

Монашество и монастыри в России XI-XX века

Коллектив авторов

Исторические очерки

Предисловие

Предисловие

Православная Церковь выделяет в числе различных «чинов святости» и особый лик «преподобных», подвиг которых совершался на путях монашеского служения. «Слово это, созданное в эпоху св. Кирилла и Мефодия для перевода греческого слова *δοιος*, указывает на обретение человеком подобия Божия, – пишет в своей книге «Богословие иконы Православной Церкви» Л. А. Успенский. – Оно не имеет никакого соответствующего ему слова в других языках. Однако термин и понятия обратные – «неподобный», «неподобие» – можно проследить в очень древнюю эпоху...», они использовались для «выражения несоответствия мира его идее.» Св. Афанасий Великий употребляет его уже в христианском смысле: «Тот, Кто сотворил мир, видя его обуреваемым бурей и в опасности быть поглощенным в месте неподобия, встал за руль души и пришел ей на помощь, исправляя все ее прегрешения». Блаженный Августин (в своей Исповеди, 7, 10, 16) говорит: «Я увидел себя далеко от Тебя, в месте неподобия» (PL. 32(742))¹. Напротив, в русской агиографии встречается определение «место подобно» в рассказах об основании подвижниками новых монастырей. Так, преп. Сергей Радонежский по просьбе Дмитрия Донского обретает «место подобно» для обетного монастыря на Дубенке (обет был дан великим князем перед Куликовской битвой); Феодор, ученик и племянник преп. Сергия, находит для Симонова монастыря недалеко от Москвы «место подобно строения монастырска... добро и подобно монастырю быти место то»².

Православная Русь унаследовала от Византии «представления о монашестве как ангельском образе и о святости как полном осуществлении монашеского призвания»³. «Великое ангельское подобие», «великий ангельский образ» – так говорит о монашестве московский митрополит Фотий в грамоте 1418 г.⁴ Устроители монашеской жизни, основатели лавр и монастырей, духовные учителя народа – преп. Антоний и Феодосий Печерские, преп. Сергей Радонежский, преп. Зосима и Савватий Соловецкие, преп. Кирилл Белозерский, преп. Серафим

Саровский, Оптиные старцы и многие другие – пользуются на Руси особым почитанием.

Первые монастыри появились вскоре после Крещения Руси, когда монашество прошло уже длительный, в семьсот лет, исторический путь от египетских пустынь и Палестины до Константинополя и Святой Афонской Горы, разработало правила подвижничества, оформленные в уставах (преп. Пахомия, св. Василия Великого, Венедикта, Иерусалимский, Студийский, Афонский и др.), создало великую аскетическую литературу, испытало практикой различные формы устройства духовной жизни – анахоретство-отшельничество и общежитие-киновию, а также «средний путь», называемый также «лаврским», «царским», «золотым». Русским инокам предстояло изучить и освоить всю полноту и цельность восточной аскетической традиции и, осознав, что наиболее соответствует русским природно- географическим и социокультурным условиям, выработать собственный тип аскетического делания, собственный монашеский идеал.

Монашество возникло в Египте в конце III – начале IV в. и опиралось на опыт как эллинистической (добродетели стоицизма), так и предхристианской (есей и терапевты), новозаветной (пример Иоанна Предтечи) и раннехристианской аскетики первых веков. Отдельные анахореты и даже небольшие «монастыри» существовали во II-III вв. и в Египте, и на Синае; к числу «монахов до монашества» относят, например, св. Павла Фивейского⁵. Основателем, «отцом» монашества считается преп. Антоний Великий, патриарх анахоретов († в 356 г. в возрасте более 100 лет), хотя и он уже имел старцев-руководителей. Преп. Антоний Великий родился ок. 251–253 гг. в селении Комы в Среднем Египте. В возрасте ок. 20 лет принял решение удалиться от мира, уединился в заброшенной гробнице недалеко от своего селения, где провел более 15 лет, а затем еще 20 лет прожил в полном одиночестве в Фиваид- ской пустыне. Но постепенно о нем распространилась слава как о великом святом, вокруг его кельи поселилось множество желающих подражать ему в подвижничестве, а также немощных и скорбящих, и, по словам св. Афанасия Александрийского, «пустыня превратилась как бы в город монахов». От него «форма монашеской жизни получила быстрое распространение. Его имя стало звеном, связавшим всех отдельных, неизвестно где блуждавших отшельников в братские общины... его нравственно-аскетические наставления и воззрения легли в основание всей последующей аскетики». Отношения св. Антония с учениками не были подчинены каким-либо строгим правилам, но имели духовный характер, не было настоятелей и простых иноков, все были равны между собой⁶.

Важным центром монашества в Нижнем Египте были пустыни Нитрийская, Келлий, Скитская («Скит» первоначально – не обозначение типа подвижничества, а географическо-топографический термин)⁷. В пустыне Келлий иноческие жилища были удалены друг от друга, монахи собирались вместе в храм для общего богослужения лишь по субботам и воскресеньям. Труднодоступная пустыня Скита прославилась благодаря подвигам преп. Макария Египетского († в 390 г.), преемника и продолжателя преп. Антония⁸. К концу IV в. она стала одним из главных средоточий иноческой жизни. Образ жизни монахов этих пустынь был полуобщежительным, совмещавшим черты киновии и анахоретства и послужил, вероятно, основой и образцом той более поздней формы византийского монашества, которая известна как келлиотство. Она повлияла и на палестинское монашество благодаря группе скитских монахов, переселившихся в Палестину в конце IV – начале V в.⁹

Строгое общежитие в Египте было введено преп. Пахомием Великим (287–346), ему принадлежит и первый общежительный устав (открытый ему, по преданию, ангелом); к нему примыкают правила св. Василия Великого († 379), основателя киновий в Малой Азии¹⁰.

У истоков палестинского монашества стояли св. Иларион Великий, св. Харитон Исповедник и св. Евфимий Великий, дело которых продолжили преп. Савва Освященный и преп. Феодосий Киновиарх. После посещения Антония и более чем двадцатилетнего строгого отшельничества (308–330), Иларион основал обитель в Газе, в южной части Палестины. Она представляла собою скорее добровольный союз, чем строго организованную общину, здесь не было правил, определявших отношения к настоятелю, обязанности, распорядок жизни. Не было ни храма, ни общих молитвенных собраний; ее члены посещали храмы близлежащих селений. Монастырь состоял из множества разбросанных по пустыне келий¹¹.

Св. Харитон Исповедник († 350), основатель первой палестинской лавры в Айн-Фаре, в Иудейской пустыне, в 10 км к северо-востоку от Иерусалима, продолжил дело правильного устройства монашеской жизни в Святой земле. Подвижники Харитоновой лавры, занявшие вскоре своими пещерными кельями все Фаранское ущелье, не были «дикими» отшельниками: они входили в состав общины, каждый из членов которой жил отдельно от других, хозяйничал и трудился для себя; но для всех был общий закон, общий начальник и общий храм молитвы, и таким образом отдельные жилища и их обитатели соединялись в одно целое... Лавры составляли как бы посредствующую ступень между строгим

отшельничеством и общежитием, или «соединение» этих двух форм. К правилам св. Харитона возводят начало Иерусалимского устава. Они касались правил пищи и питья, порядка и цели дневных и ночных псалмопений, значения постоянного пребывания в монастыре, обязанностей гостеприимства, власти настоятеля¹².

Более тесное соединение лавры и киновии характерно для подвижничества св. Евфимия Великого (377–473). Основанная им и его сподвижником блаженным Феоктистом († 467) лавра была совершеннее лавр IV в.: подчинение келлийотов авве было значительно больше, а власть его шире; он заботился и о духовных подвигах, о пропитании добровольно подчинившихся ему аскетов, от которых требовалось подчинение лаврскому уставу. У входа в лавру было устроено общежитие, где неопытные еще подвижники проходили первые ступени монашеского послушания до тех пор, пока настоятель киновии не находил их способными к жизни келлиотской¹³.

Преп. Савва Освященный (439–532) был устройтелем и распространителем лавр. Иерусалимский патриарх назначил его архимандритом-начальником всех палестинских «мандр»: лавр и келий. Вместе с тем его занимало и устройство киновий, раскрытие правильного взаимоотношения лавр и киновий. Сам преп. Савва, в отличие от многих других подвижников, начинал свою монашескую жизнь не в качестве отшельника, но в общежительных монастырях, и лишь после более чем десятилетнего пребывания в монастыре св. Феоктиста, где существовали и отшельнические кельи, и киновия, получил благословение жить в уединенной пещере. Собственную общину он основал в 484 г.; всего им было создано три лавры и четыре киновии; но, по словам его агиографа, Кирилла Скифопольского, на деле под его влиянием учениками и сподвижниками было создано значительно больше обителей, он населил палестинскую пустыню подобно городу¹⁴.

Если киновии при преп. Евфимии Великом и преп. Савве Освященном не считались еще такой же самостоятельной формой монашеской жизни, как и лавры, но лишь готовили монахов к более совершенной лаврской жизни, то в палестинских городах преобладали строго-общежительные монастыри; «киновия – дальнейший шаг в развитии монашеской общины, завершение этого развития – должна была со временем проникнуть из городов в пустыни и здесь занять такое же положение, как и лавра»¹⁵. Окончательное утверждение общежительства в лаврах Иудейской пустыни связано с деятельностью преп. Феодосия Киновиарха (424–529).

Помимо палестинских обителей¹⁶, огромное влияние на дальнейшее

развитие византийского монашества, на афонские монастыри, а впоследствии – и на русские оказала суровая сирийская аскетическая традиция, представленная именами святых Ефрема Сирина, Симеона Столпника¹⁷.

Позже, с IX-X вв. важнейшим центром православного монашества стала Святая гора Афон¹⁸, с которой непосредственно связаны истоки русского монашества. Преп. Антоний Печерский принес избранному им месту подвижничества близ Киева благословение Святой горы¹⁹.

Создателями первого большого монастыря Древней Руси были преп. Антоний и преп. Феодосий Печерские, тезоименитые патриарху египетских анахоретов преп. Антонию Великому и устройтелю палестинского общежития преп. Феодосию, что символически возводит истоки русского монашества к двум главным традициям иноческого Востока. Это осознавалось уже современниками, уподобление принадлежит составителю Киево-Печерского патерика. Прочитывая евангельские слова «мнози будут последний пръвий», он пишет о преп. Феодосии Печерском: «Тако бо и сий последний вящпий первых отец явися, житием бо подражаа святого пръвоначальника чрънечьскому образу Великаго меню Антониа, близъствене еже своему тезоименному Феодосию, Ерусалимскому архимандриту»²⁰.

* * *

Изучение монастырей и монашества имеет длительную и сложную историю, на которую оказывал влияние господствующий тип общественного сознания. Влияние, впрочем, – и это следует подчеркнуть, – было не односторонним, но взаимопроникающим, так как монашеские аскетические идеалы также способствовали формированию типа общественного сознания или его отдельных составляющих, что проявлялось, разумеется, по-разному в средневековье и в новое время, в XVI в. и в XIX в. Можно условно выделить три историографических направления: церковная историография; светская фундаментальная наука; светская либеральная историография с большим или меньшим публицистическим элементом. Разумеется, четкой грани между ними не было; так, В. СХ Ключевский был профессором и Московского университета, и Московской Духовной академии, отдавая, впрочем, дань и либеральным настроениям своего времени.

