещение от св. Духа. «Умоляю вас всех, братья мои, отцы и чада, потщитесь положить начало тому делу добродетели, или лучше — делу Божию, чтобы ни одна служба не проходила у вас без слез. Если вы навькнете этому доброму делу... то, находясь в церкви, станете чувствовать, что будто пребываете среди святых ангелов»¹⁷³. Излишне говорить, что в храме инок должен соблюдать приличие и чинность. За неизменное правило он должен был положить себе также и то, чтобы никогда не выходить из церкви раньше совершенного окончания службы. По выходе от утреннего богослужения монах не должен был заводить праздных разговоров с кем-либо, рассеиваться умом, но обязан был прямо проходить в свою келлию и тотчас браться за свое рукоделье или за чтение. «Никогда не оставайся совершенно праздным в келии своей, — поучает монаха св. Симеон, — чтобы праздность не научила тебя всякому злу»¹⁷⁴. Тем менее монах мог ходить по монастырю, любопытствовать относительно поведения других, предаваться пустым разговорам и т. п. Его занятия исключительно должны состоять в рукоделии и чтении. Свое рукоделие, т. е. ремесла и хозяйственные дела, он должен был исполнять, сколько было сил и возможности. С таким же усердием монах должен был относиться к чтению. Когда он имел свободное от рукоделия время, тотчас должен был садиться за чтение, если знал грамоту; если же не знал, должен был оплакивать свои грехи, чтобы избежать худых мыслей. Главным предметом чтения монахов были книги Священного Писания, а из них преимущественно Псалтырь.

В труде, благочестивых размышлениях и чтении божественных Писаний монах должен был провести все время от утрени до литургии, а затем опять идти в церковь. За литургией он обязан был стоять в строго молитвенном настроении, со страхом и полным сознанием величия и важности священнодействий. По окончании литургии он со всеми братьями шел в трапезную. Здесь, если ему определено было прислуживать, он должен был исполнять служение с чистой и нелъстивой любовью, как бы служил самому Христу, а не людям. Всех братьев он должен был почитать как святых, как самого Христа, и подавать им все потреб-

¹⁷³ Симеон Новый Богослов. Слово о новоначальных монахах // Душеполезное чтение. 1880. Ч. 2. С. 135.

¹⁷⁴ Там же.

ное с такой любовью, как бы свободно отдавал им душу свою и всего себя... Если же он садился за трапезу вместе с другими, то должен был вкушать пищу не прежде, чем иерей благословит ее, и не прежде, чем начнут есть старейшие иноки. Во время трапезы монах должен был соблюдать скромность и молчание, отнюдь ни с кем не говорить, но внимать чтению божественных словес, которое обычно велось за столом, и таким образом принимать одновременно с телесными яствами и пищу для души. Монах должен был есть и пить с крайним воздержанием; он всячески должен был избегать насыщения и питаться лишь в таком количестве, чтобы поддерживать свое существование. Он без ропота должен был вкушать все, что бы ни предложили, но непременно не досыта. Лучше было бы, если бы инок принимал пищу только однажды в день. Посты же он должен был соблюдать со всей строгостью. «Всегда будь готов, — говорит монаху Симеон Богослов, — к пощению и крайнему воздержанию»¹⁷⁵. «Поститься в посты, — поучает монаха Симеон Боговейный, — тебе надлежит так: в великую Четыредесятницу вкушай пищу через два дня, а в другие посты — через день»¹⁷⁶. Монахам запрещалось тайноедение: они должны были есть и пить одновременно со всеми, за общим столом и только то, что предписывал монастырский устав. В трапезной инок всегда должен был выбирать себе самое последнее место и никогда не искать первосидения. Первосидение способно возбудить в нем чувство гордости, а вместе с ним и другие греховные чувства.

По окончании трапезы монах должен молча идти прямо в свою келью. Затворив дверь, он должен взять книгу и заняться чтением. Если было летнее время, то ему позволялось лечь на свою рогожу и немного поспать. Зимой же немедленно после чтения он обязан браться за свое рукоделие и сидеть за ним до тех пор, пока не зазвонят к вечерне. В церкви, за вечерним богослужением, он по-прежнему стоял со страхом и великим вниманием, отнюдь ни с кем не разговаривая. После вечерни монах, если мог, должен был воздерживаться от пищи и ничего не есть, положив себе за правило однажды в день принимать пищу. Если же был

¹⁷⁵ Симеон Новый Богослов. Слово о новоначальных монахах // Душеполезное чтение. 1880. Ч. 2. С. 135.

¹⁷⁶ Добротолюбие. Т. V. С. 70.

бессилен бороться с немощью плоти, то мог съесть один хлебец и выпить одну чашу воды. Затем, воздав Богу вместе с прочими молитвы по вечерам, приложившись ко св. иконам и поклонившись настоятелю, монах молча шел в свою келию. Здесь, затворив дверь, он должен был опять заняться чтением священных и отеческих книг. За чтением следовала молитва. Продолжительность ее определялась по мере сил каждого.

Ко всему этому он должен усвоить исповедание помыслов своему духовному отцу, если можно, каждый час и непременно — каждый день. «Каждодневно, — говорит монаху Симеон Благоговейный, — должно обследовать и обсуждать, что доброго и что худого сделано тобой, и исповедовать всякий помысел духовному отцу своему; что бы последний ни сказал тебе, принимай все, как из уст Божьих, с полным убеждением в истинности его слов»¹⁷⁷. Такие же наставления дает монахам и св. Савва Сербский в своем уставе¹⁷⁸.

Что касается образованности византийских монахов IX–XII вв., то относительно этого следует отметить, как характерный признак византийского монашества, что в Византии каждый монах был обязан знать, по крайней мере, грамоту. Что касается монастырей, то почти каждый из них имел свою библиотеку¹⁷⁹.

Монахи, получив книги от ктиторов и иных жертвователей, прилагали все старание к их сохранению и умножению. Они и сами делали приношения книг в свои монастыри, как при вступлении в число их братства, так и во всякое другое время. Но больше всего монахи обогащали библиотеки книгами собственной переписки. Они смотрели на переписку рукописей как на дело богоугодное, своего рода подвиг. Этот взгляд был общим у всех византийских монахов. Поэтому они очень усердно заботились о копировании рукописей. В некоторых монастырях существовали даже целые каллиграфические школы.

Таким образом, византийские монахи весьма ревностно занимались перепиской рукописей. Они изготовляли их в громаднейшем числе. Эти рукописи расходились по всей Византии. Но прежде и больше всего они

¹⁷⁷ Добротолюбие. Т. V. С. 70.

¹⁷⁸ Устав св. Саввы Сербского // Тацис Дионисий, свящ. Изречения подвижников Греции. М., 2001. С. 47.

¹⁷⁹ Соколов И. И. Указ. соч. С. 350.

поступали в пользование самих монахов и в распоряжение монастырей. Монастыри, по естественному ходу дела, были главными хранилищами рукописных произведений византийских монахов.

Но было бы исторической односторонностью усматривать во внутренней жизни византийских монахов IX–XII вв. одни только светлые явления. В ней, как и во всякой сфере человеческой жизни, были и темные стороны, которые стояли в противоречии с сущностью и принципами монашества и были чужды идеалу истинного монаха¹⁸⁰.

Среди византийских монахов было немало таких, которые нарушали своей жизнью основу монашества — отречение от мира. По вступлении в монастырь они не порывали окончательно связей с миром, как того требует идея монашества, но проникали в мир, жили по-мирскому и вмешивались в мирские дела. Двукратный собор, состоявшийся в 861 г., свидетельствует в четвертом своем правиле, что монахи не стыдились удаляться из монастырей в мир и жить в городах вместе с мирянами¹⁸¹. Так как зло это приняло большие размеры, то Собор определил подвергать отлучению всех монахов, променявших монастырь на мирские жилища. Стремясь в мир, монахи не стеснялись заниматься и мирскими делами. Торговля была у них самым обычным занятием. При этом монахи не только занимались торговлей, но и брали на откупы чужие имения и принимали на себя хлопоты по устройству мирских дел. По этим делам монахам иногда приходилось выступать в судах в качестве защитников¹⁸².

Среди монахов особенно развита была страсть к бродяжничеству. «Многие из них ходили по городам в черных одеждах и с неостриженными волосами, лицемерно выставляя на вид свой пост и неопрятность, обольщая простых людей и оскорбляя монашеский обет. При этом одни, обращаясь с мирскими мужами и женами, оглашая распутия демонскими учениями, показывали вид, будто молятся за народ и проповедуют покаяние. А другие говорили, что они пришли в города из пустыни по

¹⁸⁰ Антонин (Капустин), архим. Заметки поклонника св. Горы. С. 181–182.

¹⁸¹ Книга правил. Л. 252.

¹⁸² Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 734.

определению Божию, чтобы возвестить нечто будущее, и бесстыдно, ради прибыли и платы, людям более простым обещали какие-то блага»¹⁸³.

Монахи нередко исполняли обязанности послов. Роман Лакапин посылал в Болгарию к царю Петру для заключения союза монаха Феодосия Абуки. Монах Иоанн путешествовал по поручению того же царя в Болгарию за царевичем Иоанном, союзником Романа, возмущившимся против своего брата Петра, и привез его в Византию. Михаил Пселл уже в монашеском звании был послом от Михаила Стратиотика к Исааку Комнину¹⁸⁴.

Монахи иногда занимали высшие государственные должности. Одним из соправителей Романа II был монах и евнух Иоанн. Он насильственно был пострижен Константином Порфирогенетом за какие-то худые дела. При жизни Константина Иоанн находил полезным скрываться от глаз царя. Когда же он умер, Иоанн снял с себя монашеские одежды, получил доступ во дворец и сделался близким к новому императору лицом, даже его соправителем¹⁸⁵.

Монахи принимали участие и в политических интригах. А иные монахи до того увлекались политической борьбой, обыкновенно страстной и захватывавшей все слои византийского общества, что даже сами начинали мечтать о византийском престоле. Таков был монах Ректор, который выдавал себя за свергнутого с престола императора Михаила Парапинака и добивался при помощи норманна Роберта византийского трона¹⁸⁶.

Наконец, иные монахи не исполняли и третьего основного иноческого обета — девства. Известен случай, что при патриархе кир-Луке (1156–1169 гг.) на собор в воинской одежде явился один монах и не согласился разлучиться с женщиной, незаконно жившей с ним в брачном общении, которого за это с суровостью одели в монашескую одежду, предали в заключение и подвергли другим тяжким наказаниям¹⁸⁷.

¹⁸³ Толкование Вальсамона на 42 правило 6 Вселенского Собора. Книга Правил. М., 1893. Приложения 1.

¹⁸⁴ Антонин (Капустин), архим. Заметки поклонника св. Горы. Киев, 1864. С. 184.

¹⁸⁵ Соколов И. И. Указ. соч. С. 372.

¹⁸⁶ Там же. С. 373.

¹⁸⁷ Там же. С. 383.

Наконец, ни одно человеческое общежитие не устроено идеально в нравственном отношении, ни одно не обеспечено от порочных членов. Византийское монашество IX–XII вв. не представляет в этом случае исключения, и в нем, как и во всяком другом человеческом общежитии, как всегда и везде, были и порочные члены. Но, во всяком случае, порочные члены не составляли всего монашества, и не в них сосредоточивалось православное византийское иночество. Они составляли лишь часть целого, но далеко не все целое. Большинство византийских монахов в полноте носило в себе дух христианского подвижничества, всегда помнило о своем истинном, высшем призвании, сосредоточивалось исключительно на духовных интересах и свято исполняло начала самоотречения, плотского умерщвления и служения Богу и Его св. Церкви¹⁸⁸.

§ 3. Монашеское богословие

Адекватное понимание многих вопросов, связанных с историей монашества не возможно без знания основных этапов развития аскетической мысли на православном Востоке. Согласно митрополиту Макарию, уже в домонгольский период на Руси «находились в употреблении, кроме некоторых книг Священного Писания, творения древних учителей Церкви, Восточной и Западной, разумеется, в переводах, и сочинения некоторых южных славян. А именно: для уразумения слова Божия — Толкования на Псалтирь святого Афанасия Александрийского, на Евангелие — святого Григория, папы Римского, и на Послания к Римлянам, Коринфянам, Галатам и Ефесеям из разных святых отцов; для изучения догматов веры и истин нравственности — Богословие святого Иоанна Дамаскина, Пандекты Антиоха; для проповедания в храмах — некоторые Слова — Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Климента, епископа Словенского, или Величского; Огласительные поучения Кирилла Иерусалимского и беседы на воскресные Евангелия, выбранные из разных святых отцов Константином, пресвитером Болгарским; вообще для назидательного чтения — «Лествица» святого Иоанна

¹⁸⁸ В противном случае, очень сложно объяснить столь значительное почитание со стороны мирян. — *Прим. авт.*

Лествичника, жития некоторых святых греческих и славянских и прочее»¹⁸⁹.

Таким образом, книжник, монах XII–XIII вв. имел достаточно богатый запас сочинений, посвящённых тем или иным аспектам православной веры, в том числе и святости. Судить о том, в какой степени глубоко и полно усваивалось это духовное наследие довольно трудно, поскольку собственно русских развернутых сочинений XII–XIII веков, посвящённых обсуждению вопросов богословского характера, до нас практически не дошло. Можно предположить, что переводные произведения, связанные так или иначе с вопросами веры, воспринимались на Руси как часть единой, монолитной традиции. Они были скорее продолжением текста Священного Писания, который, несомненно, занимал центральное положение в культурном целом Руси. Об этом свидетельствуют многие факты. Например, чаще всего на Руси бытовали сочинения церковных авторов не как отдельные целостные сочинения, а как отрывки, объединявшиеся в сборники, часто посвящённые какой-то теме. Так, существовали сборники для монашествующих соответственного содержания. Разумеется, в такой форме индивидуальность в толковании какой-то стороны вероучения, свойственная конкретному церковному писателю, стиралась.

Таким образом, живая бурлящая религиозная мысль Византии приобретала некую монолитность, приобретала вид единой традиции. Хотя определённые предпосылки именно для такого восприятия имелись в самом характере византийского богословия. Дело в том, что после завершения бурной эпохи иконоборческих споров, после того, как был проведён седьмой Вселенский Собор, богословие в Византии, если можно так выразиться, стабилизировалось. На этот момент обратил внимание Александр Шмеман: «Поздняя Византия молча признала, что католическая Истина Церкви окончательно, раз и навсегда и во всей полноте, формулирована “древними отцами” и семью Вселенскими Соборами. А потому даже и на новые недоумения, на новые лжеучения или вопросы отвечать нужно из того же арсенала, в сокровищницах святоотческих

¹⁸⁹ Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви. М., 1995. Т. 3. С. 298.

творений искать заключенный в них ответ на все вопросы»¹⁹⁰. Начало этой линии византийского богословия Шмеман возводит к тому культурному возрождению, которое происходит во второй половине десятого века и своим центром имеет Мангаврский университет в Константинополе. Из кружка ученых и богословов собранного кесарем Вардой вышел «отец византийского богословия» — патриарх Фотий. «В нем настоящий богословский талант (его полемика против западного учения о Св. Духе), — пишет А. Шмеман, — сочетается с тем «академизмом», который типичен для его последователей. Его знание было универсальным, легендарным, он создал целую плеяду ученых и богословов; (из его окружения вышел св. Константин Философ, брат Мефодия — просветителя славянства), но его «Амфилохии» уже представляют собой типичный пример богословия, сплошь основанного на свидетельствах и цитатах»¹⁹¹. Возможно, именно поэтому русские сборники богословских сочинений и отрывков из них отражают представление о византийском наследии в этой важнейшей для средневекового общества сфере как едином недифференцируемом целом.

Думается, что изучение монашества было бы слишком не полным без рассмотрения богословских вопросов, тем более что православное монашество оказывается не только школой духовного совершенствования, но также и корпорацией, чувствующей себя ответственной за содержание веры и за участь и судьбу Церкви в целом. В то же самое время некоторые частности устройства и идеологии монастырей, их опора на положение: «Царство Божие не от мира сего» и противление любому компромиссу с «миром сим», положили в Византии начало богословию, которое по праву можно именовать «монашеским». В противоположность формальному консерватизму официальных церковных кругов и традициям светского эллинизма, этому богословию случилось также стать самым динамичным и самым творческим течением византийской мысли в целом, оказавшим сильное влияние на мысль древнерусскую.

Хорошо известно, что на самых ранних стадиях своего развития монашество превратилось в неоднородное движение. Между крайним от-

¹⁹⁰ Шмеман А. Исторический путь православия. Глава 5. Византия // URL: http://www.krotov.org/libr_min/sh/schmeman/schmem05.html.

¹⁹¹ Там же.

шельничеством Антония Египетского и абсолютным и упорядоченным киновитизмом Пахомия расположился целый спектр промежуточных форм монашеской жизни, практиковавшихся в восточном христианском мире повсеместно и постепенно распространявшихся на Западе. Между отшельниками — их называли еще и «исихастами» («молчальниками») — и киновитами, то есть монахами общежитийного стиля, часто возникало соперничество, временами перераставшее в столкновения; но в целом монашеское движение на Востоке сохраняло единство на основе принципа «неотмирности» и присущей всем монахам убежденности в том, что молитва, в какой бы то ни было форме, это — основополагающая и неотъемлемая составляющая иноческого жития. Некоторые монашеские центры, такие как монастырь Студия, могли быть относительно «деятельными», занимаясь благотворительностью и помощью, образованием, переписыванием рукописей и иными практическими делами; но даже у студитов литургический цикл монастырской службы оставался абсолютным центром жизни общины и в основном занимал половину времени расклада для монаха. В целом монашеское сообщество учило византийцев молиться.

Иноки общежительных монастырей разработали литургическую систему (которая была постепенно принята всей Церковью, так что и по сегодняшний день Восточная Церковь не знает иного богослужебного порядка, кроме монастырского), тогда как исихасты создали традицию личной молитвы и непрерывного созерцания. В обоих случаях молитва понималась как путь к достижению цели христианской жизни: участия в Боге, обожении через общение с обоженной человечностью Христовой в Святом Духе. Киновиты обыкновенно подчеркивали сакраментальную или литургическую природу этого общения, в то время как исихасты научали тому, что такой духовный опыт может быть достигнут личным усилием. В послеиконоборческой Византии обе традиции во все большей степени взаимно проникают друг в друга, так что мы, например, обнаруживаем, что пророк личного мистицизма Симеон Новый Богослов провел большую часть своей жизни в общежительных монастырях Константинополя. И если между отшельниками и киновитами не наблюдалось противостояния ни в богословском, ни в духовном смысле,

следовательно, вполне допустимо говорить о едином монашеском богословии.

Истоки монашеского мышления видят в трудах Евагрия Понтийского и Макария Египетского.

По Евагрию, истинная природа «ума» состоит в том, чтобы сосредоточиваться на Боге, а все, что отвлекает «ум» от Бога, есть зло. Так, со времен Грехопадения человеческий ум пленен себялюбием, которое порождает «помыслы»; «помыслы», по Евагрию, понятие с отрицательным оттенком и подразумевает любопытство по отношению к чувственным вещам и отвлечение от Бога. Действуя на чувствительную часть души, помыслы могут привести ее к страстям. Эти страсти выстраиваются в весьма определенную иерархию, начинающуюся с непреднамеренной привязанности к самой неминуемой из всех чувственных нужд человека — пище и заканчивающуюся одержимостью демонами, любовью к самому себе. Эту иерархию образуют восемь ступеней: чревоугодие, прелюбодеяние, скупость, печаль, гнев, уныние, тщеславие и гордыня¹⁹².

Первой целью монашеского «упражнения» является подчинение страстей и достижение состояния «бесстрастия» — отрешения от чувств и помыслов, делающего возможным восстановление истинного первоначального отношения между умом и Богом. Начиная с элементарных монашеских добродетелей, пощёния и безбрачия, иноческое житие может постепенно подавлять прочие страсти и достигать истинной отрешенности. Соединение становится возможным тогда через молитву. Именно Евагрий первым употребил термин «умная молитва», который стал обычным в византийском исихазме. Молитва есть «надлежащая деятельность ума»¹⁹³, «некоторое бесстрастное состояние»¹⁹⁴, «высочайшее возможное умствование». В этом «состоянии» молитвы ум полностью освобожден от всякой «множественности»: он «глух и нем» ко всякому чувственному восприятию. По Евагрию, как нам теперь известно, молитва означает еще и то, что ум пребывает в «сущностном союзе» с Божеством; так что монахи-евагрианцы VI в. могли хвалиться, что они «равны Христу». Но Евагриево учение о молитве будет пониматься мно-

¹⁹² Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск, 2001. С. 96.

¹⁹³ Добротолюбие. М., 1895. Т. 1. С. 570.

¹⁹⁴ Там же.

гими поколениями византийских монахов намного более ортодоксальным образом, и за такое перетолкование Евагриевой духовности следует, в большой мере, благодарить сочинения, приписываемые Макарию Египетскому.

Макарий Египетский был современником и учителем Евагрия в пустыне Скит. Пятьдесят «Проповедей» и несколько других сочинений неизвестного автора начала V в. были приписаны Макарию, который, в чем ныне уверены все, никогда не был писателем. Влияние этого безымянного автора, условно именуемого «Макарием», было огромным.

В то время как Евагрий отождествляет человека с «интеллектом» и мыслит христианскую духовность как дематериализацию, то Макарий понимает человека как психосоматическую целостность (единство тела и души), предназначенную к «обожению». Оригенистской и платонической антропологии Евагрия Макарий противопоставляет библейское понимание человека, согласно которому немислимо, чтобы ум или же душа имели своим окончательным предназначением отделение себя от тела. Из Макариевой же антропологии проистекает духовность, опирающаяся на реальность Крещения и Евхаристии как путей единения со Христом и обожения всего человеческого бытия во всех его аспектах, включая телесный. «Огонь, что живет внутри, в сердце, является тогда [в последний день] открыто и достигает воскресения тел».

В концепции Макария «умная молитва» становится, следовательно, молитвой сердечной; средоточие психосоматической жизни человека, сердце, есть «скрижаль, на которой благодать Божия начертывает законы Духа»¹⁹⁵; но оно же может быть и «гробницею», «склепом», в котором «князь зла и ангелы его обретают убежище». Сердце человеческое есть поле битвы между Богом и сатаною, жизнью и смертью. А монах, отдавая все свое существование молитве, в действительности выбирает пребывание на передовой линии этого сражения прямым и сознательным образом. Ибо присутствие Божие есть реальный факт, воспринимаемый «внутренним человеком как духовный опыт с подтверждением». У Макария, точно так, как в некоторых книгах Ветхого Завета, и особенно в Псалтири, роль, какую выполняет сердце, неоспоримо связа-

¹⁹⁵ Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск, 2001. С. 97.

на с физиологией, которая усматривает в этом органе тела средоточие психосоматической жизни человека.¹⁹⁶ Это означает на практике, что всякий раз, когда говорится о «сердце», автор подразумевает просто внутреннюю личность человека, «я» в самой его сокровенной глубине. Во всяком случае, «сердце» никогда не обозначает одну лишь эмоциональную сторону человека, как это иногда понималось на Западе.

Следующий этап развития монашеского богословия на Востоке — это три автора, которые, усвоив самое важное из вклада обеих традиций Евагрия и Макария, придали духовности восточного христианства ее классическую форму.

Диадок, епископ Фотики, что в Эпире, жил в V в. и участвовал в Халкидонском соборе (451 г.). Он написал «Гностические главы» и несколько менее значительных произведений духовного характера. Само название его главного труда выдает отношение автора к Евагрию; и все же лейтмотив учения Диадокха о молитве близок учению Макария, хотя Диадок держится от мессалианства на большем удалении, чем автор «Проповедей».

Крещение для Диадокха — единственное основание духовной жизни: «Благодать скрывается в глубинах нашего ума с того самого мгновения, в которое мы были крещены, и дарует очищение и душе, и телу». Эта забота о целостности человека выражается мистицизмом «сердца», в противоположность настоянию Евагрия на «уме». В самом деле, Диадок, точно так, как Макарий, помещает ум, то есть душу, «в сердце»:

«Благодать скрывает свое присутствие в крещеном, дожидаясь первого шага души; но когда весь человек обратится к Господу, тогда Благодать открывает свое присутствие сердцу через невыразимое словами переживание... А если человек начинает свое продвижение, соблюдая заповеди и непрестанно взывая к Господу Иисусу, тогда огонь святой Благодати проникает равно и во внешние чувства сердца...»¹⁹⁷

Диадок в своих «Главах» в ряде случаев проясняет неоднозначность Макариевой традиции в вопросе о сосуществовании Бога и сатаны в сердце; но он вполне соглашается с Макарием в утверждении, что хри-

¹⁹⁶ Добротолюбие. М., 1895. Т. 1. С. 181.

¹⁹⁷ Цит. по: Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск, 2001. С. 100.

стиане могут, и даже должны, осознанно и «внешне» (то есть не только «интеллектуально» в смысле Евагрия) испытывать присутствие Святого Духа в своих сердцах. Его определение христианской веры как личного опыта будет затем принято Симеоном Новым Богословом и другими византийскими духовными писателями. Диадокх также перенимает у Макария понимание непрерывной монашеской молитвы как взывания Имени Иисуса. Существенная устремленность духовности к Лицу Воплощенного Логоса и возрождение роли библейского богословия «имени» Божьего заменяют, таким образом, у Диадокха значительно более абстрактное и спиритуалистическое понимание молитвы у Евагрия.

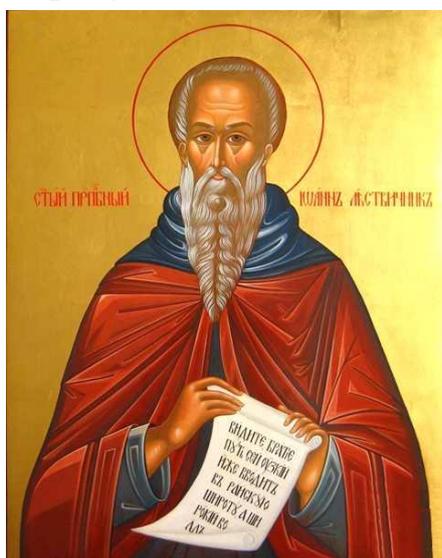


Рис. 5. Преподобный Иоанн Лествичник. Современная икона

На Западе со Средневековья более известен, а на Востоке более превознесен (где в пятое воскресенье Великого Поста в его честь установлено особое празднество) Иоанн Лествичник — автор «Лествицы» — настоятель монастыря на горе Синае, еще один великий свидетель монашеской духовности, опирающейся на призывание «имени Иисуса». О его жизни известно очень мало, и даже дата его смерти точно не установлена (принято считать, что его кончина имела место около 649 г.).

Его знаменитая книга «Лествица» содержит более решительную склонность к евагрианству, чем «Главы» Диадокха, как это можно увидеть из подробной классификации страстей и чрезмерных форм аскетизма, которых Иоанн требовал от своих иноков и которые определенно окрашены оригенистским спиритуализмом. Но позитивное учение Иоанна о молитве, подобно доктринам Макария и Диадокха, сосредоточено на личности и Имени Иисуса: тем самым оно свидетельствует о своем чисто христианском основании в Воплощении и вовлекает всего человека, а не только лишь его «ум».

«Память Иисуса да соединится с дыханием твоим: и тогда познаешь пользу безмолвия»¹⁹⁸. У Иоанна термины «исихия» (молчание, безмол-

¹⁹⁸ Лествица. СТСЛ, 1898. С. 227.

вие, покой) и «исихасты» (молчальники) обозначают вполне конкретную отшельническую, созерцательную жизнь одинокого монаха, упражняющегося в «молитве Иисусовой». «Молчальник тот, кто явственно вопиет: Готово сердце мое, Боже (Пс. 56:8); молчальник тот, кто говорит: аз сплю, а сердце мое бдит (Песн. 5:2). Безмолвие есть непрерывная служба Богу и предстояние перед Ним. Молчальник тот, кто существо Бестелесное усиливается удерживать в пределах телесного дома...»¹⁹⁹

Терминология, используемая Иоанном, завоеует впоследствии особую популярность у поздневизантийских исихастов в XIII и XIV вв., которые практиковали соединение молитвы в уме с дыханием²⁰⁰. Во всяком случае, Иоанн понимает «обожение» как общение всего человека с преображенным Христом. «Память Иисуса» означала именно это, а не просто «размышление» об историческом Иисусе или о каком-то частном эпизоде Его жизни²⁰¹. Предостережения против какого бы то ни было вызывания, посредством воображения, образов внешних относительно «сердца» — постоянная составляющая духовной традиции восточного христианства. Монах всегда призывается заметить в себе (своем «сердце») объективную реальность преображенного Христа, которая не есть ни образ, ни символ, но сама реальность Божьего присутствия, через таинства, и не зависящая от любой формы воображения²⁰².

В этом месте должно понять необходимую и неизбежную связь, существующую в традиции восточного христианства между духовностью и богословием. Если какой-то один писатель и преуспел в определении этой связи, то это, несомненно, Максим Исповедник.

Преобразование Евагриевой духовности происходит у Максима параллельно с внесением изменений в самые основания оригенизма, в учение о творении, и предполагает позитивный взгляд на человека, окончательное предназначение которого есть не растворение в Божественной Сущности, а «естественная деятельность», которая становится возможной через Богом данную деятельную любовь²⁰³. Абсолютная трансцен-

¹⁹⁹ Лествица. СТСЛ, 1898. С. 227.

²⁰⁰ Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск, 2001. С. 100.

²⁰¹ Там же.

²⁰² Там же. С. 99.

²⁰³ Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. Кн. 1. С. 97.

дентность и недоступность Сущности Божией становится у прп. Максима — как до него у Григория Нисского, а после него в поздневизантийском богословии, — делом христианской веры, имеющим основополагающее значение для духовной жизни²⁰⁴. В византийской монашеской духовности «следование заповедям», то есть деятельная любовь, останется, следовательно, и предпосылкой, и необходимой стороной Боговидения.

Другая существенная черта монашеского богословия — противление светской философии. В монашеских кругах «светская философия» постоянно отвергалась и обличалась; а поляризация, возникшая в IX в. между партией «зилотов» или «ревнителей» (часто последователей прп. Феодора Студита), с одной стороны, и высшим светским духовенством, с другой, носила столь же интеллектуальный, сколь и политический характер²⁰⁵. Монахи противились компромиссам с государством, но отвергали заодно и возрождение какой-либо формы гуманизма. Патриарх Игнатий, великий соперник патриарха Фотия, поддерживавшийся монашеской партией, прославился тем, что дал резкий ответ вдохновителям светской философии. Симеон Новый Богослов пишет против них ядовитые стихи; а святитель Григорий Палама (ум. 1359 г.) всю свою полемику против Варлаама Калабрийского направляет на «эллинское мудрование», в котором Палама усматривает главный источник Варлаамовых заблуждений. Наверное, именно потому, что Византия была «грекоговорящей» и в это время становится все более «грекодумающей», вопрос о греческой философии в ее отношении к христианству и оставался всегда актуальным для византийцев. Во всяком случае, монастырская мысль не уставала напоминать им об их обращении в веру, проповеданную еврейским Мессией, и об их превращении в «новый Иерусалим»²⁰⁶.

Следующий этап развития монашеского богословия связан с мистическим пониманием христианской веры как личного опыта в трудах преп. Симеона Нового Богослова.

²⁰⁴ Мейендорф И., прот. Указ. соч. С. 97–101.

²⁰⁵ Об этом соперничестве см.: Любарский Я. Н. Византийские историки и писатели. СПб., 1999.

²⁰⁶ Мейендорф И., прот. Указ. соч. С. 103.

Прп. Симеона часто считают главным представителем исихастской традиции в Византии, последователем Евагрия и Макария и предшественником Григория Паламы. Это мнение можно, однако, принять лишь с оговорками, поскольку Симеон никогда не упоминает «умной молитвы» или «молитвы Иисусовой» и не предлагает какого-либо ясного богословского различия между «сущностью» и «энергией» в Боге. Но ясно, что Симеон выступает за общепринятое понимание христианства как личного общения с Богом и как Боговидения, а это значит, что тут он един с исихазмом, да и со всем патристическим Преданием в целом. Подобно всем пророкам, свой личный христианский опыт он выражает, не особенно заботясь о точной терминологии. А это значит, что у него без особого труда можно найти отклонения от любой установившейся традиции, от любой признанной системы богословия. Византийское общество с его консервативным мышлением не знало другого такого примера — Симеон Новый Богослов явил собой единственный в своем роде образец личного мистицизма и вскрыл неизбежность внутрехристианских трений между всякими формами «истеблишмента» и свободой Духа.

Часто автобиографические сочинения Симеона сосредоточены на осознанной встрече со Христом, и тут, очевидно, он наследует Макария. «Да, умоляю вас, — обращается он к своим монахам, — постараемся же мы в этой жизни видеть и созерцать Его. Ибо если мы сочтены достойными видеть Его чувственно, мы не увидим смерти: смерть не будет иметь власти над нами (Рим. 6, 9)»²⁰⁷. Понятие «чувственного» видения ставит Симеона, как, впрочем, и Макария, на грань мессалианства; но сегодня общепризнанно²⁰⁸, что намерения Симеона в корне отличались от устремлений сектантов, которые противопоставляли «опыт» сакра-

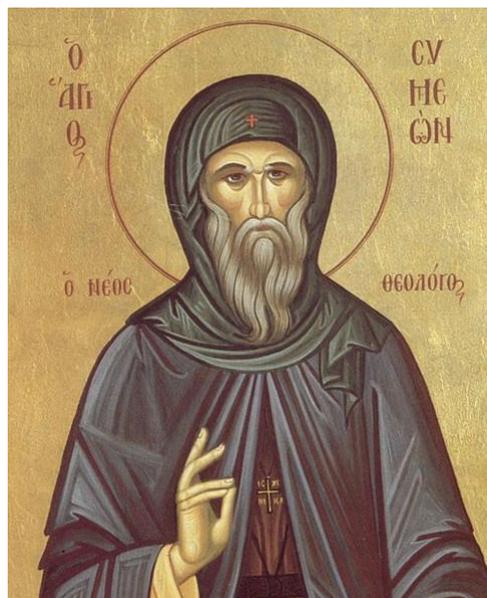


Рис. 6. Преподобный Симеон Новый Богослов. Современная икона

²⁰⁷ Добротолюбие. М., 1901. Т. 5. С. 105.

²⁰⁸ Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск, 2001. С. 107.

ментальному устройению Церкви. А вот Симеон хочет, чтобы было ясно: Царство Божие есть, несомненно, достижимая реальность; Оно вовсе не принадлежит только «жизни грядущей», и в жизни сей Оно не ограничено лишь «духовной» или «интеллектуальной» частью человека, но охватывает все его бытие. «Через Святого Духа, — пишет он, — происходит воскресение всех нас. И я не говорю только о последнем воскрешении тела... [Христос] через Святого Духа дарует, даже сейчас, Царство»²⁰⁹. А чтобы утвердиться в том, что такой опыт Царства не является человеческой «заслугой» и не будет простым и должным вознаграждением за упражнения в подвижничестве, Симеон особо выделяет его «внезапность» и «нечаянный его характер». В местах, где он вспоминает свое собственное обращение, Симеон любит лишний раз подчеркнуть, что он не сознавал, Кто это вытаскивал его из «грязи» мира сего, дабы показать ему, наконец, красоту Царства Небесного²¹⁰.

Для нас же вдвойне интересен монашеский идеал, выстроенный преп. Симеоном:

Кто есть монах, и какое его делание, и на какую высоту созерцания взошел этот (святой отец)

Монах есть тот, кто миру непричастен,
Кто говорит всегда с одним лишь Богом,
Кто, видя Бога, сам бываем видим,
Любя его, он Им любим бывает,
И, светом становясь, всегда сияет.

Монаха хвалят — все равно он нищий,
В дом приглашают — все равно он странник.
О дивное немислимое чудо!
Среди богатств безмерных — я нуждаюсь,
Владея многим — остаюсь я беден,
Среди обилья вод — томлюсь я жаждой.

Кто даст мне то, что я уже имею?

²⁰⁹ Добротолюбие. М., 1901. Т. 5. С. 365.

²¹⁰ Там же. С. 47–73.

И где найду Того, Кого я вижу?
Как удержу Того, Кто в сердце дышит,
Но вне всего, Незримый, пребывает?
Имеяй уши слышати — да слышит,
Словам безумца с трепетом внимая!²¹¹

Трудно сказать, в какой степени представители русской интеллектуальной элиты XI–XII веков были знакомы с его творениями. Правильнее и надежнее было бы говорить о воздействии на русскую религиозную жизнь протоисихастской, мистической тенденции, которую выражал Симеон Новый Богослов, чем о его непосредственном влиянии²¹². Следует, правда, иметь в виду, что преп. Симеон был игуменом; монастыря св. Маманта, где традиционно останавливались русские во время посещения Константинополя. На некоторые размышления наводит также удивительное произведение древнерусской литературы «Слово о законе и благодати» митрополита Киевского Иллариона. В своих «Благодарениях» преп. Симеон задает вопрос: «Откуда я знал, что Ты (Господь) являешь себя приходящим к Тебе, еще пребывающим в мире?... Откуда я знал, что таковой радости и отрады удостоиваются приемлющие в самих себе свет Твоей благодати? Откуда или как я знал, несчастный, что уверовавшие в Тебя получают Твой Дух Святой?» Далее преп. Симеон рассказывает, как ему явился Христос и он на опыте познал благодать. Это прозрение (о возможности видения Бога еще в здешней жизни) легло в основу его богословского учения. Обратимся теперь к митрополиту Иллариону, который в своем «Слове» спрашивает князя Владимира: «Откуда повеяло на тебя благоухание Святого Духа? Откуда возмев испить от сладостной чаши памятования о будущей жизни? Откуда воспринял вкусить и видеть, как благ Господь?» И далее: «Почило на тебе блаженство... и то, что кажется иным юродством, силой Божией тебе вменилось»²¹³.

²¹¹ Преп. Симеон Новый Богослов. Творения. М., 1993. Т. 1 : Божественные гимны. С. 56.

²¹² Экономцев Иоанн, игум. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 40.

²¹³ Там же. С. 41.

Безусловно, здесь есть существенное отличие. Преп. Симеон говорит о своем личном опыте — видении Бога. Митрополит Илларион не может утверждать подобное в отношении князя Владимира. Но в том и другом случае речь идет о возможности стяжания Духа Святого и благодатного познания Бога в этой жизни. Учение Симеона Нового Богослова не могло не привести к постановке серьезной эkkлезиологической проблемы: каково соотношение благодати, получаемой непосредственно от Бога, и благодати, передаваемой через рукоположение. Теоретически такой проблемы не должно было бы существовать, но реальная церковная жизнь являла множество примеров рукоположения недостойных епископов и священников. Вот почему преп. Симеон считает, что рукоположение само по себе недостаточно для достойного епископского и священнического служения. «Патриархи, — заявляет он, — если вы не друзья Бога, если не сыновья, если не боги по положению, то есть подобные Богу по природе, по благодати, данной вам свыше, отступите от престолов, и шедшие, прежде всего, вразумите себя от Божественных Писаний. И ставши отображением Бога, тогда со страхом прикасайтесь к божественным вещам. Если же нет, когда Он откроется, тогда узнаете, что Бог наш есть огонь поедающий, не друзей, не тех, кто Его возлюбил, но не принявших его, пришедшего как свет»²¹⁴. Сурово осуждает преп. Симеон тех, кто домогается епископского сана, не будучи призван Богом. Эта позиция была усвоена русским религиозным сознанием и достаточно ярко проявляла себя в киевский период, что нашло свое отражение, в частности, в выступлении Кирилла Туровского и других церковных деятелей против Феодорца, креатуры всесильного князя Андрея Боголюбского, в послании епископа Владимирского и Суздальского Симона иноку Поликарпу и т. д. Это подтверждает, наконец, высокий нравственный и духовный уровень русского епископата того времени. В подобной атмосфере, в конфликте с Константинополем в связи с выдвижением на митрополичий престол Иллариона и Климента Смолятича следует видеть не столько эпизоды в столкновении русских и византийских церковных интересов, сколько отражение реально существовавшего

²¹⁴ Цит. по: Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж, 1980. С. 149.

противоречия между очевидным для русских современников богопризванием названных кандидатов и не учитывавшей этого процедурой назначения митрополитов²¹⁵.

Эпоха Симеона Нового Богослова — это эпоха монашеского ренессанса. Преп. Симеон, не колеблясь, называет своих монахов, в том числе и не имеющих сана, «народом Христа, священным стадом, царским священством»²¹⁶, ставя монашеский подвиг выше епископского служения. На Руси, которая в это время переживала период бурного роста монастырей, эта точка зрения была весьма распространенной. В своем послании Поликарпу еп. Симон, например, заявляет: «Азь бых радъ оставилъ свою епископью... Пред Богом ти мълвлю: всю сию славу и власть яко каль мнел быхъ, аще бы ми трескою тчати за ворота, или сметием валятися в Печерком монастыри и попираему быти человеком...»²¹⁷

По убеждению Симеона Нового Богослова, в силу благодати, полученной непосредственно от Бога, монахи, даже не имеющие священнического сана, обладают правом исповедовать и отпускать грехи. «Прежде них, — говорит он, — одни архиереи получали власть вязать и решить, по преемству от божественных апостолов, но с прошествием времени и когда архиереи стали негодными, это страшное Действие перешло к священникам, имеющим непорочную жизнь и удостоенным божественной благодати. В дальнейшем, когда они, священники и архиереи, вместе смешались и уподобились народу и когда многие, как и теперь, подпали под действие духов заблуждения и в суетные слова и погибали, оно было перенесено, как было сказано, избранному народу Божию, говорю, конечно, монахам. Не то, что оно было отнято от священников и архиереев, но они сами отчуждали себя от него»²¹⁸.

Говоря о своем духовном отце, Симеоне Благоговейном, сыгравшем решающую роль в его жизни, Симеон Новый Богослов заявляет, что тот, не имея священнического сана, «стал причастником Его (Христа) дарований и получил от Него власть вязать и разрешать согрешения, воз-

²¹⁵ Экономцев Иоанн, игум. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 41.

²¹⁶ Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж, 1980. С. 126.

²¹⁷ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 18 об.

²¹⁸ Илларион (Алфеев) игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001. С. 608.

жегшись Духом Святым»²¹⁹. Видимо, по этому праву божественного избранника преп. Антоний Печерский, «по смирению» также не имевший священнического сана, осуществлял пострижение в монахи и назначает игуменов.

Возвышенное представление о монашеском идеале не мешало преп. Симеону видеть недостатки реальной жизни современных ему монахов. Он восстает против показной святости, против стяжательства. В последнем он видит два преступления: нарушение монашеских обетов и прямое богоотступничество, поскольку имеющий отложенные деньги возлагает надежду на них, а не на Бога²²⁰. В древнерусской житийной литературе можно найти множество примеров, иллюстрирующих эту мысль. От Симеона Нового Богослова прямой путь ведет к русским нестяжателям XV в.²²¹

Каким же образом поддерживалась эта связь в домонгольский период? Прежде всего, проводниками христианской культуры были греческие митрополиты и епископы, прибывавшие на русскую кафедру, и их свита. Однако греческая культура проникла к нам, особенно вначале, не столько непосредственно, сколько через славянские страны, принявшие крещение ранее нас, и где уже были книги, переведенные на славянский язык. Таким образом, Болгария передала России святоотеческие творения, какие были уже переведены для самих болгар. Св. первопророки славян Кирилл и Мефодий, обративши их ко Христовой вере, дали им перевод Священного Писания и книг Богослужбных, не оставили и без творений св. Отцов. Первым поучительным творением св. Кирилла было «Прение с магометанами и жидами в Козарах», а второе — Патерик, или Отчник, иначе краткие сказания о жизни древних отшельников. Отрывок жития св. Кондрата по палеографическим признакам превышает древностью все доселе известные Кирилловские рукописи и отрывки. После св. Кирилла и Мефодия трудились их ученики — «седмичисленники». Из них, как переводчик творений Св. Отцов, более извес-

²¹⁹ Илларион (Алфеев) игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001. С. 608.

²²⁰ Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж, 1980. С. 143.

²²¹ Концевич И. Н. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 1993. С. 38.

тен св. Климент, епископ Величский. Конец IX в., время царствования Симеона (888–892) было золотым веком болгарской письменности вообще. При нем составили сборник «Златоструй», в который вошли 136 слов Иоанна Златоуста. Из других деятелей этого времени известен Иоанн, Экзарх Болгарский. Он перевел книгу св. Иоанна Дамаскина и Шестоднев и повелел перевести на славянский язык житие св. Антония Великого, написанное св. Афанасием Александрийским. Кроме этих лиц, была и целая плеяда других переводчиков. В этот ранний период была переведена и Лествица Иоанна, Игумена Синайского и «Слово к пастырю», сохранившиеся в рукописях XII и XIII вв. с болгарским правописанием XI в. Таким образом, уже в эту раннюю эпоху существовала литература о созерцательном подвиге.

Непосредственная связь с Византией поддерживалась с одной стороны прибытием к нам греков, а с другой путешествиями русских на Восток. Иных путешественников привлекала Палестина, другие ездили в Царьград, Солунь и на Афон. Во время этих путешествий, как отмечают митрополит Макарий и проф. Е. Е. Голубинский, были привезены следующие святыни: икона и сорочка св. Димитрия Солунского, мощи св. муч. Лонгина и св. Марии Магдалины, часть от камня Гроба Господня и др.

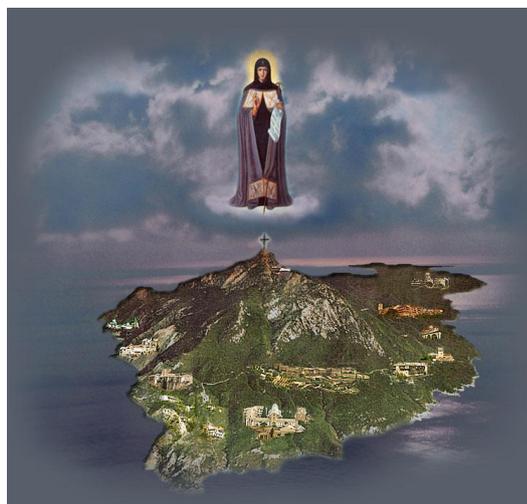


Рис. 7. Святая гора Афон — удел Богородицы

Отношения с Грецией можно проследить и по житиям святых.

Основатель русского монашества св. Антоний Печерский, пострижник афонский, дважды был на Афоне²²². Путешественник св. Ефрем Скопец присылает святому Феодосию устав Студийский, списанный им в Константинополе²²³. Печерский патерик содержит многочисленные цитаты «Лествицы» св. Иоанна²²⁴. Сохранился домонгольский список «Лествицы» преп. Ио-

²²² Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 20 об.

²²³ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. С. 378.

²²⁴ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 59.

анна с пометками древнерусского книжника²²⁵.

Описание своих путешествий оставили нам два соотечественника: Новгородский арх. Антоний, в миру Добрыня Андрейкович, и Киево-Печерский архимандрит Досифей. Первый находился в Константинополе в самом начале XIII в. Он видел город и знаменитый храм Софийский еще до разграбления их крестоносцами (1204 г.) и, по возвращении в отечество, изложил письменно свои впечатления. Досифей, Киево-Печерский архимандрит, был на Афоне в первой четверти XIII в. и написал свое путешествие в ответ на сделанные ему кем-то вопросы о Святой Горе и жизни ее иноков. Из этого путешествия сохранился лишь один следующий отрывок, крайне драгоценный для нашей работы: «Послушники живут (на Афоне) по воле и благословию старца. А братия, живущие отдельно по своим келлиям держат во всю жизнь такое правило: всякий день прочитывают половину Псалтыри и по 600 молитв: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя. Если кто хочет прибавить — в его воле. Сверх того, полагают от трех сот до пятисот поклонов. Но и всякий час, сидя, ходя, лежа и делая рукоделие, беспрестанно говорят с воздыханием сердечным: Господи Иисусе Христе. Неумеющие грамоте, совершают семь тысяч молитв Иисусовых, кроме поклонов и церковного правила. А немощным легчайшее правило. Престарелым более предписывается совершение молитвы Иисусовой и *внимание умное* (курсив наш. — Е. Х.), а поклонов по силе. Для Бога святогорцы весьма любят держать молчание и бегают молвы, мятежа и бесед мирских. Святые Отцы на Руси имеют обычай в великий пост и в другие посты прочитывать всю Псалтырь, а кроме поста не читают ни псалма. Но святогорцы живут не так: они одно правило держат во всю жизнь. Всякому брату надобно в келии иметь иконостас или крест и пред ним совершать установленное правило. Неумеющий читать, должен служить рукоделием, повиновением в службе, с отсечением своей воли»²²⁶.

Из этого отрывка видно, как зорко следили на Руси за духовной жизнью в Византии в целом, и Афона в частности. И, как можно заклю-

²²⁵ Лествица Иоанна Синайского, НИОР БАН, 34.7.1.

²²⁶ Цит. по: Концевич И. Н. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 1993. С. 37.

чить из всего, не только праздным образом интересовались Святой Горой, а тщательно подражали этой жемчужине благочестия.

Преп. Антоний Дымский — с юных лет подвизался в Хутынском монастыре. В 1087 г. был послан в Константинополь по церковным нуждам к Вселенскому Патриарху Анфиму. Вернулся в день кончины преп. Варлаама, который духом провидел его возвращение и успел назначить его своим преемником. Вскоре, отказавшись от игуменства, преп. Антоний основывает свою Дымскую обитель на высокой горе над озером среди лесных дебрей (возле Тихвина). В 1330 г. обретенны его св. мощи, которые в 1409 г., ввиду набега татар, предавших огню обитель, скрыты были под спудом. Колокола и железная шляпа преподобного (с широкими полями, прибитыми к тулье гвоздями), а также священные сосуды, были тогда опущены в озеро.

К XI–XII вв. надо отнести еще следующие путешествия: в 1060 г. Варлаам из монастыря св. Дмитрия путешествовал в Иерусалим на поклонение св. Гробу, потом в другой раз отправился в Константинополь, собрал там все полезное для иноков и, умирая в монастыре близ Владимир-Волынска, все это завещал в Феодосиев монастырь. В 1115 г. игумен Даниил поставил кадило на св. Гроб и облобызал с любовью и слезами святое место, молился за свое Отечество, князей и друзей и нашел в Иерусалиме других паломников русских. Затем посетила Иерусалим княжна Полоцкая Ефросиния и там скончалась. В XII в. столько было желающих идти в Иерусалим, что пастыри церкви были вынуждены запрещать эти хождения. Святой Иоанн советовал налагать эпитимии на тех, кто необдуманно связывал себя обетом идти в Иерусалим, ибо «эти обеты губят землю». Это явление не прошло мимо народного наблюдения, оно отметило его в своих былинах: известно паломничество Новгородского богатыря Василия Буслаева.

Что касается непосредственно домонгольского периода, то при ближайшем рассмотрении становится ясно, что, во-первых, Киевская митрополия находилась в догматическом единстве со своей Церковью, а, во-вторых, влияние византийского богословия на древнерусское иночество на долгие годы определило его развитие. Тем более становится необходимым изучение монашеского богословия.

Недостаточная осведомленность в вопросах идейных истоков монашества не позволяла исследователям объективно ответить на вопрос о мотивах поступления в монастырь, о той степени духовного влияния монашествующих на древнерусское общество, которым они пользовались.

§ 4. Распространение монашества на Руси

Древнерусское христианство — это греко-православное христианство²²⁷. Пришло оно на Русь из Византии; приняв его, Русь включилась в религиозно-культурный мир Восточной Церкви. Церковная жизнь на Руси складывалась в тесной связи с развитием духовной культуры восточной Церкви, особенно в ее византийском выражении.

В эпоху формирования государственности славяне поддерживали хозяйственные связи с Северным Причерноморьем, с Крымом, с Константинополем. Вся Черноморская область уже с I столетия была ареной христианской проповеди²²⁸. К IV в. относятся первые исторические свидетельства о греческих епископах в Крыму. Христианская проповедь распространялась там весьма успешно, со временем число кафедр выросло до пяти; епископы Крыма окормляли не только греко-христианское население, но и кочевые племена обширных степных пространств Северной Таврии²²⁹. Христианская проповедь Византийской Церкви достигла и восточных славян.

Поместная Русская Церковь как новообразованный диоцез получила от Константинопольской патриархии своей Матери-Церкви учение, каноны и устав. Ее богослужebным языком стал церковнославянский, плод великих трудов святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, — язык, которым Византийская церковь уже в течение столетия пользовалась для своей проповеди среди славян.

Монашество занимало тогда в жизни Восточной церкви особое место. Появившись на Руси, скорее всего, оно встретило у народов вполне

²²⁷ Дроздов Филарет, митр. Катехизис. Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1998. С. 7.

²²⁸ Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959. Т. I (X–XVI вв.). С. 24.

²²⁹ Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви. Т. 1. М., 1995. С. 56.

доброжелательное отношение, быстро распространилось по стране и стало оказывать значительное влияние не только на церковные дела, но и на другие сферы древнерусской жизни, в том числе государство и культуру. Причины этого коренятся в истории восточного монашества, и в особенности в том, что, как мы знаем теперь, иночество проникло на Русь до официального ее Крещения и уже долго служило ей примером истинного христианского благочестия.

Для русского иночества, для обретения им своего места в жизни Церкви расцвет византийского монашества имел чрезвычайно важные последствия. Эхо иконоборчества и роль, которую сыграли монахи в его преодолении, в пору крещения Руси были еще живым воспоминанием. Поэтому неудивительно то великое почитание, которым были окружены в религиозном сознании древнерусского человека святые иконы, и равноангельный чин монахов. В истории становления древнерусского монашества можно увидеть связь с событиями иконоборческой эпохи — связь не внешнюю, но внутреннюю, духовную.

Уже при первой вспышке иконоборчества многие исповедники православия бежали в Таврию и Крым. Св. Стефан Новый (ум. 767 г.), ревностный поборник иконопочитания, называл берега Черного моря надежным пристанищем для монахов-беженцев. В его житии читаем: «Византия осиротела, как будто все монашество было уведено в плен. Одни отплыли по Евксинскому Понту, иные на остров Кипр, а другие в старый Рим»²³⁰. Пещеры, которых так много в Крымских горах, могли быть первыми келиями для этих беженцев. В житии св. Стефана, архиепископа Сурожского (ок. 750 г.), много потрудившегося для просвещения язычников Крыма, мы обнаруживаем, что здесь было тогда много поборников почитания икон; вполне возможно, что именно те монахи и привезли на Русь собственно монашескую культуру. После прибытия на полуостров монашеская братия очень освоилась и умножилась числом. Доказательством этому служит послание св. Феодора Студита к еписко-

²³⁰ Смолич И. К. Указ. соч. С. 23.

пу Филарету в Крым, где с похвалой говорится о проповеднических трудах прибывших на полуостров иноках²³¹.

Важно также и то обстоятельство, что пещеры, обжитые людьми и похожие на монастыри, обнаружены не только в Крыму. Археологические находки свидетельствуют о христианских катакомбах — пещерах, которые очень сильно напоминают монастыри. Если монахам удалось продвинуть свои поселения на северо-восток, то естественно предположить, что подобное продвижение происходило и в северно-западном направлении, тем более что пришедшие из Византии иноки были носителями деятельного, воинствующего христианства, а в этих областях условия для проповеди Евангелия были особенно благоприятны, ибо со стороны восточнославянского населения она не встречала, как правило, особых препятствий²³². Распространяясь на северо-запад, христианство достигло Киева, и уже во второй половине X в. христианство проникло в княжеский двор: княгиня Ольга была крещена в Константинополе около 957 г. Возможно также, что христиане жили в Киеве еще до крещения Руси, и что у них был свой храм — церковь св. Илии; это видно из договора между Киевом и Византией от 944 г.²³³ Среди христиан, несомненно, были подвижники, которые вели строгую аскетическую жизнь. Однако внешних следов, которые бы указывали на монастырские строения, не обнаружено.

В древнейших русских источниках первые упоминания о монахах и монастырях на Руси относятся лишь к эпохе крещения князя Владимира: их появление датируется временем правления Ярослава Мудрого (1019–1054 гг.). Современник его Илларион — с 1051 г. Киевский митрополит в своем знаменитом похвальном слове, посвященном памяти князя Владимира «Слово о законе и благодати» (между 1037 и 1043 гг.) говорил, что уже во времена Владимира в Киеве «монастыреве на горах сташа, черноризцы явишесья»²³⁴. Противоречие это можно объяснить двояко:

²³¹ Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1882. С. 603.

²³² Например, в Воронежской епархии сохранились два монастыря основанные по преданию бежавшими из Греции монахами. Это Успенский Святогорский монастырь и Костомаровская женская пустынь. — *Прим. авт.*

²³³ Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 2000. С. 121.

²³⁴ Златоструй. М., 1990. С. 35.

вполне вероятно, что монастыри, которые упоминает Илларион, не были монастырями в собственном смысле, а просто благочестивые христиане жили в отдельных хижинах, вблизи приходского храма в строгой аскезе, собирались вместе на богослужения, но не имели еще монашеского устава, не давали иноческих обетов и не получали правильного пострижения²³⁵, или другая возможность — составители летописи, которая включает в себя Свод 1039 г., имеющий весьма сильную грекофильскую окраску, склонны были недооценивать успехи распространения христианства в Киевской Руси до прибытия туда митрополита Феопемпта (1037 г.), вероятно, первого в Киеве иерарха греческого поставления и греческого происхождения²³⁶.

Под тем же 1037 г. древнерусский летописец торжественным слогом повествует: «И при сем нача вера христианска плодитися и расширяти, и черноризцы почаша множитися, и монастыреве починаху быти. И бѣ Ярослав любя церковныя уставы, попы любяше повелику, излиха же черноризце»²³⁷. И дальше летописец сообщает, что Ярослав основал два монастыря: Св. Георгия (Георгиевский) и св. Ирины (Ирининский женский монастырь) — первые «правильные» монастыри в Киеве. Но это были так называемые ктиторские, или, лучше сказать, княжеские обители, ибо их ктиторами были князья. Для Византии такие монастыри были обычным явлением, хотя и не преобладающим. Из истории этих обителей видно, что древнерусские князья пользовались своими ктиторскими правами на монастыри; особенно это сказывалось при поставлении новых настоятелей, то есть можно говорить о точном повторении характерных для Византии отношений между ктиторм и основанным им монастырем. Такие монастыри обычно получали наименование по имени святого покровителя своего ктитора (христианское имя Ярослава — Георгий, а Ирина — имя святой покровительницы его супруги); эти обители становились потом родовыми монастырями, они получали от ктиторов деньги и другие дары и служили им семейными усыпальницами.

²³⁵ Карташов А. В. Очерки по истории русской церкви. М., 1993. С. 225.

²³⁶ Там же.

²³⁷ Смолич И. К. Указ. соч. С. 24.

Почти все обители, основанные в домонгольскую эпоху, то есть до сер. XIII в. были именно княжескими, или ктиторскими монастырями²³⁸.

Совершенно иное начало было у знаменитой киевской пещерной обители — Печерского монастыря. Он возник из чисто аскетических устремлений отдельных лиц из простого народа и прославился не знатностью ктиторов и не богатствами своими, а той любовью, которую снискал у современников, благодаря аскетическим подвигам своих насельников, вся жизнь которых, как пишет летописец, проходила «в воздержании, и в великом пощении, и в молитвах со слезами»²³⁹.

Хотя Печерский монастырь очень скоро приобрел общенациональное значение и сохранил это значение и свое влияние на духовно-религиозную жизнь народа, и в позднейшие времена, в истории его основания осталось много неясного. Опираясь на многочисленные научные исследования, можно представить эту историю следующим образом.

Об основании Пещерного монастыря Киево-Печерский Патерик указывает под 1051 г., в связи с рассказом о возведении на митрополичью кафедру священника церкви в Берестове (село к юго-западу от Киева, находившееся во владениях Ярослава). Звали его Илларионом и был он, как свидетельствует летописец «муж благ, книжен и постник»²⁴⁰. Жизнь в Берестове, где князь обычно проводил большую часть времени, была беспокойной и шумной, потому что там была и княжеская дружина и челядь и многочисленные посетители. Поэтому священник, стремясь к духовным подвигам, вынужден был искать уединенного места, где бы он мог молиться в удалении от суеты. На лесистом холме, на правом берегу Днепра, к югу от Киева, он вырыл себе маленькую пещерку, которая и стала местом его аскетических бдений. Этого благочестивого пресвитера Яро-



*Рис. 8. Преподобные Антоний и Феодосий Печерские.
Икона XVII в.*

²³⁸ Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви. М., 1995. Т. 2. С. 259.

²³⁹ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 22 об.

²⁴⁰ Там же. Л. 20.

слав выбрал на вдовствующую тогда митрополичью кафедру и велел епископам хиротонисать его. Он был первым митрополитом русского происхождения. Новое послушание Иллариона поглощало все его время, и теперь он лишь изредка мог приходить в свою пещерку, но очень скоро у Иллариона появился последователь²⁴¹.

Это был отшельник, который под именем Антония известен как основатель Печерского монастыря. В его жизни многое остается для нас неясным, сведения о нем отрывочны. Его житие, написанные в 70-е или 80-е годы XI в. (но еще до 1088 г.) было широко известно еще в XIII веке, через три столетия оно оказалось утраченным²⁴². Этот Антоний, уроженец города Любича близ Чернигова имел сильное стремление к подвижничеству. Он пришел в Киев, некоторое время жил в пещере Иллариона, а потом отправился на юг. Был он на Афоне, как сказано в его житии²⁴³. Но это обстоятельство имеет лишь второстепенное значение для истории Киево-Печерского монастыря, потому что, как духовно-религиозный первоначальник обители и аскетический наставник братии на первом плане стоит не Антоний, а настоятель монастыря св. Феодосий. Антоний принадлежит к тем подвижникам, которые подают яркий пример собственной жизнью, но не имеют призвания к наставничеству и учительству. Из жития св. Феодосия и из Печерского Патерика видно, что Антоний предпочитал оставаться в тени и управление новой обители передал в руки других братьев²⁴⁴. Лишь житие Антония, которое было составлено в связи с очень запутанными церковно-политическими событиями в Киеве, говорит нам о благословении Святой Горы на основание монастыря²⁴⁵ — возможно, с умыслом придать Печерскому монастырю, выросшему из аскетических устремлений русской среды, печать византийского христианства, связав его с Афоном и представив его основание как почин Византийской Церкви. После своего возвращения, Антоний, как рассказывает житие, не удовлетворенный строем жизни в Киевских монастырях (упоминаемых выше ктиторских обителях), снова удалился

²⁴¹ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 22.

²⁴² Подскальский Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси. 988–1237. СПб., 1996. С. 328.

²⁴³ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 19 об.

²⁴⁴ Там же. Л. 22.

²⁴⁵ Там же. Л. 20 об.

в уединение — в пещеру Иллариона. Благочестие Антония снискало у верующих такое великое почитание, что сам князь Изяслав, сын и преемник Ярослава, приходил к нему за благословением²⁴⁶. Но недолго Антоний оставался в одиночестве. В 1058 году (или чуть раньше) к нему пришел Феодосий, в 1062 г. он был избран настоятелем, а умер через 12 лет — 3 мая 1074 г.²⁴⁷ За это время малое число подвижников, спасавшихся в пещерке Антония, выросло в многочисленную монастырскую братию, в обители выстроены были келии и Великая церковь. Своим материальным и религиозно-духовным ростом монастырь более всего обязан был трудам святого игумена. О великом духовном значении Печерской обители для того времени лучше всего можно судить по написанному в конце XII в. посланию епископа Симона (в прошлом инока монастыря и соавтора Печерского Патерика) монаху Поликарпу: «...кто невесть мене, грешнаго епископа Симона, и сия соборныя церкви, красоты владимирския, и другиа суждальския церькви, юже сам создах? Колика имеета градов и сел! И десятину собирают по всей земли той и тем всем владеет наша худость. И сия вся бых оставил, но веси, какова велия вещь духовная и ныне обдержит мя и молюся Господеви, да подаст ми благо время на правление. И свесть тайная Господь, истинно глаголюти яко всю сию славу и честь вскоре яко кал вменил бых, аще бы ми трескою торчать за враты или смятением помятену быти пред враты честныа тоа лавры и сотворитесе просителю, — то лучше бы ми временныа сия чти. Един день в дому Божия Матери паче тысячи лет, и в нем изволих быти паче, нежели жити мне в селех грешничих»²⁴⁸. Святой игумен Печерского монастыря стал правилом веры не только для своих собратий и современников, но и для всего древнерусского иночества. В его образе древнерусское аскетическое благочестие обрело свое национальное выражение, идеальную меру подвижничества²⁴⁹. Когда после некоторого перерыва древнерусское иночество переживало свой самый высокий расцвет, в понимании смысла аскезы оно сохранило внутреннюю связь

²⁴⁶ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 21.

²⁴⁷ Там же. Л. 23.

²⁴⁸ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 18 об.

²⁴⁹ Концевич И. Н. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 1993. С. 86.

со св. Феодосием. Во многих монастырях Северной Руси жил дух Печерского монастыря²⁵⁰.



Рис. 9. Собор Преподобных отцов Киево-Печерских. Икона XIX в.

После кончины Феодосия, стремившегося удержать братию на достигнутой ступени строгой киновии, его система монашеского окормления стала претерпевать изменения. Печерский монастырь, как и другие городские обители, находился в слишком тесных отношениях с миром. С одной стороны, следствием этих отношений было постепенное обмирщение внутримонашеского быта, с другой стороны, иночество, в противодействии этому обмирщению, явило ряд примеров ужесточения аскезы; такое ужесточение подвигов в отдельных случаях приводило к впадению в прелесть²⁵¹. Для Печерского монастыря огромное значение имели отношения с правящим киевским князем, монастырь, подобно другим обителям, должен был считаться с княжеской милостью или немилостью. Сам Феодосий с его великим авторитетом мог противиться княжескому своеволию, но после него не всем настоятелям удавалось держаться на такой высоте. Все эти обстоятельства влияли на монастырский быт, и в позднейшие времена братия Печерского монастыря выглядит в ином свете, чем при Феодосии. Перед нашим мысленным взором проходит ряд фигур: затворники и строгие постники, мученики и проповедники, прозорливцы и чудотворцы. И в то же время, Патерик показывает нам примеры аскетических извращений, примеры поведения, не соответствующего основным принципам христианской жизни. Прежнее единство, которое составляло краеугольный камень феодосиевского общежития, теперь распадается²⁵².

И еще одно важное обстоятельство: как только меняется внутренний строй монашеской жизни, она сразу начинает черпать из другого источ-

²⁵⁰ Смолич И. К. Указ. соч. С. 34.

²⁵¹ Житие св. Никиты. Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 33–35 об.

²⁵² Смолич И. К. Указ. соч. С. 33.

ника, чем прежде. Дух феодосиевской киновии можно сравнить с палестинским подвижничеством²⁵³. Недаром Феодосий в поучении братии вспоминал имена Ефимия Великого и Саввы Освященнаго. Образ жизни этих отцов и их окружения способствовал введению общежития в особенности общей трапезы и молитвы. Этот монастырский идеал был у Феодосия связан и со Студийским уставом, который тоже требовал строгого соблюдения правил общежития; оба Устава, Студийский и св. Саввы, укоренены были в воззрениях Василия Великого. Но чрезмерность аскетических подвигов, характерная для иноков монастыря в XI–XII в. и описанная в Патерике, напоминает уже о сирийских подвижниках, или о некоторых египетских иноках²⁵⁴, а также о святогорцах XI в., которые сопротивлялись введенным св. Афанасием Святогорцем киновии и в стремлении спастись по собственному своему разумению, порой впадали в прелесть²⁵⁵. Своим разумением руководились и те подвижники, упоминаемые в Патерике, которые предавались чрезмерно суровым аскетическим подвигам. Лишь для избранных этот путь становился узким путем ко спасению; для неопытных, особенно для тех, кто не прошел школу общежития это был путь отчаяния, колебаний и искушений, а как свидетельствует Патерик, часто и умалишения. Все это, по мнению И. К. Смолича, свидетельствует о внутреннем надломе монашества в домонгольский период²⁵⁶.

О внутреннем надломе монашества в ту эпоху говорит и другой источник — житие Авраамия Смоленского, который был одной из самых своеобразных личностей домонгольской Руси²⁵⁷. В XII в. Смоленск не долгое время переживал культурный подъем и соперничал с Киевом. Авраамий Смоленский, родившийся в Смоленске вскоре после 1146 г. в богатой семье, получил очень хорошее по тому времени образование, не исключено, что он знал и греческий язык. Пострижен он был в монастыре вблизи Смоленска, где его аскетические наклонности могли лишь усилиться, благодаря изучению хранившихся в монастыре творений Ио-

²⁵³ См.: Древний патерик. М., 1899.

²⁵⁴ Лавсаик. М., 1992.

²⁵⁵ Афонский Патерик: в 2 ч. СПб., 1897.

²⁵⁶ Смолич И. К. Указ. соч. С. 34.

²⁵⁷ Там же.

анна Златоуста, Василия Великого, Ефрема Сирина и жития св. Феодосия Печерского. Авраамий провел здесь 20 или 30 лет, живя в строгом воздержании, посвящая время молитве и мистическому созерцанию. Монах Ефрем, ученик Авраамия и составитель его жития, сообщает, что великие палестинские подвижники, такие как Илларион, игумен Савва или Ефимий были ему примерами для подражания. Это сообщение, равно как и другие подробности жития Авраамия позволяет считать его приверженцем палестинской традиции. В 1197 г. Авраамий был рукоположен в священный сан²⁵⁸. Дальше Ефрем пишет, что Авраамий каждый день совершал Божественную Литургию, за которой всегда произносил проповедь. Сила и яркость его слова привлекали к нему толпы людей. Популярность Авраамия вызвала зависть и недоброжелательства у настоятеля монастыря и у монахов, так что Авраамий подвергся притеснениям. Тогда он перешел в монастырь св. Креста в Смоленске и продолжал там свое проповедничество и пасторское служение. В своих поучениях Авраамий говорил в основном о Страшном Суде, которому посвящены и две написанные им иконы. К этому времени относится и его «Слово о небесных силах» — интересный пример древнерусской ученой письменности. С большой убедительностью и с немалым даром слова рассуждает он здесь о спасении верующих, о покаянии и о приближающемся конце света. При этом Авраамий выказывает себя ревностным сторонником древнерусских эсхатологических учений. Вскоре, однако, и на новом месте у Авраамия появились завистники и недоброжелатели, которые обвинили его перед епископом в ереси²⁵⁹. Суд, в котором участвовали смоленский князь и епископ, обнаружил, что обвинение было клеветой, но для успокоения сумятицы, вызванной клеветниками, епископ отправил Авраамия в монастырь, в котором тот некогда начал свой иноческий путь, запретив ему совершать Божественную Литургию, и, запретив принимать посетителей. В житии сказано, что за такую несправедливость Смоленск постигла Божия кара — сильная жара и засуха.

²⁵⁸ Казанский П. История православного монашества от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания Лавры Св. Троицы преподобным Сергием. М., 1855. С. 158.

²⁵⁹ Жития преподобного Авраамия Смоленского и службы ему / подгот. С. П. Розанов. СПб., 1912. С. 42.

После того, как епископ отменил запрещение, наложенное на невинного, по молитве Авраамия пошел дождь. Тогда владыка назначил Авраамия настоятелем монастыря. Обитель Авраамия вскоре стала местом паломничества верующих. Свой монастырь, в котором Авраамий провел лишь 17 месяцев, он вел по пути строгой аскезы и погруженный в аскетическое делание, Авраамий преставился в 1219 или 1220 г.²⁶⁰

Житие Авраамия, составленное вскоре после его кончины его учеником монахом Ефремом представляет собой ценный материал по XII в., подобно тому, чем является житие св. Феодосия для XI в. Духовная среда, окружавшая Авраамия, повторяет некоторые черты, знакомые нам по Печерскому Патерику. Можно конечно считать, что древнерусское домонгольское монашество вступило тогда уже в полосу упадка. Но нельзя забывать, что причина этого заключена не в самом тогда еще новом для Руси монашестве, а в тогдашних условиях государственно-политической и церковной жизни. Внутренняя зрелость и сила иночества покоится на многолетнем непрестанном духовном делании, а древнерусский черноризец такой духовной школы пройти еще не успел. Век Феодосия был слишком краток и его влияние сохранялось в 1–2 поколениях монастырской братии; русское монашество еще не впитало в себя всего аскетического опыта иночества, не усвоило основ общежития. Аскетические творения Святых Отцов говорят о том, как медленно совершается этот процесс, какой вред может причинить перерыв в духовном делании и как легко могут подвергнуться монастыри обмирщению²⁶¹. Для того чтобы удержаться на достигнутой высоте, иночество нуждается не только в устоявшемся аскетическом предании, но и в живых носителях его, которые бы воспитывали бы новые поколения монахов в духе этого предания. А этого-то как раз и не было, потому что при всей своей личной духовности и благочестии, Феодосий Печерский не создал «школы» аскетического мирозерцания — ни для всего домонгольского монашества вообще, ни для Печерского монастыря, в частности. Поэтому в иночестве этой эпохи мы не видим «золотой середины» — строгого общежития, киновии, первой и самой важной школы черноризца; вместо этого либо

²⁶⁰ Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1882. С. 627.

²⁶¹ См., например: Слово 13 «Об унынии и лености» Лествица. М., 2000.

чрезмерные подвиги, либо обмирщение монастырского быта. Тут стоит оговориться, что, разбирая монастырский быт, мы имели в виду именно эту «золотую середину», то есть то, как было при Феодосии Печерском. Ведь именно это время стало идеальной моделью для последующих поколений иноков, вплоть до преп. Сергия Радонежского.

Святой Феодосий своим житием указал на высоту монашеского чина, на его необходимость для христианского общества и сам был примером аскетической доблести для новообращенного народа; при этом он был скорее воплощением нового русского христианства вообще, чем русского иночества. Хотя именно при Феодосии и был первый расцвет Печерской обители²⁶².

Одновременно с расцветом Печерского монастыря появляются новые обители в Киеве и других городах. Из помещенного в Патерике рассказа о ссоре наставников Печерской братии Антония и Никона и князя Изяслава (из-за пострижения Авраама и Ефрема, княжеских дружинников) мы узнаем, что в Киеве уже тогда был монастырь св. Мины²⁶³. О том, как и когда возник этот монастырь, нет точных сведений. Возможно, такого монастыря и вовсе не было в Киеве, а просто там жил черноризец-болгарин из византийского монастыря св. Мины, ушедший вместе с Никоном из Киева. Никон оставил город, чтобы избежать княжеского гнева и направился на юго-восток. В Тмутаракани, которая у византийцев известна была под именем Таматарха, Никон между 1061 и 1067 г. основал монастырь в честь Божией Матери и оставался в нем до 1068 г., до своего возвращения в Киев в Печерский монастырь, где с 1077 по 1088 г. он подвизался уже как настоятель²⁶⁴.

Дмитриевский монастырь был основан в Киеве в 1061–1062 гг. князем Изяславом. Для управления им Изяслав пригласил настоятеля Киево-Печерского монастыря. Соперник Изяслава в борьбе за Киев — князь Всеволод, в свою очередь, тоже основал монастырь — Михайловский Выдубицкий и в 1070 г. велел построить в нем каменную церковь. Через два года в Киеве возникли еще две обители: Спасский Берестовский мо-

²⁶² Подскальский Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси. 988–1237. СПб., 1996. С. 346.

²⁶³ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 116–118.

²⁶⁴ Там же.

настырь (вероятно, был основан Германом Новгородским епископом) — в источниках этот монастырь часто называют «Германичем». Другой, Кловский Влахернский монастырь, называвшийся также «Стефаничем», был основан Стефаном, настоятелем Печерского монастыря (1078 г.) и епископом Владимира-Волынского (1094 г.), просуществовал он до разрушения Киева татарами. Таким образом, эти десятилетия были временем бурного монастырского строительства. С XI до середины XIII в. возникло и много других обителей. Митрополит Макарий приводит цифру около 74 за весь домонгольский период²⁶⁵.

В XI в. строятся монастыри и вне Киева. Мы уже упоминали монастырь в Тмутаракани. Монастыри появляются также в Переяславле, в Чернигове, Суздале. Особенно много обителей строилось в Новгороде, где в XII–XIII вв. тоже насчитывалось уже до 17 монастырей. Самыми значительными среди них были Антониев (1117 г.) и Хутынский (1192 г.), основанный св. Варлаамом Хутынским. Как правило, это были княжеские или епископские монастыри. Каждый князь стремился иметь в своем стольном граде монастырь. Поэтому в столицах всех княжеств строятся монастыри — мужские и женские. Ктиторами некоторых из них были правящие архиереи. Всего до середины XIII в. можно насчитать до 70 обителей, расположенных в городах и их окрестностях²⁶⁶. Существовала своеобразная иерархия среди обителей. Она была тесно связана с престижем и политическим весом того города или княжества, где находился монастырь²⁶⁷. Так, Киево-Печерский монастырь, находившийся в Великом княжестве, скоро приобрел титул Лавры²⁶⁸. Другим важным монастырем был монастырь св. Георгия в Новгороде Великом. Юрьевский монастырь и потому еще имел большое значение, что был резиденцией новгородских архиепископов, которые издревле проводили весьма независимую церковную политику²⁶⁹. Другие монастыри находились в менее выгодных положениях, а, следовательно, вынуждены были

²⁶⁵ Булгаков Макарий, митр. Т. II. См.: Приложения.

²⁶⁶ Там же.

²⁶⁷ Голубинский Е. Е. История русской церкви. 2-е изд. М., 1901. Т. I. С. 240.

²⁶⁸ Со временем он стал ставропигиальным, то есть, стал подчиняться непосредственно Константинопольскому Патриарху, минуя Киевского Митрополита. Об этом см.: Голубинский Е. Е. История русской церкви. 2-е изд. М., 1901. Т. I. С. 240.

²⁶⁹ Смолич И. К. Указ. соч. С. 36.

считаться с княжеской властью, народным вечем или другими обстоятельствами²⁷⁰.

Топографически монастыри располагались на важнейших торговых и водных путях Древней Руси, в городах по Днепру, в Киеве и вокруг него, в Новгороде и Смоленске. С середины XII в. появляются монастыри в Ростово-Суздальской земле. Ко второй половине этого века можем отнести первые шаги монастырской колонизации Заволжья, где в основном строились маленькие скиты и пустыньки. Колонизация осуществлялась выходцами из Ростово-Суздальской земли, постепенно продвигавшимися из Вологды. Первые шаги монастырской колонизации к северу от Волги в так называемое Заволжье впоследствии, во второй половине XIV в. переросли в великое движение, которое усеяло скитами и пустынями огромную область от Волги до Белого моря и до Уральских гор²⁷¹.

Немаловажным в изучении истории монастырей является вопрос об их местонахождении. В настоящее время, благодаря проведению археологических изысканий, создана более точная и полная картина расположения древних храмов и обителей. Характерным для Руси было то, что с середины XI в. монастыри основывались в пределах городов или очень близко к ним, в пригородах. Так, новгородские монастыри Юрьев и Пантелеймонов расположены к югу от города, в трех километрах, в непосредственной близости друг к другу. Там же расположен и другой княжий монастырь — Спасо-Преображенский²⁷². За пределами города расположен и Киево-Печерский монастырь. Почти все обители, будучи в населенных местах, так или иначе, были связаны с их жизнью, т. е. не были полностью изолированными от общественной и политической жизни Древнерусского государства.

Итак, к концу XIII в. на Руси сложилась система монастырей. Русь, приняв христианство из Византии, вместе с остальной церковной культурой восприняла и монашество, как неотъемлемую ее часть. К времени принятия Русью христианства византийское монашество переживало очередную подъем. Вот почему монашество Руси сразу заняло подо-

²⁷⁰ Смолич И. К. Указ. соч. С. 36.

²⁷¹ Голубинский Е. Е. История русской церкви. 2-е изд. М., 1901. Т. I. С. 365.

²⁷² Раппопорт П. А. Русская архитектура X–XIII вв. Л., 1982. С. 72–75; Янин В. Л. Очерки... С. 74–79.

бающее ему место и прочно закрепилось в религиозной жизни древнерусского общества. Далее монастыри становятся символом благосостояния князя или архиерея, отсюда большой рост числа так называемых «ктиторских» монастырей, т. е. обителей, живущих не своим трудом, а на средства мецената. И только лишь с появлением Печерского монастыря — обители, основанной собственно монахом можно говорить о начале русского монашества.

ГЛАВА II

МОНАСТЫРСКИЙ БЫТ

Главу «Монастырский быт», на наш взгляд, удобнее всего разделить на отдельные параграфы, как бы на отдельные стороны человеческой жизни. Например, как обычный человек мог попасть в монастырь, как строился монашеский день и т. д. Естественно, что монастырская жизнь начиналась тогда и только тогда, когда мирянин решил стать монахом и приходил в монастырь. С этого момента и начинается его личная монашеская история.

§ 1. Выбор места и внешнее устройство древнерусских монастырей

Чтобы человеку было, куда прийти из мира, должен, прежде всего, быть сам монастырь. Однако даже место для монастыря выбиралось не сразу и не вдруг. Как правило, выбор места сопровождался чудесными предзнаменованиями (необычный свет, колокольный звон, необычный свет и т. д.)²⁷³.

Здесь надо отметить, что такой благочестивый обычай сложился на Руси далеко не сразу. Как уже отмечалось ранее, большинство монастырей на Руси были ктиторскими. Значит, и основание их зависело в большей степени от воли ктитора. Знатные покровители монастыря стремились иметь обитель в максимальном приближении к своим домам. Следовательно, большинство древнерусских монастырей должно было располагаться в непосредственной близости от городов. Именно эту особенность отмечают многие исследователи²⁷⁴.

Однако уже в домонгольский период происходит складывание благочестивой традиции связывать основание монастыря с каким-либо чудесным сверхъестественным событием. Так, например, чудесным образом была основана Лавра преп. Феодосия Печерского. Об этом подробно повествует Житие Антония Печерского. Сначала подробно говорится о варяге Шимоне и его поясе, чудесно определенного к измерению глав-

²⁷³ Жития святых на русском языке по руководству Четьих миней св. Дмитрия Ростовского. М., 1910.

²⁷⁴ Раппопорт П. А. Русская архитектура X–XIII вв. Л., 1982. С. 72–75.

ного храма будущего монастыря. Затем житие подробно рассказывает о явлении Божией Матери греческим архитекторам и вызове их на Русь для строительства храма. Более того, говорится об их вознаграждении Богородицею. Далее происходит еще более чудесное событие. «Сам Царь славы Иисус явился преподобному Антонию, молящемуся... Преподобный же Антоний испроси у Него в нощи той, яко по всей земли на утрие бысть роса, а на месте церкви знамение суши: в другую же нощь испроси на всю землю сушу, а на место церкви росу»²⁷⁵. Для сравнения можно привести следующий текст: «И сказал Гедеон Богу: если Ты спасешь Израиля рукою моею, как говорил Ты. То вот, я расстелю здесь на гумне стриженую шерсть: если роса будет только на шерсти, а на всей земле будет сухо, то буду знать, что спасешь Израиля рукою моею, как говорил Ты. Так и сделалось... (Суд.6, 36–38). Параллели очевидны; кроме того, в Библии роса — образ милости Божией, покрывающей землю (См. Пс. 132, 3). Использование древнерусским книжником такого прямого заимствования библейского образа свидетельствует, во-первых, о знании им Священного Писания, а во-вторых, о понимании роли монастыря как «Судии Гедеона» — духовного вождя спасающего свой народ. При этом явная аналогия «Израиль — новый Израиль Русь», вообще характерная для домонгольской литературы, четко указывает на Богоизбранность монастырей и их самовосприятия как особого «народа Божия». Мысль, явно почерпнутая в богословии преп. Симеона Нового Богослова. Кратко ее можно сформулировать, что в монастыре свято все, даже само место. Здесь интересно, что сначала источник указывает на то, что землю под монастырь определяет решение князя — «гору у князя Изяслава испроси»²⁷⁶. Лишь после этого св. Антоний получает подтверждение от Бога.

Примечательно, что повествование о чудесном основании обители стало почти исключительно древнерусской особенностью. В греческих житиях такой сюжет редкость. Там основание обители связывается, как

²⁷⁵ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 27.

²⁷⁶ Там же. Л. 23.

правило, с трудами и молитвами самого подвижника-основателя и ими же оно и освящается²⁷⁷.

Со времен древних палестинских лавр святых Феодосия Великого и Евфимия Великого общежительные монастыри строились по плану четырехугольника. Эту традицию не нарушали и в русских обителях²⁷⁸. Такая планировка имела не случайный, но символический характер: Небесный град Иерусалим, в котором будут жить спасенные народы, описан в «Откровении» святого Иоанна Богослова как «четвероугольник», «и длина его такая же, как и широта» (Откр. 21, 16). «Он имеет большую и высокую стену» и «ворота на все стороны света: с востока, с севера, с юга и с запада» (Откр. 21, 12). Монастырь как земной образ Царствия Небесного строился по плану Небесного Иерусалима. Его четырехугольник обносили стеной с воротами на все стороны света. В Небесном Иерусалиме, по описанию апостола Иоанна Богослова, нет храма, «ибо Господь Бог Вседержитель храм его, и Агнец» (Откр. 21, 22).

Соборный храм (кафоликон) давал имя всей обители (например, главный храм Печерской Лавры посвященный Успению утвердил за всем монастырем название «дома Пресвятыя Богородицы»). Он был своеобразным сердцем обители. Соответственно, чем более свято это сердце, тем более свята сама обитель. Очевидно, Патерик столь тщательно сохраняет все подробности, связанные с основанием, строительством и освящением «Великия церкви». Кроме установленного свыше размера, посчитанного поясом варяга Шимона²⁷⁹, этот храм был построен и украшен чудесно нанятыми греческими архитекторами²⁸⁰ и живописцами²⁸¹. В основании этого храма, как и положено, были вложены мощи мучеников. Однако Патерик концентрирует на этом особое внимание, что чудесно призванные греки привезли с собой мощи «святых мученикъ Артемия и Полиекта, Леонтия, Акакия. Арефы, Иакова, Феодора»²⁸². Двигаясь все более вглубь, автор Патерика рассказывает о «внутренней» святости храма. Так, мозаичные иконы так же были освя-

²⁷⁷ См., например: Лавсаик. М., 1992 или Афонский Патерик: в 2 ч. СПб., 1897.

²⁷⁸ Романенко Е. Жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. С. 11.

²⁷⁹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 2.

²⁸⁰ Там же. Л. 7.

²⁸¹ Там же. Л. 10.

²⁸² Там же. Л. 7.

щены Самим Богом: «во церкви мастером олтарь мусею кладущим, и образ Пресвятый и Пречистой Владычицы нашей Богородици, приснодевей Марьи сам вообразися... се изъ усть Богородичен излете голубь бел... и се паки свет тех осиа паче солнца...»²⁸³.

Если храм — духовное «сердце» монастыря, то его алтарь — душа, наполняющая жизнью сердце. Тем больше внимание автор Патерика уделяет святости алтаря. Центральное место любого алтаря — св. престол или «святая трапеза». В Древней Руси большинство престолов делалось с каменной верхней доской. Это стоило денег, которых, видимо, у монастыря в тот момент не было. Здесь случается еще более невероятное. Если храм, его украшение осуществлялось все-таки людьми и освящалось Богом, то главная святыня храма — св. престол — была создана Им Самим²⁸⁴. Столь максимальное освящение могла получить только действительно всероссийская святыня «небеси подобнаа, и великаа церкви Богородичина Печерская, архимандритиа всеа Рускиа земли...»²⁸⁵. Именно как «земное небо» воспринимался такой монастырь прежде всего самими монахами, а уже потом и окружающим его «миром».

За период с 60-х гг. XI в. по начало XII в. в Киеве и его ближайших окрестностях было построено семь крупных храмов и несколько более скромных по размерам. Видимо, раньше других был заложен собор Дмитриевского монастыря, в 1070 г. — собор Выдубицкого монастыря, 1073 г. — Успенский собор Печерского монастыря, а вскоре после него — церковь Бориса и Глеба в Вышгороде. Затем был построен собор Кловского монастыря, в 1086 г. — церковь Андрея Янчина монастыря²⁸⁶.

Успенский собор Печерского монастыря построен за 3 года. Это был трехнефный шестистолпный храм. Западное членение его четко выделено в качестве самостоятельного нартекса, к которому с севера примыкала двухэтажная церковь-крещальня. Собор завершался одной главой, а вторая возвышалась над крещальней. Внутри собор был некогда богато украшен мозаичной и фресковой живописью, мраморными деталями,

²⁸³ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 67.

²⁸⁴ Там же. Л. 13 об.

²⁸⁵ Там же. Л. 1.

²⁸⁶ Раппопорт П. А. Зодчество Древней Руси. Л., 1986. С. 33.

имел мозаичный пол. Византийские зодчие, возводившие Печерский собор, по-видимому, вынуждены были считаться с требованиями заказчиков, желавших, чтобы здание отвечало тем композиционным формам, которые уже сложились в киевской архитектуре²⁸⁷.

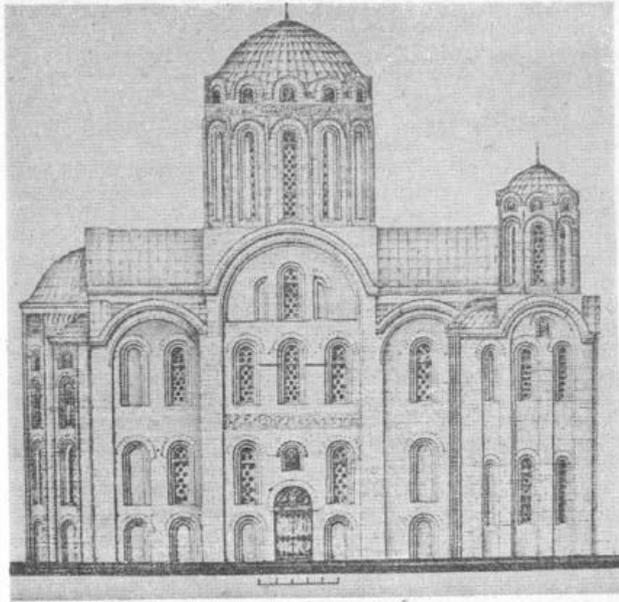


Рис. 10. Киев. Успенский собор Печерского монастыря. Реконструкция северного фасада²⁸⁸

Рядом с храмом в монастырях всегда находилась трапезная, ибо монастырская трапеза является как бы частью и продолжением богослужения. Уже в древнерусский период это было отдельным зданием²⁸⁹.

Обычно неподалеку от церкви возводили звонницу или колокольню, колокола могли размещаться также на открытой галерее, устроенной над церковью и именуемой ярусом звона. «Присутствие колокольни в чреде

храмов тоже имеет внутреннюю закономерность. Колокольный звон, минуя века, несет нам ту благую весть, которую на заре нашего спасения услышала Богородица от архангела Гавриила. Колокольный звон освящает воздух и, подробно кресту, соединяет небо и землю»²⁹⁰. Здесь, правда, необходимо оговориться, что колокольни в древнерусских монастырях появились довольно поздно — не ранее II пол. XII в.

В источниках почти не упоминается о месте постоянного монашеского проживания. Был ли келейный корпус единым, как в более позднее время, трудно судить. Одно можно сказать с уверенностью — келии были отдельным строением от храма и от трапезной. Их было столько, что монахи жили в основном по одному. Скорее всего, келии были отдельно

²⁸⁷ Раппопорт П. А. Зодчество Древней Руси. Л., 1986. С. 38.

²⁸⁸ Там же. С. 37.

²⁸⁹ Там же. Л. 74 об.

²⁹⁰ Рыбин. Знамение креста. С. 36.

стоящими строениями. Несколько особняком должна была быть келья игумена²⁹¹.

Важным элементом монастырского устройства были главные ворота обители — Святые врата. Нередко они имели надвратный храм, были украшены иконами²⁹². Словом, они должны были напоминать входящему, что он вступает в особое место, Небесный град, живущий особой жизнью. В этом смысле показателен случай с князем Изяславом «в един день полудню прииде по обычаю». При этом князь ведет себя вполне по-христиански «съседе с коня, ни бо николиже еха на дворъ монастырский, и приступи к вратом»²⁹³. Князя тогда пустили не сразу. Врата, таким образом, хранили монастырский мир от внешнего вмешательства.



Рис. 11. Киев. «Печерский монастырь» в 1561 году. Рисунок А. Вестерфельда

²⁹¹ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 396.

²⁹² Раппопорт П. А. Русская архитектура X–XIII вв. Л., 1982. С. 72–75.

²⁹³ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 384.

§ 2. Поступление в монастырь

Большинство древнерусских источников наглядно показывают, что в монастырь приходили люди из всех слоев общества и их всех принимали. Пример тому — Киево-Печерский патерик — в нем описаны не только горожане, ставшие монахами, но и князь, и вельможа, и княжеский врач, и даже разбойники, напавшие на монастырь. Однако Житие Феодосия Печерского свидетельствует, что для поступления в ктиторский монастырь, живший на полном обеспечении светской или духовной власти, требовался, очевидно, вклад: «Егда же пришедь и объходи вся манастыря, хотя быти мнихъ и моляся имъ, да приять ими будет. Они же видевшя отрока простость и ризами же худами облечена, не рачища того прияти. Ситце же Богу изволивьшу тако...»²⁹⁴ Но и помимо вклада (или просто желания, если речь идет о других монастырях) требовалось соблюсти несколько правил.

«Позволительно христианину избрати подвижническое житие, и, по оставлении многмятежной бури житейских дел, вступить в монастырь, и постричься по образу монашескому, аще бы и обличен был в каком-либо грехопадении. Ибо Спаситель наш Бог рек: «грядущаго ко мне не изжену вон» (Ин. 6, 37). Понеже убо монашеское житие изображает нам жизнь покаяния: то искренно прилепляющемуся к оному одобряем и никакой прежний образ жизни не воспрепятствует ему исполнити свое намерение»²⁹⁵.

Желающий воспринять монашество долженъ быть постриженъ не у себя на дому и не где-либо, а непременно в известном монастыре и в присутствии игумена сего последнего, который приемлет постригаемого в свое послушание (Двукратн. соб. пр. 2)²⁹⁶. Это правило было принято для борьбы с бродяжничеством в монастырской среде, но на деле соблюдалось плохо.

Люди, находящиеся в брачном состоянии, могут принимать монашество не иначе, как одна сторона с согласия другой (48, Трулльск. собора). Идущий в монахи, если желаетъ оставить свое имение находя-

²⁹⁴ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 364.

²⁹⁵ Номоканун, XII в., ОР РНБ, Ф. н. II. 1. Л. 204.

²⁹⁶ Там же. Л. 205.

щимся в миру (детям, если имеет их, или кому хочет), то должен делать распоряжение о нем и завещание прежде пострижения; после же пострижения его имение уже принадлежит монастырю сделает ли он прямое дарствование или нет (новелла Юстиниана 5, гл. 5)²⁹⁷.

Если намеревающийся стать монахом подходит по всем статьям, тогда его определяли жить в обители. При этом постригать в монашество разрешалось не ранее чем после трехлетнего искуса (испытания): «Игумен, постригающий прежде трехлетнего испытания, должен быть лишен игуменства» (18 правило Василия Великого)²⁹⁸. Следуя этим правилам Номоканона, преподобный Феодосий постригал приходящих к нему без разбора состояний, но не вдруг, а тщательно испытал его на всех монастырских послушаниях. «Всякому же хотящу быти чьрноризьну и приходящему къ нему, не отрешаше ни убога, ни богата нъ вся приимаше съ всякымъ усърдиемъ, бѣ бо и самъ въ искушении томъ былъ... нъ не ту абие постригаше его, нъ повелеваше ему въ своей одежде ходити, дондеже извыкнеше всь устрой манастырскый, таче сихъ облечашети и въ

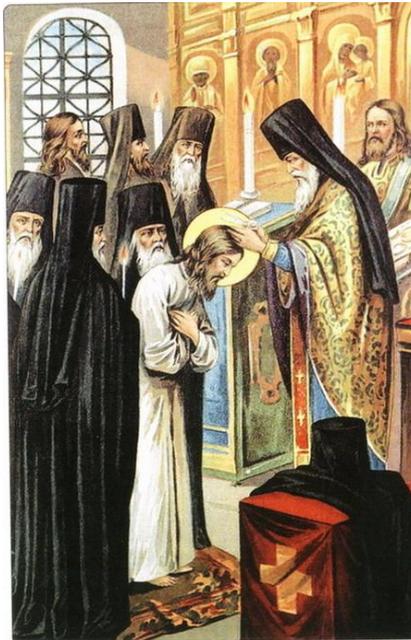


Рис. 12. Пострижение в монахи. Фрагмент житийной иконы преп. Серафима Саровского

мънишьскую одежду и тако паки всехъ службахъ искушашети и, ти тьгда остригы, и оболочашети и въ мантию, дондеже паки будяше чьрньць искусьнь житиемъ чистьмъ си, ти тьгда сподобяшети и прияти святуую схиму»²⁹⁹.

Когда в монастырь принимали новичка, намеревавшегося стать монахом, то над ним совершался особый чин, который не был посвящением в монашество — постригом, но содержал в себе особую молитву, чтобы Господь укрепил нового брата в его намерении. Чин совершался так. Братия собиралась в храме, священник начинал по обыкновению: «Благословен Бог наш...», клирос пел на-

²⁹⁷ Номоканун, XII в., ОР РНБ, Ф. п. II. 1. Л. 205.

²⁹⁸ Книга Правил. М., 1893. Л. 321; Номоканун, XII в., ОР РНБ, Ф. п. II. 1. Л. 201.

²⁹⁹ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 380.

чальные молитвы, после которых братии раздавались свечи. Далее клирос пел тропарь: «Яко посреде ученик своих прииде Спасе, мир дая им, прииди к нам и спаси нас». На «Славе» следовал тропарь храму, и на «Ныне» — Богородице: «Молитвами, Господи, всех святых и Богородицы, твой мир даждь нам, и помилуй нас яко един щедр». После этих молитв новый брат творил один поклон Святым вратам, другой — на правую сторону Святых врат, третий — на левую. Потом, повернувшись лицом к братии, кланялся клиросам и игумену. Тот, положив на его голову молитвослов, произносил: «Господу помолимся» и читал молитву, которая заканчивалась прошением к Богу о новопришедшем брате. Игумен молился, чтобы Господь сохранил доброе намерение брата, защитил его от зависти и злобы, благословил все его «входы и исходы», научил, как потратить нажитое в миру богатство на благие дела³⁰⁰.

В монастырях существовал еще особый, промежуточный, чин — рясофорные монахи. Эти послушники носили монашескую одежду — рясу и камилавку, которые получали во время своеобразного малого пострига, но еще не давали монашеских обетов³⁰¹. Чин пострижения в рясофор проходил так: желавший его принять перед началом литургии благословлялся у игумена, который спрашивал его: «С усердием ли и многодуховным смирением (рассуждением) хочешь это принять?»³⁰² Дав утвердительный ответ, послушник трижды кланялся перед Царскими вратами, а также игумену и братии. После часов начинался чин пострига. Читались начальные молитвы, псалмы, молитвы этого чина. После чего игумен, взяв ножницы у новонаначального, постригал ему волосы крестообразно, говоря при этом: «Брат наш постригает власы главы своея, во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Братия в ответ пела «Господи, помилуй». После игумена новонаначального постригала еще и братия: с пением 50-го псалма ему на голове выстригалось так называемое «гуменцо» — венец от верха до полуглавы, что символизировало собой терновый венец Христа. Чин заканчивался тем, что игумен одевал послушника в рясу и камилавку и читал наставления из Апостола. Во время чтения все

³⁰⁰ Никольский К. О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1895. С. 393–394.

³⁰¹ Требник. ОР РНБ, Кир. Бел., 529/786. Л. 147.

³⁰² Там же.

монахи подходили к новопостриженному и целованием приветствовали его³⁰³.