Историография проблемы имеет разный характер, разные приоритеты в XIX и XX вв. Общий очерк истории монастырей, основанный на широком привлечении разнообразных источников, в том числе и неопубликованных, впервые вводимых в научный оборот, дается в

«Истории Русской Церкви» митрополита Макария (Булгакова), доведенной до XVII в. Опубликованная более ста лет назад, она сохраняет актуальность и для науки сегодняшнего дня, хотя с тех пор появилось значительное число публикаций источников и глубоких исследований, посвященных отдельным периодам, явлениям, событиям истории Церкви, монастырей и монашества. Не меньшее значение имеют соответствующие разделы «Истории Русской Церкви» академика Е. Е. Голубинского. До сих пор используются труды В. В. Зверинского «Материалы для историкотопографического исследования о православных монастырях в Российской империи...» (СПб., 1890–1897. Ч. I–III), хотя ряд его данных требует уточнения, Л. И. Денисова «Православные монастыри Российской империи» (М., 1908). Очерки истории православного монашества содержатся в труде П. С. Казанского (М., 1856), в книге И. К. Смолича «Русское монашество: 988–1917», изданной в 1953 г. на немецком языке. В 1997 г. вышел ее перевод на русский язык. В приложении к книге была опубликована работа того же автора «Жизнь и учение старцев», написанная в 1936 г. Следует упомянуть работу Г. П. Федотова «Святые Древней Руси», изданную впервые в 1931 г. в Париже, затем в Нью-Йорке и снова в Париже, а в 1990 г. в Москве, «Очерки по истории русской святости» иером. Иоанна (Кологривова) (Брюссель, 1961) и др.

Для истории монашества первостепенное значение имеют произведения агиографического жанра; исследование В. О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник» (М., 1871; репринт М., 1988) остается единственным опытом исследования истории явления в целом. Хотя существуют и другие труды о русских святых, в том числе преподобных, они значительно уступают очерку Ключевского по широте источниковой базы. Если многотомную «Историю Русской Церкви» митрополита Макария можно сравнить с «Историей России с древнейших времен» С. М. Соловьева, то значение труда В. О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник» – с исследованиями А. А. Шахматова по истории летописания; оба автора не только предложили методику, неизвестную их предшественникам, но и сами выполнили огромный кропотливый труд по ее реализации, по выявлению и текстологическому сопоставлению памятников. По-видимому, такой синтезирующий подход возможен лишь на заре развития какой-либо отрасли знания, в дальнейшем все более детализирующий анализ ведет к росту специализации, а синтез становится достижим иным путем или на другом уровне. В дальнейшем исследования были сосредоточены на истории отдельных монастырей и отдельных житий

святых. Можно назвать двухтомное исследование Н. К. Никольского, посвященное Кирилло-Белозерскому монастырю и его устройству (СПб., 1897–1910), труд Н. И. Серебрянского по истории монастырской жизни в Псковской земле (М., 1908) и ряд других.

Наряду с научными исследованиями публиковались и работы, предназначенные как для широких кругов верующих, так и для тех, кто интересовался общими и частными вопросами истории монастырей и монашества вне рамок строго академического подхода.

Неизменный интерес вызывали монастырские имущества, история монастырского землевладения и секуляризации. Что касается собственно монашеской жизни, духовности, внутренней истории монастырей, их внутренней организации, не имеющей прямой связи с размерами земельных владений, то о ней мы не найдем таких всесторонних изысканий, как в вопросе об имуществах. Богатства монастыря подчас возбуждали больший интерес, чем монашеское подвижничество. Впрочем, издавалось значительное количество работ, представлявших монашество широкому кругу читателей, но они относятся скорее к сфере литературных жанров, нежели исторических исследований (А. Н. Муравьев о Северной Фиваиде, Е. Поселянин о русских подвижниках XVIII в., о Серафиме Саровском).

Исследователь монашества и монастырей в России сталкивается с парадоксом. С одной стороны, бесспорны и очевидны авторитет и почитание, которым окружены личность монаха и святая обитель; монашеский идеал оказывает влияние как на духовную сторону жизни, так и на формирование нравственного облика, нравственных ценностей и ориентаций общества, его менталитет не только в средние века, но и в новое время. Это хорошо знает классическая русская литература (Ф. М. Достоевский, Н. С. Лесков и др.). С другой стороны, не менее очевидна тенденция критики представителей монашества и монастырских порядков, столь же древняя, как и его апологетика. Обе постоянно давали о себе знать на протяжении всей истории монашества. Критика могла исходить как от мира, из светской среды, так и иметь внутритурицерковный и внутримонашеский характер, при этом в разных случаях ее цели и объекты были разными.

Наличие этой устойчивой обличительной тенденции и ее активизация в те или иные исторические периоды дают иногда повод историкам монашества говорить о его «кризисе» то на рубеже XV–XVI вв., то на рубеже XIX–XX вв., о потребности в его «реформе». При этом не учитывается, что критика, в особенности исходящая из среды самого

монашества, могла быть обусловлена именно авторитетом аскетического идеала и желанием возродить его первоначальное содержание, освободить от тех наслоений и искажений, которым он подвергался под воздействием «стихий мира сего».

Что касается светской критики монашества, то она могла быть вызвана «корыстолюбивым нечестием» (выражение Ф. И. Буслаева), корыстолюбивыми, фискальными мотивами. За критикой монашества могло стоять стремление к секуляризации не только монастырских имуществ, но также культуры и нравственности. Питательной средой становились и нарушения, недостатки, «нестроения», неизбежные в любой, в том числе и в монашеской среде. Поэтому необходимо дифференцированное отношение к «критике». Каждый случай требует собственного объяснения в зависимости от того, из каких кругов критика исходила и какие имела цели. Надо учитывать и педагогическое значение обличений внутри христианской традиции, начиная с самых древних эпох.

Привлекал внимание и другой парадокс, состоявший в диалектическом сосуществовании «отвержения мира» как исходного принципа монашеского подвижничества, и «служения миру», которое могло приобретать разные формы. Их соотношение, как и содержание самого служения часто становилось предметом полемики, и здесь тоже следует различать разное его понимание и толкование внутри самого монашества и в светской секулярной среде. Острота проблемы обнажилась на рубеже XV-XVI вв. и в следующие десятилетия в полемике, получившей в литературе неточное определение «борьбы между иосифлянами и нестяжателями»; а в начале XX в. вновь возродилась в журнально-богословской дискуссии под девизом «на службе миру – на службе Богу»²¹. В рамках этой острой и напряженной дискуссии оказалось необходимым вернуться к ценностям и опыту прошлого, в частности, были опубликованы известные статьи Е. Ф. Каптерева «В чем состоит истинное монашество по воззрениям преподобного Максима Грека» и С. И. Смирнова «Как служили миру подвижники Древней Руси?»²²

Атеистическая эпоха, вопреки тому, что можно было бы ожидать, внесла определенный вклад в изучение института монастырей и монашества. Подлинная наука, ушедшая в эти годы в источниковедческое подполье, дала ценные публикации документального материала и историко-филологические исследования (также в ряде случаев сопровождавшиеся публикациями) памятников агиографического жанра. Особое внимание уделялось источниковедению, текстологии. Сохранялась традиция исследования темы, не затухал интерес к огромному пласту

источников, широкое привлечение которого позволяет теперь более полнокровно представить историю России с древнейших времен до наших дней. Возникает возможность преодолеть односторонний подход к монастырям с точки зрения их роли в социально-экономической и политической жизни общества и глубже исследовать их вклад в сокровищницу русской духовной культуры, показать полноту влияния христианского подвижничества и аскетического идеала на формирование духовных и нравственных ценностей.

Основная задача предлагаемых очерков состоит в том, чтобы дать целостную картину истории русского монашества и монастырей, их исторической эволюции (от возникновения до насильственной ликвидации после Октябрьской революции и возрождения в наши дни), определить их специфику в разные исторические эпохи, на разных исторических этапах. Важно было определить связь монастырей со всем ходом исторического развития России, их влияние на все стороны жизни общества, как материальной, так и духовной, особенно в средние века, многоплановый характер их отношений с миром в новое время.

Большой хронологический охват, как и объем исследуемого материала (историографического и источникового), обусловили то, что очерки не могут претендовать на полноту, но имеют своим объектом ключевые этапы истории монашества и монастырей, наиболее важные или спорные проблемы. Это появление русского монашества, киево-печерский период; деятельность Сергия Радонежского и общежительная реформа XIV-XV вв.; распространение пустынножительства и рост числа монастырей в XV-XVI вв., их роль в процессе внутренней колонизации, внутреннего освоения земель, в изменении природного ландшафта, превращении его в антропогенный; полемика по поводу типов монастырского устройства и задач монашеского служения, более известная как борьба «иосифлян» и «нестяжателей», возникшая в начале XVI в. и неожиданно возродившаяся (на новой основе) в начале XX в.; монастыри XVII в. и деятельность монашеских «ученых дружин»; значение секуляризации XVIII в. для монашества и монастырей; русское старчество; юридическое положение монастырей в XIX в., государственная политика по отношению к монастырям, работа монашеского съезда; трагическая судьба монастырей, монашества, церковной иерархии в XX в.

Другая цель – выявление наименее изученных проблем, перспектив дальнейшего исследования. В работе, посвященной тысячелетней истории русского монашества, многие темы могли найти лишь частичное

освещение и требуют более углубленного исследования с привлечением архивного материала. Назовем некоторые из них.

1. Изучение памятников агиографического жанра в связи с историей монашества и аскетического богословия, с проблемами национального самосознания, культуры, нравственности. Необходима разработка методики исследования житий и их богатой рукописной традиции как массового источника эпохи средневековья.

2. Изучение и публикация монастырских уставов – как богослужебных, так и дисциплинарных, типиконов игуменов. Так, ни пространная редакция Устава Иосифа Волоцкого, ни «скитский устав» Нила Сорского не имеют современного научного издания.

3. Церковное и светское законодательство относительно монастырей и монашества, что актуально и при разработке принципов и норм современной правовой системы.

4. Монастыри и монашество накануне и в период первой мировой войны; монашеский съезд 1909 г.

5. Монашество и культура; роль монастырей как центров духовной культуры.

6. Исследование отдельных монастырей.

7. Изучение за рубежом истории и современного состояния русского монашества.

8. Ряд проблем и тем требует междисциплинарных исследований с привлечением других научных центров: восточные и византийские, особенно афонские истоки русского монашества; монастыри Урала, Сибири, дальнего Востока; монастырская жизнь в старообрядческой среде; особенности монастырского природопользования и хозяйствования; философия и психология православного иночества в сопоставлении с инославными и инорелигиозными аскетическими традициями.

* * *

Предлагаемые очерки написаны сотрудниками Центра по истории религии и Церкви Института российской истории РАН при финансовой поддержке Международного фонда Джорджа Сороса.

Н. В. Сеницына

Я. Н. Щапов. Монашество на Руси в XI-XIII веках

Мы располагаем двумя важнейшими и очень ценными источниками для изучения первых веков русского монашества, это Житие преп. Феодосия Печерского, написанное Нестором в конце XI в.²³, и включивший это житие Киево-Печерский патерик²⁴, оригинальное произведение агиографического жанра, созданное в конце XI-XIII вв. Последний – это своеобразная «энциклопедия» монашества Древней Руси, содержащая сведения о самых разнообразных сторонах его жизни. Сам киевский Печерский монастырь, с которым связана деятельность и Феодосия, и других игуменов и братьев, рассказ о жизни и подвигах которых составляет содержание Патерика, был той основой, на которой развивалось монашество других, северных и западных земель Руси, образцом, которому следовали монастыри последующего времени. Что касается других современных эпохе источников, то летописи дают главным образом сведения об основании монастырей²⁵, захоронениях в них, а других, не печерских монашеских житий сохранилось не много. Это житие Аркадия, епископа новгородского²⁶ и Слово о Мартине, мнихе туровском²⁷. Информация, содержащаяся в последних, не может сравниться по объему с Житием Феодосия и Патериком, но расширяет ее на монастыри в других регионах – в Новгороде и Турове.

пути проникновения монашества на Русь

На возникновение монашества на Руси и его формирование христианские монастырские традиции оказали влияние двумя путями: через монашескую литературу – рассказы о монашеских подвигах на Ближнем Востоке и в Византии, монастырские уставы, – и через личный монашеский опыт русских подвижников, полученный в **Константинополе**, в Палестине и, главным образом, на Афоне, где ко времени принятия Русью христианства образовались общины, наиболее полно воплощавшие христианские воззрения на жизнь человека вне «мира», человека, полностью посвятившего себя Богу.

Греческие и сирийские сочинения о монашеском подвиге, назидательные рассказы и повести в славянских переводах с греческого были хорошо известны на Руси с раннего времени.

«Изречения святых отцов», известные в славянской письменности как Азбучно-Иерусалимский патерик, были распространены здесь уже в XI в., став одним из источников Изборника 1076 г. и Пролога. Синайский патерик, содержащий рассказы о подвижничестве синайских и палестинских монахов, собранные Иоанном Мосхом (УП в.), сохранился в древнерусском списке XI-XII вв.; он также послужил одним из источников Пролога и был известен составителям Киево-Печерского патерика. В несторовом Житии Феодосия есть ссылки на св. Савву Освященного, Иоанна Лествичника и Евагрия. Есть основания считать, что в это время было известно и «Сказание о египетских черноризцах» (Египетский патерик) и «Изречения отцов» (Скитский патерик), сохранившиеся в славянском переводе только в более поздних списках²⁸.

Личный монашеский опыт

Личный опыт монашеского служения перенес на холмы над Днепром сам будущий Антоний Печерский, местный уроженец, «некий благочестивый муж от града Любеча», как его называет автор сказания в Патерике, Нестор Печерский, не зная ни его мирского имени, ни его происхождения. Желая принять иночество, любечанин побывал в Константинополе и затем на Святой горе, где, обойдя монастыри, так воспылал любовью к Христу, что захотел стать достойным афонских монахов и постричься здесь. Он был принят в один из монастырей, в котором, пройдя подготовку у игумена, был им пострижен с именем Антония²⁹. Нестор не указывает, что это имя было дано молодому славянину в память основателя монашества в римском Египте Антония Великого (ок. 250–355)³⁰, но это скорее всего именно так. Об этом можно думать на основании слов самого Нестора, который пишет, что афонский игумен рассматривал ново- постриженного как потенциального распространителя иночества в своей стране, на Руси, что и подтвердилось в дальнейшем. Нестор сравнивает известность печерского Антония со славой Антония египетского (Великого)³¹.

В Константинополе в монастыре жил ученик преп. Антония Печерского Ефрем, вернувшийся затем на Русь и ставший епископом переяславским. Игумен Даниил из Черниговской земли во время паломничества в Святую землю в первые годы XII в. жил в подворье лавры св. Саввы Освященного в Иерусалиме, ставшей позднее центром православия и просвещения в Палестине.

Сам преподобный Антоний, вернувшись с Афона на Русь и поселившись в пещере в лесу под княжеским селом Берестовом, своей праведной жизнью, трудом и молитвой привлек к себе внимание новообращенного киевского общества, к нему приходили за поучением и благословением не только простые жители, но и вельможи, и **князья**. А пещера святого стала местом притяжения для тех, кто решил последовать его примеру. Так возник небольшой подземный монастырь с 12 иноками, постриженными Антонием. Однако сам основатель монастыря выступает в дальнейшем не в качестве иеромонаха или игумена. Он уходит на иную гору, поселяется в отдельной пещере, из которой не выходит до конца жизни. Его роль скорее ктиторская – создателя обители, перенесшего на нее традицию и благословение Святой горы. Он поставил первым игуменом Варлаама, а после его перехода в другой монастырь –

избранного братией Феодосия. Новых иноков постригает уже не он, а по его повелению это делает священноинок Никон³², а после него по желанию Антония преемником становится Феодосий³³. Таким образом, последний совмещает обязанности игумена и иеромонаха, что открывает перед ним большие возможности в организации жизни монастыря.

Правила монашеской жизни

В монастыре, возникшем в пещерах на берегу Днепра, вначале, при Антонии, руководствовались, вероятно, общими принципами монашеской жизни, принесенными им с Афона, а в богослужении следовали Типикону «Великой церкви», то есть собора св. Софии в Константинополе³⁴. Феодосий, будучи уже игуменом монастыря, специально интересовался Студийским монастырским уставом, и найдя его у монаха Студийского монастыря Михаила, приехавшего в Киев с митрополитом Георгием (ок. 1065 г.), сделал список с него. Этот устав был использован при организации в Печерском монастыре богослужений и монастырского быта («И устави он в своем монастыре, как петь монастырскую службу и как класть поклоны, и читать, и стоять в церкви, и все церковные правила, и как сидеть во время трапезы, и что есть в какие дни – все по уставу»)³⁵. Следовательно, это был уже монастырский устав. Однако, похоже на то, что этот текст не вполне удовлетворял организатора русского монашества, так как включал только часть нужного устава. Об этом говорит сообщение Патерика, что Феодосий, воспользовавшись пребыванием в **Константинополе** своего сопостриженника Ефрема, послал к нему одного из братьев, чтобы тот, списав, принес «весь устав Студийского монастыря». Тот, «весь устав монастырский списав, послал к нему»³⁶. Феодосий принял этот устав, велел прочесть его перед братией и «оттоле начат вся в своем монастыре творити по уставу святых обители Студийския» и этому, по словам автора Жития Феодосия, следуют и ученики преподобного.

Древнерусский перевод Студийского устава сохранился в списке XII в., принадлежавшем новгородскому Воскресенскому монастырю, что свидетельствует о его распространении в это время не только в южной Руси, но и в северной. Это редакция устава Студийского монастыря, принадлежащая константинопольскому патриарху Алексию (1025–1043)³⁷. Возможно, что и сам перевод, несущий несомненные древнерусские языковые черты, был сделан в Константинополе самим Ефремом «кажеником» (скопцом), будущим митрополитом Переяславским³⁸. Изложение содержания Студийского устава в редакции патриарха Алексия дает Е. Е. Голубинский³⁹.

Две восточно-христианские школы монашества и Русь

Житие Феодосия и Киево-Печерский патерик показывают, что в Киеве в XI-XIII вв., как и на Руси этого времени вообще, были известны оба основных течения монашества: и египетско-сирийское, нашедшее признание на Афоне и принесенное на Русь Антонием, и палестинско-константинопольское, которому следовал Феодосий. В Печерском монастыре они и сосуществовали параллельно, будучи представлены подвижниками, руководствовавшимися разными путями монашеского подвига, и сменяли друг друга в процессе развития монастыря.

По мнению Г. П. Федотова, в обители св. Антония и Феодосия открываются «два потока духовной жизни: один пещерный, аскетико-героический, другой надземный, смиренно-послушный, социально-карикативный»⁴⁰. Палестинский монашеский идеал святости оказался ближе всего к религиозной жизни Руси. Хотя основателем монашества был Антоний Великий, на Руси подражали главным образом не ему, а Савве Освященному. В рассказе о жизни и подвиге Феодосия Нестор использует жития св. Евфимия и Саввы, палестинских святых VI в. По мнению исследователя, «мы имеем право говорить об очеловечении, о гуманизации аскетического идеала в Палестине – и на Руси»⁴¹.

Вместе с тем, в истории Печерского монастыря Федотов видит смену традиций от египетско-афонской при Антонии к палестинско-студийской при Феодосии и новое «воскрешение традиции Антония и Св. Горы» в переписке создателей Патерика Симона и Поликарпа, когда в монастыре возобладали «жестокое искушение, жестокая демонология, жестокие страдания -...атмосфера, в которой совершаются изумительные подвиги посмертных учеников Антония»⁴².

Ступени монашеского подвига

Приходя в монастырь, чтобы посвятить свою жизнь Богу, кандидат в черноризцы некоторое время находился на низшей ступени послушества и обучения монастырской жизни. На это время ему разрешалось носить свою одежду. Затем он получал монашескую одежду (рясу) и должен был участвовать во всех монастырских «службах». Только после этого, если он выдерживал такое испытание, его постригали и облачали в монашескую мантию (длинную черную одежду без рукавов, надеваемую поверх нижней) и он становился чернецом. При этом происходила смена имени, что должно было подтвердить, что человек, посвятивший себя Богу, становится другим. Существовала и последняя, высшая ступень монашеского совершенства. После того, как монах своей чистой жизнью и подвигами доказывал свою отрешенность от грешного мира, он удостоивался принять «великий ангельский образ» («схиму», от греч. ΣΧΗΜΑ – образ). В этом случае его вновь постригали и вновь меняли ему имя, на него возлагали куколь – головной убор в виде глубокого капюшона, почти закрывающего лицо, с символическими рисунками и знаками.

Молодые монахи проходили школу у игумена или пресвитера (священника). Инок не должен возноситься ни в чем, обязан считать себя ниже других, не величаться, он должен приучить себя быть скромным, покорным всем, не заниматься стяжательством (накоплением богатства). Когда ходит, держать руки согнутыми у груди (т. е. не размахивать ими), и при встрече поклониться брату. Феодосий призывал братию не ходить по чужим кельям, но молиться каждому в своей⁴³.

Монашеский труд

Повседневный монашеский труд – это и постоянная молитва, и ночная служба, и постничество, но и рукоделие, обеспечение себя и братии средствами существования. Среди наиболее частых послушаний для новых монахов, живших в общем помещении и не имевших постоянного места для сна, была работа в поварне – колоть дрова, носить воду из реки, затем – вратарем (сторожем) у монастырских ворот, наконец – прислуживание в трапезной. Такой путь прошел в течение шести лет, например, князь-инок Никола-Святослав, пока он не стал жить в отдельной келии, которую сам и построил⁴⁴.

Феодосий еще до поступления в монастырь в течение двух лет занимался печением и продажей просфор, а также размолот зерна для них. В монастыре, уже будучи монахом, а затем игуменом, он также приходил в пекарню, участвуя вместе с пекарями в работе, подбадривая их и «веселясь духом». Однако обычным его занятием вне службы и молитв было прядение шерсти («волны»), причем одновременно он напевал наизусть псалмы. Из этой шерсти монахи вязали на продажу носки («копытца») и шапки («клобуки»). В монастыре была общая пекарня, но не было мельницы, поэтому зерно раздавалось монахам по кельям и они сами

жерновах, делая это обычно ночью. Не мало монахов связывали свой труд с книгами. Черноризец Иларион занимался в келии Феодосия перепиской книг, священник Никон переплетал их («строющу книги»), а Феодосий в это время, сидя рядом, вил для этого веревки и тихо напевал наизусть псалтирь. Обычным занятием монахов было также разведение огорода и выращивание овощей⁴⁵.

Кельи

Монахи имели свои кельи, в которых отдыхали после обеда и должны были проводить время в молитвах после вечерней службы. При преп. Антонии кельями были вырытые самими монахами в мягком лессовом грунте пещеры. Затем, при увеличении числа братии, кельи стали строиться на земле, а пещеры стали монастырским кладбищем. Игумен имел двойную келью – вторая, «внутренняя», была для него своеобразной моленной, домовою часовней, куда Феодосий удалялся для молитвы⁴⁶.

Нормы поведения

Введение общежительного устава требовало соблюдения строгих норм поведения. Ходить по чужим кельям считалось грехом. После вечерней молитвы запрещались беседы монахов, каждый должен был молиться в своей келье. Игумен Феодосий ночью обходил монастырь, прислушиваясь, что делается в кельях, и если вместо молитвы слышал беседу монахов, собравшихся в одной келье, стучал им в дверь и наутро вызывал к себе и выговаривал, стремясь, чтобы его беседа дошла до согрешившего и, дав ему епитимью, отпускал⁴⁷. Ночная и утренняя службы и молитвы требовали отдыха в середине дня, и по монастырскому распорядку после обеда закрывались монастырские ворота и братья спали по кельям. Впрочем, обычай послеобеденного сна был вообще распространен на Руси: длинный рабочий день в светлое время года требовал дополнительного отдыха. На ночь монастырские ворота закрывались еще до наступления темноты⁴⁸.