Если новый инок выдержал все испытания и игумен решает постричь его, то есть совершить главный обряд в иноческом житии — постриг. Накануне пострига послушник приходит к своему старцу — духовнику для подробной исповеди. После нее он, возвратившись в келью, готовится к Причастию. На утро ударами в било братия собирается в церковь. Постригаемый, вместе со своим старцем, тоже приходит в церковь. Взяв благословение игумена (для этого он подходит и целует у него руку), и поклонившись всем находящимся в церкви, в одном только хитоне-власянице, босой, неподпоясанный, с распущенными волосами, послушник становится в притворе³⁰⁴. Начинается литургия. Когда совершается обычный Малый Вход, хор (вся братия) начинает петь покаянный тропарь (гимн) «Объятия отча отверсти ми потщися...»³⁰⁵. Под пение этого тропаря братия, шествуя «два по два» (то есть парами), со свечами в руках, идут в притвор за постригаемым. Затем они возвращаются обратно в церковь вместе с ним. Последним идет постригаемый «въ единой власянице токмо не опаясан, не обувень и главою откровенною идет, руце имый съгбене къ персемъ аки связане»³⁰⁶. Дойдя до амвона, где стоит игумен, а рядом с ним аналой (столик), на котором лежит крест и Евангелие, постригаемый падает ниц и лежит, распростершись крестообразно на полу. По окончании пения настоятель громко говорит постригаемому: «Бог милосерды, яко отец чадолюбивый зря твое смирение, и истинное покаяние, чадо, яко блудного сына приемлет тя кающагося, и къ нему от сердца припадающаго». С этими словами игумен поднимает с пола постригаемого за правую руку и спрашивает:

— Что пришел еси, брате, припадая к святому жертвеннику, и к святей дружине сей?

Он же, кланяясь, отвечает ему:

— Желая жития постнического, честный отче!

Снова спрашивает его игумен:

³⁰³ Требник. ОР РНБ, Кир. Бел., 529/786. Л. 147.

³⁰⁴ Чин пострижения иноком. НИОР БАН, 4. 5. 20.

³⁰⁵ Там же.

³⁰⁶ Требник. ОР РНБ, Соф. 518. Л. 56.

— Желаеши ли сподобитися ангельскому образу, и вчинену быти лику инокующих?

— Ей, богу содействующу, честный отче.

— Воистину добро дело и блаженно избрал еси, но аще и съвершиши е: добрая бо дела трудом снискаются, и болезнью исправляются, — говорит игумен.

Далее в кратких словах он объясняет постригаемому, что предстоящие обеты даются самому Богу, поэтому на вопросы игумена нужно отвечать внимательно, подумавши и максимально честно. Далее игумен спрашивает:

— Вольным ли своим разумом и вольною ли своею си волею, приступаеши ко Господу?

— Ей, Богу содействующу, честный отче.

— Не от некия ли беды или нужды?

— Ни, честный отче.

— Отрицаешися мира, и сущих в мире по заповеди Господней?

— Ей, честный отче.

— Прибудеши ли въ монастыри семь, или въ нележи ти от святага послушания повелено будет, и в постничестве, даже до последняго твоего издыхания?

— Ей, Богу содействующу, честный отче.

— Сохранишиися в девстве и целомудрии и благоговении даже до смерти?

— Ей, богу содействующу, честный отче.

— Сохранишили даже до смерти послушание к настоятелю и ко всей о Христе братии нашей?

— Ей, Богу содействующу, честный отче.

— Пребудешили до смерти въ нестяжании и вольной Христа ради въ общем житии сущей нищете, ничтоже себе самому стяжавая или храня, разве яже на общую потребу, и се от послушания, а не от своего си произволения?

— Ей, честный отче, пребуду Богу поспешествующу.

— Приемлеше ли вся иноческого общежительнаго жития уставы, и правила от святых отец составленная, и от настоятеля тебе подаемая?

— Ей, честный отче, приемлю и со любовью лобзаю я.

— Притерпишили всякую тесноту, и скорбь иноческого жития царства ради небесного?

— Ей, Богу, сопоспешествуя, честный отче.

Далее настоятель говорит постригаемому небольшое слово, в котором раскрывает смысл иноческих обетов, подчеркивает их неизменность, представляет, каким должен быть настоящий монах. После этого игумен читает на голове (положив книгу на голову постригаемого) две молитвы, в которых просит оградить новонаначального силой Святого Духа. Далее настоятель, указывая рукой на лежащие на аналое крест, Евангелие и ножницы, произносит:

— Се Христос невидимо zde предстоит: виждь, яко никтоже тя принуждает прийти к сему образу: виждь, яко ты от своего си произволения хочещи обручения великаго ангельского образа.

Получив утвердительный ответ от инока, игумен произносит:

— Возми ножницы и подаждь ми я.

Новонаначальный берет ножницы и, целуя руку настоятеля, подает их ему. Тот берет³⁰⁷ ножницы и, полагая их снова у Евангелия, говорит:

— Се от руки Христовы приемлещи я: виждь, кому обещаешися, и к кому приступаеши, и кого отрицаешися.

И далее, видя твердое намерение инока, игумен произносит, соглашаясь:

— Благославен Бог хотяй всем человекам спастися, и в познании истинный приити: сый благословен во веки веков!

Братия поет «Аминь» и сразу же берет настоятель и постригает волосы у новонаначального, говоря:

— Брат наш «имярек» постригает власы главы своя въ знамение отрицания мира, и всехъ яже в мире, и в отрезании своея воля и всех плотских похотей во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа рцем вси о нем Господи, помилуй!³⁰⁸

³⁰⁷ Обычай трижды подавать ножницы игумену, оказывается, возник позднее. Так в Требнике митр. Петра Могилы он уже присутствует. См.: Могила Петр. Требник. Киев, 1993. Л. 46–68.

³⁰⁸ Примечательно, что во всех Требниках (даже довольно древних, скажем, XIII–XIV вв.) на этой части текста, в самом переплете книги, сохранились значительные фрагменты

Братия тихо поет вполголоса «Господи, помилуй». В это время настоятель крестообразно постригает верх главы неофита. Еще в древности существовал обычай полагать остриженные волосы нового монаха на гроб основателя монастыря в знак, что тот принимает нового инока в свою обитель.

Затем настоятель надевает на постриженного монашеские одежды. При этом он уже называет его новым монашеским именем. Одевая, настоятель объявляет смысл каждой из монашеских одежд (смотри об этом подробнее § «Одежда»). После одевания игумен дает постриженнику крест и зажженную свечу. Братия же начинает, подходя парами, приветствовать нового собрата. Они, подходя, целуют его в плечо и спрашивают:

— Что ти есть имя, брате?

Он же говорит свое новое имя, произнося:

— Брат «имярек».

Монахи в ответ говорят ему:

— Спасайся в ангельском чине.

И далее литургия продолжается по обычному порядку, а новоначальный стоит со свечой и крестом в руках до конца богослужения. По подобному образу происходило пострижение и в великую схиму, но в последование включались некоторые особенности, делавшие его более торжественным³⁰⁹.

Данная реконструкция подтверждается сведениями Печерского патерика: «И се въ едину ношь, всем спящим вне, внидлша акы скопци светли съ свещами, идеже лежаше Пуминь, нося с собою Евангелие, и свиту, и мантию, и куколь — все, еже на потребу пострижения... Они же ту абие начаша вопросы творити: “Что прииде, брате, припадая ко святому жертвеннику и къ святей дружине?”... Все бо по ряду сотвориша, якоже есть писано, таче и скиму постригоша его, и облкше его в скиму, и в мантию, и в куколь, и все, еже певше, еже великаго образа управив, устроивше того и целоваше... свещу вжегше... власы же, вземше... по-

постригальных влас. Длина их свидетельствует о древности обычая растить монахам волосы. См.: 1. Требник. ОР РНБ, Кир. Бел., 529/786, Л. 147–148. 2. Требник. ОР РНБ, Соф. 518. Л. 34–35.

³⁰⁹ БАН. Собр. Сырку № 2. Ед. хр. 4.5.20. Л. 1–2.

ложиша на гробе святого Феодосия»³¹⁰. Таким образом, видно, что имеющееся в Патерике упоминание о пострижении соответствует взятому из чиновника.

В Древней Руси пострижение происходило, видимо, за воскресной литургией. Целый ряд историков, опираясь на этот факт, проводят мысль о тождестве митрополита Иллариона и преподобного Никона Великого. «Принимая остроумное предположение профессора Шлякова — что пострижения того времени происходили обычно в воскресенье, причем, постригаемый получал имя святого, память которого падала в этот день, получаем любопытное подтверждение нашей догадки о тождестве Иллариона и Никона. Память Никона падала на воскресенье между 1051–1054 гг. один раз: это воскресенье 7 ноября 1053 г.»³¹¹. Добавим, что это предположение вполне согласно с каноническим правом, так как епископ, принявший схиму, лишается власти епископа, но священства не лишается, а ведь именно преподобный Никон постригал (священствовал) в монастыре преподобного Феодосия до того, как сам Феодосий был рукоположен.

Это мнение о том, что постриги в Древней Руси обычно совершались в воскресный день седмицы³¹², можно считать не безосновательным. Это связано, видимо, с тем, что братия имела обычай собираться на общее богослужение всем без исключения именно в воскресный день. Этот обычай до сих пор имеет место во многих афонских скитах и келиях³¹³.

По совершении пострижения, на новоназначенного, помимо чести монашеской, накладывалось и все множество обязанностей и правил, четко регламентирующих все стороны его повседневной жизни. Помимо устава обители, где жил инок, для исполнения устанавливались правила св. Отец и Вселенских Соборов, а также постановления иерархов и князей.

³¹⁰ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 72–72 об.

³¹¹ Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси. СПб., 1913. С. 182–183.

³¹² Никон, иеромон. Монастыри и монашество на Руси (X–XII вв.) // Вопросы истории. 1991. № 12. С. 23.

³¹³ Маевский В. Афонские рассказы. Париж, 1950. С. 33.

Обязанности монахов можно разделить сообразно данным ими обетов: послушания, нестяжания и целомудренной жизни. Для совершенного послушания «никто не сподобляется монашеского образа без присутствия при сем лица, долженствующего принять его к себе в послушание» (Двукратного собора правило 2, Книга правил, л. 34–36).

– «Монахам не выходить из монастыря без нужды и без благословения настоятеля, ни ночевать вне монастыря» (VI Вселенского Собора пр. 46).

– «Должны пребывать в тех местах, в которых в которых отреклись от мира» (VI Вселенского Собора пр. 4)³¹⁴.

Справедливости ради надо отметить, что обозначенные нами правила исполнялись не всегда: «Не бо николиже бѣ напраснь, ни гневльивъ, ни ярь, очима, нъ милосърдъ и тихъ, и милость имья къ вьсьмь. Тъмьже и аще кто от святааго стада раслабълъ бѣ сьрьдцьмь, отидяше от манастиря, то же блаженный его ради въ велиць печали и скърби будяше и моляся къ Богу, дабы отблудившьшееся овъча от стада его возвратиль въспять. И такоже по вься дъни прѣбываше плача и моля Бога его ради, доньдеже брать ть возвратяшесе въспять»³¹⁵.

Представляют интерес статьи, направленные на поддержание высоко нравственного состояния иноков:

– «Монахам не ходить в гостиницу или корчемницу, кроме нужды в путешествии» (VII Вселенский Собор пр. 22).

– «Монахи и монахини не должны жить в одном монастыре, ни беседовать друг с другом наедине».

– «Монаху не спать в женском монастыре и не есть вместе с монахиною наедине».

– «Приносимое мужчиною к монахиням принимать их игуменье с старой монахиною, за оградю монастыря».

– «Женщинам не спать в мужском монастыре» (VI Вселенский Собор, пр. 47)³¹⁶.

³¹⁴ Номоканун, XII в., ОР РНБ, Ф. н. II. 1. Л. 204.

³¹⁵ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 404.

³¹⁶ Книга Правил. М., 1893. См.: Приложение.

В вопросах имущества и владений лично каждого монаха (общежительного монастыря) надлежало руководствоваться статьей: «Монахи не должны иметь ничего собственного. Они имеют свободу завещать о своем имении прежде вступления в монашество, и передавать оное кому хотят: но по вступлении их в монашество, монастырь имеет власть над всем их имуществом»³¹⁷.

Однако Киево-Печерский Патерик свидетельствует, что это правило соблюдалось не всегда: «так покойник (почивший монах. — *Е. Х.*) оставаясь весь день без погребения: был он очень беден, ничего не имел от мира сего и потому был в небрежении у всех»³¹⁸.

Теперь что касается непосредственно степеней монашества. По сути дела, степеней монашества есть и может быть только одна. Древнее время знало одну степень монашества — сразу монашество полное, поскольку монашества неполного быть не может. Но со временем, в нач. IX в. (до преп. Феодора Студита), оно стало разделяться на две степени — на малую и великую схиму. Этот обычай вместе с Уставом благополучно перешел на Русь. В частности, на это указывает житие Феодосия³¹⁹.

Постепенно на Руси сложился взгляд на великую схиму, как на нечто такое, что далеко не обязательно для всех монахов, и вместе с тем как на нечто такое, что спасительно уже само по себе, без соответствующих подвигов. На этом основании на Руси начали принимать великую схиму не все монахи, а только некоторые из них и притом только в глубокой старости и даже перед самой смертью. Кирик Новгородский спрашивал о себе епископа Нифонта: «и еще безъ скимы есмь, помышляль есмь въ себе: ноли къ старости тоже ся постригу, ноли буду лучший тогда, но худь есмь и болень» и получил в отвѣтъ: «добро еси помыслиль, еже еси рекль, къ старости постричися въ скиму»³²⁰.

Постриг в схиму — высшую степень монашеского жития — совершался еще более торжественно, чем обычно. Накануне одежды постри-

³¹⁷ Номоканун, XII в., ОР РНБ, Ф. н. II. 1. Л. 205–206.

³¹⁸ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1893. С. 37.

³¹⁹ Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 380.

³²⁰ Смирнов С. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., Син. тип., 1912. С. 37.

гаемого вносились в алтарь и оставались на подножии престола до утра, тем самым получая особое освящение. Если пострижение в малую схиму происходило только на Литургии,



Рис. 13. Пострижение в монахи умирающего Василия III. Миниатюра Лицевого свода

то в схиму великую постригали в два этапа. Сначала на утрени читался покаянный канон, а потом уже на Литургии происходил самый постриг. Происходил он так же как описано выше. Постригаемый снова произносит все монашеские обеты. Поскольку схима есть «совершенное монашество», то есть полное отречение мира «и всея яже в нем», то обряду пострига сообщился несколько «погребальный» характер священнодействий. Так, монаха подобно усопшему «повивают», то есть обматывают мантией наподобие

савана. Это должно было напоминать ему об его готовности предстать перед Высшим Судией и его «умирании миру». В знак перемены жизни и совершенного отречения монаху-схимнику после пострига опять меняли имя³²¹. Кроме того, схимникам присваивались специальные одежды (см. ниже).

§ 3. Монастырская иерархия

Житие преп. Феодосия представляет нам Киево-Печерский монастырь как братство людей трудящихся: «Еще же и руками своими делаху дело: оволи копытыца питуще и клобуки, и ина ручньная дела строяще и тако, носяще в градъ, продаваху и темъ жито купяху, и се разделяхуть, да къждо въ нощи свою часть измеляшеть на състроение хлебомъ»³²². Упоминается также и многочисленное монастырское имущество, в том числе и монастырские села: «Къ сему блаженному неколи приведоша разбойникикы связаны, ихъже беша въ единомъ селе монастырь-

³²¹ Требник. ОР РНБ, Соф. 518. Л. 10–36.

³²² Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 376.

ске, хотяща красти...»³²³ Также упоминаются села, когда перед смертью преп. Феодосий «повеле събрати братию всю и еже в селах или на иную потребу отшли» и поучал служивших монастырю управителей его хозяйства — перечисляются «служители» (тиуны), и приставники, «слуги» — выполнять свои обязанности «со всяким прилежанием, и со страхом Божиим в покорении и любви»³²⁴. Таким образом, уже в это время (XI в.) сельскохозяйственное производство монастырей было значительным и хорошо организованным³²⁵. Сложная система монастырского хозяйства естественно нуждалась в структуре управления прежде всего среди самих монахов. Нельзя забывать, что и духовная жизнь подразумевает духовное руководство, а, следовательно, и структуру подчинения одних (младших) другим (старшим). Что же представляла собой структура монастыря?

Вершина любого монастыря — его игумен. Слово греческое, означает «верховный предводитель, вожак». Это духовный руководитель монахов, главный хозяйственный распорядитель, без его волеизъявления в монастыре не совершается ничего. «Игумен избирается, как наместник <...> и поелику люди, как замечает святой Григорий Назианзин (Слово 1. О бегстве), столь между собой различны и столь иногда лукавы, что со стороны начальника потребно все искусство, все благоразумие, вся деятельность и опытность, чтобы богоугодно управлять ими. Ибо иных надобно возбуждать похвалами и исправлять кротостию, других пробуждать от греховного усыпления строгим гласом, одних предостерегать, других возставлять от падения, одних обличать явно, других тайно, по различию их свойств: страстей, привычек и обстоятельств — то посему игумен должен быть, по правилам Святых Отец, сам духовным отцом всем и искусен в житии иноческом, добре ведать разум Писания и устав монастырский. Уметь носить немощи немощных с терпением <...> Будучи первым, быть в делах душевного спасения всем слугою, светильником света и самого благоразумия...»³²⁶ Подобным образом о игуменстве

³²³ Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 398.

³²⁴ Там же. С. 426.

³²⁵ Русское православие... С. 43–44.

³²⁶ Устав Русского на Афоне Св. вмч. Пантелеимонова Общежительного монастыря // К свету. № 16. 1997. С. 174.

говорит и преп. Феодор Студит, сравнивая общину с телом, а игумена с его головой: «Все вы другъ для друга послушники, другъ другу помощники, какъ живые члени одного тела. Если глазъ не станетъ руководить руки, если одна рука не станетъ поддерживать другую, если нога не станетъ ступать также какъ сего требуетъ благо всего тела, если вообще каждый членъ начнетъ действовать по своей воле; то они не только своей крепости не сохранятъ, но съ разстроениемъ себя самих, разстроятъ и все тело...»³²⁷ Хилендарский устав (XII в.) содержитъ подобную мысль: «оказывайте всякую честь и благомыслие, почитание со страхом, неколебимую покорность и послушание вашему игумену <...> И ты, духовный отецъ и наставникъ этого освященного стада, будь смиреннымъ и милостивымъ к братии, показывая все отеческое благоволение»³²⁸.

На Руси к игумену относились с не меньшимъ уважением. Житие Феодосия приводитъ несколько случаев, когда сделанное безъ благословения игумена дело приносило вредъ делателямъ или просто было бесполезно. При этомъ самъ преп. Феодосий всячески прививалъ инокамъ дисциплину: «Сицимъ же образъмъ творяше, еже аще слышаше кое дело творимо, благословению първое не възяту бывъшю, не бо хотяше, да святое стадо того таковааго брашня вкусити, еже не благословениемъ сотворено и от преслушания суще, нъ се яко вражию часть сущю повелеваше овъгда въ пещь горушю въметати, овъгда же въ речныя струя въврещи»³²⁹. В качестве иллюстрации можно привести одинъ случай изъ Жития Феодосия (обратимъ внимание на последние предложения — этотъ выводъ автора Жития): «Се бо по изгнании еже от монастыря преподобнааго нашего игумена Стефана к великому Никону игуменство преспъшю, приспевъшемъ же деньмъ святааго и великого поста. И въ 1-ую неделю таковаго въздръжания и яко добрымъ подвижникомъ потрудивъшемся въ ту неделю, темъже установлено бысть преподобнымъ отцемъ нашимъ Феодосиемъ въ пятокъ тоя неделя да бываютъ имъ хлеби чисти зело, друзии же отъ нихъ съ медомъ и съ макомъ творени. То же тако повелевшу Никону по обычаю творити келарю, онъ же преслушанию творя, съльга,

³²⁷ Добротолюбие. Т. IV. С. 21.

³²⁸ Хилендарский Устав // Тацис Дионисий, свящ. Изречения подвижниковъ Греции. М., 2001. С. 107.

³²⁹ Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 408.

рекий яко «муки не имамъ на сътворение такимъ хлебмъ». Нъ обаче Богъ не презре труда молитвы преподобныхъ своихъ, и да паки не разорится установленое божьствнымъ Феодосиемъ. Се бо ко святей Литургии идущемъ темъ на постыныя ты обеды, се отнюду же бо не начаятся тоже, тако ти привезоша возъ таковыхъ хлебъ. Еже видевьше братия прославиша Бога, чюдящися, како присно Богъ печеться ими, подавая вся имъ, еже на потребу, молитвами преподобнааго имъ отца и наставника Феодосия. Таже по дъвою днью повелевьшу келарю, да по обычаю хлебы братии испекуть въ муце той, еяже бе преже рекль «не имамъ», тоже пекущимъ готовящемъ и тесто мясящемъ и паки имъ леущемъ укропъ въ не, и се обретеса ту жаба, якоже той варене быти в таковой воде и такоже то темъ осквръни, иже от преслушания твореное дело. Богу сице извольшу на съблюденіе святаго стада, иже и таковъ подвигъ сътворише въ святую ту неделю, то же да не тако выихъ хлебъ въкусятъ. Увъ се, яко вражию часть сущю, гадамъ осквръни сию Богъ, якоже на показаніе тому быти. Еже о семъ да не забреть ми никътоже отъ васъ, яко сии съде въмисахъ, да разумеете, яко нестьлено намъ нивъ чемъ же ослушати наставника игумена своего, ведуще, яко аще чьто утаимъ от него, нъ от Бога несть потаено ничьтоже, и ть имать въскоре мьсть сътворити о немъ, егоже постави намъ старейшину и пастуха, яко да вси послушанеть его и по повеленію его вся съворимъ»³³⁰.

Столь высокое положение игумена порождало такое явление монастырской жизни, как карьеризм. Яркая иллюстрация к этому — Послание епископа Симеона к иноку Печерского монастыря Поликарпу: «Убедился я, что ты санолубец и славы ищешь от людей, а не от Бога»³³¹. Здесь же перечисляются «способы» достижения сана: деньги, интриги, могущественные светские покровители.

Так или иначе, но игумен обладал не только административной властью в монастыре. Прежде всего, игумен — священник, а значит, пастырь своего словесного стада, его духовный руководитель. Именно поэтому братия выбирала его себе сама (если, конечно, монастырь был не ктиторский, где воля ктитора в выборе настоятеля была определяющей).

³³⁰ Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 408–410.

³³¹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 17.

Настоятели крупнейших новгородских монастырей тоже избирались всей общиной. В 1226 г. «преставися игумен святого Георгия Саватия, архимандрит новгородский. Преже своего преставления Саватия созва владыку Антония и посадника Иванка и все новгородце и запраша братье своей и всех новгородець: «изберете себе игумена»³³². В другой раз новгородцы «даша игуменьство у святого Георгия» некоему Арсению³³³.

Не следует думать, будто избрание городской общиной церковных сановников — особенность социально-политической жизни Новгорода. В древнерусских источниках сохранились редчайшие и потому драгоценные сведения о такой же практике за пределами Новгородской земли. По свидетельству летописца, князь Всеволод Юрьевич, по прозванию Большое Гнездо, в 1184 году просил киевского митрополита Никифора поставить епископом в Ростов, Владимир и Суздаль «смиренаго и кроткого Луку, игумена святого Спаса на Берестовем». Митрополит «не хотяше поставити его, зане по мьзде поставил Николу Гречина». Всеволод отверг Гречина, заявив Никифору так: «Не избрали сего люди земли нашей, но если ты поставил, то где тебе угодно, там и держи»³³⁴. Будь «люди», то есть широкие массы населения Владимиро-Суздальской земли, безразличны и непричастны к избранию епископа, князь Всеволод едва ли упомянул бы о них. О том, что «люди» в устах Всеволода не случайная обмолвка, можно судить по некоторым дополнительным известиям. Например, в Житии Кирилла Туровского говорится о том, что Кирилл «умолением князя и людей того града [Турова] возведен был на стол епископыи». Учреждение Смоленской епископии в 1136 году и выборы епископа также не обошлись без «людей», или рядовых общинников, с которыми князь Ростислав совещался на вече — народном собрании Смоленска. Избрание епископа и игумена было обязательным условием для поставления их на эти степени как с точки зрения канонического права, так и с точки зрения вечевого устройства древнерусского общества.

Выбранный в игумены монах отправлялся для поставления к правящему архиерею. Если он не был священником, то его рукополагали во

³³² НПЛ. С. 65.

³³³ Там же. С. 7.

³³⁴ ПСРЛ. М., 1962. Т. 2. Стб. 629.

пресвитеры, а затем возводили во игумены. Проходило это так: во время Божественной Литургии, которую служил сам архиерей. После особой молитвы и возложения архиерейской руки, новопосвященному игумену вручали знак игуменской власти — высокий двурогий жезл (посох). Во время вручения народ и предстоящие вслед за архиереем должны были громко восклицать: «Аксиос!» (греч. «Достоин!»). Выбранный и поставленный епископом игумен должен был стоять в церкви на особом месте (специальной подставке, с которой ему видно всех находящихся в церкви), поучать братию, блюсти нравы и хранить веру без повреждения.

Без благословения игумена не разрешалось покидать обитель или выполнять какую-либо работу, даже для себя: переписывать книги или делать выписки из них, вырезать ложки, плести корзины, писать иконы или заниматься каким-либо другим рукоделием. Истинное и совершенное послушание монахов своему настоятелю выражалось не только в том, чтобы «удерживаться от несообразного, но чтобы без его воли не делать даже и похвального»³³⁵. Именно такое отношение к послушанию демонстрирует Житие преп. Феодосия, рассказывая об отношениях игумена и келаря. Келарь, видимо, имел значительные полномочия — в Житии приведено два случая ослушания. Первый связан с тем, что келарь сбег для большего числа братии праздничный подарок — сдобные хлебы. В то время как игумен благословил накормить монахов тот час по получении этих хлебов. Когда ослушание открылось, «таче повеле единому от братие събрати въ кошъ ты и, несъше, посреде реки въспати е, оного же епитимиею утврди, якоже преслушание сътворяше...»³³⁶. Второй случай рассказывает о том, что келарь в положенный по Уставу день не велел испечь необходимого угожения — хлебов с медом, сославшись на нехватку муки. Когда же он велел это сделать в другой день, то продукты были найдены оскверненными жабой. Автор Жития вполне конкретно утверждает, что лучше продуктам быть оскверненными, чем братия вкусит «вражию часть сущи»³³⁷.

Со второй половины XII в. игумены некоторых древнерусских городов стали возводиться в степень архимандритов. Так в древнерусских

³³⁵ Василий Великий. С. 66.

³³⁶ Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 408.

³³⁷ Там же. С. 410.

городах возникла новая организация — архимандрития. Это монастырь, который занимал ведущее место среди остальных. Архимандрития осуществляла связь между иноками и городом, князем, епископатом, а также во многом контролировала взаимоотношения между самими монастырями. Название происходит от титула «архимандрит», т. е. буквально «старший в ограде». Так именовались настоятели лавр на Востоке. Постепенно титул распространился и на остальной христианский мир. С появлением этого титула был составлен и чин поставления во архимандриты. Состоял он в том, что архиерей на Малом входе возлагал на предложенного кандидата руку и прочитывал специальные молитвы. После чего, новопосвященному архимандриту присваивались соответствующие одежды. Поскольку этот титул является ближайшим к высшей степени священства — епископству, то и одежды его сильно походили на архиерейские: на мантию нашивались «скрижали» и «источники»³³⁸, вручался двурогий жезл, иногда дозволялось служение с трикирием и дикирием — специальными светильниками, являющимися принадлежностью исключительно архиерейской³³⁹. Если архимандрит служил в ставропигиальном монастыре, то он, как наместник патриарха, на службе становился на специальные коврики с изображением летящего орла — орлецы³⁴⁰.

Возникновение архимандритии, как считает Я. Н. Щапов, было возможно после того как монастыри стали самостоятельными феодальными хозяйственными организациями. Будучи подчинены митрополиту и епископам в плане церковной дисциплины, они в административном отношении, в участии в городской жизни обладали самостоятельностью, чему во многом способствовала и связь монастырей с их ктиторами — княжескими династиями и боярами (в Новгороде)³⁴¹. Самые ранние сведения об участии «всех игуменов» городских монастырей связаны с княжескими похоронами³⁴², с княжескими съездами³⁴³ и т. д. в Киеве. По

³³⁸ Особенность, бытовавшая только в домонгольский период и утерянная в современной церковной жизни. — *Прим. авт.*

³³⁹ Вениамин, архиеп. Новая скрижаль. СПб., 1908. С. 179–180.

³⁴⁰ Там же.

³⁴¹ Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 162–163.

³⁴² ПСРЛ. Т. 2. Стб. 208 (1093 г.); 548 (1172 г.).

³⁴³ Там же. Стб. 220 (1096 г.).

сведениям источников, игумены участвуют в крупных политических или экономических событиях в городе помимо митрополита или наряду с ним.

Самая первая архимандрития возникла в стольном городе Киеве еще во второй половине XII в. Этот титул получил печерский игумен Поликарп (1164–1182 гг.), который был очень тесно связан в этот период с киевскими князьями, особенно с Ростиславом Мстиславичем³⁴⁴. На самом деле право назначения, а также утверждения архимандрита принадлежало патриарху³⁴⁵. На Руси, вероятно, этим правом обладал митрополит как ставленник Константинопольского патриарха. Но Поликарп в этот момент был не в лучших отношениях с главой Русской Церкви — греком Константином. Причиной были некоторые разногласия по церковным вопросам³⁴⁶. Близость к княжескому дому указывает на то, что инициатива получения титула архимандрита Поликарпом исходила именно от князя, а саму архимандритию в Киеве можно рассматривать как институт, противопоставленный митрополиту и связанный с княжеской властью³⁴⁷.

Какой бы титул не носил игумен монастыря, в любом случае монахи его обители обязывались находиться у него в полном послушании. В противном случае их могло ожидать даже исправительное упражнение — епитимью. Очевидно, что такие упражнения самими монахами воспринимались как своеобразное наказание. Какие епитимьи существовали в монастыре и за что их давали? Четко определены были наказания в обители преподобного Феодосия. Каждый из монахов знал, сколько поклонов и дней сухоядения он получит в случае своего злонамеренного проступка³⁴⁸. Если кто из иноков без благословения настоятеля или келаря брал какую-либо вещь и не покаялся, а был обличен другими монахами, то приравнивался к ворам и наказывался на пять дней сухоядением (хлеб и вода). Под подобное же «запрещение» (наказание) подпадал монах, знавший о преступлении своего собрата, но не донесший об этом

³⁴⁴ Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XIII вв. СПб., 1913. С. 401.

³⁴⁵ Голубинский Е. Е. Указ. соч. Т. 2. С. 708.

³⁴⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 355.

³⁴⁷ Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 159–160.

³⁴⁸ См.: Уставы о посте и епитимьях, НИОР БАН, 13.7.8.

настоятелю. Когда же это повторялось не один раз, то такой монах наказывался темницей и оковами. В крайнем случае, изгоняли из обители. Если в монастыре несколько раз замечали, что кто-то из иноков отлучается из обители и возвращается пьяным, или находили у него в келье «пьянственное питие», то такого монаха в оковах сажали в темницу или изгоняли прочь³⁴⁹. Судом «первой инстанции» в монастырях так же были игумены. Одним словом, в монастырях Древней Руси институт игуменской власти был достаточно развит и имел специфические черты.

Ближайшим помощником игумена по хозяйственным вопросам был специальный монах — эконо́м. Однако под таким названием должности в ранних источниках не встречается. В Житии Феодосия и Киево-Печерском Патерике он заменен на «келарь», то есть, буквально, «сундучник». Келарь смотрел за припасами, казной, трапезой, дровами, водой и др. Будучи правой рукой настоятеля, келарь, видимо, мог иногда показывать свой «норов» (как видно из Жития Феодосия). В обязанности эконома-келаря так же входило докладывать игумену в случае каких-либо недоразумений: «Въ единъ же отъ дний хотящимъ имъ праздникъ творити святаыя Богородица, и воде не суши, прежде же наименууму Феодору, суцу тьгда келарю, иже и многаа ми споведа о преславнемъ мужы сем. Ть же шед поведа блаженууму отьцу нашему Феодосию...»³⁵⁰ Таким образом, келарь оставался главным сотрудником игумена и ему уделялось очень много внимания. Об этом свидетельствует специально составленное Феодосием Печерским для келарей поучение, где Феодосий напоминает, что свою должность келарь получает от самого Христа. Интересно, что подобное поучение было составлено и преп. Феодором Студитом для келарей его монастыря³⁵¹.

Игумен, келарь и старейшие иноки составляли «старшую братию» — своеобразную монастырскую «аристократию». Именно эта часть братии была наиболее уважаема в обители. Сказанное можно проиллюстрировать случаем из Патерика. Однажды один из монахов по имени Феофил даже стал высказывать свое недовольство преп. Марку Гробокопателю, что тот положил усопшего монаха не на положенное

³⁴⁹ ВМЧ. Сентябрь. Стб. 613–614.

³⁵⁰ Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 390.

³⁵¹ См.: Добротолюбие, Т. 4; Поучение келарю. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 444.

место. Феофил был «старейший брат» и ему полагалось отдельное место даже при погребении³⁵². Видимо, в старшую братию входили опытные монахи — руководители отдельных отраслей монастырского хозяйства. Особенно это заметно в случае обращения к преп. Феодосию руководителя монастырской пекарни³⁵³. Руководящая роль этой части братии отмечалась в трудах М. Н. Тихомирова³⁵⁴.

Совершенно особенный род монастырских служб — «обслуживающий персонал» соборного храма и всего, что связано с богослужением. В древнерусских источниках упоминается три таких должности: деместик, эксарх, строитель церковный.

Деместик — это руководитель монастырского хора, регент. В его обязанности входило следить за правильностью и четкостью богослужебного пения. Деместики очень ценились и пользовались уважением, даже становились игуменами: «Якоже съ свѣта всех Стефана игумена въ събѣ нарекоша быти, деместика суца церковнааго»³⁵⁵.

Эксарх — это «испорченное» греческое слов «эклессиарх» (букв. «начальник церкви, старший в собрании»), то есть смотритель церковный. Впоследствии это слово заменили на более понятное «благочинный». В обязанности благочинного входило наблюдение за всем происходящим в храме: своевременным началом богослужения, явки иноков, четкостью и правильностью богослужения, соблюдением устава, чистотой храма, красотой чтения и пения, благоговейным поведением молящихся. Очевидно, что в древности он же исполнял обязанности ризничего, то есть, смотрителя риз — специальных одежд для богослужения.

Строитель церковный, впоследствии пономарь — это младший церковный чин. Он наполнял маслом лампы³⁵⁶, приготавливал вино и просфоры для Литургии³⁵⁷, звонил в било³⁵⁸ и тому подобное.

В Патерике упоминается как отдельный послушник «палатник». Судя по тому, что у него, пробудившаяся ото сна братия, взяла ключи от

³⁵² Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 57.

³⁵³ Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 340.

³⁵⁴ Тихомиров М. Н. Древнерусские города. М., 1956. С. 178.

³⁵⁵ Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 428.

³⁵⁶ Там же. С. 410.

³⁵⁷ Там же. С. 406.

³⁵⁸ Там же. С. 398.

храма для выяснения чуда с пострижением преп. Пимена, то его дело заключалось в сохранении ключей от монастырских палат — различных строений³⁵⁹. Скорее всего, палатник находился в подчинении келаря, т. к. запирали монастырские запасы и храм, где хранилось все самое ценное.

Была также в монастыре пекарня: «Храм, идеже хлебы братия тво-ряаху»³⁶⁰. При этом хлеб, да и вообще еду пекли и готовили по-особому: «...егда бо братии монастыря сего хотящемъ варити, или хлебы печи, или кую ину службу творити, тыгда же първѣ шѣд един отъ нихъ възьметъ благословение от игумена, таче по сихъ поклонитъся предъ святыимъ олтарем трикраты до земля, ти тако свѣщу во-жжетъ от святаго олтаря и отъ того огонь възнетитъ. И еда паки воду вливая в котъл глаголетъ старейшине: “Благо-слови, отче!” И оному рѣкшу: “Бог да благословитъ тя, брате!” И тако вся служба ихъ съ благословениемъ съвѣ-ръшається»³⁶¹. Как было видно из процитированного источника, для наблюдения за порядком на каждом виде послушаний ставился старший — опытный, часто пожилой монах, который отвечал за вверенное ему дело непосредственно перед священноначалием.

Отдельной должностью был упоминаемый в Киево-Печерском Патерике просфорник. В его обязанности входило выпекать специальные хлебы — просфоры («прозвиры», также «проскуры»). Их изготавливали из высококачественной пшеничной муки. Предназначались они для совершения Литургии, и поэтому выпекать их было очень почетным и важным делом. Можно вспомнить, что будущий игумен Печерского мо-



Рис. 14. Преподобные Спиридон и Никодим Печерские пекут хлеб

³⁵⁹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 73.

³⁶⁰ Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 382.

³⁶¹ Там же. С. 402.

настыря Феодосий, проживая еще с матерью в Курске, пек там просфоры для местной церкви³⁶².



Рис. 15. Преподобный Нестор
Летописец за своим
послушанием

В качестве послушания могла назначаться каллиграфия — написание или переписка книг в монастырском книгохранилище. Естественно, что на эту должность назначались грамотные монахи, а таковых как следует из Жития и Патерики, было весьма немного. Переписчик книг пользовался очень большим уважением. Говоря о нем, всегда употребляли слово «книжный». Например, чтобы отличить преп. Нестора в дальних Пещерах почивающего от преп. Нестора-летописца, употребляли приставку «некнижный». Вообще, в Печерском монастыре существовало очень благоговейное отношение к книге, в частности, сам преп. Феодосий

изготавливал нитки для переплета книг, а Никон Великий переписывал их: «сядящу и делающу книги...»³⁶³. Будучи инокиней, Евфросиния, уединившись в соборной церкви св. Софии в Полоцке, «нача подвижнейший подвиг постнический восприимати, нача книги писати своима рукама, наемъ емлющи, требующим даяше»³⁶⁴. Это прямое указание на то, что одно из благочестивых занятий в стенах обителей — списывание книг.

Здесь древнерусское иночество целиком следовало студийской традиции³⁶⁵. Древнерусские монастыри также стали центрами христианского просвещения. Об этой их функции существует обширная историография. Вряд ли здесь можно добавить что-либо новое. В частности о мона-

³⁶² Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 358.

³⁶³ Там же. С. 390.

³⁶⁴ ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 21, первая половина. С. 209.

³⁶⁵ Илларион (Алфеев), игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001. С. 159.

стырях как о центрах народного просвещения писал еще М. Н. Тихомиров³⁶⁶.

Очевидно, что уже в древнерусский период при монастырях существовали скриптории, в которых создавались и переписывались церковные произведения, были и библиотеки, где эти книги сохранялись. До настоящего времени сохранилось небольшое число рукописей XII — середины XIV в., дающих нам основание по определенным критериям относить их к книжным мастерским монастырей уже существовавших³⁶⁷. Так, на примере новгородско-псковского материала Н. Н. Розов определил наличие книгописания в новгородском Хутынском монастыре. Имел свою библиотеку и Юрьев монастырь, однако сведения об этом очень скудны³⁶⁸.

В Киеве, кроме Печерского монастыря, книжный центр существовал, вероятно, и в Зарубском монастыре. Летопись сообщает нам об одном из выходцев этого монастыря: «В то же лето постави Изяслав митрополитом Клима Смолятича вывед из Заруба, бе бо черноризечь скимник и бысть книжник и философ, так якоже на Рускои земли не бяшесть...»³⁶⁹ Авраамий Смоленский, подвизавшийся в своем монастыре, был автором некоторых сочинений, таких как «Слово о небесных силах, чего ради создан бысть человек», а также молитвы³⁷⁰.

Отдельный вопрос представляет момент наличия в древнерусском летописании специфических монашеских черт, на которые необходимо

³⁶⁶ Тихомиров М. Н. Древнерусские города. М., 1956.

³⁶⁷ Покровский А. А. Древнее псковско-новгородское наследие: Обзорение пергаменных рукописей Типографской и Патриаршей библиотек в связи с вопросом о времени образования этих хранилищ. М., 1916; Сводный каталог рукописных книг XI–XIII вв. М., 1984; О новгородско-псковских рукописных книгах см.: Розов Н. Н. Искусство книги Древней Руси и библиография // Древнерусское искусство. М., 1972. С. 24–51; Вздорное Г. И. Искусство книги Древней Руси: XIII — начало XV в. М., 1980; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I.

³⁶⁸ Розов Н. Н. Указ. соч. С. 38. См. также: Каргер М. К. Раскопки и реставрационные работы в Георгиевском соборе Юрьева монастыря в Новгороде // СА. 1946. Т. 8. С. 176.

³⁶⁹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 340, под 1147 г. См. также: Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII вв. М., 1990. С. 72.

³⁷⁰ О первом из перечисленных сочинений предположение было высказано С. П. Шевыревым: Шевырев С. П. Истории русской словестности. СПб., 1887. Ч. 3. С. 213–216; О молитвах см.: Жития преподобного Авраамия Смоленского и службы ему / подгот. С. П. Розанов. СПб., 1912. С. 163.

обращать должное внимание³⁷¹. Первое, на что обращается внимание исследователя — это то обстоятельство, что к составлению летописи монахи относились как к своему послушанию — делу, от достойного исполнения которого зависит спасительность пребывания инока в монастыре: «игумень Силивестръ святаго Михаила написах книги си Летописецъ, надеяся от Бога милость прияти...»³⁷².

Если в монастыре имелись талантливые к рисованию люди, их назначали на послушание иконописцев. Пример тому — преп. Алипий Печерский³⁷³.

Для ухода за больными братьями назначались специальные монахи во главе с отцом-больничником. В их обязанности входило лечение и повседневный уход за болящей братией. Патерик, приводит два противоположных примера. С одной стороны, это преп. Агапит — безмездный врач не только для братии, но и для всех проходящих³⁷⁴. С другой стороны, в Слове о преп. Пимене говорится, что «чернецы же, учении на то больным служити... небрежение имуще о таковой службе, сею в забытье ввергоша, изнемогаше больным безводием...»³⁷⁵.

Отдельным видом работ было гробное послушание. Монахи, несшие это послушание, занимались всем, что касалось похорон усопшей братии, сохраняли монастырские гробницы, отправляли поминальное богослужение³⁷⁶.

Самым меньшим делом в монастырях считалось послушание вратаря. На обряде омовения ног он даже должен изображать Иуду Искариотского³⁷⁷. Видимо, это связано с тем, что вратарь находился на грани между монастырем и миром, был часто тревожим проходящими и т. д.³⁷⁸

И вообще, можно с уверенностью сказать, что все иноки монастыря были заняты в каких-либо трудах и послушаниях.

³⁷¹ О влиянии христианской эсхатологии на древнерусское летописание см.: Ужанков А. Н. Русское летописание и Страшный Суд // URL: <http://pravoslavie.ru/archiv/letopis.htm>.

³⁷² ПВЛ // Начало Русской литературы XI — нач. XII вв. М., 1978. С. 276.

³⁷³ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 66 об.

³⁷⁴ Там же. Л. 36 об.

³⁷⁵ Там же. Л. 73 об.

³⁷⁶ Там же. Л. 55 об. — 59 об.

³⁷⁷ Вениамин, архиеп. Новая скрижаль. СПб., 1908. С. 276.

³⁷⁸ Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 384.

Тяжелые работы в монастырях выполнялись не только монахами, но и наемными рабочими. Здесь показателен случай из Жития преп. Василия. Монастырь нанял извозчиков для транспортировки леса от берега, видимо его сплавили по воде. Лес предназначался для строительства храма. Преп. Василий с преп. Федором носили лес на себе, затем к послушанию была подключена темная сила. Бесы, принужденные силой имени Божия, перетаскали лес на гору за ночь. Далее Патерик приводит замечательное по простоте и искренности продолжение: «наймитии же извозници тяжу на блаженаго, просяще провоза, глаголюще тако: “Не вемы, коею кознею сему древию велель еси на горе быти”. Неправедный же судия, мзду взят от техъ, присуди на блаженемъ мзду тем взяти, рече тако: “Да помогут тебе беси платити, иже тобъ служат”»³⁷⁹.

Упоминаемые в Патерике села монастырские, очевидно, были населены монастырскими крестьянами, выполнявшими определенные работы на монастырь. В Слове о блаж. Евстратии так же упоминается 50 скончавшихся, из них 30 человек обозначены как монастырская челядь: «И скончашася вси гладом и жаждою. Бе же числомъ 50: от манастырскиа челяди 30, а от Кыева двадесять...»³⁸⁰

§ 4. Восприятие святости и греховности в древнерусском монастыре

С точки зрения изучения повседневности небезынтересно знать, что почиталась в древнерусском монастыре за святость, а что воспринималось как негативное явление. Словом, о положительных и отрицательных поведенческих установках.

В этой связи правильнее начать с самовосприятия монашествующих. Уже неоднократно говорилось о значительном влиянии византийского богословия на церковную мысль Руси. Для эпохи преп. Феодосия образцом был Студийский монастырь времени преп. Феодора. Этот богослов очень высоко ставил служение иноческое. Так, он пишет: «Бог для того нас ввел в мир, чтобы мы, благоугождая Ему добрыми делами, соделывались наследниками Царствия Небеснаго. Нам же монахам Он, по введению в мир, даровал и особенно великую благодать, состоящую в

³⁷⁹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 64.

³⁸⁰ Там же. Л. 20 об.

том, что, избрав нас среди всех, поставил пред лицом Своим на служение державе Его...»³⁸¹ Таким образом, уже в Византии монахи воспринимали себя как Богоизбранное содружество, что нашло отражение даже в чинопоследовании пострижения: первый вопрос, который игумен задавал новичку был «Почто пришиел еси ко святей сей дружине?». Подобное самовосприятие было характерно и для древнерусских монахов. Об этом свидетельствует, например, такая синтенция из Патерика: «Разумейте опасно обидящии, что рече Господь во Евангелии... не преобидить единого от малых сих, яко аггели их всегда видять лице Отца моего...» — рассуждает автор Патерика об убийстве монаха. Очевидно, что сказанное Христом о детях (см. Мф. 18, 6), он относит только к инокам — детям Божиим. Таким образом, сами монахи считали себя «избранным народом, новым Израилем». Особенно сильно такое самовосприятие монахов прослеживается в Слове о преп. Агапите. Когда этого преподобного посещает врач — монофизит, доселе кроткий старец обращается к нему довольно строго: «То что смель внити и осквернити келью мою и дръжати за грешную мою руку. Изыди от мене, иноверне и нечестиве!»³⁸² Из отрывка видно, что, несмотря на личную греховность монаха, его тело и его келья — святы, т. е. не подлежат сопрекосновению с чем-либо нечистым.

Однако избрание свыше давалось не само по себе, а для угождения Богу в совершении добродетели. Что же почитали древнерусские монахи за добродетель?

Основной монашеской добродетелью всегда считалось послушание. «Послушание есть действие без испытания, добровольная смерть... Кто совершенно отвергся самочиния... тот уже достиг цели, прежде, нежели вступил в подвиг» — пишет о послушании преп. Иоанн Лествичник³⁸³. Житийная литература очень богата на примеры послушания. Так, из послушания преп. Марк повелевает мертвому передвинутся и освободить место старшему³⁸⁴, из послушания почивший задерживает свою кончи-

³⁸¹ Добротолюбие. М., 1901. Т. 4. С. 25.

³⁸² Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 39.

³⁸³ Лествица. СТСЛ, 1898. С. 21.

³⁸⁴ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 57.

ну, пока Марк не закончит рыть его могилу³⁸⁵ и т. д. Особенно богато примерами образцового послушания житие Феодосия Печерского. Более того, патерик демонстрирует, что грех, сделанный из послушания, не вменяется в вину: «Игумен... повеле иному брату се сотворити: втайне хлеб взяти, да разумеют истово, аще тако есть...»³⁸⁶ Игумен посылает одного монаха украсть хлеб у другого, и автор Патерика воспринимает этот совершенно нормально, как обыденное явление. В самом деле, нельзя же ослушаться игумена!

Другой, близкой к послушанию добродетелью было смирение. «От послушания рождается смирение, а от сего — бесстрастие»³⁸⁷. Монах должен был стремиться быть во всем смиренным — в речах, поступках, даже походке³⁸⁸. При этом смиряться надлежало не только младшей братии. Например, когда келарь сообщил игумену Феодосию, что нужны свободные монахи для заготовки дров, то игумен сам пошел на эти работы, сказав «То се азъ праздень есмь, и се поиду»³⁸⁹. Культ послушания и смирения сформировал особый монастырский взгляд на окружающий мир — что бы не случилось с монахом, он стремился смиренно принять действительность.

Яркий пример истинно монашеского отношения к действительности — поведение преп. Никона Многогтерпеливого. Попав в плен к половцам, он мог быть выкуплен неким благодетелем, но вместо этого он ответил: «Никакоже всеу истощите имена вашего. Аще бы хотел Господь свободна мя имети, не бы предал мя в руць сихъ беззаконник и лукав-



Рис. 16. Преподобный Никон Печерский в половецком плену

³⁸⁵ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 56 об.

³⁸⁶ Там же. Л. 52 об.

³⁸⁷ Лествица. СТСЛ, 1898. С. 50.

³⁸⁸ Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 392.

³⁸⁹ Там же. С. 390.

нейшихъ паче всея земля...»³⁹⁰ Такой ответ характерен именно для монашеского образа восприятия своей судьбы, всегда направляемой Промыслом к спасению души.

Другой, восхваляемой всеми источниками добродетелью было нестяжание. О совершенном монашеском нестяжании говорили еще преподобные основатели самого института монашества. Оно и организовывалось как собрание неимущей братии. Идея оставления всего ради Христа для полного уподобления Ему («...всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19, 29)) была очень близка монашеству, особенно в первые века его существования. Именно поэтому одним из обетов монашеских было отречение от имущества. «Нестяжательный инок есть владыка над миром, вверивший Богу попечение о себе, и верою стяжавший всех своими рабами. Он не будет говорить человеку о своей нужде, а что приходит, то принимает, как от руки Господней» — писал о нестяжании преп. Иоанн Лествичник³⁹¹. И еще, очень важно для монаха нестяжание как средство к собиранию бесстрастия: «волны не оставят моря; а сребролюбца не оставят гнев и печель»³⁹².