Особенно строг был Феодосий в своих требованиях не иметь у себя в кельях продукты, не предусмотренную личную одежду и вещи. Обходя кельи, он изымал несоответствующее этим нормам: «он многократно ходил по кельям своих учеников и если находил у них или угощение, или одежду сверх принятой, или что из имущества, то бросал это в печь, как дьявольское и греховное». Игумен обосновывал это тем, что думая об имуществе в своей келье, невозможно быть искренним в молитве, по божественным словам: «где ваши сокровища, там и сердца ваши будут». Иноку надлежит думать о соблюдении устава и довольствоваться тем, что дает на трапезе келарь, а в кельях ничего не иметь⁴⁹.

Введение строгого общежительства Феодосием должно было **изменить** характер хозяйства монастыря и самоощущения братии: **вместо** отдельных иноков, объединившихся ради общей цели – **спасения** вне мира – и участвовавших в общих богослужениях, должна была возникнуть единая хозяйственная община с общим хозяйством, **столом**, строгой уравнительностью. Это равенство было очень **притягательно** в теории, но осуществить его в монастырской жизни оказалось трудно.

Правила и дисциплина после Феодосия

Строгость монашеской дисциплины и неоспоримость запретов, вынесенных игуменом, были общераспространенным явлением. Однако то «истинное общежитие», нарочитое имущественное равенство братии, которое вводил Феодосий, как отмечал уже Е. Е. Голубинский, в самом Печерском монастыре после его смерти продержалось недолго⁵⁰. В рассказах о жизни монахов в XII в. часты сообщения о богатых и бедных среди братии. Умерший инок мог лежать, омытый и спеленутый, оставаясь без погребения, так как он был очень беден и никаких сбережений на погребение не оставил. Он был погребен по специальному распоряжению игумена. В то же время, один из братии, Арефа, родом из Полоцка, хранил в своей келии «много богатство», которое однажды у него украли⁵¹. По словам Г. П. Федотова, «после смерти святого строгий уставный быт не удержался в монастыре, и Печерский патерик уже не помнит о киновийной жизни»⁵². Однако некоторые общежительные нормы, такие, как общий стол, в монастыре сохранились.

Рядовые монашеские подвиги

Стремление полнее посвятить себя служению Христу, избавиться от соблазнов светской жизни, преодолеть грешные мысли и слабости тела, вызывали у монахов особые подвиги, призванные заменить все это постоянной молитвой, отгородиться от всего, что мешает сосредоточиться на вечном, отвлечься физическим изнурением. Преподобный Феодосий в юности, еще до поступления в монастырь, заказал себе у кузнеца вериги и носил их на голом теле, под рубашкой, и его мать узнала об этом по крови на рубашке. В монастыре он носил власяницу – рубашку («свиту») из грубой шерсти, скрывая ее под другой «свитой». Монахи боролись с ленью и слабостями, отказывая себе в сне лежа («на ребрах»), а спали только сидя, «на столе» (скамье) в течение короткого времени. Даже мытья под текущей водой нужно было избегать. Среди подвигов святого указывалось, что его никогда не видели «воду на тело изливающа»⁵³.

Уединение и затворничество

Наиболее распространенным способом сосредоточиться на мысли о Боге было уединение, отказ от общения с другими, даже с братьями. Но это разрешалось только опытным монахам. Сам Феодосий, будучи уже игуменом, проводил все постные дни, закрывшись в пещерной келье и выходя к братии лишь в конце поста, чтобы поддержать ее в этом деле. Наиболее строгим уединение было в форме затворничества, когда инок закрывался, иногда добровольно замуровывался в келье на годы, оставляя только отверстие для принятия пищи и редкого устного общения. Он не посещал церковь, но будучи в одиночестве, все время проводил в молитвах, в общении с Богом. Некоторые затворники проводили так и восемь, и тридцать лет. Для честолюбивого человека пребывание в затворе могло быть соблазнительно потому, что способствовало приобретению известности и почитания, если он оказывался в состоянии вынести это добровольное заточение. Когда молодой монах пожелал уйти в затвор, игумен отговаривал его, говоря, что «нет тебе пользы праздно сидеть, потому что ты еще молод, лучше тебе оставаться среди братии и, работая на них, ты не лишишься награды своей». Но тот не послушался его и был прельщен дьяволом. Зато выдержавший затвор в течение длительного времени настолько уходил от грешного (даже монастырского) мира, что нередко получал дар исцеления⁵⁴.

Монастырские должности. Игумен во главе монастыря

Монастырь с многочисленной братией требовал четкой организации, твердого устава, распределения обязанностей. Во главе его стоял игумен, бывший наиболее опытным монахом, хорошим организатором, способным вести дела и с внешним миром. Он должен был быть в курсе всего, что делается в монастыре и что делает каждый из братии.

Первоначально фактическим настоятелем монастыря был его основатель (ктитор) Антоний, который управлял монастырем, пока тот был мал (3–5 монахов). Когда Антоний решил уйти от управления монастырем, то как ктитор сохранил права назначения игумена. Он выбрал первого игумена Варлаама, а когда тот был переведен князем из монастыря, то Феодосия. После смерти Антония Феодосием было установлено избрание нового игумена всей братией монастыря. Он утвердил перед своей кончиной избранного братией своего преемника Стефана. В дальнейшем избрание игумена самими монахами стало правилом – они соглашались иметь в качестве «старейшины и пастыря» человека, которому они доверяют и которого признают способным руководить собой. После избрания имя нового **игумена** сообщалось князю и затем, по «повелению» князя, митрополит «поставлял» игумена как главу монастыря. Общежительный **монастырский** устав требовал вместе с тем полного подчинения игумену. Передавая свои функции игумена Стефану, Феодосий говорил **инокам**, что они имеют игумена, которого сами захотели: «его **послушайте** и отцом духовным его имейте, бойтесь его и делайте все по его повелению»⁵⁵. Такие же порядки существовали и в других монастырях. В новгородской берестяной грамоте XII в. автор оправдывается, что не мог прийти на встречу, как обещал, из-за того, что его «игумен не пустил», хотя он отпрашивался, но послал его по другому делу⁵⁶.

Если ктитором монастыря выступал князь, он сам назначал игумена в свой монастырь, а митрополиту оставалось только его поставить по церковному правилу. Так сделал, например, князь Изяслав, взяв Варлаама из Печерского монастыря и поставив его игуменом вновь созданного своего монастыря. Антоний Римлянин, вероятно, сам был игуменом основанного им монастыря, но в своей Духовной завещал «место се на игуменство» и распорядился: «а кого избирают братья, но от братии, и иже кто в месте сем терпит»⁵⁷.

Вторым после игумена лицом в монастыре был приставник –

управляющий, помощник игумена, наиболее авторитетный и активный монах, возможный преемник настоятеля. Важнейшей должностью в общежительном монастыре был келарь, ведавший хозяйством, постоянной заботой которого было накормить братию, достать продукты.

Особое место в монастыре занимал священник – иеромонах. Его должность не всегда совпадала с игуменской. Первым иеромонахом был Никон, священник, поселившийся в пещере вместе с Антонием. Он постригал по указанию Антония новых иноков, служил литургию в монастырском храме, а после игумена Стефана был избран игуменом монастыря. В монастыре были и другие священники («презвитеры»), служившие в церкви и исполнявшие все нужные требы, иеродьяконы и «строители церковные» – пономари и другие церковнослужители. У игумена и пожилых и заслуженных иеромонахов были монахи – служители, которые могли быть сокеелейниками.

К числу высоких должностей принадлежал также «демественник церковный» – руководитель церковного хора. Это была ответственная должность, требовавшая несомненных способностей и большой профессиональной подготовки. Таким демественником был в Печерском монастыре Стефан, который при Феодосии был также приставником, а после его смерти занял место игумена, основал свой, «Стефанеч» монастырь на Клове, а затем стал епископом. «Доместиком» Богородичного храма новгородского Антониева монастыря был также известный Кирик, выдающийся ученый-математик⁵⁸.

Монастырский стол

Монастырский стол был традиционно очень ограничен. Все уставы исключали употребление монахами мяса в течение всего года. По скоромным дням были разрешены рыба и творог («сыр»). В бедном монастыре, каким был первоначально Печерский, монахи питались печеным хлебом и водой; вареные и горячие каши из гороха или чечевицы («сочиво») и пшена ели только по субботам и воскресеньям. При отсутствии круп варили травы («зелие»), сдобрив растительным маслом. В качестве запасного блюда на обед, при отсутствии других продуктов, давали вареную пшеницу, смешанную с медом⁵⁹. Продукты покупались в городе на деньги, которые получали за проданные изделия монашеского рукоделия, иногда приходилось брать продукты «у продающих... взаим», то есть в долг. Однако по большим праздникам и торжественным событиям игумен разрешал для братии богатый стол, своеобразный монашеский пир («учрежение велие»). Так несколько раз отмечали в Печерском монастыре чудесное появление обильных даров во время недостатка продуктов⁶⁰.

Монастырь как хозяйственный организм

Со времен Феодосия монастырь стал собственником земли, находящейся под зданиями самого монастыря (ее передал в дар князь Изяслав) и за его пределами. Это были вклады князей и бояр, желавших обеспечить таким образом вечное поминание себя и своих родных при богослужении. Эти земли обрабатывали зависимые люди – смерды, крестьяне, работавшие на полях, под присмотром монастырских «приставников», вероятно аналогичных «пашенным тиунам» Русской Правды. Были несвободные работники и в самом монастыре. Такими стали воры, которые неоднократно пытались обворовать инок Григория, так что они были осуждены и светской властью («градским властелином»), и самим Григорием, передавшими их вместе с их детьми монастырю⁶¹.

Крупные монастыри обладали в городе высоким авторитетом и доверием, в том числе относительно материальных ценностей. Один из киевлян, уезжая из города, доверил монаху Конону, жившему в отдельной келье Печерского монастыря, шкатулку («крабицу малу») с серебром. Несмотря на попытку другого инок похитить эту ценность, она была сохранена⁶². Новгородский Юрьев монастырь, как один из наиболее богатых и самостоятельных хозяйственных организмов в XIII в., производил денежные операции по выдаче кредита под залог, т. е. фактически банковские операции, для местных бояр. Один из них, Климент, взял в свое время в этом монастыре в долг 20 гривен серебра и в своей духовной, не имея потомков, завещал монастырю свои села и деньги, которые монастырь должен был получить с должников завещателя⁶³.

Благотворительность монастыря

Печерский монастырь занимался благотворительностью для нищих и убогих (бедных). Поскольку сама монастырская закрытая **община** не предусматривала содержание в себе необеспеченных людей, не являющихся монахами, при монастыре, вне его была устроена богадельня («двор») с церковью первомученика Стефана, где жили и питались за счет монастыря нищие, слепые, хромые и другие **инвалиды** («трудноватые»). Следуя библейской заповеди «девять частей прибытка возьми себе, а десятую отдай Богу своему»⁶⁴ монахи десятую часть монастырского дохода передавали этой богадельне, **посылая** кроме того по субботам печеный хлеб в городские тюрьмы и тем, кто находился в заключении⁶⁵.

Особенностью монастырей на Руси в первые века их истории, до XIV в., было то, что они создавались в городах и ближних пригородах и как церковные институты были важной составной частью древнерусского города. Не проникая вглубь территории страны, в сельскую местность, монастыри в это время мало занимались миссионерством. Вместе с тем, с участием представителей всех социальных групп страны и поддержкой княжеской власти, здесь была создана высокоразвитая христианская цивилизация, ставшая основой монашеской жизни у народов этого огромного региона в последующие века, вплоть до нашего времени.

Разнообразие характеров людей, ставших монахами, находило соответствие и в разнообразии монашеских характеров, несмотря на большее или меньшее соответствие их требованиям монастырского устава. Правда, и сами уставы регулировали внешнее проявление человеческой индивидуальности, предусматривая приложение их к различным случаям и к разным типам личности.

М. И. Белхова. Монастыри на Руси XI – середины XIV века

История ранних монастырей присутствует в той или иной степени на страницах большинства трудов, посвященных проблемам истории религии и Церкви. Ее изучение имеет давние традиции. В летописцах можно видеть первых исследователей монастырской темы. Являясь, как правило, выходцами из монастырей, они стремились рассказать о них более подробно, фиксировали события из местной истории, имеющие значение не только для самих обитателей, но и для истории древнерусского общества. Основная тема, которая затронута в древнейших повествованиях – основание монастырей. Так, сведения об учреждении Киево-Печерского монастыря содержатся и в Повести временных лет, и в Житии Феодосия Печерского, в котором есть отдельная часть, посвященная созданию монастыря⁶⁶. Патерик Киево-Печерского монастыря включает «Сказание что ради прозвася Печерський манастирь». Оно написано монахом-летописцем Нестором и помещено в сборнике как «Слово восьмое»⁶⁷. Летописцы составляли перечни настоятелей. Первые из подобных списков содержатся в том же Патерике, а также на страницах Новгородской первой летописи⁶⁸.

Монастырская тема заняла свое место в работах историков только с XIX в. Тогда же определились те проблемы, которые исследуются вплоть до настоящего времени, в том числе – изучение отдельных монастырей. Один из первых исследователей истории Киево-Печерского монастыря, архимандрит Евгений Болховитинов останавливался не только на истории возникновения монастыря, считая, что он являлся первым на Руси, но также обратил внимание на то, как была устроена жизнь в его стенах⁶⁹. Автор наметил несколько основных проблем при изучении каждого монастыря. Существует ряд работ исследователей прошлого столетия, содержащих подробное описание обитателей, возникших в XI – середине XIV в.⁷⁰ Однако они преимущественно носят описательный характер.

Другим направлением в изучении истории монастырей стали те работы, которые обобщали сведения о древнерусских монастырях и ставили более широкий круг проблем. Впервые архим. Макарий (Булгаков) пытался определить время возникновения ранних русских монастырей⁷¹.

Позже было подготовлено полное описание древних обитателей, причем значительное место отводилось истории возникновения первых, наиболее

крупных монастырей. Но и эти труды носили описательный характер⁷².

Другой темой, которую активно разрабатывали дореволюционные исследователи, является монастырское землевладение. Одним из первых ее поставил В. О. Ключевский в своем «Курсе русской истории», однако из-за скудных источниковых данных ученый занимался более подробно историей монастырей только с середины XIV в.⁷³. Анализируя некоторые жития, В. О. Ключевский воспроизводил историю обитателей, зачастую пересматривал некоторые установленные факты, предлагал новые датировки.

Со второй половины XIX в. определяется еще одно направление в изучении монастырской проблематики. Это вопрос о регламентации внутримонастырской жизни, т. е. проблема монастырских типиконов (уставов), а также принятия их на Руси. Существует целый ряд исследований по этому вопросу⁷⁴, который, однако, не решен окончательно, до сих пор является актуальным и волнует современных исследователей.

Большое значение для изучения монастырей имел труд Е. Е. Голубинского «История Русской Церкви» (М., 1880. Т. I, первая половина; М., 1900. Т. 2, ч. 1; М., 1917. Т. 2, ч. 2). Эта работа содержит специальный раздел, посвященный истории монастырей, где автором затронуты все отмеченные нами проблемы, занимающие в той или иной степени историков⁷⁵. Е. Е. Голубинский впервые обратил внимание на формы подвижничества, имевшие место на Руси⁷⁶, подробно останавливался на устройстве монастырей, исходя из данных о Киево-Печерском монастыре, выявил архимандритов в монастырях, полагал, что это почетный титул для игуменов особо крупных обителей⁷⁷.

В древних рукописях встречаются сведения о монастырях, монашеской жизни⁷⁸.

В современной исторической литературе можно выделить несколько основных направлений. Ряд работ посвящен монастырскому землевладению; они основаны на большом фактическом материале⁷⁹. Разрабатывается еще одна интересная тема: вопрос об архимандритиях – особой городской организации черного духовенства в городе, обладавшей, по мнению исследователей, особым статусом⁸⁰.

Продолжается изучение монастырских уставов, имевших хождение на Руси. Так, изучению этой проблемы посвящены работы И. Д. Ищенко⁸¹. Современные историки открывают новые источники, принесшие существенные изменения в уже устоявшиеся выводы о развитии монастырей и их хозяйства⁸². Слабая изученность ранней истории

монастырей объясняется во многом незначительным количеством сохранившихся источников.

Летописи остаются основными источниками, содержащими сведения по истории монастырской жизни в Древней Руси, но круг затрагиваемых в них проблем ограничен. В них содержатся конкретные сведения об устройстве обителей, строительстве в их пределах, **уточняются** даты настоятельства. В зависимости от того, где создан **летописный** свод, содержатся факты о жизни в монастырях в разных **регионах** Древнерусского государства.

Летописные сведения дополняются свидетельствами других **нарративных** источников. К их числу относятся агиографические сочинения (жития святых). Количество дошедших до нас ранних житий **невелико**⁸³. Почти все известные жития связаны с деятелями, **занимавшими** значительное место в истории Древней Руси – это были не только князья, митрополиты, епископы, но и настоятели монастырей. Несмотря на то, что списки житий, дошедшие до нас, значительно удалены от времени смерти святого, в них можно выявить сведения по истории монастырей в древнерусских городах. В отличие от летописей, в житиях нет хронологических указаний, **и** лишь сопоставление с другими источниками позволяет уточнить время тех или иных событий.

Особое место занимает Киево-Печерский Патерик⁸⁴. Рассказывающий о ранней истории Киево-Печерского монастыря и его первых подвижниках, он формировался начиная с первой трети XIII в., ядром его служила переписка епископа Владимирского и Суздальского Симона с печерским иноком Поликарпом⁸⁵. Патерик содержит несколько десятков рассказов о печерских подвижниках. Описываемые события происходили в середине XI-XII вв. Благодаря этому источнику можно проследить постепенный рост монастыря, его внутреннюю жизнь, виды подвижничества, отношения с князем и боярством, а также и распределение обязанностей монахов.

Третьей группой источников для изучения монастырей в Древней Руси являются акты. Количество грамот по раннему периоду монастырской истории незначительно, поэтому возникает необходимость использования более поздних актов, так как в них часто содержатся прямые или косвенные ссылки на старину⁸⁶. Прием ретроспекции можно воспользоваться для изучения древнейшей истории монастырей, их образа жизни и хозяйствования.

Берестяные грамоты – новый источник для изучения истории Новгорода, однако число грамот, которые можно использовать для

изучения истории монастырей и монашества, невелико⁸⁷.

Археологические и архитектурные памятники, произведения художественного ремесла, живопись – это источники, позволяющие дополнить аргументацию исследователей. В частности, на их основе в последнее время уточняются даты возникновения обителей.

* * *

Монастыри появляются на Руси сразу после принятия христианства как официальной религии. Первые сведения о существовании монастырей относятся к Киеву – первопрестольному городу, где уже в первой половине XI в., в период княжения Ярослава Владимировича «чернорисца почя множитися и монастыреве почаху бити»⁸⁸. Несколько известий о наличии монастырей в Киеве содержатся в Житии Феодосия и в Повести «Чего ради прозвася Печерский монастырь», входящей в состав Киево-Печерского патерика. Летопись рассказывает, что возвращаясь из Афона, Антоний, будущий преподобный, долго скитался и искал в Киеве «где жити, и исходи по монастырем, и не возлюбил, Богу не хотящу...»⁸⁹. Что заставило подвижника, не оставшись ни в одном из существующих монастырей, поселиться в пещере под Берестовом, оставленной ранее пресвитером Иларионом при его возведении на святительский стол? Подобные скитания и поиски позже повторяет и Феодосий. В его Житии рассказывается, как он, попав в Киев, «обьходи вся манастиря», однако не был принят ни в одном из них, а причиной этого была его бедность⁹⁰. Что представляли собой обители, где на одну из добродетелей монашества (нестяжание) смотрели с презрением? Уже дальше сам летописец дает нам ответ. Под 1037 г. в Повести временных лет есть сведение об основании двух обителей князем Ярославом Владимировичем («... святого Георгия манастирь и святые Орины»)⁹¹. Непосредственного упоминания о времени закладки двух монастырей нет, но это свидетельство заслуживает внимания. Дело в том, что в святом крещении князь Ярослав получил имя Георгий, а его супруга Ингигерда – Ирины. Вероятно, следуя традициям византийских императоров, киевский князь соорудил монастыри в честь своего святого и святой покровительницы княгини. Таким образом, эти обители формировали культ святых великокняжеских покровителей. Так начиналось строительство монастырей на Руси князьями. Характерным для них было то, что они представляли собой достаточно замкнутые организации, предназначенные для служения княжеским семьям. Вероятно, поэтому о них почти нет сведений в источниках. Эти монастыри находились непосредственно под влиянием князей, полностью ими обеспечивались, т. е. являлись ктиторскими. На протяжении долгих

лет они были связаны с определенными княжескими фамилиями, что иногда можно проследить по отрывочным летописным упоминаниям. Например, об Ирининском монастыре есть еще одно упоминание в Ипатьевской летописи под 1147 г., когда опальный Святослав Ольгович искал спасения в его стенах от восставших киевских горожан⁹². Сам Святослав был праправнуком Ингигерды-Ирины и поэтому не случайно искал укрытие в ее монастыре.

Вот где и надо искать ответ на поставленный ранее вопрос. Первые обители, возникшие в Киеве, были связаны с верхушкой общества, непосредственно с князьями, и поэтому, будучи в полной зависимости от них, не нуждались в иноках, не только не имеющих **средств** для существования, но и с неизвестным происхождением.

Источники не сообщают о том, какова была численность и социальный состав монастырской братии в этот период, но можно **предположить**, что в эти обители уходили от мира богатые, **состоятельные** киевляне. На этом этапе не было необходимости в **строительстве** больших монастырей.

В дальнейшем потомки Ярослава Владимировича, его сыновья, **внуки** и правнуки продолжили традицию основания своих, княжеских **монастырей**⁹³. В Киеве и его окрестностях княжеские династии имели свои обители, которые передавались от поколения к поколению, что **укрепляло** их связь со столицей Руси. Но случалось и так, что тот или иной князь терял свое положение и был вынужден покинуть стольный город. Тогда менялось и положение фамильного, «отчего», монастыря. Интересен пример Кириллова монастыря, посвященного Св. Троице и созданного до 1171 г. князем Всеволодом Ольговичем⁹⁴. Он был типично ктиторским, фамильным монастырем.

Однако уже к концу XII в. летописные сведения об этом монастыре прекращаются. Вероятно, это было связано с тем, что потомки Всеволода удаляются из Киева в Черниговскую землю. Будучи княжеским, монастырь зависел от своих покровителей, и после потери влияния в Киеве этой княжеской ветви и их отъезда из города его значение ослабло. Он перестает попадать в поле зрения летописцев, а какой-либо информации о дальнейшей судьбе обители нет.

Иначе формируется Киево-Печерский монастырь. Первое его упоминание относится к 1051 г.⁹⁵ Обитель возникает не на средства богатых вкладчиков, как другие в этот период, а постепенно приобретает значимость благодаря подвигам своих первых подвижников. Эта обитель основана трудом отшельника Антония, пришедшего в Киев с Афона, о чем

уже было упомянуто раньше. В дальнейшем монастырь создавался трудом монахов и подаяниями верующих⁹⁶. Постепенно увеличивалось число братии, возникла необходимость постройки келий, церкви для совершения богослужений. Иноки выходят из пещер. Необходимо отметить, что преп. Антоний определил рамки взаимоотношения монастыря с княжеской властью еще в их начальной фазе. Антоний получил официальное разрешение на владение землей и горой, где строится будущая обитель, от самого киевского князя Изяслава Ярославича⁹⁷. Таким образом, иноки не попали в зависимость от княжеской власти, получили возможность самостоятельно строить внутримонастырскую жизнь, что имело положительное значение для дальнейшего развития монастыря.