В древнерусских монастырях также ценилось личное нестяжание. Так о преп. Прохоре говорится, что «бысть ему житие, яко едимону от птиц: не стяжа ни села, ни житница...»³⁹³. Подобным образом говорится о преп. Феодоре: «оставле убо вся мирскаа, богатсво раздаа нищим, и бысть мних, добре подвизася на добродетель...»³⁹⁴. Одновременно с личным нестяжанием приветствовалось пожертвование всего своего имущества монастырю. Здесь особенно показателен случай с Еразмом Чернецом. Он все свое имущество потратил на украшение храма, за что был во всеобщем небрежении, но за одно только это удостоился видения преп. Антония и Феодосия³⁹⁵. Даже если у монаха были свои собствен-

³⁹⁰ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 21 об. — 22.

³⁹¹ Лествица. С. 132.

³⁹² Там же. С. 133.

³⁹³ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 52.

³⁹⁴ Там же. Л. 59 об.

³⁹⁵ Там же. Л. 29 об.

ные средства от иконописания, например, то часть их желательно было отдавать монастырю: «сему ремеслу прибытка доля се творяше, елико довольно бысть всемь, игумену и всей братии...»³⁹⁶.

Наконец, однозначно как добродетель воспринималось целомудрие. Наиболее ярко тема сохранения монашеского целомудрия звучит в известном рассказе Патерики о преп. Моисее Угрине. Здесь надо заметить, что практически единственный такой рассказ. В других восточных патериках случаев борьбы с плотскими страстями приводится значительно



Рис. 17. Преподобный Моисей Угрин. Икона XIX в.

больше. Несколько особняком стоит повествование об Иоанне Многогортеллином. Этот монах был особенно влеком на плотскую страсть. Ради сохранения чистоты, он носил железные вериги, постился по несколько дней, пребывая без еды. В один из Великих постов он закопал себя по пояс в яму в пещере Антония, он «и ту стремление плоти и ражежение телеси не преста»³⁹⁷. Свой венец этот подвижник получает, прежде всего, за терпеливое перенесение всех телесных скорбей он получает от Бога особый дар — врачевать монахов от плотского восстания. Этим же даром наделены, согласно Патерику, и его мощи³⁹⁸.

Воспитание в себе этих и других добродетелей составляло суть и цель монастырской жизни. Это добровольное самоограничение, всегда граничившее с подвигом, даже породило общее название для всех монахов, ведущих истинно монастырский образ жизни — их стали называть «подвижники». Образцами этого подвижничества для древнерусских иноков стали преп. Антоний и Феодосий. Их жития — соединение практически всех подвигов, с той лишь разницей, что Антоний больше мистик — анахорет, а Феодосий — строитель киновии.

³⁹⁶ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 67 об.

³⁹⁷ Там же. Л. 44–45.

³⁹⁸ Там же. Л. 46.

Кроме обыкновенного подвижничества есть еще сугубые подвиги — затворничество и столпничество и юродство ради Христа.

Пещерничество возникает в Греции в силу естественных причин — там, в скалистых местностях есть природные пещеры, где древние подвижники проводили свои дни. Вместе с монахами этот вид подвижничества перешел на Русь. Подвиг пещерничества — временного или постоянного затвора в пещере — несли многие печерские святые. Отличительной чертой древнерусского пещерничества было то, что у нас пещеры были искусственные. Их выкапывали сами монахи в пригодных для этого природных ландшафтах. С таких пещер начинались очень многие знаменитые обители. Например, Почаевская Лавра, Китаевская пустынь, Псково-Печерский монастырь — все первоначально были пещерными. Характерно, что этот вид аскетического делания просуществовал значительное время — вплоть до конца XIX в.³⁹⁹

Другой вид подвига — столпничество. Столпничество, впервые придуманное преп. Симеоном Столпником в V в., представляет особый вид затворничества. Состояло оно в том, что строилась небольшая столпообразная башня с балконом наверху, и в ней заключался желающий столпничать, подвизаясь в основном в стоянии. Так как столпничество относится к разряду подвигов чрезвычайно трудных, то его решались избирать весьма немногие. За период домонгольский известен лишь один, это знаменитый проповедник — святитель Кирилл Туровский. В его житии говорится, что постригшись в монахи он сначала подвизался в монастыре, а потом, «на большия подвиги желая, въ столпъ вшедь затворися, и ту пребысть несколько времени, постомъ и молитвами паче тружаяся и многа божественная писания изложи»⁴⁰⁰.

К особенным подвигам монашеским должно быть отнесено юродство Христа ради. Юродство состояло в том, что человек притворно делался безумцем, чтобы терпеть от людей поношения и укоризны и без боязни обличать их. За период домонгольский известны у нас два таких случая — это Исаакий Печерский и преп. Авраамий Смоленский. Эле-

³⁹⁹ Пещерные келии, бывшие жилыми помещениями еще 20-х гг. прошлого века, есть во многих обителях, в частности, в Святогорском Успенском монастыре и Костамаровском женском Воронежской епархии. — *Прим. авт.*

⁴⁰⁰ Древнерусские святые: сборник. С. 73.

менты юродства есть в житиях преп. Феодосия и преп. Николы Святоши.

Исаакий был пострижен преп. Антонием в монахи. Молодой, неопытный инок сначала затворился в затворе, но после 7-летнего жестокого подвига в нем впал в искушение от диавола и тяжкую болезнь. По молитвам братии он выздоровел от болезни и не возвращаясь снова в уединение, решился юродствовать: оделся во власяницу и по ней в «свиту полотняну», т. е. в какое-то рубище, и на ноги надел «прабошни черевьи протоптаныя», он «нача уродьство творита и пакостити нача ово игумену, ово братьи, ово мирским человеком, да друзии раны ему даяху; и поча по миру ходити, такоже уродомъ ся творя; вселися въ пещеру, въ ней же преже былъ (въ затворъ) и совокупи къ себе уныхъ и вскладатае нань порты черенечския, да ово от игумена Никона приимаше раны, ово отъ родитель техъ дѣтскихъ; онъ же то все терпяше, приимъ раны и наготу и студень день и ночь»⁴⁰¹. Преп. Авраамий Смоленский подвижался некоторое время подвигом юродства в лета своей юности, когда решился оставить мир и потом постригся в монахи. В чем состояло его юродство, жизнеописатель его не говорит («въ худыя ризы облечеса и хожаше яко единъ отъ нищихъ, — на уродство ся преложи»⁴⁰².)

Таким образом, в домонгольский период можно назвать три основные вида аскетического делания: пещерничество, юродство Христа ради и столпничество. Первые два прочно вошли в церковную жизнь и просуществовали до наших дней, а вот столпничество не получило развития и не прижилось на русской почве.

Подвиги, святость, парадное богослужение — все это своеобразный фасад монастыря. Этим, разумеется, не исчерпывался внутренний мир древнерусских обителей. С поступлением в монастырь человеческая природа оставалась столь же «удобопреклонной ко греху». Греховность среди монахов, несомненно, присутствовала и оказывала влияние на монастырскую повседневность.

Начать необходимо с того, что духовная ограниченность часто не позволяла братии увидеть в своей среде подвиги истинного благочестия.

⁴⁰¹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 79.

⁴⁰² Жития преподобного Авраамия Смоленского и службы ему / подгот. С. П. Розанов. СПб., 1912. С. 48.

Монастырский быт с его всесторонней регламентацией был мало восприимчив к новинам, к неформальному отношению. Наоборот, представляется, что соблюдение внешних форм считалось основой благочестия (свидетельство тому — предсмертное пострижение в схиму). Так что монах, ведущий себя «не по уставу» неизменно становился предметом объектом шуток и иронии. Так, например, преп. Исаакий Печерский, демонстрируя совершенное послушание старшему на кухне — о. Исаку, получил в ответ: «Исак, рече, посмихаяся: “Исакий, оно седит ворон чрнь, иди, ими его!”...»⁴⁰³

Печерский патерик демонстрирует довольно взвешенное отношение к греховности монаха: «нашь Господь Богъ, прсть восприимъ от земля, рукама пречистыма и непорочныма сплескав человека, блага и удобрена, но он, аки каль, земная любя, поползеся къ сласти приложишася ему; и облодан бысть оттоле род человекъ страстию; и воины страсти уклони-ся, и боримы есмы всегда»⁴⁰⁴. То есть ко греху относились как к чему-то неотъемлемому, неизбежному, но требующему искоренения.

Наипервейшим монастырским грехом была гордость. Монастырь с его четкой структурой делался, таким образом, особенно благоприятной средой для подпитки тщеславия и гордости. Дополнительным поводом к гордости могло служить и зачисление в число братии, и внимание игумена и принадлежность к старшей братии и т. д. Поводом к тщеславию могли послужить и сугубые подвиги инока, как в случае с Никитой Новгородским. Именно гордость порождала многочисленные конфликты в монастырской среде. Например, конфликт из-за места погребения, описанный в слове о Марке Пещернике. В данном случае представитель старшей братии «негодоваше и ропташе много на Марка» за то, что тот положил тело почившего брата из младшей братии выше положенного⁴⁰⁵. Самый яркий пример ссоры двух древнерусских монахов — это вражда иеромонаха Тита и иеродиакона Евагрия. Причина конфликта не известна, кроме только того, что «бъсь... сътвори има вражду»⁴⁰⁶. Зато известны его формы — монахи нарочно не виделись друг с другом, де-

⁴⁰³ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 79.

⁴⁰⁴ Там же. Л. 43 об. — 44.

⁴⁰⁵ Там же. Л. 57.

⁴⁰⁶ Там же. Л. 32.

монстрировали свое пренебрежение за богослужением тем, что не кадили друг друга или не кланялись, как положено⁴⁰⁷. Такая взаимная ненависть продолжалась до предсмертной болезни о. Тита.

Любой конфликт порождает гнев. Этот грех считался особенно неприемлемым для монахов: «пребывающие в общежитии, хотя и против всех страстей на всякий час должны подвизаться, но в особенности против двух: против чревонеистовства и вспыльчивости; потому что во множестве братии бывает и много поводов для сих страстей»⁴⁰⁸. Взаимного негодования были нечужды и древнерусские монахи. Автор Патерики предупреждал: «...ты, брате, блюдися, не дай места гневному бесу: ему же убо повинится, тому поработится... да и тобъ Господь сохранит от всякого гнева...»⁴⁰⁹

Не чужды были древнерусские иноки и церковного карьеризма. Механизм удовлетворения властных амбиций за счет других братьев — монахов хорошо изложен в обличении инока Поликарпа Суздальским епископом Симоном: «Разумехъ ты санолубца, и славы ищещи от человека, а не от Бога... Сам не получи желаниа и мятешися, хощеши же часто исходити от келиа в келию и ту сваживати брата с братом, глаголя неполезная...»⁴¹⁰ Таким образом, видно, что для достижения вожделенного игуменства или архиерейства годились все средства, в том числе и подговаривание братии на бунт, обращение к светским властям и т. д.

Другой бедой древнерусского иночества было сребролюбие. Мотив предостережения от накопительства сквозит и в Житии Феодосия, и в Патерике. Богатство вообще воспринималось русским иночеством как однозначное зло: «яко речено есть, милости благыням — нестяжание, такожеи корень есть милости всем злым — сребролюбие. Якоже рече Лествичник: “Таковый блюсти имениа не может, но растачает благолепно, всем требующим подаа”. Рече же Господь: “Человек, аще не отречется всего сущаго, не может быти мой раб”»⁴¹¹. О богатстве предлагалось заботиться не больше, чем евангельские птицы, что не сеют и не

⁴⁰⁷ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 32.

⁴⁰⁸ Лествица. СТСЛ, 1898. С. 56.

⁴⁰⁹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 33.

⁴¹⁰ Там же. Л. 17.

⁴¹¹ Там же. Л. 59.

жнут, не собирают житниц, «а Господь питает их»⁴¹². Патерик приводит почти детективную историю о нескольких иноках, решивших нажиться на иконописном таланте преп. Алимпия. Некий благотворитель, устраивая в Киеве церковь, заказал в Печерском монастыре несколько больших икон. Сделал он это при помощи двух чернецов — посредников. Они должны были заключить с Алимпием соответствующий договор. Но эти монахи, не ставя в известность Алимпия, несколько раз взимали с этого благотворителя деньги, сначала за заказ, а потом как бы на дополнительные расходы. Кончилось дело тем, что сей меценат пришел в монастырь «со мною дружиною». Дело выяснилось, а «си же чернеца, обличена бывша, крадша манастырь, и вещей всехъ отпадша, и изгнана бывша от Печер»⁴¹³. Обиженные мошенники, будучи изгнаны из обители, постарались сохранить репутацию при помощи откровенной клеветы — они стали рассказывать народу, что всю эту ситуацию подстроил заказчик, не желая им «дати мзды». Что характерно, «люди вероваше чернецема, облыгающима блаженнаго Алимпиа»⁴¹⁴. Здесь однако надо заметить, что древнерусская агиография не приветствует только личного стяжательства монахов, накопление же богатств монастырем, наоборот, не осуждается.

О грехах против монашеского целомудрия житийная литература говорит мало. В Печерском патерике упоминается о Иоанне Многоотерпеливом, претерпевавшим плотские страсти, для умерщвления которых он даже закопал себя в землю⁴¹⁵. Второе значительное упоминание о подвиге сохранения целомудрия — Житие преп. Моисея Угрина. Совершеннейшее целомудрие продемонстрированное этим святым, очевидно, являлось образцом, желаемым идеалом. В этой истории примечательно, что мирское имя Моисея не упоминается, хотя его противостояние вдове началось еще до монашеского пострижения⁴¹⁶. За твердость в противостоянии греху преп. Моисей получает особую силу «на страсти»⁴¹⁷. Вот некий брат обращается к нему за помощью — опытный в борьбе с блуд-

⁴¹² Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 52.

⁴¹³ Там же. Л. 69–70.

⁴¹⁴ Там же.

⁴¹⁵ Там же. Л. 45.

⁴¹⁶ Там же. Л. 48 об.

⁴¹⁷ Там же. Л. 51.

ной страстью старец должен был дать совет, как уберечь себя от греха. «Аще ми что рчеши, имам хранити и до смерти такового обета». Блаженный же рече тому: «Да николиже слова рчеши никацей жене в животе сый». Он же обещаея с любовью. Сий же, имея в руце посох, — бе бо не могый ходити от оныхъ ранъ, — и сим в лоно удари и, и омертвеша уды его, и оттоле бысть бес пакости брат»⁴¹⁸.

Малочисленность упоминаний в данном случае не показательна. Прецедентное каноническое право Древней Руси свидетельствует, что монахи нарушали обет целомудрия, как с мирскими, так и с монахинями: «Иже во монастыре часто пира творят, созывают мужи вокупи и жены, и во тех пирех друг друга преспевают, кто лучший сотворит пир. Сия ревность не о Бозе, но от лукавого бывает ревностей, кудесного лестию приходящее, и образ милости, и духовное утешение приходящим и творящим пагубу. Подобае сих силою всего возбранять архиерею и научающим, яко и пьянство злу Царства Божия лишает, яко пьянство иного зла последует: невоздержание и нечистота, блудство, хуления, нечистословие, да не реку злодеяние, к сим и болезнь телесная. Якож и закон церковный преступает, иже возбраняет во церкви глаголемых бывати, иже есть просто любов; закон Божественных церквах возбранено упиватися и безчестовати святых монастыр места, камо более не возбранити порочного правила иже сих творят и себе, иже со ними пият чернцы со черницами погубят и мнят, что творяще нищелюбия, иже ко мнихом любви, и не примати мзды» (Правило митрополита Иоанна, пр. 30)⁴¹⁹. «Аще чрънецъ, или чръница, поп или попадьа, или проскурница впадут во блуд, тех судить митрополиту...» — фиксирует Устав кн. Ярослава⁴²⁰.

Древний патерик, Скитский патерик и другие патерики христианского Востока упоминают о борьбе иноков с противоестественными грехами⁴²¹. Преп. Иоанн Лествичник предупреждал, что именно монах

⁴¹⁸ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 51.

⁴¹⁹ Цит. по: Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1904. Т. 1, вторая половина. Приложение 1.

⁴²⁰ Церковный устав кн. Ярослава по Макарий митр. История ... Приложение к Т. 2. С. 577.

⁴²¹ Древний патерик. М., 1899. С. 81; Скитский патерик. М., 1875. С. 150.

подвержен этому искушению⁴²². Однако древнерусские источники не имеют упоминаний о распространении этого вида греха среди иноков.

В своем поучении о покаянии преп. Феодосий ополчается против монастырской беды — празднословия. «Должны мы безмолвствовать в келиях...» — писал один из основоположников православной аскетики авва Дорофей⁴²³. Ему вторит преп. Иоанн Лествичник «возлюбивший безмолвие затворил уста свои; а кто любит выходить из келлии, тот бывает изгоним из нея страстию многоглаголанія»⁴²⁴. Подобным образом воспринималось празднословие в Древней Руси. «Молю вы, братие, подвигнемся постом и молитвою, попечемся о спасении душ наших, возвратимся от злоб наших и от путей лукавых, яже суть сия: любодеяния, татьбы, клеветы, празднословия, свары, пьянства, объядения, братоненавидения...» — поучал преп. Феодосий⁴²⁵. Причем, «железный игумен» боролся с празднословием не только словом, но и делом — по вечерам он проходил по кельям и подслушивал. Если слышал молитву, то проходил успокоенный, а если слышал «беседующихъ, двоихъ или триехъ вкупе шедшихся, по повечерней молитве, тогда ударив рукою въ двери отхождаше смущень...»⁴²⁶.

Другой грех, о котором упоминают источники — это уныние. В Патерике состояние уныния называется «туга». Причиной унылого состояния часто становилось сребролюбие. Например, об иноке Арефе говорится: «много богатства имый в келии своей, никогдаже не пода ни единая векши убогому, ни хлеба, и тако скупостию одържим, яко гладом самому ся умаряти. Во едину же ночь татие, пришедше, все взяша. Сий же Арефа хоте ся сам погубити от тугы...»⁴²⁷. Уныние весьма разрушительно действует на человека вообще, а на монаха тем более: «уныние же для инока есть всепоражающая смерть...» — справедливо отмечает преп. Иоанн Лествичник⁴²⁸. Древнерусская литература, следуя общему восточно-христианскому аскетической мысли, изображает последствия

⁴²² Лествица. СТСЛ, 1898. С. 117.

⁴²³ Душеполезные поучения аввы Дорофея // Аскетика. М., 2005. С. 88.

⁴²⁴ Лествица. СТСЛ, 1898. С. 100.

⁴²⁵ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 55.

⁴²⁶ Там же. Л. 54 об.

⁴²⁷ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 30 об.

⁴²⁸ Лествица. СТСЛ, 1898. С. 104.

уныния действительно духовной смертью инока — так Еразм — черноризец, раздав все свое имение на храм, впал в уныние «нача неродом жити, во всяком небрежении и бесчинно дъни своа препроводи...»⁴²⁹. Святоотеческая мысль предлагала древнерусским инокам и средство от этого греха: «муж послушливый не знает уныния...»⁴³⁰. Как бы подтверждая это, автор Патерика вкладывает в уста преп. Афанасия «золотое правило» древнерусского инока: «имейте послушание во всем игумену, и покайтесь на всяк час, и молитесь, да скончаетесь сде... Се боле всехъ вещей трия сиа вещи суть; аще ли кто постигнет сиа исправити почину, — токмо не возносятся»⁴³¹.

Помимо личной греховности, в монастырской среде присутствовали явления, не соответствовавшие самому духу монашества. Например, таким явным злоупотреблением монашеским званием, распространенным в Древней Руси, было пострижение перед смертью вне монастыря. Обычай этот пришел к нам из среды византийской знати. Так император Исаак Комнин постригся в монахи, впадши в болезнь, которую считал смертельной, но потом выздоровел и еще монашествовал в Студийском монастыре два года. Императоры Мануил Комнин и Феодор Ватаци также постриглись «незадолго до смерти»⁴³². В «Епитимьях» преп. Феодора Студита упоминается о пострижении при последнем издыхании и по причине болезни не помнящих случившегося⁴³³. Очевидно, что древнерусское общество, попав под впечатление от подвигов первых русских монахов, тоже усвоило, что только иночество может привести человека в райские селения. Так, видимо, объясняется появление на нашей почве предсмертного пострига в XII в. Свидетельством существования этого обычая является и такое упоминание: Поликарп Печерский заключает свою часть Патерика словами: «кто говорит: постригите меня, когда увидите, что я буду умирать, — того суетна вера и пострижение». Насколько можно судить по летописным данным обычай предсмертного

⁴²⁹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 29 об.

⁴³⁰ Лествица. СТСЛ, 1898. С. 102.

⁴³¹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 24.

⁴³² Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1904. Т. 1, вторая половина. С. 667.

⁴³³ Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. СПб., 1907. Т. 1. С. 148.

пострижения окончательно укоренился лишь в конце XII в⁴³⁴. Причем, видимо, обычай этот был исключительно княжеским (их привилегией) и уже позже перешел к другим знатым и состоятельным слоям. В 1194 г. постригся великий князь Святослав Всеволодович Черниговский, в 1195 г. Всеволод Мстиславович Владимир — Волынский, в 1197 г. Давид Ростиславович Смоленский, в 1206 г. великая княгиня Мария жена Всеволода Юрьевича (постриглась за 18 дней до смерти). Есть и другие случаи предсмертного пострижения. Впрочем, очевидно, что вопрос о постриге решался не единолично, а в совете с духовником. Об этом свидетельствует, например, такой случай: когда в 1167 г. великий князь Ростислав Мстиславич хотел постричься перед смертью, то был остановлен своим духовником. Летопись сообщает: «егда бо отходя житья сего маловременнаго и мимотекущего молвяше Семьюнови попови, отцю своему духовному: “Тобе воздати слово о том Богу, занеже възброни ми отъ пострижения”»⁴³⁵.

Другим явным злоупотреблением монашеским званием было использование монашеского платья в корыстных целях различными маргинальными слоями. Покровительство, которым пользовались иноки, создавало благоприятную почву для различного рода проходимцев, выдававших себя за подвижников. Явление особенно широко распространилось в Греческой церкви. Митрополит Солунский Евстафий в своем трактате «О лицемерии» приводит довольно красноречивую картину: «И ты увидишь их (ложных монахов. — *Е. Х.*) способными обмануть всякого человека, подделанными от ног до головы, ибо не только расхаживают по миру намеренным образом босиком, с грязными ногами и полные нечистоты от верху до низу, но умышляют относительно ног и прочую злую хитрость <...>, т. е. не давая расти ногам, а как-то их искалечивая и однажды навсегда придавая им известную форму. С актерским подражанием они усвоят ту трясучую наподобие муравьев походку, которая свойственна сгорбленным старикам, желая показать чрез сие, что они утратили естественную крепость воздержанием и что почти находятся при самой смерти. <...> Бывает иногда, что притворщики добродетели

⁴³⁴ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1904. Т. 1, вторая половина. С. 667.

⁴³⁵ Там же. С. 668.

посягают и на собственные плоти <...> одни из них ножиком слегка соскребают поверхность кожи, где найдут нужным, другие уничтожают остроту ногтей, вплотную их обрезают, иные же и напильником их подпиливают и, производя, таким образом, подделку, показывают это зрителям — или наедине детям или и открыто взрослым и утверждают, что будто бы эти раны нанесли им демоны ночью во время молитвы. Выдумывают эти нелепости, чтобы и поразить зрелищем доказательств святости и чтобы получить, думаю, вино и масло для врачебного наложения на раны и для принятия внутрь»⁴³⁶. Здесь же приводится другой весьма показательный случай — речь идет об одном мнимом подвижнике... «Взяв легкое или печень какого-нибудь животного и измельчив мелко, так что получилось подобие травяной пережеванной массы, он прикреплял в промежутках между железом и принимал желавших с ним беседовать. После недолгой беседы он слегка сотрясался, как будто чувствовал боль от кусания; потом опускал руку под платье, где прилепил помянутое легкое, и, отскребши пальцами, выносил на свет проклятое орудие своего обмана и восклицая болезненным голосом: “О плоть моя!”, известным искусным способом потрясая рукою, так что часть ненавистной материи, издавая запах гнили, падала на землю, а другая оставалась во впадинах под ногтями. Омывая с руки как бы ручей грязи, он возбуждал величайшее удивление в незнающих его секрета, будучи достоин не только истинного пожрания здесь, но и червей там...»⁴³⁷ Что же касается непосредственно монашества русского, то к чести его можно отметить, что нет прямых источников указывающих на такие «художества» на российской почве. Однако допустить существование подобных злоупотреблений вполне возможно. Вот, например, у Даниила Заточника: «...мнози отшедши от мира сего, паки возвращаются, аки псы на своя блевотины, на мирское гонение: обходят села и дома славных мира сего аки псы ласкосердии, идеже браци и пирове, ту чернцы и черницы беззаконнии, отеческий имея на себе сан, а блядин норев, святительский имея на себе сан, а обычай похаб»⁴³⁸.

⁴³⁶ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1904. Т. 1, вторая половина. С. 660.

⁴³⁷ Там же.

⁴³⁸ Златоуструй. М., 1990. С. 240.

§ 5. Монастырские святыни

Большое значение для древнерусских монастырей имели сохраняемые в них святыни. Это могли быть чудотворные иконы, мощи святых, различные христианские реликвии. Очень часто именно определенная святыня «собирала» вокруг себя монастырскую общину. Соответственно, чем больше святынь хранилось в обители, тем выше было ее положение среди других монастырей, тем большее количество паломников приходило на поклонение этим реликвиям, тем выше был доход обители.

Печерский патерик, стремясь возвеличить родную обитель, всячески подчеркивал наличие огромного количества святынь в этом монастыре. Так, уже упоминалось о том, что в основании Печерского храма, согласно Патерику, были положены мощи святых мучеников⁴³⁹. Над вложенными частицами помещались иконы этих святых⁴⁴⁰. Таким образом, молящийся перед иконами Лавры Феодосия фактически находился на месте их погребения. Если учесть, что это византийские мученики, к мощам которых поехать возможность ограничена, то получается, что наилучший выход — это пойти в лаврский храм и затеплить там монастырскую свечу.



Рис. 18. Чудотворная Печерская икона
Божией Матери

Другой важной святыней обители могла быть чудотворная икона. Русь принимает христианства вскоре после победы иконопочитания в Византии. В борьбе за святые иконы именно монашество сыграло в Византии определяющую роль. Русское иночество, претендуя на наследие преп. Феодора Студита, так же активно проводило идею почитания священных изображений. Особенно это заметно по Киево-Печерскому Патерику. Согласно этому источнику, главной святыней обители была чудесно дарованная икона Успения Богородицы, давшая имя первому монастыр-

⁴³⁹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 7 об.

⁴⁴⁰ Там же. Л. 9 об.

скому храму и всей обители: «И видехом на воздусе церковь, шедше же, поклонихомся ей: “О госпоже царице, каково имя церкы?” Сия же рече, яко “Во имя себе хощу нарищи... Богородичина будет церкы”. И дасть нам сию икону, и рече нам: “Та наместнаа да будет”...»⁴⁴¹ Такая икона, очевидно, воспринималась как залог милости Божией к братии, как свидетельство несомненной Богоустановленности обители и ее порядков. Более того, русское иночество с горячностью неопита идет в своем иконопочитании даже далее византийских братьев. У нас образ начинает отделяться от Первообраза и наделяться чудотворной силой сам по себе, вне молитвенного общения с Первообразом. Здесь особенно показателен случай с дележом наследства. Два друга Иван и Сергей побратались перед образом Богородицы. Иван умер, оставив часть своего имения названному брату для сохранения до подрастания сына. Выросший наследник потребовал у хранителя положенную долю, но Сергей и не думал ее возвращать. Тогда сын Ивана — Захария — потребовал у него клятвенно перед образом Богоматери подтвердить, что отец не оставил после себя ничего. Клятвопреступник был наказан страшным видением и вынужден вернуть украденное. «И бысть страхъ на всехъ. И оттоле не дадят клятися святою Богородицею никому»⁴⁴².

Важнейшим событием в истории любого монастыря была канонизация его основателя. Иногда, хотя и далеко не всегда, прославление святого сопровождалось или следовало за обретением его мощей (останков тела). Иногда обретение мощей происходило как бы случайно: строили новый храм вместо обветшавшей церкви, где был погребен святой, и находили его мощи. Случалось, что обретению предшествовало какое-нибудь чудо или чудесное предзнаменование. Но если на то не было Божественного указания свыше, гробницы святых не трогали, а если осмеливались, то наказание было неминуемо.

Преп. Нестор подробным образом описывает это важнейшее событие. Произошло это через восемнадцать лет после преставления преп. Феодосия. Единодушным было решение всей братии обрести мощи св. Феодосия, потому что «Лишени мы отца и учителя!... Негоже лежать

⁴⁴¹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 8.

⁴⁴² Там же. Л. 12 об. — 13.

преподобному отцу нашему Феодосию вне монастыря и церкви своей, основал бо ея и черноризцев собра»⁴⁴³. Обретение мощей специально приурочили к престольному празднику обители с тем, чтобы привлечь наибольшее количество людей к этому событию: «В это время приспе праздник пречестнаго Успения святыя Владычицы Богородицы»⁴⁴⁴.

Повествование преп. Нестора очень ценно именно тем, что оно составлено очевидцем, кроме того, оно почти начисто лишено чудесных событий и изобилует множеством бытовых подробностей. Позволим процитировать хотя бы часть: «...И я, взяв мотыгу, начал снова усердно копать. Монах же, который был со мной, стоял перед пещерой, и, когда услышал он, как ударили к заутрене в



Рис. 19. Преподобный Феодосий Печерский. Икона XVIII в.

било, сказал мне брат: “Ударили в церковное било!” Я же в это время докопался до мощей святого, и, когда он мне говорил о том, что бьют в било, я сказал ему: “Докопался я, брат!” И когда раскопал я мощи святого, то великий страх охватил меня, и стал я взывать: “Преподобного ради Феодосия, Господи, помилуй меня!” В это самое время два монаха в монастыре не спали, и стерегли, когда игумен, утаившийся с кем-то, будет тайно переносить мощи преподобного, и прилежно наблюдали за пещерой. И как ударили в церковное било к заутрене, то увидели они три столпа, как радуга сияющие, которые, постояв, перешли на верх церкви Пречистой, где потом положен был преподобный Феодосии. И это увидели все монахи, которые шли к заутрене, а также многие благочестивые люди в городе. Было им до этого извещение о перенесении мощей святого, и сказали они: “Это переносят мощи честные преподобного Феодосия из пещеры”. Когда наступило утро и уже занялся день, то слух об этом распространился по всему городу, и множество людей

⁴⁴³ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 82 об.

⁴⁴⁴ Там же. Л. 83.

пришло со свечами и фимиамом»⁴⁴⁵. Далее следует по истине уникальное, единственное в своем роде описание мощей святого, не в том виде, как они лежат в раке, обернутые в парчу и шелк, а в том, каком они были обретенны: «составы бо его целы бяху вси и тлению непричастны, лице светло, очи смежаны, устне соединены, власи же главнии присохли ко главе...»⁴⁴⁶.

Мощи преп. Феодосия вместе с чудотворными иконами и мощами других угодников составляли главные святыни обители. Патерик изобилует случаями исцелений по молитвам Печерских угодников. Здесь главное в том, что эти чудеса воспринимались, прежде всего, самими монахами как само собой разумеющееся явление, подтверждающее уже и так очевидный факт — святость Феодосия и Антония и, в конечном итоге, святость места их подвига.

Возможно, что в данном случае немаловажную роль сыграл политический мотив. Уже в 1108 г. официально, по просьбе игумена Феоктиста (1103–1112 гг.), князь Святополк Изяславич приказал Феодосия «митрополиту вписать в синодик и повеле вписывать по всем епископьям, и вси же епископи с радостью вписаша, и поминати и на всех зборех»⁴⁴⁷. Этими действиями было положено начало канонизации Феодосия Печерского, его общерусского почитания. Ведь речь идет не об обычном синодике — списке живых и усопших для ежедневного поминания, а о синодике — списке святых, молитвенно поминаемых на праздничных литиях. По мнению А. С. Хорошева, подготовка канонизации преподобного началась именно в 1091 г. перенесением его мощей⁴⁴⁸. Возможно, что почитание преп. Феодосия было необходимо князю Святополку в его борьбе с авторитетом Владимира Мономаха, в котором народ видел ревностного последователя христианства⁴⁴⁹.

Святыни играли особую роль в жизни обители еще и потому, что становились предметом их особого попечения. Их переносили и потом отмечали этот день как праздник, их укладывали в раку — специально

⁴⁴⁵ Преподобные отцы наши Антоний и Феодосий Печерские. Киев, 2002. С. 176.

⁴⁴⁶ Там же.

⁴⁴⁷ Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986. С. 42–43.

⁴⁴⁸ Там же.

⁴⁴⁹ Там же. С. 45.

украшенный гроб, и т. д.⁴⁵⁰ К этим святыням ездили князья для получения благословения, для поклонения им приходили многочисленные паломники. В случае болезни раку «отерали губой», т. е. вытерали водой, воду с губки собирали и пили для исцеления: «Изяславу некогда разболевшуся, иже в нечаянии ото всехъ, и при смерти суца того... игумен пославше взяша воды, отерше гроб святого Феодосиа... и давше ему пити — и абие исцеле»⁴⁵¹.

Отдельным предметом монастырского почитания были реликвии — вещи связанные с памятью тех или иных святых. Такими вещами могли, например, являться части облачения святого: «И се уведав, брат его (князь Изяслав, брат Николы Святоши. — *Е. Х.*) посла с молбою, кланяся, прося на благословение хрестьца, иже у переманатки его, и подушки его, и колодки его, на ней же кланяшеся...»⁴⁵² В качестве святыни могли почитаться орудия страданий монахов — подвижников: «снемше с него железа, сковаша олтареву на потребу»⁴⁵³ — говорится в Слове о Никоне Многогосудивом. Его кандалы были перекованы на церковную утварь. Думается, это было сделано не из-за недостатка железа.

§ 6. Богослужение

«Молитва, по качеству своему, есть обращение и единение человека с Богом: беспрестанное делание, богатство монахов, сокровище безмолвников» (Преподобный Иоанн Лествичник, Слово 28)⁴⁵⁴. Действительно, молитва, богослужение издревле почиталось как основное «делание» монашествующих.

Суточный круг богослужений.

Именно поэтому вся монастырская жизнь была приурочена к богослужению, да и самый распорядок дня иноков приравнивался к богослужению. Весь комплекс многочисленных молений монахов образовывал так называемый «суточный богослужебный круг». Именно в соответствии с ним строилась обычная монашеская жизнь, а этот круг со-

⁴⁵⁰ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 82 об. — 85.

⁴⁵¹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 28 об.

⁴⁵² Там же. Л. 28.

⁴⁵³ Там же. Л. 22 об.

⁴⁵⁴ Лествица. М., 2000. С. 250.

хранил древнееврейское деление дня по часам на четыре равные части и ветхозаветную традицию, по которой начало дня приходилось на вечер предыдущего, так что каждая ночь относится к последующему дню⁴⁵⁵. Итак, день начинается с вечернего богослужения, перед которым служитя так называемый «9-й час» — воспоминание о Смерти Христовой — соответствует нашему 3-му часу дня. После 9-го часа — **вечерня**:

«Прежде солнечного захождения дне приходит параклессиарх “сиречь кандиловозжигатель” к предстоятелю и творит поклонение ему, знаменуя пришествием своим время клепания. И взем благословение, изшед клеплет в малый кампан. И собратемся братиям в притвор, творит священник начало...»⁴⁵⁶

Объясняя смысл этого богослужения, святой Василий Великий писал: «Отцы наши не хотели принимать в молчании благодать вечерняго света, но тотчас, как он наступал, приносили благодарение»⁴⁵⁷. С древнейших времен христиане выражали свою благодарность Богу за прожитый день и дивный вечерний свет в словах одного из песнопений вечерни — «Свете тихий». По Церковному преданию его автором был иерусалимский патриарх Софроний (634–644 гг.), который однажды, любуясь закатом солнца, воспел из глубины своего любящего сердца: «Свете тихий святых славы бессмертнаго Отца Небеснаго святаго, блаженнаго. Пришедшие на запад солнца, видевшие свет вечерний, поем Отца, Сына и Святаго Духа Бога» [«Ты, Христе, свет тихий (в виду вечера) святой славы бессмертнаго Отца Небеснаго, святого, блаженнаго. Дожив до заката, мы, в благодарность за это, воспевает Святую Троицу: Отца, Сына и Святаго Духа»⁴⁵⁸]. Историки оспаривают принадлежность этой песни патриарху Софронию, однако совершенно точно известно, что во времена этого патриарха Церковь уже знала молитву «Свете тихий...».

Когда солнце начинало садиться, пономарь приходил к игумену и просил благословения на службу. Получив его и поклонившись игумену, он шел оповестить братию к службе, медленно, с интервалами, звонил в колокол или било. Призывая братию к вечерне, пономарь сначала ударял

⁴⁵⁵ Руководство к изучению устава. СПб., 2000. С. 7.

⁴⁵⁶ Типикон. М., 1997. С. 1.

⁴⁵⁷ Скабалпанович. Вып. 2. С. 134.

⁴⁵⁸ Там же. С. 132.

в деревянное било, при этом он читал двенадцать раз 50-й псалом «Помилуй мя, Боже...»⁴⁵⁹. Затем шел в церковь, приготавливал кадило и ставил зажженную свечу перед Царскими вратами. После этого он выходил из храма и вновь ударял в било, теперь уже железное, более настоятельно созывая братию на службу.

Следует рассказать здесь и об уже упомянутых «билах». Дело в том, что с эпохи Константина Великого к богослужению на православном Востоке стали собирать ударами в «било» (деревянную доску) и «клепало» (железную полосу)⁴⁶⁰. Висели эти приспособления на столбах в монастырском дворе — Древняя Русь не знала колоколен. Интересно, что, как это ни парадоксально звучит, звук, получаемый от ударов в деревянную доску, не уступает по громкости и красоте колокольному. По крайней мере, так считают паломники, посещавшие святую гору Афон, где била и клепала сохранены до сих пор⁴⁶¹.

Услышав благовест, монахи должны были все оставить, как будто их укусила змея или случился пожар, и идти в церковь⁴⁶². Одеваясь на службу, монах возлагал на себя мантию и клобук, поцеловав его «в крыльца». При этом он произносил молитвы: «Достойно есть» с земным поклоном, «Слава и ныне», «Господи, помилуй» дважды и отпуст с тремя земными поклонами⁴⁶³. В церковь шли сосредоточенно, покрывшись клобуком, не озираясь по сторонам и не останавливаясь для разговоров с братией. Руки держали прижатыми к груди, монашеская походка, как учили старцы, должна быть «ни сурова, ни ленива». Входили в церковь со страхом и трепетом, как на земное Небо⁴⁶⁴. У каждого инока в храме было свое место, определенное настоятелем, на чужое становиться запрещалось⁴⁶⁵.

Встав на своем месте, монах творил пять земных поклонов (если в этот день они полагались) с молитвами: «Боже, милостив буди мне грешному», «Боже, очисти мя грешнаго и помилуй мя», «Без числа со-

⁴⁵⁹ Горский. С. 289.

⁴⁶⁰ Христианство. М., 1991. С. 786.

⁴⁶¹ Маевский В. Афонские рассказы. Париж, 1950. С. 37.

⁴⁶² ВМЧ, Сентябрь. Стб. 504.

⁴⁶³ Устав церковный. XII в., пергам. ОР РНБ, Соф. 113. Л. 58.

⁴⁶⁴ Там же. Л. 59.

⁴⁶⁵ Там же.

греших, Господи, прости мя», «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко, и святое Воскресение Твое славим», «Достойно есть», «Слава и Ныне», «Господи помилуй» дважды, «Господи благослови» и отпуст. Во время отпуста инок три раза кланялся поясным поклоном Царским вратам, один раз игумену земным поклоном⁴⁶⁶ (если игумена не было, то месту, где он обычно стоял), потом братии на обе стороны и просил благословения у монахов, стоящих рядом. Кланяясь и благословляясь, инок не должен был выступать со своего места. Эти поклоны назывались входными или начальными. Так молились перед началом любого богослужения и прежде чем приступить к келейной молитве⁴⁶⁷.

Когда начиналась вечерня, пономарь выходил со свечой из алтаря и говорил: «Востаните!» После него выходил священник с кадилом и возглашал: «Слава Святей Единосущней и Животворящей Троице» и кадил храм и братию. Правый клирос отвечал: «Аминь», и следовали начальные молитвы вечерни. Печерский патерик, рассказывая о ссоре двух священнослужителей, как раз приводит этот момент: «Егда же стояше Евагрий, идущу Титови с кадилом, отбегаше тимиа́на Евагрий. Егда же не бегаше, проминоваше его Тить, не покадив...»⁴⁶⁸ Преп. Феодосий в своем «Слове о хождении к церкви» обличает братию, которая лениво стояла в ожидании каждения⁴⁶⁹.

Если монах по каким-то причинам опаздывал в храм на службу, то начальные молитвы и поклоны он не творил. Опоздавший инок кланялся игумену, прося прощения, и на обе стороны — клиросам, где стояли клиросные монахи (которые пели и читали на службе). Если монах не успевал по каким-то причинам получить прощения за опоздание, то не мог на этой службе брать просфору, святой антидор или «хлебец Пречистой» — Богородичную просфору.

⁴⁶⁶ Поучение Феодосия в пят. 3 нед. Поста // Преподобные отцы наши Антоний и Феодосий Печерские. Киев, 2002. С. 223; Поучение Феодосия в пят. 3 нед. Поста. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 438.

⁴⁶⁷ Устав церковный. ОР РНБ, Соф. 113. Л. 5.

⁴⁶⁸ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 32.

⁴⁶⁹ Поучение Феодосия в пят. 3 нед. Поста // Преподобные отцы наши Антоний и Феодосий Печерские. Киев, 2002. С. 223; Поучение Феодосия в пят. 3 нед. Поста. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 440.

Вернувшись в келью после службы, он вычитывал все молитвы, которые пропустил («то проговорити, что проходил» — сказано в Уставе). В Печерском монастыре за опоздание на богослужение по собственной небрежности назначалась епитимья (дисциплинарное упражнение) в 50 земных поклонов, которые могли заменяться одним днем сухоядения (под сухоядением в монастырях подразумевались хлеб и вода).

Внешний монастырский устав, а также духовные наставления старцев требовали, чтобы монах в храме стоял так, как стоял бы перед земным царем: сосредоточенно, с благоговением, не озираясь по сторонам, не кашляя и не сморкаясь. Строго-настрога запрещалось сходить со своего места или переговариваться даже по какому-нибудь важному, неотложному делу во время чтения святого Евангелия, пения Херувимской песни, Богородичного песнопения «Величит душа моя Господа», во время чтения «Символа веры» и молитвы «Достойно есть», а также когда священник кадил храм или братия совершала земные поклоны. Даже немощным не рекомендовалось тогда прислоняться к стене или клиросу, лежать на посохе или просто держать его в руках⁴⁷⁰.

На службе соблюдался строгий порядок. Все монахи знали, когда, сколько и каких творить поклонов, когда креститься. Новоначальным этот порядок объясняли старцы. На вечерне по три земных поклона полагалось делать, когда читали молитву «Святый Боже», «Аллилуйя», «Приидите поклонимся»; после молитвы «Честнейшую херувим» делали один поклон. Однако земные поклоны творили не всегда. В уставе отмечены дни, в которые земные поклоны не разрешались ни в церкви, ни в кельях. К таким дням относились: субботы и воскресенья (поклоны в воскресенье творили только на отпущении повечерия), двенадцатые праздники, праздники Рождества и Усекновения честной главы святого Иоанна Предтечи, дни памяти святых апостолов Петра и Павла, Иоанна Богослова, дни от Рождества Христова до отдания праздника Крещения, время от Пасхи до Троицы (Пятидесятница), Неделя о мытаре и фарисее (перед Великим постом), В дни памяти больших «святых трезвонных» (то есть когда перед службой святому звонили во все колокола трезво-

⁴⁷⁰ Преподобные отцы наши Антоний и Феодосий Печерские. Киев, 2002. С. 223.

ном и служили утреню с великим славословием) вместо земных клали поясные поклоны, а земной — только после молитвы «Достойно есть».

Особые правила существовали и для поклонения святым иконам. В двенадцатые праздники и в «трезвоны» иноки ходили по храму и прикладывались (по одному) к иконам. Перед целованием надо было два раза поклониться образу. Образ Спасителя полагалось целовать «в ножку», «Нерукотворный образ» и икону святого Иоанна Предтечи — «в косу», образы Богородицы, святителей и преподобных — «в ручки», а мучеников — в сердце⁴⁷¹.

Лития на Руси составляла неотъемлемую часть вечернего богослужения как воскресного, так и праздничного. Необходимо добавить, что эта часть службы рассматривалась нашими предками как один из торжественных богослужебных моментов⁴⁷². Чин литии заключался в том, что духовенство во главе с предстоятелем выходило в притвор храма и прочитывало соответствующие молитвы, а затем освящался хлеб, масло, пшеница и вино.

Благословенные хлебы в одних монастырях в зимнее время раздавались для вкушения в храме, а в летнее относились в трапезную и там вкушались на другой день после литургии, перед обедом. «Сицевое раздавание хлебом творим и почерпание от месяца септеврия 1-го дне до месяца марта 25-го дне, яже во бдении летних благословенные хлебы раздаем на трапезе, преже вкушения обеду снедаем их», говорят об этом уставы⁴⁷³. В иных же, вне зависимости от времени года, предлагались на другой день на трапезе, по поводу чего устав в статье об особенностях русского бдения говорит: «И бывает благословение хлебом. Якоже указася прежде в вечерне палестинской. Точию zde егда иерей глаголет благословение Господне на всех вас и тако сядут кождо на своих местех и бывает чтение, како прилучится, или в деяниях, или празднику Христову, или Богородице, или святому. Параеклисиарх же возьмет с налоя блюдо со пшеннцею и с хлебы такоже и вино и масло и относит в малый олтарь, той же параеклисиарх по литургии благоловенный хлебы раздробив на блюде, и раздавает на трапезе и преже вкушения обеднаго

⁴⁷¹ Серебрянский. Т. 4. С. 566.

⁴⁷² Дмитриевский А. Богослужение в Русской Церкви в XVI в. Казань, 1884. С. 17.

⁴⁷³ Око церковное. НБЛ ОРРК. Ед. хр. 4634 / 19949. Л. 16.

снедаем их»⁴⁷⁴. Освященным хлебом придавалось большое значение. В частности «Око церковное» 1429 г. отмечает: «Благословенныя же хлебы имут различная дарования, утоляют огнищу, пиемы с водою, трясавицу отгонят, и всяк недуг исцелевают и пакостящим житом отгоняют»⁴⁷⁵.

После вечерни ударяли в било трижды, и братия шла на ужин (см. § 4. Трапеза).

В обычные дни через час-полтора после ужина братия собиралась в храме к **повечерию** (мефимону, от греческих слов — «с нами», потому что на повечерии произносятся слова: «С нами Бог, разумеите языцы...»). Подводя итог минувшему дню и готовясь ко дню грядущему, монахи обязательно за вечерним богослужением (на всенощной или повечернице) исповедовали свои согрешения — в конце повечерия совершался Чин прощения. Вся братия подходила просить прощения за прошедший день у настоятеля и друг у друга. Тут же каждый из монахов имел возможность «посекретничать» с игуменом, поделиться наболевшим за день, открыть свои сомнения или обиды на кого-либо. Здесь у игумена или духовника была возможность лично пообщаться с каждым монахом и в доверительной обстановке сказать необходимое увещевание. После повечерия монахи обычно ходили «прощаться» (благословляться) ко гробу основателя монастыря. Здесь у раки читали начальные молитвы, тропарь главному храмовому празднику обители (в Киево-Печерском монастыре — Успению) и преподобному, потом после «Славы» — кондак святому и на «Ныне» — кондак празднику. Подойдя ко гробу святого, творили три земных поклона с молитвой: «Прости мя, Отче святыи преподобне [Феодосие], благослови и помолись о мне грешнем» и прикладывались к раке. Отступив от нее, опять читали ту же молитву, клали земные поклоны, кто сколько хотел, и в молчании расходились по кельям.

До сна уже не ели и не пили, даже воды; исключение делалось только для больных и немощных.

⁴⁷⁴ Голубцов А. Чиновник Новгородского Софийского собора. М., 1899. С. 106.

⁴⁷⁵ Око церковное. НБЛ ОРРК. Ед. хр. 4634 / 19949. Л. 17.

Далее в полночь в монастырях совершалась **полунощница** — особое богослужение, начало которого приходилось на наше 00.00 часов (полночь). Оно состояло из чтения длинной 17-й кафизмы (118 псалом) и пения тропарей с несколькими ектеньями. Во время чтения кафизм разрешалось находиться в стасидии. Однако сон, видимо, брал свое, и появилась необходимость завести особого брата — «будильника»: «...повелевает предстоятель единому от братий возбуждати братию в церкви, иже на коеждо чтение, поеже по чести малочтущему восстанеть от своего места и творить три поклона на среди и тако обходить братию молча: и коегождо аще обряща дремлюща, возбуждаетъ его тихо: он же восставъ приходитъ въ среду и творить коленопреклонения три... Той же будильникъ и во все лето возбуждаетъ братию по келлиям въ церковь»⁴⁷⁶. После полунощницы братия расходилась по келлиям для сна (около двух–трех часов).

Следует заметить, что полночь монастырская не соответствовала современному исчислению времени, поскольку считалась от захода солнца. Значит, полночь наступала около часа ночи, и в течение года ее время постоянно менялось. Монахи, в зависимости от устава, совершали полунощницу в храме или в кельях. Эта служба призывает подражать ангелам, которые ночью прославляют Бога, а также напоминает о ночной молитве Спасителя в Гефсиманском саду и о грядущем втором Его пришествии. Полунощницей начинался черед служб утреннего богослужения: полунощница, утренняя и первый час.