В период с середины XI до середины XIV в. в Киеве было создано, по последним данным, около 22 монастырей, преимущественно княжеских, среди которых 4 женских⁹⁸. Сведения об этих монастырях сохранились в источниках. Некоторые из них (как например, монастыри св. Николая Мирликийского и св. Мины)⁹⁹ известны нам лишь как место пострижения родителей прей. Феодосия Печерского. То, что они находились возле Киева, несомненно, но никак нельзя определить приблизительное время их возникновения, а также трудно определить, принадлежат ли они к княжеским, как почти все остальные обители в стольном городе. Исключением в общей группе ктиторских монастырей составлял Киево-Печерский. Его дальнейшее развитие во многом отличается от типично княжеских ктиторских обителей.

С распространением христианства вглубь и вширь возникают монастыри и в остальных регионах Древнерусского государства. Этот процесс прослеживается с начала XII в. Особо выделяется Новгород, о котором сохранились более полные сведения. Первые обители здесь появляются в начале XII в. И здесь существовала традиция создания монастырей на средства князей, но в меньшей степени. Первый монастырь возник около 1119 г. По сообщению Новгородской первой летописи (далее НПЛ), «заложи Кюрьяк игумен и князь Всеволод церковь камену манастирь святаго Георгия Нового- роде»¹⁰⁰. Юрьев монастырь в течение всего XII в. оставался княжеским. О нем заботились Мстислав Владимирович и его сын Всеволод. Обитель являлась усыпальницей представителей княжеской семьи. Однако само политическое устройство Новгорода (феодалная республика) не предполагало сильную княжескую власть, чем существенно отличалось от остальных регионов Древнерусского государства. Князя избирались вечем, приглашались извне и практически не имели той полноты власти, как, например, в

Киеве. Представителям местной городской верхушки было невыгодно иметь сильного князя, а их влияние в городе постепенно возрастало. В Новгороде практически не было своей княжеской династии – поэтому и монастыри, которые создавались на средства управляющих князей, не имели первенствующего положения в городе. Их было всего три: Юрьев (1119 г.), Пантелеймонов (1134 г.) и Спасо-Преображенский (1198 г.). Время их учреждения – преимущественно XII в. После этого, в связи с княжескими усобицами, когда падает авторитет княжеской власти, обители на средства князей не создаются. Уже с конца XII в. и Юрьев, и Пантелеймонов монастыри оказались включенными в сферу боярской деятельности (в стенах этих обителей стали хоронить представителей боярской знати). Существовавший с 1199 г. еще один княжеский монастырь, созданный супругой Ярослава Владимировича после смерти ее двух сыновей, Изяслава и Ростислава, также попал под влияние новгородского боярства. Это монастырь, посвященный Рождеству Пресвятой Богородицы на Михалице. Его первой игуменьей была вдова новгородского посадника Завида Не- веронича (Неревинича)¹⁰¹.

Таким образом, намечается новое явление, нигде до этого не встречаемое на Руси – в Новгороде создаются монастыри на средства боярства. Это, например Щилов монастырь, который, согласно легочникам, основан на средства монаха¹⁰²; однако Олоний Шкил являлся богатым вкладчиком, принадлежавшим к новгородской боярской семье. На его средства был основан монастырь, известный впоследствии по его имени. Постепенно и княжеские обители связывались с кругами новгородской знати. Этот процесс наметился еще с **конца XII в.**, что совпадало по времени с возрастанием роли боярства в политической жизни Новгорода. В Новгороде монастыри строят и местные владыки. Архиепископ Иоанн вместе со своим братом **Гавриилом** основали два монастыря – Бело-Николаевский во имя св. **Николая** в 1165 г.¹⁰³ и Благовещенский в 1170 г.¹⁰⁴ В начале XIV в. в **Новгороде** появляется заметная фигура: архиепископ Моисей. Им было основано несколько обителей: в 1313 г. св. Николы в Нерев- ском конце¹⁰⁵, в 1335 г. – Воскресенский на Деревянице женский монастырь¹⁰⁶, в 1352 г. – монастырь Успения Богородицы на Болотове, так называемый Моисеев¹⁰⁷ и др. Все эти обители впоследствии сохранили свою связь с новгородскими иерархами.

В период XI – середины XIV в. в Новгороде известно 27 обителей, среди них 10 женских. (См. Прил.).

Другая картина наблюдается в Северо-Восточной Руси. В XII – начале

XIII в. великое княжение из Киева было перенесено сначала в Суздаль, а затем во Владимир. Все устоявшиеся традиции княжеских семей переносятся в новый центр политической жизни. Так же как и в Киеве, князья строят церкви и монастыри. Первые известия об этом относятся к середине XII в. (Суздаль и Владимир – начало правления Юрия Долгорукого) и к XIII в. (Ростов, Ярославль, Нижний Новгород). После того, как Юрий Долгорукий занял княжеский стол, он продолжал строительство храмов в Северо-Восточной Руси. В отличие от Киева, где княжеские монастыри играли роль родовых усыпальниц, потомки Юрия Владимировича предпочитали хоронить членов своей семьи в соборных церквях, ими же основанных. Исключение составляет Ярославль, где около 1216 г. князем Всеволодом Константиновичем основан Спасо-Преображенский монастырь¹⁰⁸. В Ярославле была своя княжеская династия, члены княжеской семьи постригались перед смертью и были захоронены в своем монастыре¹⁰⁹.

Как и в Новгороде, на Северо-Востоке Руси монастыри основывались и местными иерархами. Так, было основано два монастыря в Суздале и один в Ярославле. Они служили местом, откуда поставлялись епископы на Ростовскую кафедру и куда владыки удалялись, оставляя престол, принимая схиму. В Северо-Восточной Руси известно около 26 монастырей, 4 из них женские¹¹⁰. (См. Прил.). Эти монастыри преимущественно княжеские (ктиторские).

Сведения о монастырях Юго-Западной Руси появляются только XIII в. Это, вероятно, связано с тем, что во время правления Романа Мстиславича (1199–1205) создается сильное Галицко-Волынское княжество, занявшее одно из ведущих мест в политической жизни

Древней Руси. Сведений о существовании обителей в этом княжестве немного, но нет оснований сомневаться в их существовании. В середине XIII в. происходит расцвет Юго-Западной Руси. Здесь существовала сильная княжеская власть. Князья участвовали во всех сферах общественной жизни, активно вмешивались в церковные дела. Существовала тесная связь между монастырями и князьями. Согласно сведениям летописца, имелось более десяти монастырей, непосредственно связанных с княжескими семьями. Они создавались на их средства, т. е. были ктиторскими. Так, Апостольский монастырь во Владимире-Волынском был построен владимирским князем Владимиром Васильковичем около 1287 г.¹¹¹ Известие о монастыре находится в духовном завещании князя. Умирая, он отказал своей жене Елене Романовне построенный им на свои средства монастырь св. Апостолов с

пожалованным монастырю селом Березовичи¹¹². Можно проследить дальнейшую связь семьи Владимира Васильевича с этим монастырем. Немногочисленные упоминания о существовании монастырей в этом регионе Древней Руси не позволяют нам выявить наличие женских обителей.

Итак, уже в этот период развития монастырей в Древней Руси можно увидеть определенную зависимость между политическим устройством исследуемых территорий и монастырским строительством. Там, где существовала сильная княжеская власть, обители создавались преимущественно на княжеские средства и находились в полной их зависимости. А там, где существовала номинальная княжеская власть (как в Новгороде), число монастырей, созданных при участии князей, незначительно, но возникают обители, связанные очень тесно с кругами боярства. Положение монастыря в общественной жизни во многом зависело от того, к какому социальному слою принадлежит основатель (ктитор).

* * *

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-Преображенский¹¹³. 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.

Какие типы монастырей были известны на Руси в период зарождения монашества? На Востоке, где появилось впервые монашество, известны два основных типа монастырей – отшельнические (пустыни, кельи) и общежительные (киновии)¹¹⁴. Какими же были первые, возникшие еще в середине XI в., монастыри в Древней Руси? На этот вопрос трудно ответить, так как отсутствуют непосредственные указания источников. Едва ли существовавшие в самый ранний период монастыри были крупными, с хорошо отлаженной внутренней жизнью. Вероятно, они были отшельническими с небольшим числом монашествующих. Митрополит

Макарий (Булгаков) называет эти первые монастыри пустынями¹¹⁵. Интерес представляет упоминание о пещере Илариона около Берестова, в которой поселился преп. Антоний. Так как Антоний принял постриг и известное время жил на Афоне, вполне естественным является то, что он, приехав на Русь, искал именно ту форму жизни, с которой был знаком, а именно отшельничество. Эта форма подвижничества имела наибольшее распространение среди монашествующих на Афоне. Анахоретство – первичный быт византийского иноческого быта¹¹⁶. Анахореты – монахи, которые подвизались одиноко, вдали от монастырей, в пустынных и уединенных местах. Они составляли наибольший класс монашествующих. При этом по древнейшему афонскому уставу (трагос), состоявшему из 28 правил, отшельничество было дозволено тем монахам, которые сперва подвизались в монастырях при игуменах, признававших их способными к анахоретству¹¹⁷. По Житию Антония, именно игумен монастыря, в котором подвизался преподобный, благословил его к возвращению на Русь, «...и да будет на тебе благословение Святой Горы, ибо от тебя многие станут чернецами»¹¹⁸. Вернувшись, Антоний долго не мог найти то место, где мог бы совершать свои подвиги. «И стал ходить по дебрям и горам, ища места, которое бы ему указал Бог»¹¹⁹. И нашел. Пещера, в которой Антоний поселился, до этого принадлежала другому подвижнику. Именно здесь с «благословением Святой Горы и своего игумена, который его постриг», Антоний стал жить, «пребывая днем и ночью в трудах, бдении и молитвах»¹²⁰.

Таким образом, уже в середине XI в. на Руси было известно отшельничество как тип подвижничества. Первые монахи жили в окрестностях Киева, выкапывая себе в горах пещеры. Сам Киево-Печерский монастырь первоначально состоял из множества пещер и пещерной церкви до тех пор, пока число иноков выросло настолько, что в пещерах они уже не могли разместиться. Тогда с благословения Антония монахи построили монастырь на той земле, которую они получили во владение от князя Изяслава¹²¹. Сам же Антоний снова удаляется в горы, где выкапывает себе новую пещеру для дальнейшего подвига¹²².

Что касается вопроса о существовании общежительных монастырей на Руси этого периода, то он достаточно спорен и еще не имеет окончательного решения. Общежитие предполагает регламентацию внутримонастырской жизни, что достигается с помощью монастырских уставов (типиконов). Были ли известны уставы на Руси – вопрос еще не решенный. Исследуя древнерусские монастыри, П. Казанский высказал мысль о том, что в первый период развития русского монашества были

известны, кроме распространенного на Востоке строгого Студийского устава, и другие уставы, так как не все монастыри были общежительными, особенно те, в которых число братии было малочисленно¹²³.

Известно свидетельство, единственное в своем роде, о введении Студийского устава в Киево-Печерском монастыре преподобным Феодосием Печерским. Содержится это сведение в «Сказании, что ради прозвася Печерский манастирь» Киево-Печерского патерика и в Житии Феодосия Печерского¹²⁴. Однако наиболее полное развитие общежитие получает с эпохи преп. Сергия Радонежского и его учеников.