Утренняя (заутреня) начиналась в монастырях перед восходом солнца. Услышав благовест, монах читал молитву «Глас радости и спасения...». Когда одевался, то по обыкновению так же творил молитвы. Препоясываясь, он произносил: «Препоясываю чресла своя нечистая во образы: образ Пречистая Ти Матери и Петра, и Павла, и прочих апостол; огради мя, Господи, молитвами их и воздвижи мысль от земных сластей, настави мя небесныя иска-ти и тех любити и Тебе кланяться ныне и присно и во веки веков. Аминь»⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ Типикон. М., 1997. Л. 38 об.

⁴⁷⁷ Никольский Н. К. Общинная и келейная жизнь. С. 898–899.

Заутреня продолжалась четыре или четыре с половиной часа. В зависимости от того, какой праздник приходился на этот день, утреня могла совершаться с великим славословием или полиелеем. В будни служили утреню без полиелея и великого славословия (оно на такой утрене оно читалось, а не пелось).

Утреня открывалась чтением шести покаянных по смыслу псалмов при потушенных свечах. Шестопсалмие читалось в монастырях еклисиархом или «учиненным» монахом. О характере, какой носило это чтение, и об исключительно благоговейном отношении к нему свидетельствует замечание, помещавшееся в типиконе: «Да поет еклисиарх екзапсалмы или устроенный на то мних якоже есть обычно. Косно и елико мощно есть с сокрушением и со вниманием. Такоже и вси в себе якоже самому Богу беседующе и о своих молящесе гресех. Подобае же ему кротким и тихим гласом пети, во услышание всем. Покашляти же или плюнути или всяко отместа своего преступити или прейти или из внешнего притвора в церковь винти, егда поются екзапсалмы, неимать никтоже области. Бесстрашию бо сие ибесчинию знамение есть... Аще ли кто старостию преклонился есть, или недугом одержим, и не может сохранитися, якоже прежде рехом, да пребывает таковой пред церковию до скончания екзапсалмов, и потом да входит»⁴⁷⁸.

Далее следовало пение «Непорочных» (т. е. псалма 118), а также полиелея. В Русской Церкви под влиянием практики афонских монастырей антифонного (попеременного) пения: первые две славы «непорочных» пелись по хорам, а третья обоими хорами постишно.

Полиелей, в отличие от непорочных, исполнялся постишно обоими хорами⁴⁷⁹. Для произнесения этих песнопений духовенство выходило на середину храма. Предстоятель стоял при пении с кадилом. Все духовенство было в полном облачении. Исполнение песнопения антифонно (т. е. поочередно двумя хорами), в сочетании с праздничным облачением и ярким освещением храма в этот момент богослужения (отсюда и название «полиелей», т. е. с греческого «многомаслие» — зажигание множества лампад), производило впечатление. Полиелей был кульминацион-

⁴⁷⁸ Типикон. М., 1997. С. 63.

⁴⁷⁹ Часослов. XII в. пергам. ОР РНБ, Qn 1. 57. Л. 56.

ным моментом службы. На Афоне повсеместно распространен обычай раскачивать во время полиелея хорос. Причем внешний обруч раскручивали горизонтально, а внутреннюю часть — из стороны в сторону. Такая «светомузыка» придавала богослужению еще более грандиозный вид за счет мерцания на мозаиках и камнях облачений⁴⁸⁰. В древнерусских источниках ничего не говорится о раскачивании хороса, однако, если учесть схожесть конструкций древнерусских хоросов с афонскими и степень влияния афонитов как образца богослужения, то можно предположить, что такой обычай был и в русских землях.

Исполнение «Непорочных» и полиелея в Русской Церкви носило торжественный характер, в особенности, когда полагалось величание празднуемому святому.

Заканчивалось величание целованием образа праздника, после чего духовенство возвращалось в алтарь.

Одним из самых священных и торжественных моментов богослужения, особенно праздничной утрени, является чтение Евангелия. Когда хор перед выносом Евангелия пел «Хвалите имя Господне», епископ раздавал всем свечи. Игумен и все священнослужители («собор») облачались в праздничные ризы. Во время пения величания и чтения Евангелия все монахи стояли с зажженными свечами. Святое Евангелие символизирует собой воскресшего из гроба Спасителя (престол в алтаре символизирует гроб Спасителя). Поэтому целование Евангелия знаменует собой радостное приветствие Спасителя с Его Воскресением⁴⁸¹. К целованию Евангелия подходил сначала настоятель, потом иноки попарно, по старшинству («по чину»). Перед Евангелием полагалось кланяться трижды поясным поклоном и произносить молитву: «Со страхом и любовью приступаем Ти, Христе, и веруем словесем твоим; страхом убо греха ради (со страхом, потому что грешны. — *Е. Х.*), любовью же спасения ради (с любовью же из-за того, что спасены Тобой. — *Е. Х.*)». После целования, отступив от аналоя и сделав поклон, говорили: «Веруем, Господи, во святое Твое Евангелие, Христе Боже, помози (помоги) нам и

⁴⁸⁰ Маевский В. Афонские рассказы. Париж, 1950. С. 43.

⁴⁸¹ Скабадланович М. Толковый типикон. Киев, 1910. С. 251.

спаси души наши»⁴⁸². И затем иноки просили прощения у клиросов, положив земные поклоны.

Поскольку праздничная утренняя была чрезвычайно длительной службой, для подкрепления сил братии после псалма «Благословлю Господа на всякое время», когда священник говорил: «Благословение Господне на вас...», монахам раздавались благословенные хлеб и вино, освященные на вечерне (в Кирилло-Белозерском монастыре инокам полагалось по две чаши вина⁴⁸³).

Служба утрени была построена так, что с первым проблеском утренней зари священник, повернувшись лицом к алтарю, торжественно возглашал: «Слава Тебе, показавшему нам свет». Начиналось «Великое славословие», древнейшая, как и «Свете тихий...», христианская песнь. «Вид рождающегося из ночной тьмы утреннего света настраивал молящихся к созерцанию Бога как несозданного света (“во свете Твоем узрим свет”)⁴⁸⁴. «В этом прославлении... мысль уже... всецело погружается в благодарное созерцание всей высоты Божией и всего ничтожества и недостойнства нашего перед Ним». Великое славословие является зенитом утрени, во время его пения все монахи, как и во время чтения Евангелия, стояли с зажженными свечами и гасили их, когда заканчивалась песнь.

В конце первого часа утрени совершалось елеопомазание, которому предшествовал особый процесс приготовления освященного масла. Перед иконой праздника, который совершался в этот день, ставили лампаду (кандилию), в нее наливали масло и перед чтением Евангелия зажигали. После Евангелия лампаду гасили и снова зажигали на девятой песни канона утрени, теперь оно уже горело до самого конца утрени.

К елеопомазанию подходили в том же порядке, что и сейчас: сначала целовали праздничную икону, потом помазывались — освященным маслом начертывался крест на челе (на лбу). В монастырях служащий священник первым помазывал игумена, затем игумен помазывал священника и остальную братию, через некоторое время священник менял игумена. Помазывая иноков, игумен называл их имена и говорил молит-

⁴⁸² Око церковное. НБЛ ОРРК. Ед. хр. 4634 / 19949. Л. 378.

⁴⁸³ РНБ. Кир.-Бел. № 60/1131. Л. 130.

⁴⁸⁴ Скабалланович. М. Толковый типикон. Киев, 1910. С. 305.

ву: «Благословение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, на рабе Божиим (имя) на здравие и на спасение, на оставление грехов»⁴⁸⁵.

Когда завершалась служба первого часа дня, начинался цикл дневного богослужения, состоящий из третьего часа, шестого часа и литургии. Третий час соответствует нашему десятому, одиннадцатому и двенадцатому часам дня; шестой соответствует первому, второму и третьему часам после полудня. Суточное богослужение завершалось обедней, за которой служили литургию — самое важное христианское богослужение, ибо за литургией совершается таинство Евхаристии.

Обедня в обычные дни начиналась через два с половиной — три с половиной часа после заутрени. Когда звонили к обедне, пономарь зажигал свечу перед Царскими вратами и «перед Пречистой» (иконой Пресвятой Богородицы). Чин литургии в XII–XIII вв. почти не отличался от нынешнего за исключением некоторых богослужебных особенностей — проскомидию совершали на семи просфорах. При возгласе «Возлюбим друг друга» священник говорил особую «Молитву в любовь, еже есть мир»: «Господи Иисусе Христе, любви творче и дателю благых, дай же нам рабом твоим любити друг друга, якоже ны Ты возлюби, да единою любовью уединени сущи к Тебе Богу приближаемся и хвалы Тебе воссылаем и причастимся Святых Твоих Тайн»⁴⁸⁶.

На литургии, как на любой монастырской службе, соблюдалось четкое правило о поклонах и возжжении свеч. Монахи творили земные поклоны на выходе с Евангелием, на ектеньях и на сугубых (особых) ектеньях за князя — по три поклона, на Херувимской песни — два поклона поясные, один земной. Во время чтения «Символа веры» («Символ» раньше читали, а не пели, как сейчас) каждый человек, как гласит устав, должен перекреститься. После молитвы «Отче наш» следовал земной поклон. Перед Святым причастием, когда священник говорил: «Со страхом Божиим», и на благодарственной молитве после причастия «Да исполнятся уста наша...» иноки творили один земной поклон. В конце ли-

⁴⁸⁵ Устав церковный Иосифова монастыря // Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1869. Т. 4. Отд. III, ч. 1. С. 324.

⁴⁸⁶ Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1869. Т. 4. Отд. III, ч. 1. С. 21–22.

тургии, на молитве «Буди имя Господне», и на отпусе часов следовало три поклона.

Перед чтением Евангелия зажигали свечу у иконы Спасителя в местном ряду иконостаса. Когда после Евангелия читали молитвы за усопших (в монастырях в это время прочитывали синодики), свечу гасили. Во время различных священнодействий на литургии — при начале Великого входа, при внесении Святых Даров в алтарь и когда священник перед причастием возглашал «Со страхом Божиим» — иноки должны были произносить про себя особые молитвы. Молитва «Верую, Господи, и исповедую, яко Ты еси воистину Христос — Сын Бога живаго...», которую сейчас читают перед причащением, раньше произносилась монахами еще в начале Великого входа, причем она немного отличалась от современной⁴⁸⁷.

Во время причастия соблюдалось строгое благочиние. Когда ожидали причастия, братья по двое подходили к настоятелю или священнику (если не было игумена) и просили у него прощения, затем у клироса и у остальной братии, после чего целовали образы Спасителя и Пресвятой Богородицы. К святыне шли уже по одному, положив три земных поклона и поцеловав праздничную икону. Схимники причащались в схимах, монахи малой схимы — с непокрытой головой, сняв клобук и скуфью и положив их за пазуху. После причастия вкушали просфору, запивая ее «укропом» — теплой водой, после чего умывали уста над лоханью. Ко дню причастия монахи всегда готовились особенно тщательно: постились несколько дней, усиливали свое молитвенное правило.

Остается открытым вопрос о частоте приобщения иноков Святых Христовых Таин. В разных обителях существовали различные традиции на этот счет. Так, в некоторых монастырях предписывалось причащаться каждую субботу, в некоторых каждое воскресенье⁴⁸⁸. Очевидно, что в древнерусский период этот вопрос не был однозначно регламентирован, а регулировался индивидуально духовниками обителей. По крайней мере Патерик неоднократно упоминает об принятии Св. Таин, например:

⁴⁸⁷ Никольский К. О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1895. С. 79.

⁴⁸⁸ Илларион (Алфеев), игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001. С. 127.

«...Евагрий же комкаше гневаяся...»⁴⁸⁹ — т. е. Евагрий причащался в состоянии гнева, что недопустимо.

Раньше отпуска службы из церкви выходить не разрешалось, кроме случаев болезни или крайней необходимости. Причем инок, который находился под руководством старца, мог уйти только с его благословения и сказав ему о причине. Патерик приводит случай, когда ушедший до отпуска монах становился добычей темных сил⁴⁹⁰.

После нее братия шла на обед. Далее был дневной сон (около 2-х часов) и начинался новый день. Здесь можно снова вспомнить случай с запертыми для всех внешними, в том числе и для князя, воротами: «да по отъедении обеда не отверзаеть врать никомуже, и никтоже паки да не входитвь монастырь, дондеже будяше годь вечерний, яко да полуднюю сущю почиють братия нощныхъ ради молитвъ и утренняго пения»⁴⁹¹.

Очевидно, что все богослужения посещала не вся братия. Часть приходила на одни, а часть на другие. Например, те, кто работал в поле, не посещали вечерню и Литургию, а ходили только на утреню, будучи освобождены от полунощницы для отдыха после утомительного дня. Также от части богослужений освобождались новоначальные иноки, особенно из молодых людей, ввиду особенной потребности молодого организма во сне. Впрочем, посещение богослужений, очевидно, строго регулировалось игуменом, и было делом очень индивидуальным. Осуществлялось священнослужение в монастырях священниками и дьяконами. Сначала это было приходское духовенство, которое приходило из ближайшего прихода для совершения служб в монастыре 1 или 2 раза в неделю. Делалось это для того, чтобы между монахами не было неравенства. Однако позже, с ростом числа монастырей, а также неудобностью монастырского распорядка для приходского священника, стали появляться священники и диаконы и среди монахов. Их стали называть соответственно, иеромонахи и иеродьяконы.

Несомненным свидетельством того, что в древнерусских монастырях выслуживался весь суточный круг богослужения, служит много-

⁴⁸⁹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 32. об.

⁴⁹⁰ Там же. Л. 76 об.

⁴⁹¹ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 384.

кратное упоминание всех видов служб в ПВЛ и Житии Феодосия. Например: «И се же разгражену бывшу монастырю и онемъ нестригущемся, и се въ едину ночь тьме суще велице, преидоша на ня разбойници глаголаху яко в палатах церковных, ту есть имение их скръвьнно, да того ради неидоша ни къ единой же келие, нъ церкви устремишася. И се услышаша глас поющихъ в церкви. Вси же мневше яко братия повечерняя молитвы поющимъ, отъ идоша. И мало помедливше, приидоша къ церкви. И се услыша той же гласъ и видеша светъ в церкви сущъ. Онемъ мнящемъ яко братия полунощное пение совершающем, и тако паки отъидоша. И се годъ бысть утреннему пению и понамаревае биюще в било»⁴⁹².

Здесь скажем несколько слов и о монастырском пении. Очевидно, что оно было поставлено на греческий манер по осмогласной системе св. Иоанна Дамаскина. Так, известно, что около 1051 г. переселились в Киев из Царьграда три греческих певца, и от них началось в Русской земле ангелоподобное пение, «а именно: изрядное осмогласие, наипаче же трисоставное сладкогласование и самое красное демественное пение», получившее свое имя от так называемых «доместиков» — распевщиков, знатоков церковных мелодий. О существовании своего деместика в Киево-Печерском монастыре известно из Патерика (упоминается еще в 1074 г. деместик Стефан), а около 1134 г. в Новгородском Юрьевом монастыре деместика Кирика, который управлял хорами певчих и был уставщиком пения в своей обители. Из летописи также известно, что в Киеве в конце XI и начале XII вв. известен был двор деместиков, где, должно быть, они жили и обучали русских церковному пению. Преп. Нестор пишет: «Идеже есть дворъ деместиковъ за святою Богородицею надъ горою...»⁴⁹³ Достоинно замечания, что некоторые краткие молитвы и стихи у нас пелись также по-гречески. Например, многочисленные толпы народа при перенесении мощей святых Бориса и Глеба в 1072 и 1152 гг., единогласно зывали: «Кирие элейсон!». Что же касается непосредственно монастырского пения, то оно, очевидно, было очень сильно «грекоизировано». По крайней мере, так считает митрополит Макарий

⁴⁹² Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 398.

⁴⁹³ ПСРЛ. 1.23 (228).

Булгаков. В качестве доказательства он приводит Кондакарь нотный (начало XII в.) Нижегородского Благовещенского монастыря. В нем целые песнопения написаны сначала по-славянски, а потом по-гречески, притом, славянскими буквами; в так называемых азматиках, наряду со славянскими стихами, положены на ноты и греческие стихи, также написанные славянскими буквами⁴⁹⁴.

Помимо соборного богослужения, у каждого монаха существовало еще и келейное правило, то есть молитвы, прочитываемые в келии в одиночестве. В Житии Феодосия упоминается некие «обанадесяте псалма», которые пелись «по обычаю»⁴⁹⁵. Действительно, в старопечатных канониках можно встретить «Чин как и подобает пѣти дванадесѣть псалмовъ особѣ, ихъже пояху преподобнии отьцы пустыннии во дни и в нощи...»⁴⁹⁶. С самого времени основания монашества особое важное значение придавалось келейному правилу — частной молитве монаха. Особенно почиталось чтение Псалтири — главной богослужебной книги христианства. Святитель Василий Великий писал: «Никия же инья книги тако Бога славят, якоже Псалтирь — душеполезна есть... Псалтирью и о себе самом Бога умолиши: больше бо и выше есть всех книг»⁴⁹⁷. На основе этих правил появляется в памятниках IX в. особый «Чин 12 псалмов», а также приспособление Псалтири к келейному употреблению чрез прибавление к кафизмам особых покаянных тропарей и молитв. Надписывается первый чин: «Чин, како подобает пети дванадесѣть псалмовъ особѣ, ихъже пояху преподобнии отцы пустыннии во дни и в нощи, о нихже воспоминается в книгахъ отеческихъ житияхъ и мучениихъ святыхъ многих»; принесение этого чина в Россию; приписывается архим. Печерскому Досифею (XIII в.). Чин этот ныне имеет состав: по обычном начале пс. 26, 31, 56, 33, 38, 40, 69, 70, 76, 101, молитва Манасии и (вместо 12-го пс.) Славословие великое и молитва св. Евстратия; после каждых трех псалмов Трисвятое, 3 покаянных тропаря с Богородичным и «Господи помилуй» 30 раз. К числу древнейших правил дол-

⁴⁹⁴ Булгаков Макарий, митр. Указ. соч. С. 246–249.

⁴⁹⁵ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 394.

⁴⁹⁶ Псалтирь. М., 1913. С. 71.

⁴⁹⁷ Там же. С. 6.

жен быть отнесен и «Устав св. отец, Богом предан, всем хотящим пети Псалтирь, в молчании живущим монахом и всем богобоязненным христианом», т. е. устав пения Псалтири вне церковных служб. Для пения Псалтирь снабжена таким исследованием по каждой кафизме, Трисвятое, по Отче наш, 3 покаянные тропаря (иногда 4) на один из 8 гласов (не по порядку), с Богородичным в том числе, и с соединительным — И ныне, Господи помилуй 40 раз и молитва покаянного содержания. В некоторых редакциях этого устава указывалось, когда и по сколько кафизм; вне служб: после повечерия и молебного канона Пресвятой Богородице «почни Псалтирь, поелико ти мощно и, почив мало, почни полунощницу, полунощницы отпой 6 кафизм с поклонением, с молитвами, створив, отпуст, благодарив Бога; покоя вкусив законно, паки встав пред заутренею отпой 6 кафизм с поклонением, с молитвами; таже начни утренюю по обычаю; что тись будет в Псалтири остало, то испой в день; аще ли работу кую имаши, а в нощи хочеши опочити, и ты испой 10 кафизм в нощи, 11 днем (21 — кафизма песни библейския), а не мози оставити правила сего, но на ношь и на день испоеши Псалтирь; аще ли и успеваеши изглаголати Псалтирь весь прежде пришествия свету или прежде кончания дне, то паки зачни, Псалтирь бо не кончается николиже»⁴⁹⁸. Очевидно, что именно этот чин и использовался в Древней Руси как келейное правило⁴⁹⁹. Патерик неоднократно упоминает о чтении Псалтыри именно в качестве келейного занятия. Например: «сий же, жито ссыпав в суды, нача молоти, поя Псалтырь изусть»⁵⁰⁰.

С вопросом исполнения келейного правила тесно связано появление на Руси скитского устава и вообще регламентацией богослужения проводимого без священника. Русский скитский устав, перенесенный, главным образом с Афона, в Россию, здесь он получил, должно быть, дальнейшее развитие и осложнения, о степени которых нельзя судить за несуществованием греческих оригиналов для славяно-русских списков скитского устава. Древнейший из таких списков — «Правило св. горы» Печерского игумена Досифея XIII в.; по этому правилу ежедневно пола-

⁴⁹⁸ Скабалланович М. Толковый типикон. Киев, 1910. С. 394.

⁴⁹⁹ См.: Послание архим. Досифея // Орнатский Амвросий, еп. Древнерусские иноческие уставы. М., 2001. С. 234–235.

⁵⁰⁰ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 62 об.

гается половина Псалтири, 600 молитв Иисусовых с 300 или 500 поклонами; неграмотные же (взамен Псалтири) 7000 молитв. Сложнее и позднее скитский устав с заглавием «Предание по уставу пребывающим иноком скитского жития, правило о келейном трезвении и катадневном («дневной» с греч. предлогом «ката») пении, еже и мы прияхом от отец наших». Под воскресенье и четверг (если нет праздника) по этому уставу совершается сначала обычная вечерня, за которой следует трапеза, беседа и чтение (после них дозволяется и сон); бдение с 1–2 ч. ночи вместо вечерни имеет особую часть в начале, состоящую из 3 статей; в 1-й статье 3 кафизмы, канон Пресвятой Богородице или другой с каждением на 8 песни; затем чтение с беседой и исповедью настоятелю в течение 2–3 часов; во 2-й статье 3 кафизмы и канон Иисусу; 3-я статья состоит из 3-х же кафизм и канона Троичного в воскресенье, а в праздники из литийных стихир; затем утренняя обычного состава, но кафизма уже только одна — Непорочны. Если братии на службу собирается 2–3, то вместо этого бдения — 10 или 20 кафизм Псалтири с разделением на статьи по 5 кафизм в каждой.

Помимо уставных молитв каждый монах был волен молиться дополнительно. Однако и здесь старались советоваться с духовником или более опытным монахом, потому что при таком количестве молитв существовала реальная опасность «перемолиться», т. е. повредиться умом или впасть в состояние «прелести» — духовного кризиса, дьявольского обмана. Вызвано это, разумеется, не количеством молитв, а помыслом гордости, поражающим молодых иноков, совершающих трудные подвиги. Патерик предостерегает от таких случаев двумя рассказами — о преп. Исаакии и преп. Никите Новгородском. В обоих случаях новопостриженные иноки ушли в затвор и впали в бесовское наваждение, окончившееся весьма печально и лишь по молитвам братии отведенное⁵⁰¹.

Храмовая молитва была для братии общим делом в прямом смысле слова. Для молитвы собирались все, поэтому приходили в храм в специальной одежде («соборной мантии»), которая была, несомненно, лучше

⁵⁰¹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 33 об. — 35, 77 об. — 79.

обычной, повседневной⁵⁰². Игумен вставал на свое место, старшая братия, как и сам игумен, приходили на службу с жезлами. Устав четко регламентирует, когда нужно было снимать клобуки, когда кланяться. Все важнейшие мероприятия, будь то постриг нового монаха или отпевание почившего собрата, совершались в соборном храме.

Необходимо отметить особый характер монастырского богослужения. Дело в том, что за многими службами в обителях полагалось специальное чтение поучений, поэтому и характер богослужения был назидательный. Вот что говорит об этом Типикон: «Подобает ведати, яко во святую и великую неделю пасхи начинается еже от Иоанна Евангелие, и чтется до Пентикостиа. Толкования же того Еванелия Златоустова чтутся на утренях, в тыя дни. От недели же Пентикостиа, до месяца септемвриа, чтется еже от Матфея Евангелие, тогоже толкования Златоустаго чтутся на утренях. От нового же лета, сиречь, от недели яже по Воздвижении, до недели Сырныя, чтется еже от Луки святаго Евангелие. На утренях же чтется толкование Феофилактово, Метафраст Логофетов, и толкования посланий святаго апостола Павла, яже от Златоуста. Такжеже и Маргарит Златоустов. От первыя же недели Четырдесятницы: в субботах и неделях, чтется еже от Марка Евангелие. На утренях же Шестодневник Златоустов. В прочие же дни 40-цы, на всякую утреню прочитываются четыре чтения, два во святом Ефреме, и в Лавсаице два. Лествицу же чтем на часах. На трапезе же чтутся чрез все лето жития и патерики»⁵⁰³. Из этого источника следует, что круг чтения монашествующих был весьма велик и включал практически всю доступную тогда аскетическую литературу. Любопытно, что это сообщение Типикона подтверждается сведениями Жития Феодосия, где рассказывается о том, что сам Преподобный часто читал эти поучения, а в его отсутствии их читал преп. Никон как уставщик и вообще старший иеромонах⁵⁰⁴.

По Уставу чтение поучения полагалось на утрени⁵⁰⁵. Именно, она имеет чтение. Будучи последним на бдении, происходя уже не в храме,

⁵⁰² Типикон. М., 1997. Л. 38.

⁵⁰³ Там же. Л. 52–53.

⁵⁰⁴ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 388.

⁵⁰⁵ Скабалланович М. Толковый типикон. Киев, 1910. С. 726.

являясь напутствием на выход из него, называется оно «Оглашение». Это имя усвоено длинному ряду кратких поучений прп. Феодора Студита, которые он говорил братии своего монастыря и завещал говорить преемникам своим по несколько раз в неделю, именно большей частью в воскресенье, среду и пятницу⁵⁰⁶. Очень редко касаясь истин веры, поучения эти увещевают иноков к точному соблюдению монашеского устава («послушаний»), к хорошим взаимным отношениям, нередко связывая эти наставления с событиями дня (с кончиною какого-либо брата, с замеченными проступками)⁵⁰⁷.

В Типиконе не указано, кому читать оглашения прп. Феодора. Это указано в уставе Недели мытаря: «аще тамо (в притворе) есть игумен, чтутся от него; аще же ни, то от еkkлисиарха, стоящим и со вниманием слушающим братиям». Для них должен быть именно такой авторитетный чтец, так как они наполнены прямыми увещаниями и обличениями к братии (начинаются: «Братия мои и отцы»). Потому же пред ними неуместно и «предисловие» (поименование автора и чтения), как не произносится оно и пред точно соответствующим оглашениям Студитовым огласительным словом св. Иоанна Златоуста на пасхальной утрене. Игумен в данном случае изображает самого преподобного, и оглашение представляется исходящим из уст его самого, незримо стоящего среди молящихся. Посему после оглашения молящиеся отвечают на него лично обращенною к прп. Феодору благодарностью в форме тропаря ему, гл. 8; «Православия наставниче», «без Богородична», как замечено в уставе Недели мытаря и фарисея⁵⁰⁸.

Происходит эта традиция из обычая игумену или кому-либо другому из администрации монастыря предлагать братии несколько раз в неделю, преимущественно в воскресенье, поучение, причем допускалось и обсуждение его. Старообрядческий устав: «потом предлагается оглашение Студитово и прочитает игумен сам или избирает единаго от священник или от древних братии, по скончании же чтения глаголют клирицы тропарь гл. 8 «Православию наставниче», конец с пением, глаголет

⁵⁰⁶ Скабалланович М. Толковый типикон. Киев, 1910. С. 726.

⁵⁰⁷ Там же.

⁵⁰⁸ Там же. С. 727.

же 2-й лик Слава и ныне, Богородичен, глас той же: «Иже нас ради рождется»⁵⁰⁹.

В целом же еще раз подчеркнем мысль о том, что богослужение было одним из важнейших, определяющих элементов монастырской жизни.

§ 7. Трапеза

Большинство источников по истории монастырского быта, будь то поучения основателей монастырей, монастырские уставы или что-либо подобное, совершенно особое внимание уделяют вопросам питания. Очевидно, это связано с тем, что в Восточной Церкви вопрос о постах и их соблюдении играл важную роль⁵¹⁰. Именно потому, что восточные отцы Церкви уделяли вопросам «пищевой аскетики» дисциплинарная часть Устава очень подробно описывает строй монастырского столования.

Итак, по Уставу полагалось есть дважды в сутки. Основной трапезой в монастырях считался обед. На него братия собиралась ударами «въ било, или кампань»⁵¹¹. Заслышав его удары, монахи собирались в храме и шли в трапезную, «два по два» (т. е. рядами попарно) вслед за настоятелем, воспевая псалом 144 «Вознесу тя, Боже мой...». По исполнении псалма, когда пища была уже на столах, очередной (или единственный) священник читал молитву «Отче наш...» и настоятель благословлял трапезу. «И съдаеть кійждо на своем месте по чину» (т. е. по старшинству монахи садились на строго установленное за столом место). Устав преп. Пахомия заставлял монахов сидеть за столом в опущенном на глаза куколе (капюшоне) «чтобы глаз не соблазнился чем-либо»⁵¹². Однако в русских Типиконах такой обычай не закрепился, а есть указание только на «благоговение и молчание» при ядении⁵¹³.

Далее настоятель, полагая начало чтению (обычно поучения или жития какого-либо святого), произносил: «Молитвами, “егоже чтение”

⁵⁰⁹ Скабалланович М. Толковый типикон. Киев, 1910. С. 727.

⁵¹⁰ Смолич И. К. Указ. соч. С. 173.

⁵¹¹ Типикон. М., 1997. Л. 41 об.

⁵¹² Гумилев Филарет. Указ. соч. С. 33.

⁵¹³ Типикон. М., 1997. Л. 42. об.

Господи Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас». Чтец отвечал: «Аминь» и начинал чтение. Под это чтение происходила трапеза. Интересно, что каждая смена блюд происходила одновременно для всех по звонку настоятеля: «Ни до же послужение предлагаемых, настоятель ударяет в кандию или звонец»⁵¹⁴. Чтение продолжалось до конца трапезы, которая заканчивалась благодарственной молитвой. В Уставе упоминается о совершении так называемого «Чина о Панагии» каждый раз после обеда: «Зде же обычай имама, диакону сия действовати: егда же престанет чести, и тогда шед станет конец трапезы братския, зря умиленне к настоятелю и руце согбене имея при персех, и велегласно возопив, но не безчинно глаголет: “Отцы святии, простите меня грешнаго”. И пад поклонися до земли. И прием молитву и благословение востает. Трапеза же совершившейся, настоятель ударяет в кандию, и всем воставшим, абие глаголют благодарение. *И воздвизают пресвятую по обычаю* (выделено мной. — Е. Х.)»⁵¹⁵.

Сущность Чина о Панагии заключается в том, что из храма по окончании литургии износится всей братией со священными песнями просфора, из которой на литургии была вынута частица в честь Богородицы⁵¹⁶, в монастырскую трапезу, там ее полагают на особом блюде и по окончании трапезы с прославлением Св. Троицы и молитвою Пресв. Богородице просфору возвышают (поднимают) над иконами Их и вкушают от нее. Цель этого чина — настолько тесно соединить трапезу с только что окончившейся литургией, чтобы та и другая явились одним богослужением и первая сообщила свою благодать второй. Благодаря Чину о Панагии, действительно, монастырский обед превращается в настоящее богослужение⁵¹⁷. Чин о панагии стал принадлежностью исключительно монастырского быта и как особенность монашеской трапезы сохранился до сих пор почти без изменений. В частности, русские путешественники

⁵¹⁴ Типикон. М., 1997. Л. 34 об.

⁵¹⁵ Там же. Л. 35.

⁵¹⁶ «Панагия» (греческое — «Всесвятая»), или «Пресвятая» — наименование, прилагаемое обычно к Богоматери, но в чине о панагии или, как он полнее называется, «о возвышении панагии» это название прилагается к просфоре, из которой на литургии изъята была частица в честь Пресвятой Богородицы.

⁵¹⁷ Часослов. XII в. пергам. ОР РНБ, Qn 1. 57. Л. 72.

наблюдали этот обряд в Русском на Афоне Пантелеимонове монастыре⁵¹⁸.

А наличие большого числа крестов-энколпионов и находки панагиаров (священных чаш для Панагии) в слоях времен Киевской Руси, свидетельствует о широком распространении этого обычая и у нас⁵¹⁹.

Особо же оговаривается в Уставе молчание за столом: «Многу же опасству подобает быти, еже не проглаголати никомуже на трапезе отнюдь каковолибо слово, кроме стиха и чтения...»⁵²⁰

В случае если сам трапезник (служащий за трапезой) предлагал добавку или какое дополнительное блюдо, полагалось тихо и смиренно отвечать: «Божия воля, господине, и твоя!» Если инок не хотел добавки, то говорил: «С меня, господине». Даже если монах был болен и не мог есть того, что ела вся братия, он не смел просить, но ждал, когда сам служащий спросит его, чего он хочет. Услышав вопрос, болящий инок отвечал: «Дай, Бога ради, того или сего». Если он вообще ничего не хотел, то так и говорил: «Не хочется мне, господине, ничего»⁵²¹.

В монастыре вполне могла случиться и такая ситуация: служебник, по забывчивости или, желая испытать терпение брата, обносил инока, то есть не давал какого-нибудь блюда или питья. Таких историй много в древних патериках; подобным образом старцы испытывали терпение не только новоначальных иноков, но и опытных подвижников. Преподобный Иоанн Лествичник наблюдал в монастыре святого Иоанна Савваита, как игумен подозвал к себе в начале трапезы восьмидесятилетнего старца Лаврентия, убеленного сединами. Тот подошел и, поклонившись игумену до земли, взял благословение. Но когда старец встал, игумен не сказал ему ничего, и тот остался стоять на месте. Обед продолжался час или два, а старец Лаврентий все стоял без ответа и привета. Преподобный Иоанн Лествичник пишет в своей «Лествице», что ему даже стыдно было взглянуть на старца. Когда обед закончился и все встали, игумен отпустил старца⁵²².

⁵¹⁸ Маевский В. Указ. соч. С. 44.

⁵¹⁹ «Достойно есть» // ЖМП. 1982. № 12. С. 151.

⁵²⁰ Типикон. М., 1997. Л. 36 об.

⁵²¹ Романенко Е. Жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. С. 228.

⁵²² Лествица. С. 30.

По монастырским правилам, если монаха обнесли за трапезой, он должен был смиренно сидеть за столом и ничего не просить, И только в случае крайнего голода или жажды мог сказать служащему: «Мне, господине, не дали»⁵²³. Но это только в крайнем случае.

Житие Феодосия Печерского описывает случай, когда его монастырь посетил Киевский князь. Он побывал на братской трапезе и был приятно удивлен вкусом монастырского хлеба. В присутствии насельников обители и всей своей свиты он смиренно признался, что такого вкусного хлеба не ел на протяжении всей своей жизни. Святой Феодосии ответил, что этот хлеб своим необычным вкусом обязан молитвам и благоговению иноков⁵²⁴. Было ли это высказывание жестом княжеской вежливости или хлеб был действительно хорош, сейчас уже не так важно. Приведенный случай показывает важность монастырской традиции все в обители совершать с молитвой и сопровождать различными священнодействиями. Так из Жития Феодосия известно, что перед приготовлением пищи повар шел за благословением к игумену, а огонь для печи брали от церковных лампад⁵²⁵. Во время приготовления Устав предписывает молчать и молиться: «Если кто-нибудь станет беседовать в хлебопекарне, в то время как братия занимаются приготовлением хлебов, тому назначаются тридцать поклонов»⁵²⁶.

В качестве иллюстрации, каким образом приготавливается пища с молитвой можно привести сохранившийся на Афоне древний способ получения натуральной хлебной закваски для выпечки хлеба и просфор. Он имеет церковный характер и связан с конкретными литургическими действиями.

Этот способ получения закваски связан с Пасхой, а точнее с утренней службой Великой Субботы, когда под конец утрени читается Апостол, в котором говорится о Христе как о закваске новой жизни: «Братья, разве вы не знаете, что малая закваска квасит все тесто? Итак, очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бес-

⁵²³ РГБ. Унд. № 52. Л. 365 об.

⁵²⁴ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 402.

⁵²⁵ Там же.

⁵²⁶ Творения преподобного Феодора Студита. СПб., 1907. Т. 1. С. 49.

квасны, ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас. Посему станем праздновать не со старою закваскою, не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины» (1 Кор. 5: 6–8). В соответствующем сосуде приготавливается небольшое количество муки, которая вносится в храм (на Афоне — в алтарь) перед началом утрени Великой Субботы. Под конец утрени, после пения «Великого Славословия», как только зазвучит прокимен Апостола, следует немедленно приступить к вымешиванию муки, добавив немного обычной воды. Некоторые добавляют еще немного святой воды, другие совершают крестное знамение рукой или крестом над этой необычной закваской. Кроме этого, для совершения этих действий выбираются люди глубоко верующие, беспорочные и набожные, которые перед и во время этих действий мысленно читают известные им молитвы, чаще всего молитву Иисусову: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас грешных!» Сосуд можно прикрыть (например, полотенцем) и оставить в церкви до окончания Святой литургии. По окончании службы Великой Субботы верные разносят «пасхальную» закваску по своим домам. На Афоне, из практических соображений, остается она в алтаре также и в первые три дня Пасхи. На следующий день, то есть по окончании Пасхальной службы, поверхность закваски должна сделаться ноздреватой. Это означает, что «закваска принялась». На третий день по Пасхе туда добавляли небольшое количество муки и воды и снова замешивали. Несколько часов спустя делили закваску на части. Одну сохраняли исключительно для просфор, другую порцию — для выпечки хлеба⁵²⁷. Возможно, что и в древнерусских монастырях, стремившихся во всем подражать афонитам, практиковались подобные обряды. По крайней мере, Житие Феодосия рассказывает об обычае сохранять закваску в хлебне значительное время⁵²⁸.

Отдельного внимания заслуживает вопрос монашеского рациона. Дело в том, что количество и разновидности продуктов иноческого стола регулируются 4 кругами: суточным (т. е. в определенное время суток полагалось есть определенное количество пищи); седмичным (т. е. по

⁵²⁷ Краньчук Гавриил, иером. Афонское приношение современному человеку. Единонецко-Бречанская епархия, 2004. С. 172–174.

⁵²⁸ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 382.

дням недели, например, среда и пятница — постные дни, а Воскресение — праздничный день); годовым (в дни непереходящих праздников полагалась более обильная трапеза). Из блюд Устав упоминает «суровые» или «варена» овощи, квашеные плоды, варения (здесь имеется ввиду современные «рагу» из овощей). Из напитков предлагается вода («в меру») и вино («не достоин даться по Уставу во ин день, но в неделю», т. е. только по воскресеньям «по единой чаши, или по две, или множицею по три и ино ничтоже»⁵²⁹).

Однако нужно помнить, что на Руси греческие вина были редки и дороги и употреблялись только на Литургию, а уставное вино заменяли квасом или медом⁵³⁰.

Поскольку Уставы имеют восточное происхождение, то и рацион они предлагают соответствующий «на сухоядении же стафиды (изюм. — *Е. Х.*) и маслины, ягоды винныя сухи, <...> орехов, смоквей 8 средних <...> репа с уксусом и прочая подобная сим»⁵³¹. В русских источниках ничего подобного не упоминается. «К сим же и ядь ихъ бѣ рѣжанъ хлѣбъ тѣкмо, ти вода <...> прѣдставляше тѣмъ трапезу от брашьнъ тѣхъ монастырскихъ: хлѣбъ, сочиво и мало рыбъ»⁵³². Упоминаемое и в Уставе и в Житии Феодосия «сочиво» — есть обычная каша (из зерен пшеницы, ячменя и др.). Эту кашу заправляли на Востоке изюмом («стафиды»), на Руси же — медом⁵³³.

Четвертым регулирующим кругом был круг Пасхалии. Как известно, Пасха — праздник переходящий, а, значит, целый цикл предпасхальных подготовлений и послепасхальных празднований будет также переходящим. Особое значение издревле придавалось Великому Посту, называемому в Уставах «святыя четырехдесятница». Именно этот пост считался главным. «Аще кто епископ, или пресвитер, или диакон, или чтец или пѣвец, святыя великия четыредесятницы не постится, и всякия среды и пятка всего лѣта, кроме немощи, да извержется, людинъ же да

⁵²⁹ Типикон. М., 1997. Л. 35.

⁵³⁰ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 412.

⁵³¹ Типикон. М., 1997. Л. 37.

⁵³² Житие Феодосия. БЛДР. СПб., 2000. Т. 1. С. 376.

⁵³³ Там же. С. 404.

отлучится»⁵³⁴. Поэтому монахи всех времен уделяли этому времени особое внимание. Здесь приведем всю главу Устава, как вообще показатель отношения к посту: «Во святую и великую четырехдесятницу, первыя недѣли первый день, си есть въ понедельник, отнюдь ясти не подобает, такожде и во второй. Въ среду же по совершении преждеосвященных, трапеза поставляется, и ядимъ хлѣбъ тепль и от снедей овощных теплых, дается же и укроп (т. е. кипяток. — *Е. Х.*) с медом.

Не могущии же сохранить дву дней первых, ядят хлѣбъ, и квас по вечерни, во вторникъ: подобнь же и старии творять. Въ субботы же и недели (т. е. воскресные дни. — *Е. Х.*) разрешаемъ на елей точию, и вино. В прочих же седмицах постимся, до вечера 5 дней, и ядимъ сухоядение (т. е. вся пища в сыром виде, без приготовления. — *Е. Х.*), кроме субботъ и недель: рыбы же во всю четырехдесятницу николиже дерзнем ясти, кроме праздника Благовещения..., и недели цветоносныя... И аще монахъ святую четверыхдесятницу своим лакомством разорит, еже ясти рыбу, то не причастится святых таин и на святую Пасху: но друзии две недели покается, а поклонов на день, и на ночь 300»⁵³⁵. Но за таким строгим постом следовал праздник Пасхи: «Во святую и великую неделю Пасхи и во всю светлую неделю разрешаем монаси на сыръ и яйца и рыбы...»⁵³⁶ Как можно было заметить мяса монахи Востока, да и Руси не вкушали вообще. Эта статья Устава св. Саввы, но употреблявшийся на Руси Студийский Устав св. Феодора Студита имеет в этом вопросе особенности. Он менее строг, потому что преподобный Феодор Студит цель поста полагал не в измождении тела, но в воздержании всех чувств, т. е. в созидании гармонического соотношения между душой и телом. Поэтому он не возводил в правило невкушение пищи в течение нескольких дней и не требовал строгого различия между постными и мясоедными периодами. Главное значение в посте преп. Феодор придавал времени принятия пищи и ее количеству. Это было характерной чертой не только Устава Студита, но и всей древнерусской аскетитки⁵³⁷.

⁵³⁴ Книга Правил. М., 1893. Л. 67.

⁵³⁵ Типикон. М., 1997. Л. 32.

⁵³⁶ Там же. Л. 32 об.

⁵³⁷ Маслов Иоанн, архим. Покаянная дисциплина Древней Руси // Богословские труды. М., 1991. Сб. № 31. С. 19.

В Студийском Уставе относительно принятия пищи в Великом Посту имеются подробные указания. Например, он предписывает вкушать ее в 9-м часу (в 3-м часу пополудни). И притом один раз в день, а в праздники, субботы и воскресенья — 2 раза. Наиболее строгий пост соблюдался в первую и третью (Крестопоклонную) недели; разрешалось лишь сухоядение.

В пищу употреблялись сушеные и неразваренные овощи и плоды, при том без масла. Вино принимать запрещалось, вместо него пили так называемое «благосмещение» — заваренные кипятком тмин и анис. В пятницу, накануне памяти великомученика Феодора Тирона, предписывалось ослабление поста, а в самый день его памяти дозволялась праздничная трапеза. В прочие недели разрешалась горячая пища с маслом, уксусом и медом. Только среды и пятницы всех недель проводились в сухоядении, как и вся первая неделя. Страстная седмица проводилась как первая, за исключением Великого четверга и Великой субботы, для которых предписан особый устав. В частности, в 5 часов пополудни в этот день полагалось разговение: иноки вкушали сыр, яйца и испивали по три чаши вина⁵³⁸.

Русские иноки с доскональной точностью исполняли предписание Студийского Устава относительно Великого Поста. Доказательство тому — благоговейное отношение древнерусских иноков к посту. «Пост душу очищает, и тело просвещает, и на небо возводит и ангелам равна творит, и к Богу приближает, и в рай святой вводит». Однако пост непременно должен соединяться с добрыми делами: «Пост без добрых дел неприятен есть». «Кий успех человеку алкати плотию, умирати же телы?» «Яко утел сосуд не приемлет воды, тако без добрых дел пост ничтоже есть». «Аще бо кто не пиет пития, ни мяса ест, а всяку злобу держит, то не пуще есть скота, всяк скот не яст мяса и пития не пиет...»⁵³⁹

Даже покаяние без поста напрасно. «Никтоже да не мнит без болезни очистити грехи, — говорит митрополит Киевский Никифор (1104–1121 гг.), — и без поста омыти скверны». «Оружие чистоты» — пост одухотворяет человека, возвышает его молитву, является самой удобной

⁵³⁸ Уставы о постах // ЧОИДР. М., 1912. Кн. 3. отд. II. С. 182.

⁵³⁹ Маслов Иоанн, архим. Указ. соч. С. 17.

ее основой. «Пост на небо молитву посылает, аке криле ей бываючи к горнему шествию... Аще бо не сотвориши криле молитве, не взлетит к Богу». Согласно древнецерковным указаниям, Великий пост признавался десятиной года, которую верующий приносит своему Небесному Царю. Преп. Феодосий Печерский говорил братии перед началом Поста: «Се есть десятина даема от лета Богу... еже есть пост четырехдесятный в няже дни очистишися душа, празднует светло на Воскресенье Господне, веселяще о Бозе». Сам же Преподобный на Великий Пост затворялся в Пещере и возвращался к братии в конце шестой недели, «в пяток на канун Лазарев, в сей бо день — объясняет летописец — кончается пост 40 дней».

В качестве добродетели выступает пост и среди характеристик митрополита Иллариона. Помимо Великого Поста соблюдались еще 2 длительных поста: Петров и Филлипов (перед Рождеством). О 4-м Успенском посте до середины XII в. нет никаких указаний⁵⁴⁰. Студийский Устав о пище в малые посты был снисходителен. В Петров пост было положено есть дважды и по два блюда, пить вино по две чаши за обедом и ужином; в Филлипов пост полагалось есть однажды, но пить три чаши. В праздники, воскресенья и субботы с благословения игумена разрешались Уставом рыба, два варева с маслом, есть дважды, пить три чаши за обедом и две — за ужином.

Чин вечерней трапезы. Несколько слов необходимо сказать и о вечерней трапезе. При входе в трапезу (предполагается — прямо из храма с вечерни) читается («глаголем») стих из Пс. 21, 27: «Ядят убозии и насытятся и восхвалят Господа (ближайшим образом за насыщение) зыскающие Его; жива будут сердца их в век века», т. е. душа оживляется навек Господом, как тело на время питанием. «И благословляет священник трапезу: Христе Боже благослови ястие и питие рабом Твоим яко Свят еси всегда, ныне и присно, и во веки веков, аминь»⁵⁴¹

О самой трапезе замечено: «вкушаем представленная нам полегку, да не отяготимся на бдение». Вечерняя трапеза имеет еще одну особенность, фиксированную уставом: «...вечери же ради, ничтоже варити по-

⁵⁴⁰ Маслов Иоанн, архим. Указ. соч. С. 22.

⁵⁴¹ Часослов. XII в. пергам. ОР РНБ, Qn 1. 57. Л. 74.

добает, не студеное же его ядят, но тепло, от обеда до вечера соблюдено: да будет углие на огнищи, и на немъ сосуд глинян станет до вечера, и тако сочиво тепло будет...»⁵⁴²

В монастырях всегда устраивали две одновременные трапезы. За первой ели иноки с настоятелем, за второй (последней) ели келарь, чтец и все служебники, которые служили монахам за трапезой. Устав строго предупреждает «да предложится брашно, якоже и на первой»⁵⁴³.

Отдельно накрывали последнюю трапезу для мирян, слуг, монастырских мастеровых, которых обслуживали трапезники. Кроме того, в монастырских трапезных, по общему правилу всех обителей всегда кормили нищих. Позднее даже появилось такое понятие, как «записные нищие», то есть те, кто был приписан и регулярно кормился при монастыре. Патерик изобилует примерами кормления нищих: Прохор Лебедник, Исаакий Затворник, да и сам преп. Феодосий.

Таким образом, представляется установление относительно поста и трапезы. Множество упоминаний о пользе поста, о его необходимости в древнерусской литературе свидетельствуют о должном внимании к этому виду аскетике в Древней Руси.

§ 8. Одежда

Как можно было заметить, одну из основных частей обряда пострижения составляет одевание инока в специальные монашеские одежды. Действительно, даже беглый взгляд на все множество монашеской литературы позволяет отметить особое внимание монахов к одежде, это неспроста. Дело в том, что еще основатель монашеского общежития св. Пахомий Великий уделял весьма большое внимание монашескому одеянию. Очевидно, это связано с тем, что монахи, отделяясь от всего мирского, подчеркивали это отделение ношением специальных, символических одежд.

Одежда иноков пахомиевых состояла из льняного хитона без рукавов, сшитого вроде мешка, достигавшего до колен в знамение отчуждения от всего мирского и в знак того, что руки не должны быть готовы на

⁵⁴² Типикон. М., 1997. Л. 43 об.

⁵⁴³ Там же. Л. 43.

обиду. На голове носили они шерстяные шапочки («κονκονλιον») без повязки в знак того, что они должны жить чисто и непорочно подобно детям, на которых в Египте надевали подобные шапочки для покрытия головы от жара. На кукулях делались кресты красного цвета. Хитоны перепоясывались по чреслам поясом и перевязью. Это были два шнура шерстяных, которыми, накинув их за затылок и спустя под мышцы, опоясывали себя, дабы, сдерживая одежду, иметь более свободы действий. Шею и плечи покрывали небольшой епанчею, сверх хитонов носили кожаную одежду — милоть. Сапог иноки тавенские не имели, но в случае холода или жара обувались в сандалии, в руках носили жезлы. Волос иноки не подстригали, но носили длинные, распущенные по плечам. Инок не только выходить, но и спать должен был в полной одежде. Для сна устраивались специальные седалища с наклоненным задником и двумя загороженными стенками. Единственной подстилкой была рогожа. Тогда только как приступали к причащению, иноки развязывали пояса и снимали милоть. Мытье тела не разрешалось, допускалось только ополаскивание рук перед едой⁵⁴⁴.