Таким образом, с принятием христианства, вместе с новыми порядками из Византии приходит тот тип монастыря, который имел там распространение. Первоначально, как и на Востоке, на Руси появляются отдельные отшельнические кельи (пещеры), а уже с середины XI в. возникают собственно обители.

* * *

Чтобы показать место монастырей в структуре феодальной церкви, недостаточно только изучение их учреждения. Необходимо рассмотреть и регламентацию внутримонастырской жизни, взаимоотношения обителей с высшей духовной и светской властью, политические и хозяйственные функции монастырей в древнерусском обществе. С увеличением числа обителей и монашествующих нужно было упорядочить жизнь в их стенах, как уже было отмечено ранее, посредством принятия уставов.

В настоящее время известен полностью сохранившийся славянский список Студийского устава XII в. Он был создан для новгородского Благовещенского монастыря, основанного архиепископом Иоанном в 1170 г. Это выясняется по припискам, сохранившимся на страницах рукописи, подтверждающим ее принадлежность монастырю¹²⁵. Большинство исследователей принимает именно этот устав Алексеевской редакции за устав Киево-Печерского монастыря. Наличие общего хозяйства, трапез, поварен, существование должности келаря, т. е. монастырского эконома, инока, ведающего монастырскими поместьями, является проявлением введенного в монастырь общежития. Сам устав еще во время игуменства преп. Феодосия был получен в Киево-Печерский монастырь с Афона и был введен как норма поведения иноков. Насколько были приняты строгие правила устава – вопрос, на котором мы еще остановимся. А бытование перевода Устава Студийского монастыря в Новгороде позволяет предполагать, что подобные списки были известны на территории Руси. Дело в том, что Печерский монастырь являлся тем местом, откуда выходило большинство церковных иерархов. Они хорошо были знакомы с

порядками в своем монастыре, а позже, естественно предположить, они переносили или пытались перенести их в **регионы** Руси, где занимали святительские кафедры¹²⁶.

Как прочно были введены положения монастырского устава на Руси? Этот вопрос возникает резонно, так как известно, что преп. феодосий с трудом вводил в своей обители новые общежительные **порядки**. Сравнение некоторых статей Студийского устава (выбор игуменов, возможность захоронений в стенах обители и др.) с **действительной** жизнью Печерского монастыря дает основание считать, что Студийский устав в своем наиболее полном виде практически не был принят на Руси. Уже после смерти самого преподобного Феодосия начинается несоблюдение этого устава.

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 в манастири»¹²⁷. 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 оговаривали, чтобы их похоронили в пещерах, в которых они подвизались¹²⁸. Как было установлено, устав в Киево-Печерском монастыре был принят еще до смерти преподобного Антония, т. е. между 1072–1073 гг., так как Антоний умер именно в этот период¹²⁹. 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. умирает сам Феодосий. Источники указывают на то, что **преподобный** «... заповедал **братии** положиться в пещере, идеже показа труды многы, рек сице: в нощи похраните тело мое...»¹³⁰. 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 Феодосия ис Печеры в манастирь.»¹³¹ Этот факт показателен. Во-первых, это решение было принято на общем собрании монашествующих. Во-вторых, он свидетельствует о нарушении статьи монастырского устава. Это подтверждает наше предположение о том, что Студийский устав на Руси был принят не полностью, что соответствовало специфике русского монашества и условий жизни иноков в монастырях. Мотивировали свое решение монахи тем, что «... не добро есть лежати отцю нашему Феодосьеви кроме манастиря (и) церкви своя, понеже то есть основал церковь, и черноризци совокупил...»¹³² Следовательно, не подобает основателю и устроителю церкви и обители быть похороненным за их пределами. На самом деле в данном случае немаловажную роль сыграл политический мотив. Уже в 1108 г. официально, по просьбе игумена Феоктиста (1103–1112) князь Святополк Изяславич приказал Феодосия «митрополиту вписати в синодик и повеле вписывати по всем епископьям, и вси же епископи с радостью вписаха, и поминати и на всех зборех»¹³³. Этими действиями было положено начало канонизации Феодосия Печерского, его общерусского поминания. По мнению А. С. Хорошева, подготовка канонизации преподобного началась именно в 1091 г. перенесением его мощей¹³⁴. Культ Феодосия был необходим князю Святополку в его борьбе с авторитетом Владимира Мономаха, в котором народ видел ревностного последователя христианства¹³⁵.

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 Вотчъ (Отний) и Кирилловский Троицкий монастыри. Первый из них был основан Мстиславом Мономаховичем и был усыпальницей для его рода, а второй – для потомков Всеволода Ольговича¹³⁶. В Новгородском Юрьеве монастыре находим княжеские захоронения не только XII в., но и середины XIII в.¹³⁷ 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 Малышевича¹³⁸.

Таким образом, уже в начале XII в. порядки, регламентируемые одной из статей устава, видоизменяются и принимают ту форму, которая более подходила для условий Руси.

Был ли известен другой устав на Руси? На этот вопрос можно **ответить** лишь предположительно; известия в источниках **отсутствуют**. Но имея в виду то разнообразие типиконов, которое **существовало** в Византии, можно предположить, что некоторые были **известны и** на Руси. Ведь подвижники, посещая святые места в качестве паломников, могли знакомиться с другими уставами, принятыми в том или ином монастыре.

На основе Жития Феодосия и Патерика можно проследить, как была устроена жизнь в Печерском монастыре не только во времена **основателя**, преп. Антония, но и во времена преп. Феодосия. Патерик содержит ценный материал для истории русского монашества.

Для самого раннего периода истории монашества на Руси **характерно** почти полное отсутствие данных о количестве иноков и их **социальном** составе. Вновь исключение составляет Киево-Печерский патерик. На его страницах можно найти указание, что во времена Антония братия состояла из четырех человек¹³⁹. Среди них был и сам Феодосий, принявший у Антония постриг после долгих безуспешных скитаний по киевским монастырям. Когда Феодосий стал игуменом, в монастыре было уже 20 монахов, за короткое время их число выросло до 100 человек. Именно тогда преп. Феодосий принялся разыскивать устав для упорядочения внутренней жизни разросшейся обители¹⁴⁰.

Социальный состав братии был разнообразен – в монастырь принимаются как выходцы из простого народа (сам преп. Феодосий), так и представители купцов (Исаакий пещерник), боярства (Варлаам, сын боярина Иоанна, при князе Изяславе поставлен игуменом Дмитровского монастыря), а также князей (черниговский князь Святоша – 1106 г.). Среди монахов упоминаются половцы, угры, варяги, греки, был врач армянин и врач сириец по имени Петр и т. д.¹⁴¹ Следовательно, в Печерском монастыре принимали постриг люди разных национальностей. Положение Киево-Печерского монастыря в обществе привлекало огромное число паломников и желающих остаться навечно в его стенах.

Для более полного понимания места монастырей в жизни древнерусского общества необходимо обратиться к изучению их хозяйства и собственности. Но и для этой темы отсутствует достаточное количество

источников XI-XIV вв. Исследуя только актовый материал, Я. Н. Щапов пришел к выводу, что на примере Печерского монастыря можно проследить процесс зарождения и развития земельной собственности путем передачи монастырю доходов с государственных земель, княжеского села или других источников¹⁴².

Каким образом монастыри приобретали в собственность земли и Угодья? Во-первых, ктитория монастырей были обязаны обеспечить свои обители средствами для существования. Кроме вкладов в виде Икон, книг, денег, они передавали в собственность монастырей и земли со всеми угодьями. Сохранились грамоты, дающие основание так считать. Несколько актов относятся к новгородскому Юрьеву монастырю¹⁴³. Благовещенский монастырь в Новгороде имел свои села, которые его создатели (архиепископ Иоанн и его брат Гавриил) «купили и передали... монастырю»¹⁴⁴. Епископ Нифонт дарует Спасо-Мирожскому монастырю в Пскове землю во владение¹⁴⁵, а архиепископ Моисей дал множество имений Михайловскому монастырю на Сковоротке¹⁴⁶.

Другой способ приобретения монастырями земель в собственность – вклады. Они делались с целью упоминания имени вкладчика в повседневных монастырских службах, в большинстве случаев – для обеспечения себя и «устроения» своей души на склоне жизни. Очень интересно сообщение Ипатьевской летописи под 1158 г.: «Том же лете преставися блаженная княгини Глебовая Всеславича, дочи Ярополча Изяславича... си бо блажена княгини велику имеяше любовь с князем своим, к святей Богородици и к отцю Феодосию, ревнуци отцю своему Ярополку. Сии бо Ярополк вда всю жизнь свою Небльскую волость и Дервьскую и Лучьскую, и около Киева; Глеб же вда в животе своем с княгинею 600 гривен серебра, а 50 гривен золота; а по княжи животе княгини вда 100 гривен серебра, а 50 гривен золота, а по своем животе вда княгини 5 сел и с челядью, и все да и до повоая»¹⁴⁷. В данном случае Киево-Печерскому монастырю делаются вклады на протяжении двух поколений одной княжеской семьей, которая правила не в Киеве. Это показывает значение этой обители для всего древнерусского общества. Подобное явление дает основание предполагать, что это не единичный случай, хотя информация источников лаконична. В Патерике содержатся сведения о вкладах в монастырь не только представителей княжеских фамилий, но и боярства.

Иногда монастыри получали не только земельные владения, но и право собирать дани с них. **Вкладчики** обеспечивают монастыри иммунитетными правами. Это выражено в формуле запрета входа в

монастырские земельные владения, как указано в грамоте Изяслава Мстиславича Пантелеймонову монастырю, где запрет касается не только князя, но и новгородского епископа¹⁴⁸.

Кроме сел и земель, монастыри получали и другие владения в собственность. В их число входят «лес, и борти, и ловища...»¹⁴⁹. Рязанский князь Олег Иванович отдал во владение Ольгову монастырю Арестовское село «с винами и с поличьными, и с бортными землями, и с поземом, и с озера, и с бобры и с перевесьици»¹⁵⁰. Монастырь стал собственником пахотной земли, озер и бобровых находищ, там расположенных. Бобровая охота считалась доходным занятием в Древней Руси. Обычно в монастырскую собственность, кроме земельных наделов с селами, входили покосы и луга. Существует сведение о наличии скота в монастырских селах¹⁵¹. Монахи и население монастырских сел занимались рыбной ловлей, охотой. Борти и бортяные земли указывают на изготовление меда: так же как и охота на бобров, это является исконным русским промыслом, приносящим хорошие доходы. Таким образом, сельское хозяйство было одним из направлений деятельности монастыря.

Другой формой деятельности было» создание богоугодных заведений при монастырях для убогих и нищих, содержащихся на средства **самого** монастыря. На это монастырь использовал десятую часть **со** всех монастырских доходов. К сожалению, до нас дошло только **одно** подобное свидетельство, касающееся Киево-Печерского монастыря в период игуменства Феодосия¹⁵². Но зная то влияние и значение, **которое** имел Печерский монастырь на Руси, можно предполагать, что подобные факты отмечались ж в других регионах.

Монастыри обладали значительными денежными средствами, с помощью которых производили и некоторые финансовые операции. Так, по духовной Климента Новгородца, Юрьев монастырь **выступает в** роли дающего ссуду деньгами для нужд боярина¹⁵³. **Впоследствии** он возвращает монастырю эти средства, но в виде пожалования села с землями и угодиями.

Вместе с селами и угодиями монастыри получали в собственность и людей, их населявших. Так, в грамоте Юрьеву монастырю на владение Терпужского погоста Ляховичи есть упоминание: «... передается с землею и с людьми, и с коньми... во веки...»¹⁵⁴. Монастырь получает в **собственность** «людей». Они являются свободным населением, которое не находилось в зависимости от новгородского князя. Если бы они были зависимыми от него и платили дань, то в грамоте, по всей вероятности, это было бы оговорено (как в грамоте на владение с. Буицы с полюдьем).