Подобное пристальное внимание к монашеской одежде бытовало и на Руси. Доказательством этому может послужить весьма показательный случай, описанный в житии преподобного Феодосия Печерского. Сын одного из княжеских бояр Иоанна ходил к старцам и вдохновленный их примером и поучениями, сам решил вступить в монашество. Обратим внимание, как он это сделал: «И въ другой же дньодевься въ одежду светьлу и славноу и тако въ седь на конь поеха къ старцю, и отроцы беша окресть его едуще и другыя коня въ утвари ведуще пред ним, и тако въ славе велице приеха къ печерьь отець тьх. Онемъ же изшедшим и поклонившимся, якож лепо велможам, он же пакы поклонися имъ до земля, потомъ же снемъ съ себе одежду болярьскую и положи ю пред старцемъ, и також коня суща в утвари и постави пред ним, глаголя: “Се вся, отче, красьяная прелесть мира сего суть, и яко же хочещи, тако сътвори о них, аз бо уже вся си презрех и хощу мних быти из и с вами жити в пещере сей, и к тому не имамаы возвратитася въ домъ свой”. Старец же рек к нему: “Блюди, чадо, къ кому обещаваешися и чий въинь хочещи быти,

⁵⁴⁴ Казанский П. История православного монашества на Востоке. М., 1854. С. 234.

се бо невидимо предстоять ангели Божии, приемлюще обещания твоя. Но егда како отец твой пришед съ многою властью и изведет тя отсюду, нам же не могущим помощи ти, ты же пред Богом явишися, якож лож и отметник его”. И глагола ему отрок: “Верую Богу моему, отче, да въ скорѣ острижеша мя”. Тогда повеле преподобный Антоний великому Никону, да пострижеть его и обличеть въ мнишескую одежду. Он же, по обычаю, молитвовавъ, и отстриже его, и въ мнишеския ризы облече его, Варлаам имя тому нарек»⁵⁴⁵. Далее, когда отец Варлаама действительно силой забирает сына из монастыря, он заставляет его снова надеть боярские одежды. Варлаам же «съ врьже ю долу, не хотя ни видети ея, и тако створи многашьды»⁵⁴⁶. Внимательное отношение к одежде как к знаку, символу монашеского состояния, своеобразному паспорту монаха, прослеживается и в Киево-Печерском патерике, хотя и в меньшей степени. Г. Федотов вообще считает «худость риз» одной из характерных черт русской святости⁵⁴⁷. Более того, Устав даже назначает дисциплинарные взыскания за нарушения «одежного» порядка: «Кто совершает какую-либо работу без мантии или кукуля, тот должен подвергнуться епитимьи, как презритель»⁵⁴⁸. Патерик приводит ситуацию, где хорошо видно, что монахи и работали в своих чернеческих ризах: «И сему (преп. Спиридону. — Е. Х.) обычную работу творяще... и от паления огня зажже покров храму. И се, взем мантию свою, закры усиме печи; свите же завязав рукава, сию взем, тече на кладезь...»⁵⁴⁹ Думается, что нельзя абсолютизировать монашеское отношение к одеждам. Кроме уже упомянутой «худости риз», можно с уверенностью сказать, что грамотное иночество понимало внешность монашескую не как самоцель, а лишь как средство выражения главного в иноческой жизни — аскетического подвига. «Аще же zde, пришед на спасение, а не духовнаа делаеши, что ради в чернеческия ризы облечься еси? А не избавят тобя муки ченья ризы...»⁵⁵⁰ — пишет епископ Симон Поликарпу.

⁵⁴⁵ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 370.

⁵⁴⁶ Там же. С. 372.

⁵⁴⁷ Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 58.

⁵⁴⁸ Творения преподобного Феодора Студита. СПб., 1907. Т. 1. С. 27.

⁵⁴⁹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 66 об.

⁵⁵⁰ Там же. Л. 14 об.

Итак, еще раз подчеркнем мысль о том, что специальные монашеские одежды очень важны и имели место быть. Но все же, как точно выглядели монахи в древности?

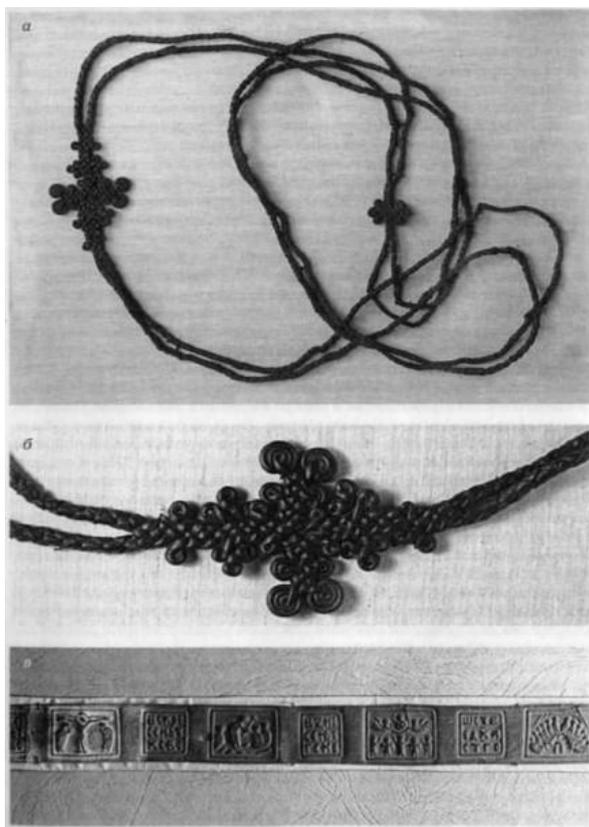


Рис. 20. а) Кожаный параман из захоронения в Московском Кремле. Середина — вторая половина XV в. б) деталь парамана в) пояс из погребения в Спасо-Преображенском соборе Московского Кремля. Конец XIV в. Кожа; тиснение

На тело⁵⁵¹ иноки надевали хитон (на Руси его называли «власяница») «яже есть риза веселья и радования». Представляет она из себя длинную, до пят, рубаху с узкими рукавами из грубой шерстяной материи. Множество ворсинок, а также грубые швы, впивались в голое тело. Монахам ни под каким предлогом не разрешалось снимать власяницу. Для этого ее делали сплошную, а не распашную. Из патерика известно, что власяницу могли передавать другим людям после кончины ее прежнего хозяина. Так князь Изяслав носил власяницу преп. Николая Святоши⁵⁵².

Поверх власяницы одевался параманд — особый четырехугольный плат с изображением креста, к каждому углу которого пришивался шнур. Плат носили на спине и четыре-мя шнурками обнимали все тело под руками и через плечи, прижимая власяницу к телу. Символизировал параманд «последование крестное владыце Христу, знаменует щит спасительный», поэтому в перекрестье шнуров на нем укреплялся крест небольшого размера⁵⁵³. Именно этот

⁵⁵¹ Вероятно, монахи использовали белье в качестве нижней одежды, также как это обстоит и по сей день. Однако на это нет прямых указаний источников. — *Прим. авт.*

⁵⁵² Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 28 об.

⁵⁵³ Толкование. Кратчайшее изложение догматов и преданий, чинов же и обрядов, и обычаев древлеправославно-кафалических ветковских церкви // Старообрядческий церковный календарь. М., 1994. С. 87.

«хрестьца, иже от переманаткы» св. Николая Святоши просил себе на благословение вместе с власяницей князь Изяслав⁵⁵⁴.

На ноги положено было надевать сандалии, но на Руси они заменялись обычной мирской обувью: 1. поршни — прямоугольный кусок кожи со сшитыми попарно углами и продёрнутым по верхнему краю шнуром; ажурные поршни — с прорезями на носке; прикреплялись к ноге длинными кожаными поворозами⁵⁵⁵. 2. лапть — обувь, плетёная из лыка липы, берёзы и других пород деревьев, которая крепилась с помощью длинных завязок — оборы, — пропущенных через борта и обматываемых вокруг ног; носилась поверх чулок, носков, ноговиц или обмоток. Наиболее архаичный вид обуви. 3. черевья — мягкая обувь из дублёной коровьей или козьей кожи с отворотами выше щиколотки, цельнокроевая или из 2-х кусков кожи для верха и подошвы (известны 2 варианта — со швом сбоку, или со швом сзади); крепились с помощью ремешка, пропущенного через ряды дырочек в области щиколотки; часто украшались вышивкой. 4. сапоги — мягкая, сшитая из нескольких слоёв тонкой кожи подошва; несколько заострённый или тупой носок; короткие, ниже колена, голенища; верхний край срезался косо, так, что спереди был выше, чем сзади; швы по обеим сторонам ноги⁵⁵⁶. Главное — обувь должна была быть строгой, скромной, дешевой и простой.

Власяницу обязательно подпоясывали поясом. Он должен быть «усмяной», то есть кожаный в «знамение умерщвления безсловесныя похоти, екоже бо есть от мертва тела пояс, ситце и мы да уморим любострастие наше в нас»⁵⁵⁷. Поверх должна одеваться ряса, которая задолго до принятия христианства Русью уже была монашеской одеждой.

Само греческое слово «*ρασα*» значит «одежда презренная, вытертая, старая и никчемная»⁵⁵⁸. Однако, на Руси в качестве верхнего одеяния все духовенство использовало однорядки (свитки), покрой которых менялся. До XII в. они представляли собой длиннополую одежду с узкими рука-

⁵⁵⁴ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 28 об.

⁵⁵⁵ Сабурова М. А. Древнерусский костюм // Археология. Древняя Русь. Быт и культура. М., 1997. С. 96–97.

⁵⁵⁶ Рабинович М. Г. Древнерусская одежда IX–XIII вв. // Древняя одежда народов Восточной Европы. М., 1986.

⁵⁵⁷ Там же.

⁵⁵⁸ Вениамин, архиеп. Новая скрижаль. СПб., 1908. С. 240.

вами, полы соединялись вверху рядом пуговиц или тесемок, а внизу — сшивались или оставлялись свободными. Очевидно, это связано с дороговизной пуговиц на Руси⁵⁵⁹.

Отличительной одеждой монаха и верхним одеянием являлась мантия (от греческого слова «μάντιον» — плащ). Именно мантия означала, что ее носитель принес монашеские обеты. Поэтому, мантию запрещалось снимать «мантия же во всякое время присно на плещу инока долженствует быти, в соборней убо службе соборная, в кельи же на молитве и на рукоделии, и в трудех послушания, и в путешествии малая мантия употребляется непременно, и без нея иноку не молитеся, ни пити, ни ясти и ни коегоже дела содеяти не леть есть»⁵⁶⁰.

Представляла собой древняя монашеская мантия кусок грубой ткани из шерсти или льна, собранная вокруг шеи на веревку, как можно видеть на древних иконах, так, чтобы она покрывала все тело монаха. «Мантия же есть одежда нетления и чистоты: образует плащаницу погребения и знамения смерти. По иному же образу: ангельстии суть по подобию крылья без рукав же того ради, аще восхощет что сотворити ветхаго человека абие вспомянет, яко рука в не имать, сиречь рук не имать неподобная дела творити»⁵⁶¹.

Головной убор монашествующих состоит из двух частей: камилавки и куколя. Камилавка — это мягкая круглая шапка, которую не снимали даже во время сна. Как ни странно, но свое название она взяла от латинского слова «camel» — верблюд, потому что их делали из верблюжьей шерсти. Куколь — это специальный капюшон, закрывающий плечи, шею и часть спины. Концы его разделялись на три части: два спускались вперед, а третий на спине. Теперь такую форму куколя имеет только патриарх Московский и всея Руси, в древности же все монахи носили похожие куколи с тем отличием, что куколь можно было снять отдельно от камилавки. В руках носили «лестовки» — четки в виде лестницы.

⁵⁵⁹ Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. С. 25.

⁵⁶⁰ Толкование. Указ. соч. С. 88.

⁵⁶¹ Там же. С. 87.

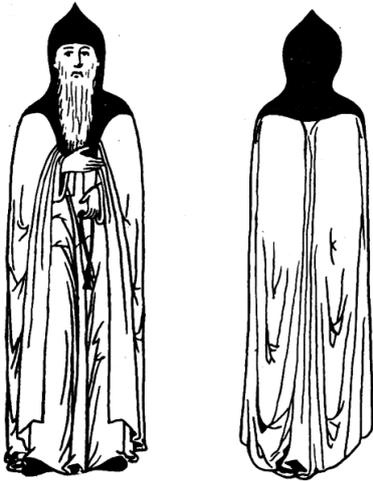


Рис. 21. Общий вид всех монашеских одежд в Древней Руси

Несколько отличались одежды схимников. К обычным монашеским одеждам у них добавлялся специальный атрибут — аналав. Это вид длинного узкого фартука, с множеством вышитых на нем крестов красного цвета. К нему крепились специальные шнуры, стягивающие одежды для удобства (подобно параману у малой схимы). Кроме того, куколь схимников имел вид остроконечного капюшона с пятью осмиконечными крестами на лбу, на груди, на обоих плечах и на спине⁵⁶². Именно в такой одежде изображен на

ранней иконе преп. Антоний Печерский. Он был постриженник св. Горы, не знающей пострижения в малую схиму. Поэтому в отличие от преп. Феодосия он был схимником. Феодосий же, как первый иеромонах обители, всегда изображается в епитрахили — знаке священнического сана⁵⁶³.

Что касается причесок монашествующих, то можно с большей или меньшей долей уверенности предположить, что на Руси вполне прижился греческий обычай выбривать макушку при пострижении. Здесь его называли «гуменце» (букв. «дворик»). Поновлять это остриженное пространство полагалось не реже сорокадневного срока и ходить для этого к своему духовному отцу, чтобы он наедине, читая молитву, выстриг подросшие волосы. Бороды же иноку не постригали вообще, чем сильно отличались от прочих христиан Руси, равнявших бороду.

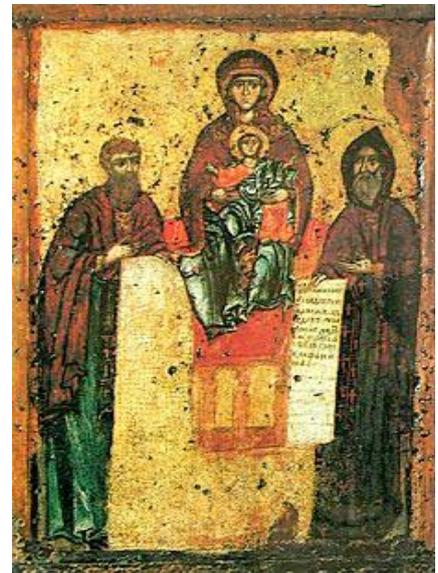


Рис. 22. Преподобные Антоний и Феодосий Печерские

В связи с одеждой и прической стоит упомянуть и о такой части быта как баня. Бани практически не упоминаются в житиях русских свя-

⁵⁶² Вениамин, архиеп. Новая скрижаль. СПб., 1908. С. 248.

⁵⁶³ По преданию, эта чудотворная Свенская (Печерская) икона Богородицы написана самим преп. Алипием (почил около 1114 г.). — *Прим. авт.*

тых. Преподобный Евфросин Псковский, ссылаясь в своем уставе на авторитет египетских подвижников — Антония Великого, Пахомия Великого, святого Аммония, — запрещал инокам мыться в бане⁵⁶⁴. Кроме «великой болезни или нужды» инок, по мысли Евфросина, не должен был обнажать своего тела. В качестве самого убедительного аргумента против бани святой Евфросин приводил в своем уставе эпизод из жизни палестинского святого — Феодосия Великого. В монастыре святого долгое время не было никакого источника, и братия все время страдала от нехватки воды. Тогда преподобный повелел всем поститься дольше обычного и сугубо молиться о даровании воды. И однажды с горы забил источник чистой и вкусной воды. Радости братии не было конца. Но прошло время, и монахи стали просить игумена создать им баню около «Богодарованного источника». Святой Феодосии снизошел к немощи монахов и повелел построить баню. Но после того как монахи помылись в ней, источник иссяк. И как ни молился преподобный, вода в нем не появлялась. Тогда он велел разрушить баню, и источник забил вновь⁵⁶⁵.

Не все святые отцы были настроены столь категорично против бани. Из устава Студийского монастыря в Константинополе известно, что монахи этой обители не более раза в два месяца посещали баню (только Великим постом мыться в бане не разрешалось). Инок приходил к игумену и брал благословение на баню, игумен выдавал ему особую «печать», которую тот отдавал баннику. У обители, видимо, существовал договор с определенной баней, по которому монастырь из своей казны оплачивал стоимость мыла за всю братию и мирских людей, работавших в монастыре, так что сами монахи, придя в баню, уже ничего не платили. В монастыре были даже особые «мовные ворота», через которые иноки, видимо, выходили в город для этих целей. Очевидно, что в Студийском монастыре, находившемся в столице империи, были совсем другие подходы к быту и гигиене, чем в египетских и палестинских обителях. Поэтому у русских монахов, весьма почитавших Студийский устав, все-таки оставалась «каноническая» возможность пользоваться баней. Упоминание о бане есть в Житии преподобного Антония Сийского. Некий

⁵⁶⁴ Орнатский А., еп. Древнерусские иноческие уставы. М., 2001. С. 79.

⁵⁶⁵ Серебрянский. Кн. 4. С. 521.

брат Карион, находясь на монастырской службе на реке Сие, часто ходил в баню «старости ради и недуга своего». Однажды к нему явились два незнакомца с прутьями и, нанося ему раны, сказали: «Да не будет у тебя обычая часто ходить в баню»⁵⁶⁶. Как видим, в Житии осуждается не само пользование баней, а лишь ее частое посещение. В Житии преп. Феодосия о нем говорится «такожде никогдаже его видеша возливающа на тело свое воду, угодия ради, но токмо руце и лице умываше»⁵⁶⁷. Бани, если они были, устраивали за стенами обители. Так, на Соловках была устроена братская баня на канале, ведущем в Святое озеро. Но с какого времени она там существовала, неизвестно⁵⁶⁸. Напомним, что во многих афонских обителях с древности и по сей день запрет мытья собственного тела остается одним из видов аскезы⁵⁶⁹. Словом, скорее всего в древнерусских обителях мытье тела не приветствовалось. По крайней мере, составитель Жития Феодосия в качестве положительного примера говорит о преп. Феодосии, что его «никтоже николиже виде на ребрехъ своихъ лежаща, ли воду возъливающа на тело, разве тъкмо руце умывающа...»⁵⁷⁰.

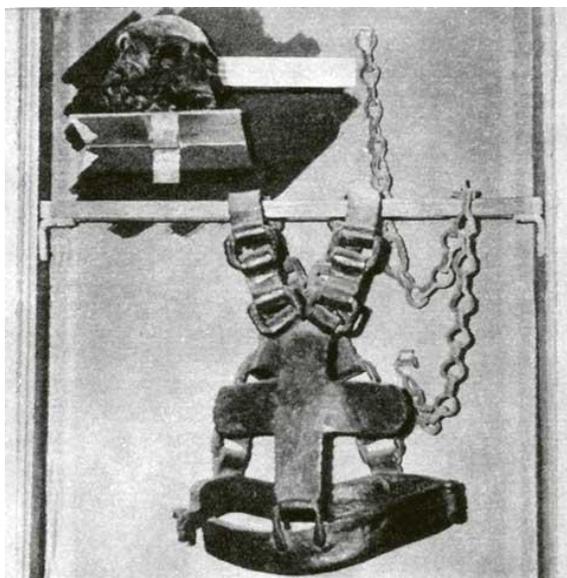


Рис. 23. Вериги Печерских подвижников

Частью аскетической одежды монахов было вериги. Источники домонгольского периода имеют очень мало упоминаний о веригах. О них говорится в Житии Феодосия «по сих же божьственный Феодосий шедькъ единомуот кузнецъ, повеле ему железо съчепито съковати, иже и въземь и препоясая имь въ чресла своя, и тако хожаше. Железу же узку сущю и игрызущуся въ тело его...»⁵⁷¹. Однако, это упоминание относится к до-

⁵⁶⁶ РНБ. Соф. № 230. Л 304 об. – 305.

⁵⁶⁷ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 70 об.

⁵⁶⁸ Романенко Е. Жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. С. 283.

⁵⁶⁹ Маевский В. Афонские рассказы. Париж, 1950. С. 40.

⁵⁷⁰ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 362.

⁵⁷¹ Там же. С. 390.

монашескому периоду жизни Феодосия. Патерик так же содержит упоминание об этом виде аскетики в Слове об Иоанне Многогосподителем: «...железа нося тяжка на собе, — и пребывах в таком злострадании...»⁵⁷² Скорее всего, древнерусские иноки знали об этом виде аскезы, но широкого распространения в этом период он не получил.

Кроме того, со времен преподобного Феодосия Печерского стали регламентировать и походку монахов. «И ходяще же — глаголаше имъ — руце съгъбенъ на прьсьхъ своихъ къ жь до да имате, и никтоже васъ да не преходит въ съмерении же вашемъ, да ся покланяете къждо другъ къ другу, якоже есть лепо мьниху, и не преходити же отъ келие в келию, нъ въ своей келии къждо васъ да молитъ Бога»⁵⁷³.

§ 9. Келии монахов

Несколько слов о бытовых подробностях. Они довольно редко встречаются на страницах житий. Русские монахи умели уделять немного внимания этой стороне земной жизни. Все, что мы знаем о быте иноков, известно главным образом из достаточно поздних описей монастырского имущества. Сохранившиеся предметы обихода и предметы монашеской одежды того времени являются бесценным дополнением к этой не очень подробной картине, однако по ним трудно судить о древнерусском периоде. С уверенностью можно утверждать только то, что быт монахов определялся основными правилами общежительного монастыря: всем иметь все равное, простое и дешевое, нужное, а не излишнее, и ничего не называть своим.

Во все времена монахи жили в кельях. Удивительная простота в быту была свойственна всем русским преподобным. До наших дней сохранились келии первых печерских подвижников. Это довольно небольшие комнатки, едва оснащенные для жизни. Из мебели — лежанка, аналой⁵⁷⁴.

В кельях жили обычно по двое или по трое, в скитах — строго по одному. Первоначально кельи ставились на некотором расстоянии друг

⁵⁷² Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 44 об.

⁵⁷³ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 392.

⁵⁷⁴ Преподобные отцы наши Антоний и Феодосий Печерские. Киев, 2002. С. 123.

от друга. Создание единых келейных корпусов было довольно поздним явлением, в Кирилло-Белозерском монастыре, например, такие корпуса поставили только в XVII в.⁵⁷⁵ В скитах кельи располагались на расстоянии брошенного камня, чтобы из окна кельи можно было видеть только одну келью и не слышать, кто как подвизается к Богу.

Когда монах постригался в обители, он получал келью со всем необходимым имуществом. Таково было древнее правило монастырей. Позднее распространился обычай давать вклад на келью. В таком случае монастырь строил монаху особую келью, но именно это и разрушало общежительный устав⁵⁷⁶. «Тогда же Прохор имея келию свою...» — говорится о преп. Прохоре Лебеднике в Патерике⁵⁷⁷.

Келейное имущество также было простым, дешевым и необходимым, но при этом инок не должен был считать его своим. «Если хочешь в общем житии жить, — говорил преподобный Иосиф, — отрекись от всякой вещи и не имей власти даже над чашей»⁵⁷⁸. Пожалуй, только иконы и книги были личной собственностью монаха в киновии: «не бе бо инога имея, разве книгъ...»⁵⁷⁹.

В восточном углу кельи всегда находились иконы. Перед ними стояли подсвечник, аналой; здесь монах совершал свое келейное молитвенное правило. Вдоль стены располагалось несколько лавок⁵⁸⁰.

Особенно тяжким грехом для монаха считалось тайное хранение денег у себя в келье — по правилу V Вселенского собора монах не мог иметь ничего своего, но все передавал на владение монастырю. В общежительном монастыре строго запрещалось говорить: «это твое, а это мое»⁵⁸¹.

Отказываясь от владения собственностью, монах исполнял один из главных иноческих обетов — обет нестяжания и тем отсекал от себя страсть сребролюбия и вещелюбия. Поэтому так внимательно следили игумены за келейным бытом монахов. Например, преп. Феодосий ин-

⁵⁷⁵ Романенко Е. Указ. соч. С. 274.

⁵⁷⁶ Там же.

⁵⁷⁷ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 53.

⁵⁷⁸ ВМЧ. Сентябрь. Стб. 526.

⁵⁷⁹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 40 об.

⁵⁸⁰ Романенко Е. Жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. С. 275.

⁵⁸¹ Книга Правил. М., 1893. Л. 52.

спектировал кельи своего монастыря. Если игумен находил что-то не разрешенное или лишнее, то придавал огню эти монашеские имения⁵⁸².

Уважение к личности другого монаха и уничтожение своего «я» были основными правилами монашеского общения. Особенно ярко это видно в описании порядка посещения одного брата другим. Если кто-то хотел посетить другого инока в его келье, то, встав под окном, просил благословения: «заутра же, бывша свету, приспевшу времени вкушению хлеба, прииде Антоний по обычаю ко оконцю и глагола: “Благослови, отче Исакые”...»⁵⁸³.

Новоначальный монах находился в полном послушании у своего старца. Уходя на богослужение или монастырскую работу, приступая к любому делу, он должен был обязательно получить его благословение⁵⁸⁴. Это правило особенно хорошо заметно в эпизоде из жития Феодосия, когда его для встречи требует родная мать — инок выходит к ней только по благословению своего старца — преп. Антония⁵⁸⁵.

Здесь же стоит сказать и о повседневных занятиях монахов. Источники рисуют монастырскую братию только за двумя занятиями — за молитвой или трудом. «Еще же и рукама своима делахуть дело: ово ли копытца плетуша и клобуки, и ина ручьная дела строяще и тако, носяще въ градъ, продааху и темъ жито купяху, и се разделяхуть, да къждо въ нощи свою часть измельяшетъ на строение хлебомъ. Таче по томъ начаткъ пению заутреннему творяху и тако паки делааху ручьное свое дело. Другоици же въ ограде копахуть зелиинааго ради растения, дондеже будяше годъ божествьнууму славословию...»⁵⁸⁶. У некоторых монахов был еще и небольшой «келейный» огородик: «идеже зелие сеяше в келии и древа плодовита...»⁵⁸⁷. Вообще праздность воспринималась монахами как зло, т. к. праздность способна повредить душе инока: «сам же дая себе в работу волею, да не паки празденъ бывъ, место подасть

⁵⁸² Преподобные отцы наши Антоний и Феодосий Печерские. Киев, 2002. С. 128; Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 382.

⁵⁸³ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 78.

⁵⁸⁴ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 410.

⁵⁸⁵ Там же. С. 366.

⁵⁸⁶ Там же. С. 376.

⁵⁸⁷ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 41.

лености, от того родится бесстрашие, и паки ту же дерзость бесом будет...»⁵⁸⁸.

§ 10. Болезнь и смерть в древнерусском монастыре

Болезнь и смерть составляют неотъемлемую часть любой повседневности, в том числе и монастырской. Безусловно, особенность среды порождала специфику восприятия болезни и смерти, особенное отношение к болящим и почившим братьям.

Из Патерика хорошо известно, что монахи болели, болели довольно часто. При этом в отношении к болезням наблюдается определенная двойственность. С одной стороны, болезнь — несомненное зло. Тяжелой болезнью наказываются отъявленные грешники, например, параличом наказан боярин Василий за то, что усомнился в необходимости украшения гроба св. Феодосия⁵⁸⁹. Смертельной болезнью наказан иеромонах Тит за непримиримое отношение к иеродиакону Евагрию⁵⁹⁰. Такая болезнь — вразумление от Бога, всем желающего спасения. Как только человек исправляется под тяжестью болезни, так следует его помилование и прощение⁵⁹¹. С другой стороны, болезнь — есть явное благо, т. к. смиренное несение креста болезни приводит монаха к спасению души — к тому, чего ради, он, собственно, и поступил в монастырь: «Но терпение убогих не погибнет до конца: сде убо скорбь, и недугъ, и туга, а тамо радость и веселие... Уне ми есть в жизни сей всему изгнिति, да тамо плоть моа без истления будет: сде смрадное обоняние — тамо благоухание неизреченно»⁵⁹² — говорит преп. Пимен.

Над заболевшим монахом в монастырях совершалось особое церковное таинство — елеосвящение. Смысл его заключался в том, что над болящим читались молитвы о его исцелении, и после этого он помазывался освященным маслом. Об этом обычае упоминается в Патерике — преп. Феодосий, если в обители был больной, «повелеваше сему Демиа-

⁵⁸⁸ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 62.

⁵⁸⁹ Там же. Л. 4 об.

⁵⁹⁰ Там же. Л. 32.

⁵⁹¹ Там же. Соответственно, Л. 6, 33.

⁵⁹² Там же. Л. 74.

ну молитву сотворити больному. Абие створяше и маслом святым помазаше, и приимаху исцеление...»⁵⁹³.



Рис. 24. Ангел дописывает иконы
прп. Алимпия Печерского

Безусловным благом, как дар Божий воспринималась та болезнь, что медленно приводила монаха к смерти. Такой болезнью болел за праведную жизнь преп. Алимпий. Он по немощи оставляет иконописное послушание, но его работу доделывает ангел⁵⁹⁴. Наоборот, смерть внезапная воспринималась как величайшее зло. Такой смертью, означавшей неготовность человека к вечной жизни — его нераскаянность, награждались в Патерике отъявленные грешники, смысл существования которых на земле исчерпан. Например, диакон не пожелавший простить собрата монаха и священника, когда тот был ужен при смерти, наказан внезапной «наглой» смертью⁵⁹⁵.

Или нечестивый духовный сын преп. Онисифора «во единъ же день, здрав сый, напрасно умре»⁵⁹⁶. Страх такой внезапной был настолько велик, что об избавлении от нее монах умолял каждый день за монастырским богослужением: «Христианския кончины живота нашего, безболезнены, непостыдны, мирны и доброго ответа на страшнем судищи Христове просим...»⁵⁹⁷ — возглашал иеродиакон за каждой монастырской вечерней.

Совсем другое дело — это ожидаемая, идущая своим порядком кончина монаха. Такая смерть воспринималась как подтверждение Богом особых заслуг человека. Такой кончины удостоились препп. Антоний и Феодосий. Человек, переступая границы видимого бытия, тщательно готовился к этому важному событию.

⁵⁹³ Киево-Печерский патерик. РНБ – Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 76.

⁵⁹⁴ Там же. Л. 70 об.

⁵⁹⁵ Там же. Л. 34.

⁵⁹⁶ Там же. Л. 19.

⁵⁹⁷ Впрочем, сказанное относится вообще ко всему христианскому богослужению. См.: Служебник. М., 1991. С. 23.

Уже во времена Феодосия Печерского перед кончиной было принято принимать схиму. Это считалось само собой разумеющимся явлением. О блаженной кончине преп. Еразма говорится: «Ти тако встав, иде сам въ церковь, и пострижен бысть в скыму, въ 3-й денько Господу отиде...»⁵⁹⁸. Здесь надо заметить, что в Древней Руси понимали, что сама по себе схима без ее подвигов напрасна: «глаголовый, аще видите мя уже умирающего, то же пострижете мя, суя вера и пострижение»⁵⁹⁹. При этом, перед смертью схиму принимали практически все (часто даже миряне).

Следующим важным компонентом подготовки к смерти было покаяние — осознание своих проступков и испрашивание прощения за них. Здесь особенно показателен случай из жития преп. Марка. Он, делая одному брату милость, предрек его скорую кончину и указал на его неготовность к ней. Тот же провел отведенные ему дни в плаче о своих грехах и помилованный скончался в тот день, что предрек ему преподобный Марк⁶⁰⁰.

Важным перед кончиной считалось приобщиться Святых Христовых Таин: «Ти тако причастився, и возлежь, и опрятовся, и простре нозе, предасть душу о Господе» — сообщается о кончине преп. Николы Святоши⁶⁰¹.

Так, примирившись с Богом и братией, монах уходил в «путь всея земли».

Далее начиналось торжественное последование иноческого погребения. В источниках неоднократно упоминается иноческие похороны. «Бысть убо в том монастыри брат един, живой свято, богоугодно, именем Афанасий, и, болевь, умре. Два же брата, отерше тело мертво, отыдоша...»⁶⁰². Бытовыми подробностями изобилует рассказ Патерика о Марке Печернике: «Ропоть же бысть от братиа на Марка, не могуще мертваго опрятати, ни масла на нь возлити, зане бе место уско... простерь же руку мертвый, мало восклонься, взем масло, взлиана ся кре-

⁵⁹⁸ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 30.

⁵⁹⁹ Там же. Л. 75 об.

⁶⁰⁰ Там же. Л. 57 об. — 58.

⁶⁰¹ Там же. Л. 28.

⁶⁰² Там же. Л. 23 об.

стом, на перси и на лице, сосудъ же отдасть; самъ же пред всеми опрятся, возлегъ, успе...»⁶⁰³.

Можно найти целый ряд подобных упоминаний. По этим упоминаниям можно составить довольно полную картину. Погребение совершалось в соборном храме при участии всей братии: «...устраивают его и опрятуют во гробъ сице: аще есть инокъ, не омываютъ его, но не зрети его ниже видетися

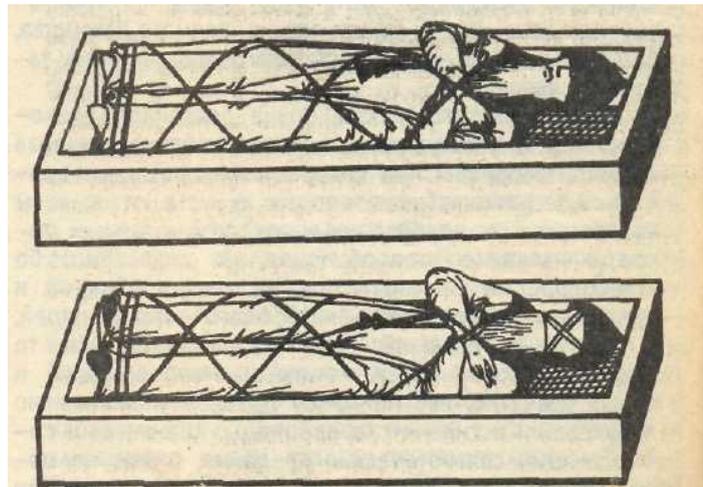


Рис. 25. Реконструкция монашеского погребения

отнюдь нагу; но на сия уставленный брат губою отираетъ, моча с теплою водой и творить на лице крестъ, и все лице очищая, тако же и на персех крестъ, и на руку и на колену. Снемлютъ же с него свитку на ноги, и чистую возлагаютъ никакоже видевше наготы его. Аще схимникъ есть, полагаютъ нанъ плетцы, и возложить ему схиму; а малого образа: полагаютъ камилавку и клобук, свыше главу покрывающе даже до брады, якоже невидетися лицу и поясуютъ поясомъ и возлагаютъ на ноги калиги новы, и потомъ, простерше соборную мантию, одеваютъ и положше на ню тело, краеве же мантии образавше и взявше концы, свиваютъ онем: и окройми обаюду обвиваютъ и творяще три кресты от персей до колелу, оставшим же обвиваютъ нози...»⁶⁰⁴. Завернутое таким образом тело оставляется в церкви, там совершается чин погребения, в конце которого на почившего возливается елей из лампад и высыпается пепел из кадил⁶⁰⁵.

«Сице по древнему указано, малаго образа иноку клобуком покрыти, даже до брады... И нарядя по обычаю, положатъ его во гроб, и под главу его положатъ возглавйце мало, и покроютъ его покровом, и положатъ икону на мертваго сверхъ покрова на персех. И дадутъ лестовку нову в левую его руку, и устроивъ вся, аще схимникъ есть, ничимъ же покрывается

⁶⁰³ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 56.

⁶⁰⁴ Око церковное. НБЛ ОРРК. Ед. хр. 4634 / 19949. Л. 243.

⁶⁰⁵ Вениамин, архиеп. Новая скрижаль. СПб., 1908. С. 253–257.

по схиме, но тако отпевают и погребают и. Малаго же образа инок покрывается простым черным иноческим сукном (видимо, мантией. — *Е. Х.*). И возжигают свещу пред нею на гробе. И посих положиа начало, и покадив фимиамом святыя иконы, и усопшаго, начинают над ним чести псалтырь по обычаю⁶⁰⁶.

Времени же приспевшу, относят его с пением во святую церковь, или в молитвенный храм, и тамо совершается над ним обычное последование. Егда же приспеет время целования, поставляют налой от десныя страны умершаго, против праваго клироса, и на нем полагается образ Пресвятыя Богородицы с Превечным Младенцем, и приходят два два, и творят пред иконою два поклона в пояс, и целуют образ Спаса в ногу, Пресвятыя Богородицы в руку, и творят поклон, посем приходят ко одру умершаго от обою страну сюду и сюду, и поклоняются пред ним до земли и целуют его (аще есть инок усопший, полагается покровец с четвероконечным крестом над усты, и целуют иноцы в крест на покровце, лежащем на устех его. Бельцы же не целуют. Аще ли белец есть, бельцы целуют его в уста, иноцы же не целуют, но просто кланяются). И паки поклоняются до земли, и отходят на места своя. По совершении же целования... взявше одр с телом, относят его на место, идеже погребсти его, поюще Трисвятное. и ектению по чину. Предносят же впереди свещник, или фонарь со свещою, таже икону, и в ряд с нею кутию, посем тело умершаго, и по нем настояй и певцы, и братия по чину. Поставляют же одр дважды на землю и в третие на месте, и опускают гроб в землю. Посем ектения, молитва и отпуст по чину, полагают над гробом две лопаты, и поют литию... И по отпусте 15 поклон за душу умершаго, и полагается начало (седьмь поклон), и поклоняются гробу умершаго, и Тако предается земли по обычаю, клирицы же относят икону в храм, поюще: Подаждь утешение, и прочая догматики, и тамо полагается начало. Аще ли несть священника во обители, отпущати подобает просфоры, идеже

⁶⁰⁶ Обычай читать псалтырь над усопшим очень древний и восходит к первым векам христианства. Что касается монастырских особенностей, то можно добавить, что традиционно этот обряд поручался келейнику старца или другому близкому лицу. Об этом см.: Порфирий. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. Ч. 1. Отд. 1. С. 26–28.

аще есть священник, о усопших приношению быти, внутрь же во святей обители да бывают подобающая»⁶⁰⁷.

Еще стоит сказать об одном непреходящем атрибуте любых поминок — кутье. «На всех же помяновениях во время последования пения о усопших поставляется непременно кутья (пшеница вареная и услажденная медом) со свещою, яже таинственно замыкает в себе некая высокая и великая образования: пшеница убо образует воскресение умерших, яко же бо пшеница, в землю сеема, возрастает, тако и мертвии погребаемы, паки воскреснут: Мед же знаменует будущую сладость правоверным и праведным. Свеща же являет светлость будущего века. Сего ради, аще и не сущу священнику, обычай прият еже поставляти кутью таинственных ради оных знаменований. Трапеза же и учреждение по усопших да бывает со страхом Божиим и со благоговением, со вниманием же и трезвением, яко могущим молитися о преставльшихся. Блюсти же твердо подобает, яко да не будут винопития отнюд на памятех умерших»⁶⁰⁸.

Погребались монахи обычно в ограде монастыря или в естественных природных пещерах.

Остановимся на примере тех уставных положений, которые касались возможности захоронений на территории монастыря. На л. 23 об. – 238 об. русского списка Студийского устава XII в. помещена статья «о томъ яко же погребати никого же въ манастыри»⁶⁰⁹. Устав жестко устанавливает запрет на захоронение в пределах самой обители не только монашествующих, но и тех, кто жаловал монастырю деньги или земельные владения. В тексте есть указание на то, что такой запрет был принят и в Киево-Печерском монастыре после принятия нового устава.

Что же мы наблюдаем в действительности? Жития Антония и Феодосия указывают на то, что оба они, еще до своей кончины, благословляли, чтобы их похоронили в пещерах, в которых они подвизались⁶¹⁰.

⁶⁰⁷ Око церковное. НБЛ ОРРК. Ед. хр. 4634 / 19949. Л. 243.

⁶⁰⁸ Там же.

⁶⁰⁹ Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1869. Т. 4; Отд. III, ч. 1. С. 267.

⁶¹⁰ Житие Антония Печерского, писанное не позже 90-х гг. XI в., не сохранилось. Оно использовано для составления Начального свода Киево-Печерского патерика. Об этом см.: Шахматов А. А. Житие Антония и Печерская летопись // ЖМНП. 1898. Март, отд. 2. С. 105–149. Захоронение преп. Антония в пещере указано в его памяти... См.: Жития святых

Как было установлено, устав в Киево-Печерском монастыре был принят еще до смерти преподобного Антония, то есть между 1072–1073 гг., так как Антоний умер именно в этот период⁶¹¹. Преподобный подвизался как отшельник. Поэтому можно считать вполне естественным его желание быть захороненным в своей пещере. Приняв монашеский устав, по которому запрещалось хоронить усопших в пределах обители, Феодосий не предпринимал попытки перенесения тела Антония в монастырь.

Годом позже, в 1074 г. преставляется преп. Феодосий. Источники указывают на то, что преп. Феодосий «...заповедал братии положити ся в пещере, идеже показа труды многы, рек сице: в нощи похраните тело мое...»⁶¹². Это еще одно доказательство, что в период игуменствования преп. Феодосия статья о захоронении вне стен монастыря в Печерской обители исполнялась.

Однако не прошло и двух десятков лет, как в 1091 г. на совместном совете игумена и монахов Киево-Печерского монастыря было принято решение о перенесении мощей Феодосия внутрь монастыря: «В лето 6599. Пренесоша игумена Феодосиа ис Печеры в манастирь...»⁶¹³

После перенесения в 1091 г. мощей преп. Феодосия практика захоронений в пределах монастырей распространилась по всей Руси. При этом наблюдается большое разнообразие лиц, получивших возможность быть похороненными в монастырях. Уже с начала XII в. и позднее, до середины XIV в. в обителях погребались не только игумены, церковные иерархи и монахи, но и светские лица (представители княжеских фамилий, посадники, бояре).

Так, в XII — середине XIV в. в Киеве были созданы Феодоровский Вотчь (Отний) и Кирилловский Троицкий монастыри. Первый из них был основан Мстиславом Мономаховичем и был усыпальницей для его рода, а второй — для потомков Всеволода Ольговича⁶¹⁴. В Новгородском Юрьеве монастыре находим княжеские захоронения не только

на русском языке по руководству Четых миней св. Дмитрия Ростовского. М., 1910. Кн. 11. С. 281; Житие Феодосия... // Успенский сборник... С. 129; Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 430.

⁶¹¹ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 135.

⁶¹² ПСРЛ. Т. 2. Стб. 178–179. См. также: Успенский сборник... С. 129.

⁶¹³ НПЛ. С. 202. См. также С. 18, а также: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 209.

⁶¹⁴ См.: Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 136–137, 139–140.

XII в., но и середины XIII в⁶¹⁵. В том же Новгороде с начала XIII в. усиливается роль новгородского боярства. С этого времени появляются известия, указывающие на захоронения в монастырях представителей новгородского боярства. Так, по сведениям Новгородских летописей четко прослеживается связь посаднических фамилий с определенными монастырями: за 20–40 лет в Юрьеве монастыре хоронят потомков семьи Мирошкиничей, в Аркаже — семьи Михалковичей, а в Хутынском — семьи Прокши Малышевича⁶¹⁶. Очевидно, что это связано с верой в силу иноческих молитв.

Поминовение усопших издревле вменялось в прямую обязанность монашествующих. В частности Типикон предписывает совершать поминовения усопших «в пяток вечера», т. е. по седмичному кругу особым днем поминовения в монастырях была суббота. В году были так же несколько дней, когда служились службы не только по усопшей братии и ктиторах обители, но и по всем православным христианам. «В субботу Пятидесятницы как екзапостиларий поем “Память скончавшихся, Господи”». С этим пением идем к гробам братьев и, став здесь, поем стихиры дня, и утреня оканчивается. Таков же порядок и в субботу недели мясопустной»⁶¹⁷. Так предписывает Студийский устав совершать поминовение усопших в монастырях. В домонгольский период таких дней поминовения было значительно меньше, чем в современном церковном календаре. Кроме того, поминовение усопших входило в обязательную часть ежедневных служб — полунощницы и второй раз за утренним правилом предписывалось прочитывать синодик, т. е. список имен преждепочившей братии и усопших жертвователей обители. Постепенно стало общераспространенным мнение об особой благодатности монастырского поминовения, что способствовало увеличению дарений и поминальных пожертвований в обители. «Монастыри русские в отличие от

⁶¹⁵ НПЛ. С. 44; см. также: С. 237, 72, 79; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 512.

⁶¹⁶ См. об этом: Янин В. Л. Новгородские посадники. М., 1962; Хорошев А. С. Боярское строительство в Новгородском Аркаже монастыре // Вестник МГУ. Сер. История. 1966. № 2. С. 77–82.

⁶¹⁷ Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. СПб., 1907. Т. 1. С. 59.

монастырей греческих стали местом погребения не только монахов, что предписано уставом, а еще и мирян, что уставу противоречит»⁶¹⁸.

В этом смысле показателен рассказ из Патерика о преп. Онисифоре. Этот монах имел ученика, который только делал вид благочестивой жизни, а на самом деле жил весьма нецеломудренно. Этот ученик внезапно умер. Как и всякий инок, он был положен в пещерах. Зловоние от разлагающегося тела была настолько велика, что никто из монахов не мог приблизиться к могиле. Онисифор, как духовник усопшего, скорбел о печальной участи брата, т. к. в Древней Руси о посмертной судьбе судили по внешним признакам (см. ниже). После горячей молитвы монах получает откровение свыше: «Понеже zde мнози грешнии положени быша, и вси прощени быша угодивших Ми ради святых сихъ, иже в пещере, и сего окааного душу помиловах...»⁶¹⁹. Как залог помилования здесь опять-таки выступает видимый признак — вместо несносного зловония от тела пошло благоухание⁶²⁰.



Рис. 26. Мироточивые главы – святыня Киево-Печерской Лавры

Хранящиеся и по сей день в Свято — Успенской Киево-Печерской Лавре Мироточивые главы (черепки подвижников XII в.) свидетельствуют о бытовании в древнерусский период еще одного обычая. Это складывание монастырской костницы. Этот обычай сохраняется почти во всех обителях христианского Востока и вызван недостатком земли⁶²¹.

Скорее всего, в Древней Руси он существовал просто как многие заимствованные обычаи, а потом упразднился за ненадобностью. Состоит он в том, что могилу усопшего монаха через определенное количество лет вскрывали. Если тело оста-

⁶¹⁸ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1904. Т. 1, вторая половина. С. 479.

⁶¹⁹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 19–20.

⁶²⁰ Там же.

⁶²¹ Маевский В. Афонские рассказы. Париж, 1950. С. 32; Антонин (Капустин), архим. Заметки поклонника св. Горы. С. 46.

валось нетленным и источало зловоние, то могилу замуровывали обратно и усиливали молитву об усопшем брате. По прошествии еще нескольких лет могила вскрывалась повторно. Если кости приобретали характерный желтовато-розовый цвет и легко отделялись друг от друга, то это должно было означать, что душа брата успокоилась и тело принято землей. Тогда кости складывались в кучи, а черепа ставились на полке в специальном помещении — костнице. Если тело продолжало разлагаться, то его выносили из пещер и бросали в воду. Это означало, что этот человек не спасен, и как грешный не может пребывать в монастыре⁶²². Бытование этого обычая прослеживается в уже упоминавшемся повествовании об Онисифоре. Там, монахи во главе и игуменом, не зная, что делать с сильно разлагающимся телом грешного брата, решают «да ну жею некия приведут, и вывлекут вонь, да в воду ввергут...»⁶²³.

В целом, отношение братии к усопшим можно назвать благоговейным. Взять хотя бы случай в пещерах, когда служащий иеромонах спустился из храма поприветствовать усопшую братию пасхальным приветствием: «Христос воскрес!»». И получил от них утвердительное: «Воистину воскрес!»⁶²⁴ Бытование такого предания возможно только при уважительном отношении к преждепочившим братьям, воспринимаемым как живых. Хотя в текст Патерика это предание вошло довольно поздно — после 1463 г., оно вполне согласуется с более ранним отношением к почившим: «яко жива еста и по смерти...»⁶²⁵.



Рис. 27. Гравюра из Патерика, иллюстрирующая пасхальное приветствие усопшей братии

⁶²² Лонгин (Чернуха), иерод. «Небеси подобная» // Православный паломник. 2002. № 3(5). С. 9.

⁶²³ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 19 об.

⁶²⁴ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 239.

⁶²⁵ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 11.

§ 11. Доходы монастырей

Неотъемлемую часть монастырского быта составляет вопрос о доходах обитателей. Долгое время считалось, что основной источник монастырского дохода — землевладение и использование труда зависимого населения. Однако исследования последних лет убедительно доказали незначительность монастырского землевладения в домонгольский период.

Итак, одним из источников монастырского дохода было земельные владения. Первые сведения о монастырском землевладении касаются Печерского монастыря в Киеве. Можно не сомневаться, что уже в игуменство Феодосия (60-е — начало 70-х гг. XI в.) у обители были свои села. Житие Феодосия упоминает случай, когда к «блаженному отцу» пришел монах из «веси монастырския» и поведал, что в «хлевине», где затворяется скот, поселились бесы, наносящие вред животным. Феодосии отправился в село и отважно вошел в хлев. После его посещения и схватки с бесами «пакости» в селе прекратились⁶²⁶. Скорее всего, монастырь владел не одним селом. Накануне своей смерти Феодосии велел позвать всю братию, в том числе и тех, кто находился в селах⁶²⁷. Но монастырское хозяйство, видимо, не могло полностью удовлетворить потребности монахов.

Не раз случалось, что им не из чего было готовить «ядь» (еду). Тогда приходилось отправляться на рынок. Рынок являлся вторым источником пропитания братии. Связи монастыря с торгом были двоякого рода. С одной стороны, источники указывают на более или менее постоянный контакт монастыря с рынком. Как-то раз ко преп. Феодосию в келью вошел эконоом и с тревогой сообщил ему, что не имеет денег на покупку «яди» для братии⁶²⁸. Следовательно, ходить на рынок за продуктами — вещь обычная. Ей препятствует лишь отсутствие средств на питание «и на ину потребу». Примечателен с точки зрения связи монастыря с «торгом» и рассказ о том, как иноки «руками своима делахуть дело,

⁶²⁶ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 412.

⁶²⁷ Там же. С. 426.

⁶²⁸ Там же. С. 394.

ово ли копытыца плетуша и клобуки и ина ручьная дела строяще и тако носяще в град продаяху и тем жито купяху»⁶²⁹.

Другие сведения в источниках говорят о случаях оскудения монастырских сусеков, что также вынуждало идти на торг. Монахи не только покупали продукты, но и брали их в кредит. Известен случай, когда Феодосии велел эконому пойти в город и взять у торговцев «взаим, еже на потребу братии»⁶³⁰.

Иногда недостаток «брашна» восполнялся за счет приношений. Так, в один из дней пришел келарь к Феодосию и заявил, что в монастыре нет никакой еды и он не знает, чем кормить братию. Монахов выручил боярин Иоанн, который наполнил «три возы брашна: хлебы и сыр и рыбу, сочиво же и пшено, еще же и мед, — и посла к блаженному в монастырь»⁶³¹.

Продовольственные затруднения были для печерских монахов не столь уж редким явлением. Так, Житие Феодосия содержит целый «блок» чудес, связанных с восполнением монастырских запасов⁶³². Вместе с тем нельзя чересчур доверчиво относиться к свидетельствам не обеспеченности монастыря и принимать их за чистую монету. Возможно, тут не обошлось без преувеличений. Связаны эти преувеличения, прежде всего, с привычным для житийной литературы штампом — при святом игумене даже бедная обитель будет процветать чудесным образом. Идет эта традиция от палестинских патериков, где этот момент встречается довольно часто⁶³³. Характерно, что этот момент встречается и в более поздних памятниках. Так, например, житие преподобного Сергия в точности повторяет этот эпизод. Однако нельзя все отнести только к одной литературной традиции — действительно, древнерусский человек стремился пожертвовать в ту обитель, где на его взгляд имелись подвижники и молитвенники, а не в ту, где монахи ходили по пирам и владетельным домам.

⁶²⁹ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 376.

⁶³⁰ Там же. С. 394.

⁶³¹ Там же. С. 406.

⁶³² Там же. С. 410–414.

⁶³³ См.: Житие преп. Саввы Освященного и преп. Евфимия Великого.

По справедливому замечанию И. Я. Фроянова большое значение в бюджете монастырей на Руси XI–XII вв. приобрело предоставление им князьями права сбора доходов с волостей⁶³⁴. В своей монографии «Начало христианства на Руси» он приводит следующие факты: князь Ярополк в конце 70-х — начале 80-х гг. XI в. передал Печерскому монастырю доходы с Небльской, Деревьской и Лучьской волостей. В 1130 г. князь Мстислав и Всеволод отдают новгородскому Юрьеву монастырю волость Буйцы «с данию с вирами и продажами». Монастырь получил также 25 гривен осеннего полюдья. Кроме волости Буйцы Юрьеву монастырю был пожалован князем Всеволодом Терпужский погост Ляховичи с правом сбора там дани⁶³⁵. А Изяслав Мстиславич дал Пантелеймонову монастырю село Витославиц. Грамоту на село Витославиц князь составил в момент основания монастыря в 1134 г., чем и указал на источник материального обеспечения новоучрежденной обители — сбор дани с витославицких жителей. пожалование Изяслава — не личный дар князя. Он «испросил» село Витославиц у Новгорода, то есть у новгородского веча⁶³⁶.

Все-таки, основным источником монастырских доходов в древнерусский период необходимо считать пожертвования. Известно, например, что князь Глеб Всеславич пожертвовал в Печерский монастырь около 1100 гривен серебра. После смерти Глеба его вдова поднесла монастырю еще около 600 гривен. Воспитатель Юрия Долгорукого Георгий Шимонович, «державший всю землю Суздальскую», пожертвовал Печерскому монастырю 1000 гривен. А отец Георгия варяг Шимон подарил игумену Антонию пояс весом в 50 гривен золота, или в 500 гривен серебра⁶³⁷. Один знатный киевлянин, именем Иоан, пораженный смертельным недугом, отдал печерскому игумену все накопленное имущество, оставив своему пятилетнему сыну Захарии только 1000 гривен серебра да 100 гривен золота. Позднее Захария постригся в Печерский мо-

⁶³⁴ Фроянов И. Я. Начало христианства на Руси. Ижевск, 2003. С. 119.

⁶³⁵ Там же.

⁶³⁶ Там же. С. 119.

⁶³⁷ Там же.

настырь и передал эти деньги игумену⁶³⁸. Кстати, постриженники Печерского монастыря нередко были люди богатые, употреблявшие свое состояние на нужды обители. К числу таких монахов принадлежал инок Еразм, который имел большое богатство, но все его истратил на монастырь⁶³⁹.

Таким образом, основу богатства приходов и монастырей на Руси XI–XII вв. составляла движимость, а не земля.

§ 12. Особенности быта женских монастырей

Уже со времени Пахомия Великого существовали некоторые особенности в организации женских монастырей. Так, для духовного руководства и экономических потребностей женского монастыря в мужском монастыре избирался старец, который имел свободный вход в монастырь. От него зависели и прием в обитель, и монастырские порядки, и содержание инокинь. Настоятельницы должны были лишь поддерживать эти порядки⁶⁴⁰.



*Рис. 28. Василий Великий.
Фрагмент византийской
мозаики*

Более подробно регламентировал жизнь в женских монастырях св. Василий Великий. Он, подобно Пахомию, также возлагает попечение о женских монастырях на мужские монастыри. При этом он рекомендует сокращать встречи настоятеля монастыря и настоятельницы, если они не вызваны крайней нуждой. Он запрещает встречи настоятеля с какой-либо из сестер без настоятельницы. При встречах должны присутствовать свидетели (два–три). Если возникает необходимость общения сестер друг с другом, то «избранные старицы» должны быть их «поверенными». Даже на

⁶³⁸ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 12 об. – 13.

⁶³⁹ Там же. Л. 29 об.

⁶⁴⁰ Древние иноческие уставы. М., 1892. С. 145–146.

исповеди сестер желательное присутствие старицы. Внутреннее управление полностью принадлежало настоятельнице. И если священник монастыря что-нибудь прикажет сестрам без ведома настоятельницы, то она вправе «негодовать на это». В своем уставе Василий Великий подробно перечисляет те грехи, за которые на сестер возлагалась епитимья (на срок 1–2 недели): злословие, празднословие, отлучение из монастыря и свидания без разрешения, оскорбления сестер и т. д.⁶⁴¹

Для женщин, как и для мужчин, существуют три ступени иноческого жития: рясофор, мантия и схима⁶⁴². Ранний возраст пострижения для женщин был определен Василием Великим — 16–17 лет (правило 18). Трулльский собор (правило 40) назначает для женщин и мужчин единый возраст пострижения — не ранее 10 лет⁶⁴³.

До сих пор невыясненным остается вопрос о возникновении женских монастырей в Киевской Руси.

Первое летописное известие об основании женского монастыря относится к 1089 г.⁶⁴⁴ В этом году для своей дочери Анны (Янки) и внучки Ярослава Мудрого Всеволод Ярославич основал Андреевский монастырь⁶⁴⁵, в котором была создана первая известная в истории школа для девочек: Янка «собраши молодых девиц, неколико обучала писанию, такоже ремеслам: пению, швению и иным полезным им занятиям. Да от юности навикнут разумети закон Божий и трудолюбие, а любострастие в юности воздержанием умертвят»⁶⁴⁶.

Вместе с тем, очевидно, что женские монастыри существовали в Киеве уже в первой половине XI в. Так, в житии Феодосия Печерского

⁶⁴¹ Древние иноческие уставы. М., 1892. С. 484–499.

⁶⁴² Цыпин В. А. Церковное право. М., 1994. С. 178–179.

⁶⁴³ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1904. Т. 1, вторая половина. С. 669.

⁶⁴⁴ ПВЛ. СПб., 1996. С. 88.

⁶⁴⁵ Шапов Я. Н. Государство и церковь в Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 137.

⁶⁴⁶ Татищев В. Н. История Российская: в 7 т. М., 1963. Т. 2. С. 95; ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. Стб. 206 (примеч.), 208, 289; ПСРЛ. М., 1998. Т. 2. Стб. 197, 200, 273–274; См.: Бълхова М. И. Монастыри на Руси как феодальная организация XII — середины XIV в.: дис. ... канд. ист. наук. М., 1990.

сообщается о пострижении его матери в монастыре при церкви св. Николая, построенной княгиней Ольгой на могиле Аскольда⁶⁴⁷.

В основании женских монастырей женщины принимали активное участие. Так, с именами трех женщин-основательниц связаны первые монастыри в Новгороде. В 1197 г., по благословению владыки Мартирия, вдова новгородца Полюда и, возможно, дочь посадника Жирослава основала Евфимеев Благовещенский монастырь на Торговой стороне Новгорода в Плотницком конце города⁶⁴⁸. В 1238 г. вдова посадника Семена Борисовича, убитого горожанами во время мора, основывает женский монастырь при церкви св. Павла, построенной в 1224 г. ее мужем.

Жена князя Ярослава Владимировича (княжил в Новгороде в 1181–1199 гг.) в 1199 г., в связи со смертью своих сыновей, основала женский монастырь Рождества Богородицы на Михалице.

Успенский монастырь во Владимире был основан на рубеже XII–XIII вв. женою князя Всеволода Юрьевича княгинею Мариєю, которая постриглась в монахини, возможно, в связи с продолжительной болезнью (7 лет). Для своей обители она приобрела участок земли. В ней же она и похоронена. Успенский Княгинин монастырь еще при жизни ее основательницы становится усыпальницей женщин из рода Мономаховичей во Владимиро-Суздальской земле: в нем были похоронены ее сестра — супруга новгородского князя Ярослава Владимировича, дочь Марии — княжна Елена Всеволодовна (1205), вторая жена Всеволода Юрьевича Любовь, две супруги и дочь Александра Невского, внука Всеволода⁶⁴⁹.

Княгиня Мария — жена Ростовского князя Василька Константиновича, погибшего в марте 1238 г., став вдовою, основала монастырь у о. Неро⁶⁵⁰.

⁶⁴⁷ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 368; Казанский П. История православного монашества от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания Лавры Св. Троицы преподобным Сергием. М., 1855. С. 21–22; Успенский сборник: XII–XIII вв. М., 1971. С. 83.

⁶⁴⁸ Бълхова М. И. Указ. соч. С. 82–91.

⁶⁴⁹ Там же. С. 122–124.

⁶⁵⁰ Пушкарева Н. Л. Указ. соч. С. 40.

Наибольшую известность приобрели женщины — святые преподобные Евфросиния Полоцкая и Евфросиния Суздальская, чьи жизнеописания сохранились.

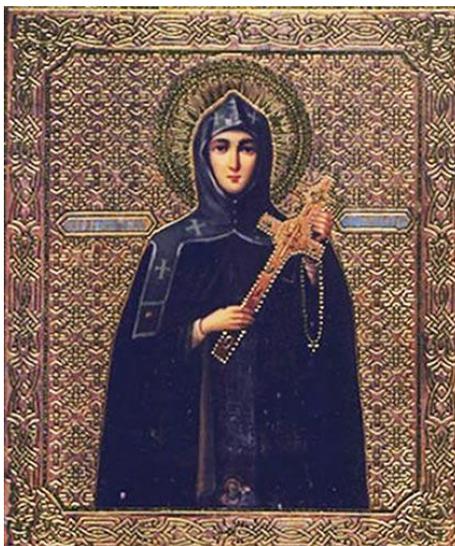


Рис. 29. Преп. Евфросиния Полоцкая, икона XIX в.

Из бытовых особенностей женских обителей можно рассказать о двух из них. Первая особенность — это включение в обряд пострига символического умовения ног. Требник иноческий нач. XV в. так сообщает об этом обряде⁶⁵¹. Постриг совершался до литургии. Сначала читался соответствующий канон. «По сем приимше игуменья за руку хотящую прияти святыи образ и введет ю в притвор церковный идеже уготованно есть умовение, последующе по ней черницам со свещами...»⁶⁵² После пения стихирь «Умыю в неповинных руце мои...» читалось Евангелие о умовении ног апостолов на Тайной вечери. «И препояшется игуменья появою, и вльет воду во умывальницу, омывает нозе хотящей прияти святыи образ и отирает имже бе препоясана... черницы же, поя тропарь, кропят на лица своя... от воды умовения (т. е. от той, что осталась не востребованной. — Е. Х.) и входят в церковь»⁶⁵³. Далее пострижение идет своим чередом. После него «абие поемлют сестру в диаконник или в паперть и постригают ю, поюще непорочные всю кафизму...»⁶⁵⁴. Вторая особенность — это обычай полностью постригать волосы монахиням. Он относится к очень древним⁶⁵⁵. К обычным монашеским одеждам монахини добавляли еще темный платок, скрывавший голову и шею, плечи и грудь. В последствии его заменил так называемый «апостольник».

⁶⁵¹ НБЛ ОРРК. Ед. хр. 03458572.

⁶⁵² НБЛ ОРРК. Ед. хр. 03458572. Л. 57.

⁶⁵³ Там же. Л. 59–60.

⁶⁵⁴ Там же. Л. 61.

⁶⁵⁵ Гийу А. Византийская цивилизация. Екатеринбург, 2005. С. 203.

ГЛАВА III МОНАСТЫРЬ И «МИР»

Картина была бы далеко не полной, если не рассказать о том, как взаимодействовали монастырь и окружающий его мир. Казалось бы, цель монаха — всячески отдалиться от всего мирского. Для этого он и отделяется от внешнего мира за монастырской стеной, сменив даже имя. Однако же в источниках неоднократно упоминается, что монахи принимают посетителей, ходят к князьям, ходатайствуют о заключенных, лечат больных. Значит, жизнь обители была не такой уж закрытой. Что же для иноков Древней Руси было служение миру? Как взаимодействовали монастырь и мир в домонгольские времена?

§ 1. Формы социальной деятельности древнерусского монастыря

Социальная роль древнерусского монастыря весьма велика. Связано это с многосторонней деятельностью древнерусских иноков. Можно выделить несколько ее основных направлений.

Первое — это активное участие монахов в жизни мирян в качестве духовных лиц наравне с приходским духовенством. Древнерусские иноки как отрекшиеся от всех благ мира во имя спасения души, как молитвенники за весь христианский мир пользовались уважением своих современников — для благословения на какое-либо дело вельможи приезжали сами к знаменитым игуменам и известным святой жизнью монахам: «И многымъ отъ вельможъ приходити къ нему благословления ради...»⁶⁵⁶. Это обстоятельство позволяло монахам выполнять одну из самых древних обязанностей духовенства — «печалования» за невинно осужденных, пострадавших. При этом на такое ходатайство мог рассчитывать, видимо, любой человек, вне зависимости от социальной группы, в которую он входил. В Житии Феодосия описан показательный случай. Однажды преп. Феодосий направлялся к строителям храма. По дороге его встретила бедная вдова, терпевшая притеснения от местного судьи. Не зная игумена в лицо, вдова спросила у преп. Феодосия: «”Черноризь-

⁶⁵⁶ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 378.

че, повежь ми, аще дома есть игумень вашъ?” Глагола той блаженный: “Чьто требуеши от него, яко ть человекъ есть грешень?” Глаголи тому жена: ”Аще грешен есть, не вемь, тькъмо се вемь, яко многы избави от печали и напасти, и сего ради и азъ придохъ, яко да и мне поможетъ, обидиме суци и бес правды от судии”. Паче блаженный уведевъ, яже о ней, съжалися, глагола той: ”Жено! Ныне иди въ домъ свой, и се, егда придетъ игумень нашъ, то же азъ возвещю ему, еже о тебе и ть избавить тя отъ печали тоя”»⁶⁵⁷. Феодосий отправился к судии и разрешил проблему вдовы. При этом автор жития делает еще одно важное замечание: «Тамо же сий блаженный отць нашъ Феодосий многымъ заступникъ бысть предъ судиями и князи, избавляя техъ, небо можа суть ни въ чемь преслушати его ведуще и правьдна и свята. Небо его чьстяху чьстьныхъ ради пьръть, или светиныхъ одежа, или имения ради мьногаго нъ чистаго его ради жития и светльыя душа...»⁶⁵⁸

Однако не только бедная вдова могла обратиться к игумену с просьбой. Игумен мог «печаловаться» и за князя. Два младших брата князя Изяслава, объединившись, лишили старшего брата княжеского стола. По случаю победы был устроен пир. Феодосия как игумена крупнейшего монастыря тоже пригласили. Печерский игумен решительно отказался. В самых жестких выражениях он обличает братоненавистнические действия князей. Князю стоило больших усилий помириться с Феодосием⁶⁵⁹. Здесь необходимо заметить то обстоятельство, что источники «печерского цикла» изобилуют подобными примерами влияния монахов на князей. Помимо преп. Феодосия, как обличителя князей говорить о игумене Иоанне, за обличения «его же емъ, Святополкъ в Туровъ заточи» и лишь под давлением Владимира Мономаха «съ честию... в Печерский манастырь... возврати»⁶⁶⁰.

Вторым, не менее важным направлением иноческого жития была помощь бедным, больным, нищим и т. п. Выполнение завета Евангель-

⁶⁵⁷ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 426.

⁶⁵⁸ Там же.

⁶⁵⁹ Он даже отказался посетить княжеский пир, так как устраителями пира были князья — узурпаторы. Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 73 об.; Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 420.

⁶⁶⁰ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 54 об.

ской любви к ближнему вполне поддерживалось и монастырским уставом. «Подобает игумену тщатися больнымъ на врачество, или въ монастыре живущимъ, или страннопришедшымъ, въ тяжкихъ недужехъ спораю просящимъ исцеления. Аще приидеть кто, абие недужнаго презирати, и подавати ему здравие: аще ли нерадети начнетъ, велика есть беда»⁶⁶¹. Очевидно, что именно этой главой Устава руководствовался преп. Феодосий, когда создавал у себя в монастыре странноприимный двор: «сотвори дворъ близъ монастыря своего и църквѣ възгради въ немъ святааго пьрвомученика Стефана, ту же повеле пребывати нищимъ и слепымъ и хромымъ и трудоватымъ, и от монастыря подавааше имъ еже на потребу и отъ вьсего сущаю манастырь масло десятую часть даяше имъ»⁶⁶². Скорее всего, существовали такие приюты во всех монастырях Древней Руси. Кстати сказать, наличие такого двора свидетельствует о прочности монастырского хозяйства, Феодосий, как видно, мог прокормить уже не только себя, но и других.

Помогали монастыри и приходскому духовенству: «въ единъ же отъ дънии прииде к преподобьному Феодосию прозвутерь от града, прося вина на службу святыя литургия. И ту абие блаженный, призывавъ строителя църквьнаго, повеле наляти вина... и дати ему»⁶⁶³.

Существовала, очевидно, традиция помощи заключенным: «еще же и по вся суботы посылаше въ потребу возъ хлебъ сущимъ въ узахъ»⁶⁶⁴.

Как абсолютно нормальное, рядовое явление воспринимается поведение монашествующих во время бедствий, описанное в Киево-Печерском Патерике. «Гладу же приспевшу, и смерти надлежаще глада ради на вся люди. Блаженный же дело своесдержаше, собирая лободу... хлеба твораше и раздаяше неимущим, от глада умирающим...»⁶⁶⁵. Вообще же в Житии Феодосия есть своеобразный «монашеский идеал», где благотворительность выступает в качестве одной из добродетелей: «огражден он был верой и надеждой на Господа нашего Иисуса Христа и Святой Дух пребысть в нем. И бысть въдовицамъ заступникъ и скры-

⁶⁶¹ Типикон. М., 1997. Л. 41. об.

⁶⁶² Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 406.

⁶⁶³ Там же.

⁶⁶⁴ Там же.

⁶⁶⁵ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 52 об.

имъ помощникъ и убогимъ заступникъ и, съпроста рещи, вся приходящая, уча и утешая, отпускаеше, убогимъ же подавая, еже на потребу и на пищу тем»⁶⁶⁶.

Наконец, нельзя не сказать о том, что иночество оказывало свое влияние и на общественное сознание современников. «Бытовая классификация чужаков строилась по преимуществу не по этническому признаку, а по религиозному. Поэтому, как правило, отношение к иноверцам было крайне отрицательным»⁶⁶⁷. Феодосий Печерский в своем «Почуении» князю Изяславу четко формулирует православную позицию по отношению к иноверцам: «Не подобаеъ же хвалити чюже веры. Аще ли хвалити кто чюжую веру, то обретаеся свою веру хуля. Аще ли начьнетъ непрестанно хвалити и свою и чюжую, то обретаеся таковой двоверье держа, и близъ есть ереси. Ты же, чадо, такихъ деяний блюди-ся, ни присвои-ся к нимъ, нъ бегай от нихъ, якоже можеша, и свою веру едину непрестанно хвали, подвизаяся въ ней добрыми делы»⁶⁶⁸. Следы этого отношения к иноверцам хорошо видны в летописной повести о выборе веры князем Владимиром. Из речи философа-грека следует: «иже не веруетъ къ Богу нашему Иисусу Христу: мучими будутъ в огни, иже ся не крестить»⁶⁶⁹. А устав митрополита Георгия прямо запрещает всякое общение с латинянами как с еретиками⁶⁷⁰.

Таким образом, древнерусское монашество не было замкнутой системой. Напротив, оно активно участвовало в жизни всего древнерусского социума. Естественно, его участие обуславливалось спецификой отношения самого социума.

⁶⁶⁶ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 426.

⁶⁶⁷ Долгов В. В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси. Ижевск, 1999. С. 203; См. также: Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомком (XI–XII вв.). М., 1999. С. 280.

⁶⁶⁸ Послание Феодосия к князю о вере латинской // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. С. 450.

⁶⁶⁹ ПВЛ.

⁶⁷⁰ Устав митр. Георгия, пункт 102. См.: Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1904. Т. 1, вторая половина. С. 543.

§ 2. Духовничество в Древней Руси

Совершенно особую связь с миром поддерживал монастырь в виде духовничества. Речь идет о бытовании в древнерусском обществе церковного таинства покаяния или исповеди. Покаянная дисциплина ранее уже становилась объектом исследования. В 1894 г. вышла трехтомная монография А. Алмазова «Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Опыт внешней истории»⁶⁷¹. Этот масштабный труд охватывает всю историю таинства покаяния со времен апостольских до сер. XIX в. Второй непревзойденный труд — монография С. Смирнова «Древнерусский духовник»⁶⁷². Здесь автор подробно рассказывает о формах бытования покаянной дисциплины в Древней Руси, публикует множество документов. В 2006 году вышла работа М. В. Корогодиной «Исповедь в России в XIV–XIX вв.»⁶⁷³ также представляющая интерес для исследователя данной тематики. Из множества поставленных этими авторами вопросов особенный интерес представляет следующий. Известно, что монашество играло значительную роль в жизни древнерусского общества, оказывало на него сильное влияние. В этой связи интересно, была ли покаянная дисциплина своеобразным методом этого влияния.

В начале несколько общих положений. Славянское слово «исповедь» означает «свидетельство», т. е. некоторый человек, приходя на исповедь, свидетельствует перед Богом о собственной греховности и о своей решимости порвать с грехом навсегда⁶⁷⁴. При этом искренне кающийся получает прощение⁶⁷⁵. каяться стали уже только наедине с духовником. При этом духовник по-прежнему был призван к назидательной деятельности⁶⁷⁶. Именно такая душепопечительская, назидательная деятельность духовенства получила название «духовничество». Таким образом, духовничество — это система отношений между христианином и его духовником — священником, который регулярно принимает у него исповедь. При этом этот священник, зная те или иные склонности ду-

⁶⁷¹ Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной Церкви. Одесса, 1894.

⁶⁷² Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913.

⁶⁷³ Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV–XIX вв. СПб., 2006.

⁶⁷⁴ Дроздов Филарет, митр. Катехизис. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 58.

⁶⁷⁵ Там же.

⁶⁷⁶ Подробнее см.: Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной Церкви. Одесса, 1894. Т. 1.

ховного чада, может правильно руководить духовной жизнью человека. От христианина при этом требуется послушание духовнику, а от духовника — ответственное отношение («ревность») к душе «чада». В сложной ситуации, противоречивом положении мирянин просил совета у духовника. Источники свидетельствуют, что почти каждый христианин Древней Руси имел духовника. Обычно ими становились монахи⁶⁷⁷. Это связано с весьма сильно распространенным на Руси мнением, что именно монахи должны заниматься духовничеством. Происходит это мнение от византийской богословской школы, основоположником которой был преп. Симеон Новый Богослов. Здесь приведем отрывки из письма этого святого старца:

«Ты повелел нашему ничтожеству, отец и брат, ответить на твой вопрос: “Позволительно ли исповедовать грехи некоторым монахам, не имеющим священства?” <...>

[11] Что позволено нам исповедоваться монаху, не имеющему священства, найдешь это происходящим со всеми с тех пор, как одежда и обличье [монашеские] были дарованы от Бога наследию Его и монахи получили свое имя, как это написано в боговдохновенных писаниях отцов, вникнув в которые ты найдешь, что сказанное — правда. Прежде же [монахов] одни лишь архиереи по преемству от божественных апостолов получали власть вязать и решить, но по прошествии времени и когда архиереи стали негодными, это страшное поручение перешло к священникам, имеющим непорочную жизнь и удостоенным божественной благодати. Когда же и они, священники вместе с архиереями, смешались с прочим народом и уподобились ему, и когда многие, как и ныне, подпали [под действие] духов заблуждения и суетного пустословия и погибли, оно было передано, как сказано, избранному народу Божию — я говорю о монахах; оно не было отнято от священников и архиереев, но они сами сделали себя чуждыми ему. Ибо всякий священник поставляется перед Богом как посредник между Богом и людьми, — как сказал Павел, — и он должен как за народ, так и за себя приносить жертвы (Евр. 5:1—3). <...>

⁶⁷⁷ Смолич И. К. Русское монашество. М., 1999. С. 38.

[17] Итак, возжелаем прежде стать таковыми, братья и отцы, и тогда только будем говорить другим об освобождении от страстей и принятии помыслов, и такого духовника взыщем...»⁶⁷⁸

Очевидно, что преп. Симеон в своих воззрениях отталкивался от студийской традиции по духовному руководству монахов и мирян. В пределах монастыря духовным отцом монахов обычно был сам игумен. Студийский устав предписывает ежедневное «откровение помыслов», то есть исповедь перед игуменом⁶⁷⁹. Великим Постом откровение помыслов происходило во время утрени и совершалось следующим образом: в начале четвертой песни канона игумен покидал свое место в храме и садился в углу, куда к нему один за другим подходили монахи⁶⁸⁰. Ежедневная исповедь перед игуменом, по-видимому, была непременной составляющей монашеской жизни, по крайней мере, так предписывалось уставом⁶⁸¹. Исповедь перед другим духовником (не игуменом) допускалась лишь в исключительных обстоятельствах; в частности, если игумен уходил на покой, но оставался жить в общине, он мог передать своему преемнику управление монастырем, но оставить за собой духовное руководство. Неясно, относится ли это указание устава лишь к Великому посту (оно помещено в разделе о Посте) или ко всему году. Вообще, Феодор Студит очень высоко ставил игумена как главу монашеской общины: в Большом Оглашении, которое было составлено при жизни его дяди Платона, он подчеркивает, что ни этого последнего, несмотря на его возраст и прежнее руководящее положение, ни кого-либо из пресвитеров, ни эконома не следует считать равным игумену⁶⁸².

Если ежедневное откровение помыслов существовало как в раннем монашестве, так и позднее, то практика монашеского руководства мирянами особенно характерна для иконоборческой эпохи, по крайней мере, тогда она получила широкое распространение. Возникновение институ-

⁶⁷⁸ Добротолюбие. Т. 5. С. 35.

⁶⁷⁹ Скабалланович М. Толковый типикон. Киев, 1910. С. 470.

⁶⁸⁰ Илларион (Алфеев), игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001. С. 162.

⁶⁸¹ Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. СПб., 1907. Т. 1. С. 47.

⁶⁸² Илларион (Алфеев), игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001. С. 164.

та «старцев», в задачу которых входило исповедовать мирян, тоже относится к иконоборческой эпохе. Разумеется, старцы, руководившие мирянами, существовали и прежде иконоборчества, но их общественное значение и влияние чрезвычайно возросли именно в этот период⁶⁸³.

Богословская литература монастырского происхождения не делает никакого различия между «сакраментальным» отпущением грехов и «несакраментальным» откровением помыслов. Восточная практика исповеди вообще не знала «сакраментального» отпущения в том смысле, в каком это понималось на западе — т. е. произнесения особой формулы, в которой подчеркивалась власть священника «вязать и решить»⁶⁸⁴.

Заняв ведущую роль в деле духовного руководства мирянами, старцы-иноки расширили и пределы самого духовнического служения: в отличие от раннехристианских духовных наставников, которые, как представляется, были всего лишь своего рода «советниками», старцы контролировали жизнь своих духовных чад во всех аспектах. Идеал полного послушания, специфичный для монастырей, был постепенно перенесен на отношения между старцем-монахом и духовным чадом-мирянином. Можно сказать, что это был переворот в восприятии духовного отцовства вообще и в практике исповеди в частности.

Этот идеал стал практически общепринятым в византийской церковной практике, а затем благополучно перешел на Русь. Подвижники, славные своей святой жизнью, часто были духовниками князей и вельмож, простой же народ приходил к приходскому духовенству и рядовым монашествующим. Обычно общение «чадо — духовный отец» переходило в почти родственные узы⁶⁸⁵.

Для этого или духовное чадо ездило к духовнику, или сам духовник приезжал (приходил) к нему. Пример подобных отношений — преп. Феодосий Печерский и киевские князья: «... таче по сихъ шедъшема има (Феодосию и князю. — *Е. Х.*) въ църкъвъ и сътворивъ молитву седоста. Ти тако христоролюбивый князь насыщаешесе медоточныхъ техъ словесъ

⁶⁸³ Илларион (Алфеев), игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001.

⁶⁸⁴ Подобная формула («...и аз недостойный иерей, властью его мне данную, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих...») вкралась в некоторые греческие и славянские евхологии лишь вследствие западного влияния после XVII в. — *Прим. авт.*

⁶⁸⁵ Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 134.

и иже исхождааху отъ усть преподобнааго отьца нашего Феодосия и велику пользу приимь отъ нею, иде въ домъ свой славя Бога. И отъ тею дьне большими начать любити и, тако имяше его, яко единого отъ прьвыхъ святыхъ отьць и вельми послушааше его и творяше вся повеленая ему отъ великааго отьца нашего Феодосия»⁶⁸⁶.

Князья и бояре ездили к игуменам монастырей для душеспасительных наставлений и исповеди. Исповедь в Древней Руси совершалась путем вопросов со стороны исповедника, причем почти всегда сопровождалось чтением особой покаянной статьи, которой усвоено название «поновление». Предварялась исповедь наставлением, а заключалась разрешительной молитвой и увещанием духовника⁶⁸⁷. В Древней Руси было принято исповедоваться не менее 2–3 раз в год (Великим постом и перед Рождеством, в день Тезоименитства и т. д.).



Рис. 30. Духовник. Современная картина

Духовный отец был не только руководителем в духовной жизни, но и советчиком в повседневных делах. Это обеспечивало монашеству достаточно большое влияние на общественные отношения, но в то же время втягивало иночество в эти отношения и имело порой нежелательные последствия. В Древней Руси завещание делалось обычно «по

совещании» с духовным отцом и в его присутствии, порой грамотный духовник собственноручно записывал последнюю волю своего духовного чада и таким образом мог повлиять на волю завещателя. Ясно, как важно было для монастыря, если его настоятель или какой-либо другой авторитетный монах был духовным отцом у князей или богатых людей и мог использовать свое положение в интересах монастыря. Но с этой те-

⁶⁸⁶ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 422.

⁶⁸⁷ Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной Церкви. Одесса, 1894. Т. 1. С. 449.

невой стороной связано было и великое благотворное воздействие духовенства на общество того времени⁶⁸⁸.

С духовничеством тесно связано и формирование такой древней традиции как вклады в монастыри. «Тгда же боляринъ ть, въ страсе бывъ, паче вѣдъм, имъ же бе обещался несь въ манастырь, блаженному Феодосию вѣдасть, такоже и веньць святыя богородиця на иконе окова. И се же паки по дньнхъ немнозехъ умысли же боляринъ дати евангелие въ манастырь блаженааго. <...> И тако изнесть святое то евангелие, вѣдаеть блаженому на руце, и тако седъ и духовьныя тоя беседы насытивъся, возвратися въ домъ свой. И оттоле велику любовь имяаше к блаженому Феодосию и часто прихожааше къ нему, и велику пользу приимаше от него»⁶⁸⁹. Житие Феодосия содержит и множество других примеров обильных пожертвований в пользу монастыря. Тут и возы съестного⁶⁹⁰, корчаги с маслом⁶⁹¹, три воза с вином⁶⁹². Печерский патерик приводит показательный случай с неким Иваном. Будучи при смерти, он призывает игумена Никона — видимо, для исповеди и составления завещания, т. к. далее по тексту расписаны условия этого завещания⁶⁹³. Не вдаваясь в подробности, укажем, что в результате конфликта между наследниками, монастырь получил 2000 гривен серебра и 200 гривен злата и еще нового инока в лице одного из наследников, постригшегося в монахи Захарии⁶⁹⁴. Другой пример — князь Николай Святоша. Еще будучи князем, он пожертвовал Печерскому монастырю «книгы многы»⁶⁹⁵. Другой известный пример — это судьба инока Еразма, потратившего значительную часть своего имущества на монастырские нужды⁶⁹⁶.

⁶⁸⁸ Смолич И. К. Указ. соч. С. 38.

⁶⁸⁹ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 402.

⁶⁹⁰ Там же. С. 406.

⁶⁹¹ Там же. С. 410.

⁶⁹² Там же. С. 408.

⁶⁹³ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 12 об.

⁶⁹⁴ Там же. Л. 13.

⁶⁹⁵ Там же. Л. 25 об.

⁶⁹⁶ Там же. Л. 29 об.

Самый первый духовник, упоминаемый в наших источниках, — преп. Феодосий Печерский⁶⁹⁷. Он поступали, по уставу и примеру Феодора Студита. А этот устроитель монашества обязанность духовника возлагал на игумена монастыря, точнее сказать, — в игумене видел, прежде всего, духовного отца братии. Феодор Студит пишет в Заповеди игумену: «Да не принимаешь на себя хранения казны и экономических забот, но да будет твоим ключом величайшая забота о душах — решить и вязать по Писанию. <...> Да не удалишь души и сердца твоего на попечения и заботы (о ком-либо ином) кроме вверенных (тебе) от Бога и от меня преданных и ставших духовными детьми и братьями... Тело и душа твои... да будут разделены в равенстве и любви всем духовным твоим чадам и братьями»⁶⁹⁸. Как уже говорилось, ежедневная исповедь предписывалась Уставом св. Феодора. Известно, что он так же не воспрещал монахам принимать на исповедь и мирян. К сожалению, довольно мало известно, как духовничал преп. Феодосий. Исповедь он, видимо, признавал обязательной для каждого инока: «Лепо нам есть нарекшимъся чърнецемъ то по вся дни каятися грехъ своихъ, покаяний бо есть путь, приводя къ царству, покаяние есть ключъ цесарствія, безъ того бо недобъ вълести никому же, покаяние есть путь въводя въ породу...»⁶⁹⁹. За преслушание и недостаток готовности в нем раскаяться, виновных подвижник «утверждалъ епитиміей»⁷⁰⁰. Летопись еще рассказывает, что епитимью, наложенную на согрешившего брата игуменом, иноки по трое или по четверо разделяли между собою «за великую любовь», и преп. Феодосий, видимо, этого не запрещал⁷⁰¹. Но разделение епитимии опять таки разрешалось преп. Феодором Студитом⁷⁰². Были у преп. Феодосия духовные дети и среди мирян, — среди киевской аристократии⁷⁰³. Подвижник, заботившийся о спасении не только подчиненной ему братии, но и мирских людей, прилагал особенное попечение о своих духов-

⁶⁹⁷ Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 22.

⁶⁹⁸ Творения преп. Феодора Студита. СПб., 1907. Т. 1. С. 856–858.

⁶⁹⁹ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 384.

⁷⁰⁰ Там же.

⁷⁰¹ Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 23.

⁷⁰² Там же.

⁷⁰³ См. выше.

ных детях, утешал и увещевал приходящих к нему, иногда и сам ходил в их дома и подавал благословение. Из духовных детей преп. Феодосия по именам известный боярин Ян Вышатич и жена его Мария, может быть, варяг Симон и князь Святослав⁷⁰⁴. Преп. Феодосий перед кончиной своей передал детей духовных — и иноков и бояр своему преемнику по игуменству Стефану. «И се вамъ игумень егоже сами изволисте, того послушайте, и отца того духовнаго себе имейте, и того бойтесь, и по повелению его вся творите»⁷⁰⁵.

Приемники преп. Феодосия по печерскому игуменству поступали, вероятно, по его примеру. Известно, по крайней мере, одно, что у них также были духовные дети среди киевской знати. Игумен Стефан, непосредственный приемник преп. Феодосия (1074–1078 гг.), имел много духовных детей среди бояр. Когда возмущившаяся против него печерская братия лишила его игуменства и изгнала из монастыря «уведеша мнози отъ боляръ сынове суще въ покаянии тому, якоже и предани блаженнымъ тому, съжалишася зело, еже тако духовный отецъ ихъ посрамлень бысть и отъ манастыря отгнанъ, егоже чтятъ отъ блаженаго Феодосия, тоже тако подавахуть ему отъ имений своихъ, еже на потребу того теле си и на ину потребу»⁷⁰⁶. Так, пользуясь правом передавать духовных детей, печерские игумены легко удерживают за собой многих мирских детей духовных. Игумен Феоктист (1103–1112 гг.) был духовником супруги Черниговского князя Давида Святославича, а может быть, и самого князя: «Исходящу же сему лету и поставиша Феоктиста епископом Чернигову, игумена печерскаго... и радъ бе князь Давыдъ и княгини, бе бо ей отецъ духовный»⁷⁰⁷.

Преподобный Феодосий был духовником по своему игуменскому званию, как и его приемники. Однако уже в конце XI и п. п. XII в. принимали исповедь у как мирян, так и монахов и некоторые из братии Печерского монастыря, имевшие пресвитерский сан. Иконописец Алипий

⁷⁰⁴ Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 23.

⁷⁰⁵ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 430.

⁷⁰⁶ Печерский патерик цит. по: Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 25.

⁷⁰⁷ Ипат. л., 1112 г., цит. по: Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 25.

(70–80 гг. XI в.) исповедает и приобщает киевского богача⁷⁰⁸. Духовными отцом некоторых из печерских братьев был Онисифор Прозорливец, долго подвизавшийся в этом монастыре, пресвитер саном⁷⁰⁹. Он сподобился дара прозорливости от Бога, чтобы видеть согрешения людей и давать советы. Из жизни Онисифора передается такой случай. Был у него духовный сын из печерских черноризцев, который наружно подражал подвигу своего духовного отца, постился, представлял себя целомудренным, а втайне жил невоздержанно. Об этом не знали никто из братии, даже и духовный отец. Грешный инок умер скоропостижно, и тело его быстро разложилось. Его погребли в пещере, но от смрада нельзя было пройти мимо; слышен был горький вопль, мучившегося грешника. Преп. Антоний явился Онисифору и упрекал его за то, что он похоронил в святом месте такого беззаконника. Онисифор стал молиться Господу и вопрошать: «Господи, для чего Ты скрыл от меня дела человека сего?». Ангел сказал ему: «на показание всем согрешающим и не кающимся было это, дабы, видя, покаяться». В следующую ночь прозорливцу снова было видение и повеление, взят из пещеры труп нераскаянного грешника, бросить в воду. На другой день, когда Онисифор с игуменом Пименом решили исполнить небесную волю, явился им преп. Антоний и сказал, что грешник помилован Богом⁷¹⁰.

Этот рассказ раскрывает некоторые черты древнерусской практики духовничества. В Печерском монастыре во второй четверти XII в., исповедь принимает не игумен, а монах, имеющий сан пресвитера и отличающийся духовной опытностью. Среди духовных детей его есть черноризец печерский. Следовательно, игумен не был, по крайней мере, единственным духовником в монастыре. Рассказ не дает права заключать, что преп. Онисифор заменял игумена Пимена в качестве духовника, что в это время должность монастырского духовника отделилась от игуменской. Если же этого не было, то все повествование показывает, что монастырская дисциплина и в этом отношении, как и в других, быстро пала после кончины преп. Феодосия, так как дозволить исповедь братии не-игумену есть прямое нарушение Студийского устава. Грешный инок

⁷⁰⁸ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 146.

⁷⁰⁹ Там же. Л. 134.

⁷¹⁰ Там же. Л. 135.

таит свой грех от духовного отца, и Господь его наказывает для вразумления других, поступающих подобным образом. Это также не говорит за твердость дисциплины. Одна черта рассказа, именно слова преп. Антония в первом видении, показывает, что именно духовник в то время решал вопрос, как и где похоронить своего умершего духовного сына. Власть его была высока — есть основание думать, что и в новгородских монастырях домонгольского периода бывали духовники из братии помимо игуменов. Иеромонах Кирик принимал на исповедь чернецов и мирян, не будучи игуменом⁷¹¹.

Нравственное положение духовника в Древней Руси было очень высоко. В древнерусских чинах исповеди встречается выразительный момент передачи грехов кающегося духовнику, заимствованный из старческой исповеди. Выслушав исповедь и прочитав молитвы над преклоненным покаявшимся сыном, духовник поднимал его с земли и возлагал правую его руку на свою шею. Читалась снова молитва, после которой исповедующий обращался к кающемуся с такими словами: «на моей выи согрешения твоя, чадо, и да не истяжеть тебе о сихъ Христоръ Богъ, егда приидеть во славе Своей на судъ страшный»⁷¹². Вот этот обряд исповедного чина и характеризует нравственное положение духовника по воззрениям Древней Руси: духовный отец не только свидетель, «послухъ» покаяния духовного сына пред Богом, он являлся как бы ответчиком за его грехи. Грех сына, сообщенный духовнику на исповеди, становился их общим грехом; они представлялись как бы соучастниками преступления: «тый же грехъ исповеднику и попови, — обеима общий есть грехъ...»⁷¹³.

Исповедующиеся у одного иеромонаха миряне образовывали так называемую «покаяльную» семью⁷¹⁴. Во главе ее стоял сам духовник. Высокое положение духовника Древней Руси в покаяльной семье требовало от него значительного умственного и образовательного ценза. Врач больной человеческой совести и примиритель грешника с Богом, непрекаемый авторитет для своих духовных детей и передовой вождь их к

⁷¹¹ Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 25.

⁷¹² Там же.

⁷¹³ Там же. С. 43.

⁷¹⁴ Там же. С. 40.

небу, древнерусский духовник должен был являться пастырем выдающихся дарований, опытности и книжности. В древних постановлениях об исповеди такой идеал духовного отца рисуется очень ясно: это — мудрый священник трезвого ума, «смысленный, и разумный, часто почитающий книги святыя», «хитрый книгамъ», «мудрый въ учении книжномъ» и вообще «наказанный въ писании»⁷¹⁵.

Учительная обязанность духовника была неразрывно связана с его должностью. Прежде всего, исповедь в Древней Руси представляла собою не только сакраментальный акт, но и назидательное собеседование. Она предварялась свободной беседой духовника с покаяльным сыном и предисповедным увещанием, сопровождалась исповедь поучением⁷¹⁶. Духовник же читал поучение и при венчании своих детей. При постоянном общении с духовными детьми у древнерусского духовника были часты случаи, когда они требовали от него руководства или назидания. В начале говенья духовные дети шли к отцам спрашивать о пище и о поклонах, и отцы излагали их требования церковного устава: писали «детямъ, въ постъ идущимъ» поучения; поучали духовных детей и по приобщении св. Таин⁷¹⁷.

Не меньшее нравственное и, кроме того, дисциплинарное влияние на древнерусское общество должны были иметь духовнические послания и поучения, лишенные личного элемента. Они очерчивали духовным детям определенный круг нравственно-дисциплинарных норм. Это не назидание в собственном смысле, которое можно принимать или не принимать в зависимости от настроения, это обязательное предписание, «заповедь» духовного отца, посредника между верующим и Богом, истолкователя Высшей воли, выраженной в Божественных книгах, и ответчика за нравственное состояние верующего на Страшном суде. Такие поучения приближаются по своему содержанию к исповедным поучениям. И возможно, что значительная часть последних возникла путем переделки частных наставлений, обращенных каким-либо духовным отцом к кому-либо из детей.

⁷¹⁵ Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 47.

⁷¹⁶ Там же.

⁷¹⁷ Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной Церкви. Одесса, 1894. Т. 1. С. 243.

Важным средством воздействия на духовных детей было наложение епитимьи. В Древней Руси практиковались тайные епитимьи (поклоны и молитвы келейно, тайный пост и др.) и публичные взыскания (отлучение от Причастия, стояние вне храма или в его притворе и т. п.). Древнерусские духовники, случалось, присуждали публичную епитимью не только за явные, но и за тайные грехи. Что касается сроков древнерусских епитимьи и количества поклонов, то они представляют большое разнообразие, в котором очень трудно ориентироваться⁷¹⁸.

Таким образом, древнерусские иноки, будучи духовниками мирян, безусловно, оказывали на них влияние. Выражалось оно в «прививании» древнерусскому обществу христианских, нравственных идеалов. Естественно, что в таком случае необходимо не столько увещевание, сколько личный пример. И такой пример был найден в лице древнерусского иночества. Скорее всего, именно это обстоятельство обеспечило такой промонашеский, аскетический взгляд всей древнерусской христианской общественной мысли. Инок — духовник, собирая покаяльную семью, служил и особым консолидирующим элементом древнерусского общества. В заключение заметим, что изучение такой сферы как покаянная дисциплина Древней Руси открывает перед историком повседневности совершенно новые возможности для реконструкции общей картины прошлого.

§ 3. Формы политического участия древнерусского монашества

Монастыри являлись неотъемлемой частью древнерусской действительности. Деятельность их касалась и политических вопросов.

Начать хотя бы с того, что именно монастыри являлись источником для епископских хиротоний, а значительная роль архиереев в политической жизни средневекового общества очевидна. По сути, любой епископ оставался монахом и после своего поставления. «От того, брате, Печерскаго монастыря мнози епископи поставлени быша... во всю Русскую

⁷¹⁸ Пихоя Р. Г. Церковь в Древней Руси XI — 1-й пол. XIII в. (древнерусское покаянное право как исторический источник): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1974. С. 5–8.

землю» — пишет автор Патерика⁷¹⁹. По сохранившимся источникам можно определить те монастыри, из которых выходили епископы для кафедр древнерусских городов. Их около шестнадцати. Находились они в восьми городах, распределяясь соответственно: в Новгороде — 5, в Киеве — 3, во Владимире и Ростове по 2, в Переяславле, Суздале, Ярославле и Твери по одному. Игумены этих монастырей поставлялись на архиерейские кафедры в восемь из существовавших в этот период шестнадцати епархий⁷²⁰. Источники указывают на то, что выходцы из Киево-Печерского монастыря поставлялись на владычные кафедры почти везде князьями. Эти сведения очень ценны, так как в таких случаях правящие князья ставят на владычный стол игуменов из монастырей, являющихся для них «фамильными». Так, Михайловский на Выдобици монастырь был родовым для Рюрика Ростиславича, так как он являлся потомком основателя монастыря Всеволода Ярославича⁷²¹. Поставляя на Белгородский стол Андреяна, Рюрик Ростиславич заручался поддержкой владыки в борьбе за владение Киевом. То же самое можно сказать и о поставлении князем Всеволодом Юрьевичем на Владимирский стол игумена своего фамильного монастыря (Спаса на Берестове, созданного его дедом Владимиром Всеволодовичем). Этому противился митрополит Никифор, но без успеха⁷²².

В Новгороде монастыри сами готовили для города иерархов. При этом Юрьев монастырь в период, когда он стал архимандритией (сер. XIII в.) являлся школой для будущих иерархов. Часто епископы в Новгороде выбирались на всеобщем собрании при участии местного князя и иноков. Это связано с политической системой Новгорода, более демократичной, чем, например, во Владимире. А. С. Хорошев считает, что эта практика установилась с 1157 г.⁷²³ На основании выбора горожан и светской власти при участии игуменов и представителей белого духо-

⁷¹⁹ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 18.

⁷²⁰ О числе епископских кафедр см. подробнее: Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 33–56.

⁷²¹ Рапов О. М. Княжеские владения на Руси в X — первой половине XIII в. М., 1977. С. 161–163; Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 138–140.

⁷²² См. об этом: Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 140–142; О происхождении Всеволода Юрьевича см.: Рапов О. М. Указ. соч. С. 151–155.

⁷²³ Хорошев А. С. Участие новгородской церкви в политической жизни (1200–1230 гг.) // Новое в археологии. М., 1972. С. 242.

венства, святительскую кафедру в Новгороде занимали соответственно: в 1156 г. игумен Аркадий из Аркажа монастыря⁷²⁴, Антоний в 1211 г. и Арсений в 1223 г. и 1228 г. — монахи из Хутынского Спасо-Преображенского монастыря⁷²⁵, а в 1229 г. — игумен Благовещенского монастыря Феоктист. Относительно поставления владык в остальных епархиях необходимо отметить одну особенность. Здесь, как и в Новгороде, святительский стол занимали выходцы из монастырей, расположенных в тех же епархиях. Например, когда в XIII в. создавалась Владимирская епископия, формировалась отдельная Владимиро-Суздальская епархия⁷²⁶. При этом сами владимирские монастыри готовили своих будущих иерархов. Подобная картина наблюдается и в Ростовской, и в Тверской епархиях.

В источниках встречаются указания на образ «великой схимы», принимаемой иногда епископами-иноками: в таких случаях епископы действительно переставали быть правящими архиереями и лишались своих административных полномочий. Пострижение в схиму становилось для них своеобразным выходом из положения. Речь идет о таком епископе, который, из опыта убедившись в своей неспособности к начальствованию и учительству, принимает монашество с прямою целью, чтобы не быть епископом. Такой ход вполне согласуется с каноническим правом, и поэтому широко практиковался в древнерусской церковной жизни. Таким образом, монастыри были не только местом, откуда брали кандидатов на епископские кафедры, но и местом, где не справившийся со своими обязанностями епископ мог укрыться. Сюда же «на покой» отправлялись престарелые епископы.

Другой формой участия древнерусского монастыря в политической жизни общества были его взаимоотношения с князьями. Отношения эти были весьма различны: от самого благожелательного до крайне враждебного. Чаще всего источники указывают на то, что князья сами приезжали в монастыри для благословения, например, перед битвой: «...половцем пришедшим на Рускую землю, изидоша сии трие Яросла-

⁷²⁴ НПЛ. С. 29–31, 216–218.

⁷²⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 491; НПЛ. С. 52, 250. О поставлении монаха Арсения см.: НПЛ. С. 61, 67–68, 263, 272.

⁷²⁶ Шапов Я. Н. Государство и церковь... С. 51–52.

вичи въ сретіеніе имъ: Изяслав, Святослав и Всеволод... Пришедшим же им к великому святому Антонию молитвы ради и благословенія...»⁷²⁷ Судя по всему, обращение в монастырь перед битвой стало нормой, почти обязательным ритуалом. Этот ритуал стал важен сам по себе, без вкладывания в него христианского смысла. Князя часто ходили в монастырь просто «на удачу». Особенно хорошо это видно в рассказе о Григории-чудотворце. Однажды пошел Григорий к Днепру за водой, а в это время «приспе князь Ростислав Всеволодич, хотя ити в Печерский монастырь молитвы ради и благословенія... Видевше же отроцы его мниха сего (преп. Григорія. — Е. Х.), начашася ему ругати, кидаючи словеса срамнаа...»⁷²⁸. Встреча князя и его дружинников с Григорием кончилась плачевно для последнего: по приказу Ростислава старцу связали руки и ноги, повесили камень на шею и бросили в воду. Князь и бывшие с ним люди вели себя как язычники, верящие в дурные



Рис. 31. Прп. Никола Святоша, князь Черниговский. Фрагмент рукописи

приметы, в частности в худую встречу. Видимо, здесь сказывались отголоски еще более древних воззрений, связанных с ней системой запретов на лиц, осуществляющих сакральные функции⁷²⁹.

Вообще необходимо заметить, что князь и монахи принадлежали к очень разным социальным стратам и имели, соответственно, не одинаковый социальный статус. Причем княжеский статус был несоизмеримо выше. Это особенно заметно в рассказе Патерика о преп. Николае Святоше. Сей инок до своего пострижения был князем. Его поступок без дополнительных подвигов уже являет собой своеобразное юродство. Даже сам автор Патерика удивлен: «Кый убо от

⁷²⁷ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 1–1 об.

⁷²⁸ Там же. Л. 42 об.

⁷²⁹ Фроянов И. Я. Начало христианства на Руси. Ижевск, 2003. С. 154.

князь се сотвори?... Помысли сего князя, егоже ни един князь в Руси не створи, волею бо никтоже вниде в чернечество»⁷³⁰. Подвиг князя-инока действительно был явлением исключительным. Это еще более подчеркивается тем обстоятельством, что князь-инок нес послушание вратаря — низжайшее из всех. Религиозно настроенные князья предпочитали обращаться в монастырь для решения своих духовных вопросов. Для этого же знаменитые подвижники призывались в княжеские палаты⁷³¹. В Патерике приведены случаи благоверного отношения князей к иночеству. Так князь Изяслав испрашивает себе на благословение власяницу и параман Николы Святоши⁷³², князь Владимир Мономах за свое исцеление благодарит дарами преп. Агапита⁷³³, князь Святополк собственноручно погребают преп. Прохора⁷³⁴.

Порой отношения могли быть очень сложными. Причины конфликтов весьма разнообразны. Так, князь мог обидеться на резкое обличительное слово: «князь шед в монастырь ко игумену Ивану, покаася к нему. Бе бо преже вражду я на нь, зане обличаше и несытства деля богатства и насилия ради. Егоже емъ, Святополкъ в Туровъ заточи...»⁷³⁵. Князь мог позавидовать монастырским богатствам⁷³⁶, мог просто приказать ограбить монаха⁷³⁷. Иноки вынуждены были обращаться в княжеский суд и не всегда его решения принимались в пользу обители, даже если ответчиком были простые общинники⁷³⁸. По мнению Я. Н. Щапова, княжеская власть, заинтересованная в собственном контроле над деятельностью монастырей через голову митрополита и епископов даже стимулировала организацию архимандритий⁷³⁹. Вот и причина, по кото-

⁷³⁰ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 26 об.

⁷³¹ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 422.

⁷³² Киево-Печерский патерик. РНБ – Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 28.

⁷³³ Там же. Л. 38.

⁷³⁴ Там же. Л. 55.

⁷³⁵ Там же. Л. 54.

⁷³⁶ Там же. Л. 53.

⁷³⁷ Там же.

⁷³⁸ Там же. Л. 64.

⁷³⁹ Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 163.

рой архимандритии возникали преимущественно в княжеских крупных монастырях⁷⁴⁰.

Другой формой участия иноков в политике было поддержание общественного мира. Так в обителях решались конфликты между враждебно настроенными князьями, боровшимися между собой за владение киевским столом. В 1169 г. после смерти киевского князя Ростислава Мстиславича за великий княжеский стол началась борьба между родственниками⁷⁴¹. Она закончилась вокняжением Мстислава Изяславича в Киеве. Но спорные вопросы было необходимо решать. Враждующих князей собрал в Вышгороде князь Давыд Ростиславич, а местом, куда съехались князья, стал Печерский монастырь: «...и приеха Мьстислав у Печерський манастырь, и за ним Володимир приеха и повеле ему съести в икономли кельи, а сам съседе в игуменьи кельи...»⁷⁴² Приехавшие князья приняли крестное целование, которое, однако, не положило конец распре. Наибольшую активность в миротворческой деятельности проявляли игумены Печерского монастыря. Что касается Новгорода, то наиболее активное участие в жизни общества принимали игумены Юрьева монастыря. Часто они являлись послами, выполняя поручения князя, новгородцев. Так, в 1133 г. игумен Исая посетил в качестве посла Киев, после чего вернулся в Новгород с митрополитом Михаилом⁷⁴³. Новгородская первая летопись не сообщает причину этой поездки. Известие находится в непосредственной близости к известиям о назревавшем конфликте между Новгородом и Суздалем, а также между Киевом и Черниговом. Новгород являлся как бы центром этих событий. Кроме предпринятых действий против Суздаля, новгородцы призывались к участию и во втором конфликте на стороне каждой из двух группировок⁷⁴⁴. Возможно, проезд митрополита в Новгород был необходим для остановки этих междоусобиц. Однако вероятно и другое — этим дли-

⁷⁴⁰ Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 162–163.

⁷⁴¹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 532–534.

⁷⁴² Там же. Стб. 535; См. также: Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 156.

⁷⁴³ НПЛ. С. 23, 208.

⁷⁴⁴ Там же. С. 207–208.

тельным пребыванием в северном русском городе (с декабря по февраль 1133 г.), митрополит Михаил устранился от политических дел⁷⁴⁵.

Монастыри иногда служили местом заключения. В этот период в них попадали преимущественно представители княжеских семей исключительно по политическим мотивам. Так, прежде чем в 1147 г. принять мученическую смерть от рук киевлян, князь Игорь Ольгович, сын черниговского князя Олега Святославича, был арестован и заключен сначала в Киевском Михайловском монастыре, а позже переведен в Переяславль в стены Иоанновского монастыря⁷⁴⁶. Киевский Михайловский монастырь был заложен князем Всеволодом Ярославичем во время его княжения в Переяславле⁷⁴⁷. Монастырь являлся родовым для его потомков, а Изяслав Мстиславич был правнуком Всеволода Ярославича. Следовательно, он посадил своего соперника Ольговича в фамильном монастыре. Позже перевел его также в родовой монастырь св. Иоанна в Переяславле⁷⁴⁸. Изгнанный из Киева Игорь Ольгович был заключен в монастыре свергнувшего его князя.

Показателен случай с заключением новгородского епископа Нифонта в Печерском монастыре. Это произошло в 1149 г., когда Нифонт встал во главе оппозиции против поставления на митрополичий стол Климасмолятича князем Изяславом Мстиславичем⁷⁴⁹. Почему Нифонт был заключен в Печерском монастыре, а не, скажем, в том же Михайловском, для Изяслава родовом монастыре? Возможно, что деятельность Изяслава Мстиславича, направленная на выход русской Церкви из-под эгиды патриарха, была поддержана игуменом и иноками Печерского монастыря. Вот почему ярый противник этого, Нифонт был заключен в стенах обители, где он не мог бы найти поддержки. В данном случае монастырь и князь выступают союзниками в достижении одной цели.

Что касается насильственного пострижения, то нужно сказать, что это средство устранения политического противника было весьма распространено в Византии, а оттуда перешло к нам. Правда, случаев не-

⁷⁴⁵ Лебединцев П. Г. Михаил, митрополит Киевский XII в. (1131–1147 гг.) // Киевская старина. 1885. № 12. С. 323–326; Шапов Я. Н. Государство и церковь... С. 195–196.

⁷⁴⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 313; Т. 2. Стб. 327–328.

⁷⁴⁷ Там же. Стб. 174; Т. 2. Стб. 164.

⁷⁴⁸ См. подробнее: Шапов Я. Н. Государство и церковь... С. 139–140.

⁷⁴⁹ НПЛ. С. 28, 214.

вольного пострижения в домонгольский период известно не так много. Например, в 1059 г. сыновья Ярослава Изяслав, Святослав и Всеволод освободили из поруба своего дядю Судислава, который сидел в нем 24 года, будучи посажен в него Ярославом в 1036 г. По своем освобождении из заключения, Судислав оказался «бысть чернецом». Скорее всего, находясь в заключении, князь был вынужден постричься в монахи, хотя об этом и не говорится в летописи напрямую. Умер Судислав в 1063 г. и был погребен в церкви Георгиевского монастыря, в котором очевидно и был пострижен. Другой пример — в 1146 г. постригся в монахи Черниговский князь Игорь Олегович, пытавшийся занять великокняжеский престол после своего брата Всеволода и попавший в плен к занявшему престол Изяславу Мстиславичу Переяславскому, в следующем 1147 г. убитый киевлянами. Хотя Игорь постригся, как прямо дает знать летописец, не по искренней доброй воле, хотя и пострижение было выбрано князем самостоятельно — видимо, неволе в миру князь предпочел неволю монастыря, рассчитывая, что уйти из монастыря проще, чем из тюрьмы⁷⁵⁰. В 1205 г. князь Галицко-Волынский Роман Мстиславович постриг в монахи князя Киевского Рюрика Ростиславовича — своего тестя. Опыт кончился тем, что Рюрик после случившейся в 1206 г. смерти Романа сразу сбросил с себя монашеские одежды и жил и княжил после этого еще 10 лет до 1215 г. Вместе с Рюриком Роман постриг и его жену, свою тещу; расстригшись сам, князь хотел расстричь и жену, но она, услышав об этом намерении, постриглась в схиму⁷⁵¹.

В Византии и на Руси в период Московского царства был довольно широко распространен обычай насильственного пострижения нелюбимых жен. Однако сведений о подобном обычае в древнерусскую эпоху не встречается. По крайней мере, в среде обычных людей. Что же касается князей, то здесь известен тоже только один пример: князь Роман Мстиславович в 1205 г. постриг насильно свою жену вместе с тестем и тещей⁷⁵². Словом, монастыри принимали активное участие в политической жизни древнерусского социума.

⁷⁵⁰ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1904. Т. 1, вторая половина. С. 664.

⁷⁵¹ Там же. С. 663.

⁷⁵² Там же.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Монастыри издавна составляли неотъемлемую часть древнерусской повседневности. Уже к концу XIII в. на Руси сложилась система монастырей. Русь, приняв христианство из Византии, вместе с остальной церковной культурой восприняла и монашество, как неотъемлемую ее часть. Ко времени принятия Русью христианства византийское монашество переживало очередной подъем. Вот почему монашество Руси сразу заняло подобающее ему место и прочно закрепилось в религиозной жизни древнерусского общества. Далее монастыри становятся символом благосостояния князя или архиерея, отсюда большой рост числа так называемых «ктиторских» монастырей, т. е. обителей, живущих на средства ктитора — мецената. И только лишь с появлением Печерского монастыря — обители, основанной русским монахом — можно говорить о начале собственно русского монашества.

Началом монашеской жизни в Древней Руси был постриг, который состоял из принесения обетов монашеских, символического пострижения волос и облачения в соответствующие одежды. Однако в древнерусский период постриг носил характер церковного таинства. Поэтому частью древнерусского общества считался спасительным сам по себе, без соответствующих подвигов.

Характерной чертой иноческой жизни была своеобразная система питания. Ее реконструкция демонстрирует высокую степень ее ритуализации. Это объясняется спецификой бытования монастырской среды, всегда подчеркнута регламентированной, максимально ритуализированной и весьма консервативной.

Помимо того что монастырь — это собрание единомышленников, проводивших свои дни в аскетических трудах, это еще и сложный социальный организм. Главой этого собрания были священники, постриженные в монахи. Как руководители общин они именовались «игумены». Иногда игумены крупнейших монастырей Древней Руси носили титул «архимандрита». Для домонгольского периода свойственна та особенность, что игумены в эту эпоху в большей степени исполняли не столько административные, сколько пастырские функции. Лишь позднее, с рос-

том монастырских имений, пастырство перешло к инокам-аскетам («старцам»), а игуменство превратилось в высшую административно-хозяйственную власть монастыря. Множественность различных сторон монастырского быта породила необходимость введения многочисленных вспомогательных должностей. Старшим по хозяйственным вопросам был келарь, по богослужению — благочинный и т. д. Монахи, руководившие различными отраслями монастырского хозяйства, вместе с игуменом составляли старшую братию, игравшую определяющую роль в жизни монастыря. Таким образом, древнерусский монастырь представлял собой довольно сложную иерархичную систему. Положение, которое занимал каждый инок внутри этой системы, всецело определяло не только его статус в монастырском социуме, он и род его занятий, уровень личного благосостояния и даже степень свободы передвижения.

Необходимо отметить, что все эти сферы иноческого быта имели специфику как по сравнению с современным им бытом мирян, так и относительно быта современного им восточно-христианского монашества. С одной стороны, монахи Древней Руси, осознавая свою особость «инакость», именно внешними, бытовыми особенностями поддерживали эту видимую разницу. С другой стороны, не все византийские обычаи, даже сугубо монашеские, прижились на древнерусской почве. Очевидно, это объясняется тем, что древнерусские иноки, получив восточно-христианскую аскезу и богословие, ассимилировали их с учетом индивидуально славянских черт. Древнерусское монашеское сообщество представляло сложный структурированный социум, со строгой вертикалью управления. При этом каждый инок выполнял определенную задачу и занимал строго фиксированное место в этой структуре. Слаженность и дисциплина были теми факторами, что позволили древнерусскому монашеству в короткий срок взойти на организационную и нравственную высоту. Важно отметить то обстоятельство, что в древнерусский период основным источником монастырского дохода была не земля, как считалось ранее, а добровольные пожертвования. От степени доходности монастыря зависел уровень повседневного благосостояния каждого инока.

Исследование нравственного мира монастыря показало, что он сильно отличался от окружающего его древнерусского социума. В этом

и заключался смысл ухода от мира — создать в рамках монастыря близкие к идеальным условия для совершения аскетических трудов во имя спасения души. Само пребывание в обители должно было являться подвигом. На это была направлена вся духовно-нравственная жизнь обители.

Несмотря на внутреннюю замкнутость, монастырь никогда не был изолирован от взаимодействия с миром. Так, древнерусские иноки, будучи духовниками мирян, безусловно, оказывали на них влияние. Выразилось оно в «прививании» древнерусскому обществу христианских, нравственных идеалов. Естественно, что в таком случае необходимо не столько увещание, сколько личный пример. И такой пример был найден в лице древнерусского иночества. Скорее всего, именно это обстоятельство обеспечило такой промонашеский, аскетический взгляд всей древнерусской христианской общественной мысли. Инок — духовник, собирая «покаяльную семью», служил и особым консолидирующим элементом древнерусского общества.

Кроме того, необходимо отметить активное участие монастырей в общественной жизни социума. Игумены и архимандриты, например, действовали в качестве политических фигур, своим авторитетом воздействуя на общественное мнение. Монастыри занимались обширной социальной деятельностью, охватывавшей практически все слои населения.

Изучение быта и нравов древнерусских монастырей в XI–XIII вв. — контекста создания большинства письменных источников по истории Древней Руси — может служить ступенью к дальнейшему исследованию особенностей повседневности и менталитета всего средневекового общества.

ИСТОЧНИКИ

1. Алеппский, П. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. В 5 вып. Вып. 3 / сост. Ю. А. Пелевин. – М. : Изд. Московского университета, 1898. – IV, 208 с.
2. Апокалипсис с толкованиями Андрея Критского, XIII в. // Научно-исследовательский отдел рукописей Библиотеки академии наук (НИОР БАН), Никольск. 1.
3. Афонский патерик, или Жизнеописания святых на святой Афонской горе просиявших. – М. : Благовест, 2001. – 901, [8] с.
4. Добротолюбие : в 5 т. – 2-е изд. – М., 1901. – Т. 1–4.
5. Древние иноческие уставы. – М. : Типо-Литография И. Ефимова, 1892. – 664 с.
6. Древний патерик, изложенный по главам. – 3-е изд. – М. : Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 1899. – 428 с.
7. Душеполезное чтение. – 1890. – Т. 11.
8. Евангелие с толкованиями Феодора Болгарского, XIII в. // НИОР БАН, 4. 9. 11.
9. Еремин, И. П. Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды Отдела древнерусской литературы. – 1947. – Т. 5. – С. 159–184.
10. Житие Петра, митрополита Киевского и всея Руси // Жития святых на русском языке, изложенные, по руководству Четий-Миней св. Димитрия Ростовского с дополнениями из Пролога. – М., 1903. – Кн. 4.
11. Житие преп. отца нашего Павла Нового, подвижавшегося на Латрской горе. – М., 1854.
12. Житие св. Саввы Сербского // Афонский патерик : в 2 ч. – СПб., 1860. – Ч. 1.
13. Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. – СПб., 1997. – Т. 1 : XI–XII вв.
14. Жития преподобного Авраамия Смоленского и службы ему / подгот. С. П. Розанов. – СПб., 1912. – 210 с.

15. Жития святых на русском языке, изложенные, по руководству Четий-Миней св. Димитрия Ростовского с дополнениями из Пролога. В 12 кн. Кн. 11. – М., 1910. – 687 с.
16. Записки Императорской Российской Академии Наук. – 1882. – Т. 41. – 532 с.
17. Златоструй // НИОР БАН, 13.7.19.
18. Златоструй. Древняя Русь, X–XIII вв. / сост., авт. текста, коммент. А. Г. Кузьмина, А. Ю. Карпова. – М. : Молодая гвардия, 1990. – 304 с.
19. Иоан Лествичник, прп. Лествица / преподобный Иоан Лествичник. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра : Собственная типография, 1898. – 382 с.
20. Киево-Печерский Патерик. – Киев, 1869.
21. Киево-Печерский патерик. // РНБ. Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9.
22. Книга Правил Святых Апостолов Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отцов. – М. : Синодальная типография, 1893.
23. Кратчайшее изложение догматов и преданий, чинов же и обрядов, и обычаев древлеправославно-кафалическаия Ветковския Церкви // Старообрядческий церковный календарь на 1994 г. – М., 1993. – С. 75–104.
24. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов / еп. Палладий. – М. : Донской монастырь, 1992. – 192 с.
25. Лествица Иоанна Синайского // НИОР БАН, 34.7.1.
26. Лопарев, Х. М. Послание митрополита Климента к смоленскому пресвитеру Фоме: неизданный памятник литературы XII в. / Х. М. Лопарев. – СПб., 1892. – 2, 35 с.
27. Минея служебная // НИОР БАН, 24.4.22.
28. Минея служебная // НИОР БАН, 4. 9. 14.
29. Минея служебная праздничная // НИОР БАН, 24.4.12.
30. Могила, Петр. Требник / Петр Могила. – Киев : Богослужебная литература, 1996. – 1672 с.
31. Новгородская первая летопись.

32. Номоканун, XII в. // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ), Ф. п. II. 1.
33. Око церковное // Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского (НБЛ ОРРК). Ед. хр. 4634 / 19949.
34. Октоих, XIII в. // ОР РНБ, Соф. 122.
35. Паремийник, XIII в. // ОР РНБ, Соф. 53.
36. Паренесис Ефрема Сирина // НИОР БАН, 31.7.2.
37. Печерский патерик в поучениях. – М., 1912. – 233 с.
38. Повесть временных лет / подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д. С. Лихачева; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб. : Наука, 1996. – 672 с.
39. Повесть о Евфросинии Полоцкой // Памятники старинной русской литературы. – СПб., 1862. – Вып. 4. – С. 172–179.
40. Полное Собрание Русских Летописей (ПСРЛ). – М., 1997. – Т. 1 : Лаврентьевская летопись. – 496 с.
41. Послание архим. печерского Досифея (священно)иноку Пахомию святогорскому об уставе иноческого келейного правила // Орнатский Амвросий, еп. Древнерусские иноческие уставы. – М., 2001.
42. Поучение Владимира Мономаха // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы XI — начала XII в. / сост. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев. – М., 1978. – С. 393–413, 459–463.
43. Преподобные отцы наши Антоний и Феодосий Печерские. – Киев : Українські пропилеї, 2002.
44. Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе – М., 1844. – № 2. – 452 с.
45. Псалтирь, XIII в. // ОР РНБ, Соф. 62.
46. Псалтирь. – М. : Изд-во Свято-Введенской Оптиной Пустыни, 1913. – 334 с.
47. ПСРЛ. – М., 1998. – Т. 2 : Ипатьевская летопись. – 648 с.
48. Симеон Новый Богослов, преп. Творения. В 3 т. Т. 1 / преподобный Симеон Новый Богослов. – М. : Мартис, 1993. – 550 с.
49. Скитский патерик. – М., 1875.
50. Стихари постный и цветной, XIII в. // ОР РНБ, Соф. 85.

51. Творения преподобного Максима Исповедника : в 2 т. / пер. С. Л. Епифанович, А. И. Сидоров. – М. : Мартис, 1993.
52. Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. В 2 т. Т. 1. – СПб. : Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1907. – СХVI, 993 с.
53. Типикон царицы Ирины // Журнал Министерства Народного Просвещения (ЖМНП). – 1887. – Кн. 11.
54. Типикон. – М. : ИО МП РПЦ, 1997. – 465 с.
55. Требник // ОР РНБ, Кир. Бел., 529/786, Л. 147–148.
56. Требник // ОР РНБ, Соф. 518. Л. 34–35.
57. Триодь постная // НИОР БАН, 4. 5. 14.
58. Триодь цветная // НИОР БАН, 4.5.13.
59. Устав о домашней молитве. – М. : Преображенская типография, 1910.
60. Устав Русского на Афоне Св. вел. муч. Пантелеимонова Общежительнаго монастыря // К свету. – 1997. – № 16. – С. 155–193.
61. Устав церковный, XII в. // ОР РНБ, Соф. 113.
62. Уставы о постах // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете (ЧОИДР). – 1912. – Кн. 3. – Отд. II. – С. 182.
63. Уставы о посте и епитемиях // НИОР БАН, 13.7.8.
64. Устюжская кормчая к. XIII в. // НИОР БАН, 13.7.8.
65. Филарет (Гумилевский), архиеп. Обзор русской духовной литературы / архиепископ Филарет (Гумилевский). – 3-е изд. – СПб. : Изд-во И. Л. Тузова, 1884. – 514 с.
66. Хилендарский Устав // Тацис Дионисий, свящ. Изречения подвижников Греции. – М., 2001.
67. Часослов. XII в. пергам // ОР РНБ, Qn 1. 57.
68. Чин пострижения иноком // НИОР БАН, 4. 5. 20.

ЛИТЕРАТУРА

1. «Достойно есть» // ЖМП. – 1982. – № 12. – С. 150–154.
2. Алексеев, Л. В. Полоцкая земля : очерки истории Северной Белоруссии в IX–XIII в. / Л. В. Алексеев. – М. : Наука, 1966. – 296 с.
3. Алмазов, А. Тайная исповедь в православной Восточной Церкви : опыт внешней истории : исследование преимущественно по рукописям. В 3 т. Т. 1. Общий устав совершения исповеди / А. Алмазов. – Одесса : Типография Штаба Одесского военного округа, 1894. – 596 с.
4. Амвросий (Орнатский), еп. Древнерусские иноческие уставы / епископ Амвросий (Орнатский). – М. : Северный паломник, 2001. – 296 с.
5. Андреев, Н. Ф. О подлинности данной Варлаама Хутынского // Проблемы отечественной истории. – М. ; Л., 1976. – С. 135–153.
6. Андрусенко, Д. В. Из истории изучения взглядов В. Н. Татищева на религию и церковь // Социально-философские аспекты критики религии. – Л., 1986. – С. 130–153.
7. Антонин (Капустин), архим. Заметки поклонника св. Горы / архимандрит Антонин (Капустин). – Киев : Тип. Киево-печерск. Лавры, 1864.
8. Архангельский, А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности : извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений. В 4 т. Т. 4. Творения Иоанна Златоуста в древнерусских Измарагдах / А. С. Архангельский. – Казань : Типография Императорского Университета, 1890. – 231 с .
9. Бенешевич, В. Н. Тактикон Никона Черногорца : греческий текст по рукописи № 411 Синайского монастыря св. Екатерины // Зап. ист.-филол. фак. Петрогр. ун-та. – 1917. – Ч. 139. – С. 1–120.
10. Будовниц, И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. : по «житиям святых» / И. У. Будовниц. – М. : Наука, 1966. – 391 с.
11. Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви : в 10 т. / митрополит Макарий Булгаков. – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1997. – Т. 1–3.

12. Бълхова, М. И. Монастыри на Руси XI — середины XIV века // Монашество и монастыри в России. XI–XX века : исторические очерки / [отв. ред. Н. В. Сеницына] ; Ин-т российской истории. – М., 2002. – С. 25–56.
13. Бълхова, Н. И. Монастыри на Руси как феодальная организация XII — середины XIV в. : дис. ... канд. ист. наук / Н. И. Бълхова ; МГУ. – М., 1990.
14. Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов / архиепископ Василий (Кривошеин). – Париж : YMCA-PRESS, 1980. – 354 с.
15. Вениамин, архиеп. Новая скрижаль / архиепископ Вениамин. – СПб. : Издания книгопродавца И. Л. Тузова, 1908. – 521 с.
16. Веселовский, С. Б. Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси / С. В. Веселовский. – М. ; Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1947. – Т. 1. – 494 с.
17. Вздорное, Г. И. Искусство книги в Древней Руси: рукописная книга Северо-Восточной Руси XII — начала XV веков / Г. И. Вздорное. – М. : Искусство, 1980. – 552 с.
18. Водарский, Я. Е. Землевладение русской православной церкви и ее хозяйственно-экономическая деятельность (XI — начало XX в.) // Русское православие: вехи истории. – М., 1989. – С. 501–561.
19. Гавриил (Краньчук), иером. Афонское приношение современному человеку / иеромонах Гавриил (Краньчук). – Единец (Молдова) : Единецко-Бтечанская епархия, 2004. – 222 с.
20. Голубинский, Е. История русской церкви. В 2 т. Т. 1. Вторая половина тома / Е. Голубинский. – 2-е изд. – М. : Имп. о-во истории и древностей российских при Московском университете, 1904. – 926, XVIII с.
21. Голубинский, Е. История русской церкви. В 2 т. Т. 1. Первая половина тома / Е. Голубинский. – 2-е изд. – М. : Имп. о-во истории и древностей российских при Московском университете, 1901. – XXIV, 968, [1] с.
22. Голубцов, А. Чиновник Новгородского Софийского собора / А. Голубцов. – М. : Университетская типография, 1899. – 294 с

23. Горский, А. В. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. В 6 т. Т. 4. Отд. III, ч. 1 / А. В. Горский, К. И. Невоструев. – М. : Синод. тип., 1869. – XXII, 584 с.
24. Грибов, Ю. А. Лицевые списки Жития Евфросинии Суздальской XVII в. // Русская книжность: вопросы источниковедения и палеографии. – М., 1998. – С. 78–141.
25. Грибов, Ю. А. О неизвестном комплексе лицевых рукописей 70–80-х годов XVII в. // Русская книжность: вопросы источниковедения и палеографии. – М., 1993. – С. 140–164.
26. Громов, М. Н. Русская философская мысль X–XVII вв. / М. Н. Громов, Н. С. Козлов. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 289 с.
27. Гуревич, А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе : уч. пособие / А. Я. Гуревич. – М. : Высшая школа, 1970. – 224 с.
28. Данилевский, И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомком (XI–XII вв.) / И. Н. Данилевский. – М. : Аспект пресс, 1998. – 399 с.
29. Дмитриевский, А. А. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке / А. А. Дмитриевский. – Казань : Тип. Имп. ун., 1884.
30. Дмитриевский, А. А. Древнейшие патриаршие типиконы: Святотрогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви : критико-библиографическое исследование / А. А. Дмитриевский. – Киев : Тип. И. И. Горбунова, 1907. – 376 с.
31. Доброклонский, А. П. Руководство по истории русской церкви. В 4 вып. Вып. 4. Синодальный период 1700–1890 гг. / А. П. Доброклонский. – М. : Тип. наследников З. П. Позняковой, 1893. – III, 441, II с.
32. Долгов, В. В. Древняя Русь: мозаика эпохи : очерки социальной антропологии общественных отношений XI–XVI вв. / В. В. Долгов. – Ижевск : Удмуртский университет, 2004. – 218 с.
33. Долгов, В. В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII вв : учеб. пособие / В. В. Долгов. – Ижевск : Удмуртский университет, 1999. – 250 с.
34. Дубровский, М. Житие преподобной Евфросинии, княжны Полоцкой, с кратким описанием основанного ею в Полоцке женского монастыря / М. Дубровский. – Изд. 3-е. – Витебск, 1894.

35. Зверинский, В. В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем : в 3 т. / В. В. Зверинский. – СПб. : Типография В. Безобразова и Компании, 1890–1897.
36. Зырянов, П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века / П. Н. Зырянов. – М. : Вербум-М, 2002. – 319 с.
37. Ивановский, В. Русское законодательство XVIII и XIX столетий в своих постановлениях относительно монашествующих лиц и монастырей : (опыт историко-канонического исследования) / В. Ивановский. – Харьков : Типография Губернского Правления, 1905. – 174 с.
38. Илларион (Алфеев), игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание / игумен Иларион (Алфеев). – Изд. 2-е. – СПб. : Алетейя, 2001. – 675 с.
39. Имшенник, П. Высшая церковная иерархия в Древней Руси // Журнал Московской патриархии. – 1948. – № 10. – С. 59–73.
40. Иннокентий (Беляев), архим. Пострижение в монашество / архимандрит Иннокентий (Беляев). – Вильно, 1899.
41. Иоанн (Маслов), архим. Обрядовые особенности покаянной дисциплины Древней Руси // Богословские труды. – 1992. – Вып. 31. – С. 16–33.
42. Иоанн (Мейендорф), прот. Византийское богословие : исторические тенденции и доктринальные темы / протоиерей Иоанн (Мейендорф). – Минск : Лучи Софии, 2001. – 336 с.
43. Иоанн (Снычев), митр. Русская симфония : очерки рус. философии / митрополит Иоанн (Снычев). – СПб. : Цар. д., 2001. – 494 с.
44. Иоанн (Экономцев), иг. Православие. Византия. Россия / игумен Иоанн (Экономцев). – М. : Христианская литература, 1992. – 230 с.
45. Ищенко, Д. С. Древнерусская рукопись XII века «Устав Студийский» : автореф. дис. ... канд. филол. наук / Д. С. Ищенко. – Одесса, 1968.
46. Ищенко, Д. С. Устав «Студийский» по списку XII века // Источники по истории русского языка. – М., 1976. – С. 109–130.
47. Ищенко, Д. С. Церковные и монастырские уставы // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для свод-

ного каталога рукописей, хранящихся в СССР : в 5 вып. – М., 1976. – Вып. 2, ч. 2. – С. 257–484.

48. Каждан, А. Византийский монастырь XI–XII вв. как социальная группа // Византийский временник. – М., 1971. – Т. 31. – С. 49–70.

49. Казанский, П. История православного монашества на Востоке. В 2 ч. Ч. 1. Монашество в Египте / П. Казанский. – М. : Тип. Александра Семена, 1854. – 283 с.

50. Казанский, П. История православного русского монашества от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания Лавры Св. Троицы преподобным Сергием / П. Казанский. – М. : Типография Александра Семена, 1855. – 205 с.

51. Каргер, М. К. Древний Киев : очерки по истории материальной культуры древнерусского города. В 2 т. Т. 2 / М. Каргер. – М. : Изд-во АН СССР, 1961. – 661 с.

52. Каргер, М. К. Раскопки и реставрационные работы в Георгиевском соборе Юрьева монастыря в Новгороде // Советская археология. – 1946. – Т. 8. – С. 175–224.

53. Карсавин, Л. П. Монашество в средние века / Л. П. Карсавин. – М. : Высшая школа, 1992. – 191 с.

54. Карташев, А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташев. – М. : Республика, 1994. – 541 с.

55. Карташев, А. В. Очерки по истории русской церкви : в 2 т. / А. В. Карташев. – Париж, 1959. – Т. I (X–XVI вв.); т. II (конец XVI — XVIII вв.).

56. Карташев, А. В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2 т. Т. 1 / А. В. Карташев. – М. : Терра, 1993. – 686 с.

57. Ключевский, В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник / В. О. Ключевский. – Репринт. изд. 1871 г. – М. : Наука, 1988. – 512 с.

58. Ключевский, В. О. Сочинения. В 8 т. Т. 1. Курс русской истории Ч. 1 / В. О. Ключевский. – М. : Госполитиздат, 1956. – 425 с.

59. Ключевский, В. О. Сочинения. В 8 т. Т. 2. Курс русской истории Ч. 2 / В. О. Ключевский. – М. : Госполитиздат, 1957. – 486 с.

60. Концевич, И. Н. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси / И. Н. Концевич. – М. : ИО МП РПЦ, 1993. – 228 с.
61. Корецкий, В. И. Новый список грамоты великого князя Изяслава Мстиславича новгородскому Пантелеймонову монастырю [1588 г.] // Исторический архив. – 1955. – № 5. – С. 204–207.
62. Корогодина, М. В. Исповедь в России в XIV–XIX вв. / М. В. Корогодина. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2006. – 584 с.
63. Лебединцев, П. Г. Михаил, митрополит Киевский XII в. (1131–1147) // Киевская старина. – 1885. – № 12. – С. 323–336.
64. Любарский, Я. Н. Византийские историки и писатели / Я. Н. Любарский. – СПб. : Алетейя, 1999. – 382 с.
65. Маевский, В. Л. Афонские рассказы / В. Л. Маевский. – Париж, 1950. – 185 с.
66. Мансветов, И. Д. Студийский монастырь и его церковно-служебные порядки // Прибавления к изданию творений Святых отцов в русском переводе за 1884 год. – М., 1884. – Ч. 34, кн. 3. – С. 145–221.
67. Мансветов, И. Д. Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви / И. Д. Мансветов. – М., 1885. – 451 с.
68. Мельников, А. А. Литературная история агиографической повести о Евфросинии Полоцкой (на материале рукописей XVI–XVIII вв.) : автореф. дис. ... канд. филол. Наук / А. А. Мельников ; АН БССР. – Минск, 1989. – 18 с.
69. Монашество и монастыри в России. XI–XX века : исторические очерки / [отв. ред. Н.В. Сеницына] ; Ин-т российской истории. – М. : Наука, 2002. – 346 с.
70. Настольная книга для монашествующих и мирян / сост. архимандрит Иоанн (Крестьянкин). – Печора : Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1998. – 398 с.
71. Никольский, К. О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах / К. Никольский. – СПб. : Тип. Т-ва «Обществ. польза», 1885. – II, 411 с.
72. Никольский, Н. М. История русской церкви / Н. М. Никольский. – Изд. 3-е. – М. : Политиздат, 1983. – 453 с.

73. Никон, иером. Монастыри и монашество на Руси (X–XII вв.) // Вопросы истории. – 1991. – № 12. – С. 23–37.

74. Ольшевская, Л. А. Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерики // Древнерусские патерики. – М., 1999. – С. 253–316.

75. Панченко, А. А. Народное православие : исследования в области народного православия / А. А. Панченко. – СПб. : Алетейя, 1998. – 305 с.

76. Пашуто, В. Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси / В. Т. Пашуто. – М. : Изд-во АН СССР, 1950. – 333 с.

77. Пентковский, А. М. Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы // Журнал Московской Патриархии. – 2001. – № 4. – С. 75–76.

78. Пихоя, Р. Г. Церковь в Древней Руси XI — 1-й пол. XIII в. (древнерусское покаянное право как исторический источник) : автореф. дис. ... канд. ист. наук / Р. Г. Пихоя. – Свердловск, 1974.

79. Подвигина, Н. Г. Очерки социально-экономической и политической истории Великого Новгорода в XII–XIII вв. / Н. Г. Подвигина. – М. : Высшая школа, 1976. – 154 с.

80. Подскальский, Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237) / Г. Подскальский. – СПб. : Византиноросси-ка, 1996. – 592 с.

81. Покровский, А. А. Древнее псковско-новгородское наследие: Обзор пергаменных рукописей Типографской и Патриаршей библиотек в связи с вопросом о времени образования этих книгохранилищ // Труды XV археологического съезда 1911 г. – М., 1916. – Т. 2. – С. 215–494.

82. Поляковская, М. А. Византия: быт и нравы / М. А. Поляковская, А. А. Чекалова. – Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1989. – 304 с.

83. Поппе, А. Русско-византийские церковно-политические отношения в середине XI в. // История СССР. – 1970. – № 3. – С. 108–124.

84. Порфирий (Успенский), еп. Афон. В 2 ч. Ч. 1, отд. 1. Первое путешествие в афонские монастыри и скиты в 1845 г. / епископ Порфирий (Успенский). – Киев : Тип. В. Фронцкевича, 1877. – 386 с.

85. Порфирий (Успенский), еп. Афон. История Афона. В 3 ч. Ч. 3. Афон монашеский / епископ Порфирий (Успенский). – Киев : Тип. В. Фронцкевича, 1892. – 614 с.
86. Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / сост. Г. М. Прохоров, Е. Г. Водолазкин, Е. Э. Шевченко. – СПб. : Глагол, 1993. – 324 с.
87. Пушкарева, Н. П. Женщины Древней Руси / Н. П. Пушкарева. – М. : Мысль, 1989. – 286 с.
88. Рабинович, М. Г. Древнерусская одежда IX–XIII вв. // Древняя одежда народов Восточной Европы : материалы к историко-этнографическому атласу. – М., 1986. – С. 40–62.
89. Рак, П. Приближение к Афону / П. Рак ; пер. с сербохорватского Т. Горичева, Е. Шварц. – СПб. : Сатись, 1995. – 146 с.
90. Рапов, О. М. Княжеские владения на Руси в X — первой половине XIII в. / О. М. Рапов. – М. : Московский университет, 1977. – 268 с.
91. Раппопорт, П. А. Русская архитектура X–XIII вв. : каталог памятников / П. А. Раппопорт. – Л. : Наука, 1982. – 136 с.
92. Розов, Н. Н. Искусство книги Древней Руси и библиография (по новгородско-псковским материалам) // Древнерусское искусство. Рукописная книга. – М., 1972. – С. 24–51.
93. Романенко, Е. В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря / Е. В. Романенко. – М. : Молодая гвардия, 2002. – 359 с.
94. Романов, Б. А. Люди и нравы Древней Руси // От Корсуня до Калки : сборник. – М., 1990. – С. 255–470.
95. Руководство к изучению Устава Богослужения православной церкви / сост. священник К. Субботин. – 2-е изд. – СПб. : Сатись, 2000. – 256 с.
96. Русское православие: вехи истории / авт. коллектив: А. И. Клибанов (гл. авт. коллектива, науч. ред., авт. вступ) [и др.]. – М. : Политиздат, 1989. – 719 с.
97. Рыбаков, Б. А. «Слово о полку Игореве» и его современники / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1971. – 295 с.
98. Рыбаков, Б. А. Русские датированные надписи XI–XIV вв. / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1964. – 48 с. ; 40 отд. л. илл.

99. Сабурова, М. А. Древнерусский костюм // Археология. Древняя Русь. Быт и культура. – М., 1997. – С. 93–109.
100. Семенов, А. И. Неизвестный новгородский список грамоты князя Изяслава, данной Пантелеймонову монастырю // Новгородский исторический сборник. – Новгород, 1959. – Вып. 9. – С. 215–249.
101. Серафим (Кузнецов), иером. Женские иноческие уставы / иеромонах Серафим (Кузнецов). – Смоленск, 2002. – 292 с.
102. Сидоров, А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества / А. И. Сидоров. – М. : Православный паломник, 1998. – 528 с.
103. Скабаланович, Н. А. Византийское государство и церковь в XI веке от смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина / Н. А. Скабаланович. – СПб. : Тип. Ф. Елеонского и Ко, 1884. – 528 с.
104. Скабаланович, М. Толковый Типикон : объяснительное изложение Типикона с историческим введением. В 3 вып. Вып 1 / М. Скабаланович. – Киев : Тип. Ун-та св. Владимира, 1910. – XIV, 494 с.
105. Словарь книжников и книжности Древней Руси. В 3 вып. Вып. 1. XI — первая половина XIV в. / АН СССР. ИРЛИ ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, 1987. – 494 с.
106. Словарь книжников и книжности Древней Руси. В 3 вып. Вып. 2. Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1. А–К / АН СССР. ИРЛИ ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, 1988. – 517 с.
107. Слюсарев, Д. Церкви и монастыри, построенные в Киеве князьями, начиная с сыновей Ярослава, до пресечения киевского великокняжества // Тр. Киевской духовной академии. – 1892. – № 1. – С. 104–154.
108. Смирнов, С. И. Древнерусский духовник : исслед. по истории церковного быта / С. И. Смирнов. – М. : Синодальная тип, 1913. – 872 с.
109. Смирнов, С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины / С. И. Смирнов. – М. : Синодальная тип, 1912. – 568 с.

110. Смолич, И. К. Русское монашество. 988–1917 гг. Жизнь и учение старцев. / И. К. Смолич. – М. : Православная энциклопедия, 1999. – 606 с.
111. Соколов, И. И. Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII века (842–1204) / И. И. Соколов. – Казань : Тип. императорского ун-та, 1894. – 572 с.
112. Строев, П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви / П. М. Строев. – СПб. : Тип. В. С. Балашева, 1877. – 573 с.
113. Тальберг, Н. История христианской Церкви / Н. Тальберг. – М. : Св.-Тихоновский богословский ин-т, 2000. – 517 с.
114. Тафт, Р. Ф. Византийский церковный обряд : краткий очерк / Роберт Фрэнсис Тафт. – СПб. : Алетейя, 2005. – 160 с.
115. Тихомиров, М. Н. Древнерусские города / М. Н. Тихомиров. – М. : Госполитиздат, 1956. – 475 с.
116. Тихомиров, М. Н. Крестьянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв. / М. Н. Тихомиров. – М. : Госполитиздат, 1955. – 278, [1] с.
117. Толочко, П. П. Древний Киев / П. П. Толочко. – Киев : Наукова думка, 1983. – 327 с.
118. Толстой, М. В. История Русской Церкви / М. В. Толстой. – М. : Изда-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1991. – 736 с.
119. Топоров, В. Н. О русском мыслителе Георгии Федотове и его книге // Наше наследие. – 1989. – № 4. – С. 34–56.
120. Топоров, В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре : в 2 т. / В. Н. Топоров. – М. : Языки русской культуры, 1995. – Т. I–II.
121. Ужанков, А. Н. Русское летописание и Страшный Суд // Православие.ru. – Режим доступа: <http://pravoslavie.ru/archiv/letopis.htm>.
122. Усков, Н. Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего Средневековья / Н. Ф. Усков. – СПб. : Алетейя, 2001. – 506 с.
123. Федотов, Г. П. Святые Древней Руси / Г. П. Федотов. – М. : Московский рабочий, 1990. – 270 с.
124. Феофан Затворник (Говоров), еп. Письма о христианской жизни / свт. Феофан Затворник. – М., 1908. – 260 с.

125. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви / архиепископ Филарет (Гумилевский). – СПб., 1882. – 875 с.
126. Фроянов, И. Я. Введение христианства на Руси и языческие традиции / И. Я. Фроянов, А. Ю. Дворниченко, Ю. В. Кривошеев // Советская этнография. – 1988. – № 6. – С. 25–34.
127. Фроянов, И. Я. Киевская Русь : очерки социально-экономической истории / И. Я. Фроянов. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1974. – 158 с.
128. Фроянов, И. Я. Начало христианства на Руси / И. Я. Фроянов. – Ижевск : Удмуртский университет, 2003. – 273 с.
129. Хорошев, А. С. Боярское строительство в Новгородском Аркаже монастыре // Вестник МГУ. Сер. История. – 1966. – № 2. – С. 77–82.
130. Хорошев, А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.) / А. С. Хорошев. – М. : Изд-во МГУ, 1986. – 211 с.
131. Хорошев, А. С. Участие новгородской церкви в политической жизни (1200–1230) // Новое в археологии. – М., 1972. – С. 241–246.
132. Цыпин, В. А. Церковное право : курс лекций / В. А. Цыпин. – М. : Изд-во МФТИ, 1994. – 440 с.
133. Шевырев, С. П. Истории русской словестности. В 4 ч. Ч. 3. Столетия XIII, XIV, начало XV / С. П. Шевырев. – СПб., 1887. – XVI, 223 с.
134. Шмеман А, прот. Исторический путь православия / протоиерей А. Шмеман. – Париж : YMCA-PRESS, 1985. – 388, [2] с.
135. Щапов, Я. Н. Государство и церковь Древней Руси в X–XIII вв. / Я. Н. Щапов. – М. : Наука, 1989. – 228, [3] с.
136. Щапов, Я. Н. К истории городских институтов Древней Руси (игумены и архимандриты) / Я. Н. Щапов, Е. И. Соколова // Тр. V Междунар. конгресса археологов-славистов. – Киев, 1988. – С. 173–178.
137. Щапов, Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. / Я. Н. Щапов. – М. : Наука, 1972. – 340 с.
138. Щапов, Я. Н. Похвала князю Ростиславу Мстиславичу как памятник литературы Смоленска XII в. // ТОДРЛ. – 1974. – Т. 28. – С. 47–59.

139. Яковлев-Козырев, А. Ночь на вершине : страницы афонского дневника / А. Яковлев-Козырев. – СПб. : Мирь : Шпиль, 2001. – 296 с.

140. Янин, В. Л. Грамота Всеволода Мстиславича на погост Ляховичи // Восточная Европа в древности и средневековье : сб. статей. – М., 1978. – С. 23–31.

141. Янин, В. Л. Новгородские посадники / В. Л. Янин. – М. : Изд-во МГУ, 1962. – 410 с.

142. Янин, В. Л. Очерки комплексного источниковедения : Средневековый Новгород / В. Л. Янин. – М. : Высшая школа, 1977. – 241 с.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БАН — Библиотека Академии наук.

ВМЧ — Великие Минеи Четий.

Дмитриевский — Дмитриевский А. Богослужение в Русской Церкви в XVI в. Казань, 1884.

ЖМП — Журнал Московской Патриархии.

Златоструй — Златоструй. Древняя Русь X–XIII веков. М., 1990.

ИО МП РПЦ — Издательский отдел Московской Патриархии Русской Православной Церкви.

Кир.-Бел. — Кирилло-Белозерское собрание РНБ.

Лествица — Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908.

НБЛ ОРРК — Научная библиотека им. Лобачевского, отдел Рукописей и редкой книги (г. Казань).

Никольский К. — Никольский К. О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1895.

Никольский Н. К. Общинная и келейная жизнь — Никольский Н.К. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI вв. и в начале XVII-го // Христианское чтение. 1908. Июнь-июль. С. 880–907.

НИОР БАН — Начно-исследовательский отдел рукописи Библиотеки Академии наук.

ПВЛ — Повесть временных лет.

ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства.

Пентковский — Пентковский А.М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001.

ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.

РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).

СА — Советская археология.

Святой Симеон Солунский — Новая скрижаль. М., 1999.

Скабалланович — Скабалланович М. Толковый типикон. Киев, 1910.

Смолич — Смолич И. К. Русское монашество. М., 1997.

Соф. — Софийское собрание РНБ.

СЭ — Советская этнография.

Творения святого Ефрема Сирина — Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Сергиев Посад, 1912. Ч. 2.

ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы Российской академии наук.

ЧОИДР — Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете.

Научное издание

Харин Егор Сергеевич

**БЫТ И ПРАВЫ ДРЕВНЕРУССКОГО
МОНАШЕСТВА XI–XIII ВВ.**

Монография

Авторская редакция

Допечатная подготовка Р. В. Зворыгин
Макет и оформление Р. В. Зворыгин, Д. В. Пушкарева

Подписано в печать 20.01.2015. Формат 60×84 ¹/₁₆.
Усл. печ. л. 14,4. Уч.-изд. л. 11,1.
Тираж 500 экз. Заказ № 77.

Издательство «Удмуртский университет»,
426034, Ижевск, Университетская, д. 1, корп. 4, каб. 207.
Тел./факс: +7 (3412) 500–295. E-mail: editorial@udsu.ru

Типография ФГБОУ ВПО
«Удмуртский государственный университет»
426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 2.
Тел. 68-57-18



Священник Георгий (Егор) Харин родился 2 мая 1980 г. в г. Ижевске. В 2002 г. окончил исторический факультет УдГУ. В 2007 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему: «Древнерусское монашество в XI–XIII вв.: быт и нравы». В 2007 г. рукоположен в сан священника. В 2008 г. окончил Нижегородскую Духовную семинарию. В 2009 г. назначен настоятелем Свято-Никольского храма г. Ижевска. В настоящий момент — доцент кафедры политологии и политического управления исторического факультета УдГУ. Автор свыше 30 статей, в 2007 г. вышла монография «Архиепископ Ювеналий (Килин) (Схиархиепископ Иоанн). Жизнеописание. Письма. Проповеди». Женат, двое детей.

ISBN 978-5-4312-0318-3



9 785431 203183