Печерский монастырь тоже владел селами и живущими там людьми еще в третьей четверти XI в. Монастырские села неоднократно упоминаются в Житии преп. Феодосия. Например, в рассказе о том, как ему привели связанными работников, «их же беша яли в едином селе манастырьском хоща красти»¹⁵⁵. Под 1096 г. в летописи упоминается подворье Киево-Печерского монастыря в Суздале¹⁵⁶.

Таким образом, хозяйство монастырей получает благоприятные условия и возможности для своего развития и обогащения. Это превращает их в крупных феодальных собственников. Изучение источников показывает, что каждый монастырь стремился увеличить свои владения. Вместе с тем, монастырь обладал своей землей сам по себе, строго отмежевываясь от соседних территорий. Как отметил Я. Н. Шапов, подобно церковной монастырская земельная собственность предстает перед исследователями не единой и раздробленной¹⁵⁷. А это приводило к тому, что монастыри, в силу своей специфики

замкнутого организма, развивали свое хозяйство не одинаково.

* * *

Монастыри в XI – середине XIV в. располагались в черте города или в близких пригородах, а это приводило к тому, что они не имели возможности полностью отойти от светской жизни. Древнерусские монастыри были связаны не только с представителями отдельных членов княжеских или знатных семей, но и непосредственно волекались в политическую жизнь общества.

Во-первых, 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 родственниками¹⁵⁸. 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 Печерськии манастырь, и за ним Володи-мир приеха и повеле ему съсести в икономли кельи, а сам съседе в игуменьи кельи...»¹⁵⁹. Приехавшие князья приняли крестное целование, которое, однако, не положило конец распре.

Настоятели крупных монастырей были среди тех, кто пытался решать междукняжеские конфликты. Наибольшую активность 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 Михаилом¹⁶⁰. 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 группировок¹⁶¹. Возможно, приезд митрополита в Новгород был необходим для остановки этих междоусобиц. Однако вероятно и другое – этим длительным пребыванием в северном русском городе (с декабря по февраль 1133 г.), митрополит Михаил устранился от политических дел¹⁶².

Иногда настоятели Юрьева монастыря выступают посредниками в политической борьбе в самом Новгороде. Так, в 1342 г. владыка Василий Калека (1329–1351) посылает архимандрита Иосифа с боярами уладить конфликт, возникший в городе в связи с убийством богатого новгородца – Луки Варфоломеевича¹⁶³. То, что владыкой был послан настоятель Юрьева монастыря, говорит о значительном авторитете последнего среди горожан, тем более что Иосиф был и архимандритом, что ставило его выше игуменов новгородских монастырей.

Немаловажна такая функция древнерусских обителей, как подготовка будущих церковных иерархов, епископов и архиепископов. Обычно до выдвижения на владычный стол будущие иерархи проходили в стенах монастырей солидную подготовку. Монах обязан был не только исполнять послушания, но постоянно заниматься своим самосовершенствованием, творить молитвы, размышлять о божестве и совершать церковные обряды. Так, Феодосий имел обычай **проверять**, чем монахи заняты ночью: «И егда бо слышаше кого молитвы творяша, и ставъ прославляше о нем Бога»¹⁶⁴. Если иноки были **заняты** ненужным делом, т. е. пустыми разговорами, преподобный **позже** порицал или наказывал их¹⁶⁵. Монах был обязан соблюдать благочиние, смирение, что позволяло ему по истечении времени **двигаться** по иерархической лестнице должностей, существовавших в стенах монастыря. Наиболее благочинные из иноков выбирались настоятелями. Это, в основном, путь, который проходили в стенах монастырей будущие владыки. Так, митрополит Петр задолго до своего поставления митрополитом всея Руси был иноком. В 12 лет он ушел из дома в один из Волынских монастырей, где «нес монастырские послушания, носил на поварню воду и дрова, мыл братии власяницы, и ни зимою, ни летом нисколько не оставлял своего правила»¹⁶⁶. Через

некоторое время «по воле настоятеля он был произведен во диаконы, а потом и в пресвитера»¹⁶⁷. После длительного пребывания в стенах этой обители Петр получил благословение настоятеля и создал в пустынном месте на р. Рате свой собственный монастырь во имя Преображения св. Спаса. В нем до поставления на святительский стол Петр был игуменом¹⁶⁸. Сам факт, что игумен монастыря, в котором подвизался Петр, позволяет ему уйти, говорит о том, что он был исключительно смирен и благочинен, а также подготовлен для обучения и наставления новых иноков уже в своем монастыре.

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 владыками, преимущественно в восемь из существующих в этот период шестнадцати епархий¹⁶⁹. 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 Ярославича¹⁷⁰. 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 Успеха¹⁷¹.

В Новгороде монастыри сами готовили для города иерархов. При этом Юрьев монастырь в период, когда он стал архимандритией (середина 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 в других городах. А. С. Хорошев считает, что эта практика установилась с 1157 г.¹⁷² На основании выбора горожан и светской власти при участии игуменов и представителей белого духовенства, святительскую кафедру в Новгороде занимали соответственно: в 1156 г. игумен Аркадий из Аркажа монастыря¹⁷³,

Антоний в 1211 г. и Арсений в 1223 г. и 1228 г. – монахи из Хутынского Спасо-Преображенского монастыря¹⁷⁴, а в 1229 г. – игумен Благовещенского монастыря Феоктист¹⁷⁵.

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. создалась Владимирская епископия, формировалась отдельная Владимиро-Суздальская епархия¹⁷⁶. При этом сами владимирские монастыри готовили своих будущих иерархов. Подобная картина наблюдается и в Ростовской, и в Тверской епархиях.

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 монастыря¹⁷⁷. Киевский Михайловский монастырь был заложен князем Всеволодом Ярославичем во время его княжения в Переяславле¹⁷⁸. 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 Переяславле¹⁷⁹. 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 Клим Смолятича князем Изяславом Мстиславичем¹⁸⁰. 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.

Со второй половины XII в. в древнерусских городах возникла новая организация – архимандрития. Это монастырь, который занимал ведущее место среди остальных. Архимандрития осуществляла **связь** между черным духовенством и городом, князем, епископатом, а также во многом

контролировала взаимоотношения между самими монастырями.

Возникновение архимандритии, как считает Я. Н. Шапов, было **возможно** после того как монастыри стали самостоятельными **феодалными** 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)¹⁸¹. Самые ранние сведения об участии «всех игуменов» городских монастырей связаны с княжескими похоронами¹⁸², с княжескими съездами¹⁸³ и т. д. в Киеве. **По** 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), который был очень тесно связан в этот период с киевскими князьями, особенно с Ростиславом Мстиславичем¹⁸⁴. На самом деле право назначения, а также утверждения архимандрита принадлежало патриарху¹⁸⁵. 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 вопросам¹⁸⁶. 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 властью¹⁸⁷.

Своеобразен институт архимандритии в Новгороде, хотя, как и в остальных городах Руси, он возник в бывшем княжеском монастыре в конце XII в. во время игуменства Савватия (1194–1226). Благодаря исследованиям В. Л. Янина эта организация изучена достаточно подробно. В Новгороде архимандрит избирался на вече. Срок его пребывания на должности ограничивался, и игумены новгородских монастырей сменяли друг друга на этом посту, при этом сохраняя игуменство в своем монастыре¹⁸⁸. Новгородская архимандрития была независима и от новгородского архиепископа. В Северо-Восточной Руси, включая и Москву, архимандрития возникла позже – в XIII – первой половине XIV в. также в княжеских монастырях. Например, в Ярославле – в Спасо-Преображенском монастыре (1311 г.)¹⁸⁹, а в Москве – в Даниловом

монастыре (начало XIV в.)¹⁹⁰.

Возникновение архимандритии вызвано необходимостью в организации черного духовенства в Древней Руси. Особую роль играла при этом, по мнению Я. Н. Щапова, княжеская власть, заинтересованная в собственном контроле над деятельностью монастырей через голову митрополита и епископов¹⁹¹. Вот и причина, по которой архимандритии возникали преимущественно в княжеских крупных монастырях.

Монастыри являлись не только крупными феодальными собственниками, тесно связанными с политической жизнью города и государства, но были и центрами идеологической жизни. В стенах монастырей создавались и переписывались рукописи, а потом распространялись среди верующих. При монастырях существовали школы, в которых обучались грамоте и богословию.

Так, согласно сообщению В. Н. Татищева, дочь Всеволода Ярославича Янка основала при Андреевском монастыре в Киеве школу для богатых девушек: «Собравши же младых девиц неколико, обучала писанию, такоже ремеслам, пению и иным полезным знаниям...»¹⁹². Источник этой информации неизвестен, однако подобное упоминание позволяет утверждать, что монастырь был местом, откуда шло образование, навыки к труду, вера и нравственность. Упоминаний о существовании школ при монастырях в период до середины XIV в. нет.

Существуют отдельные известия, подтверждающие грамотность русских иноков. Так, в Печерском монастыре был монах Иларион «бегаше бо книгам хитр писати, и сѣи по вся дѣни и нощи писаше книги в кельи блаженнаго отца нашего Феодосия...»¹⁹³. И это сведение относится ко второй половине XI в. Будучи инокиней, Евфросиния, уединившись в соборной церкви св. Софии в Полоцке, «нача подвижнейший подвиг постнический восприимати, нача книги писати своима рукама, наемлющи, требующим даяше»¹⁹⁴. Это свидетельство показывает, что одно из занятий в стенах обителей – списывание книг. Необходимость диктовалась широким распространением христианства, связывающим все большие территории Древней Руси. 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 существовавших¹⁹⁵. 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 скудны¹⁹⁶.

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 Изя- **слав** митрополитом Клим Смолятича вывед из Заруба, бе бо черно- **ризечь** скимник и бысть книжник и философ, так якоже на Руской **земли** не бяшетъ...»¹⁹⁷. Авраамий Смоленский, подвизавшийся в своем монастыре, был автором некоторых сочинений, таких как «Слово о небесных силах, чего ради создан бысть человек», а также **молитвы**, изданной С. П. Розановым¹⁹⁸. Туров – еще один центр **просвещения** в Западной Руси. Здесь выдающимся представителем **просвещения** и книжности являлся **Кирилл**, епископ Туровский. Он был **автором** поучений, торжественных слов и молитв, таких как «Притча о душе и теле», «Повесть о белоризце и мнишестве», «Сказание о черноризцем чине», 8 слов на церковные праздники, 30 молитв и 2 канона¹⁹⁹. Творчество Кирилла Туровского явилось одним из **наивысших** достижений литературы XII в. Его сочинения имеют высокий художественный уровень, глубокую символику. В его **произведениях** четко прослеживается идея единства Руси, которая является одной из основных идей древнерусских летописей и агиографических произведений.

Приложение²⁰⁰. Список монастырей в XI – середине XIV в.

В настоящем приложении сделана попытка собрать сведения о всех существовавших на Руси монастырях в интересующий нас период. В данном списке приведены все сведения, которые содержатся в известных и опубликованных источниках. Для удобства обители расположены в хронологическом порядке, насколько это было возможным, а также по епархиям, существовавшим уже в первые столетия после принятия христианства на Руси. Указаны первые и последние упоминания каждого из монастырей в письменных источниках, относящихся к периоду до середины XIV в.

1. КИЕВ

1. Георгиевский (св. Георгия)	– упом. с 1037 по 1063 г.
2. Св. Ирины	– упом. с. 1037 по 1063 г.
3. Киево-Печерский	– упом. с. 1051 г.
4. Димитриевский (св. Димитрия)	– упом. с 1051 г.
5. Михайловский на Выдобици, Всеволожь	– упом. с 1070 по 1250 г.
6. Спасо-Преображенский на Берестове	– упом. с 1072 по 1231 г.
7. Кловский Богородицкий, а также Стефанеч	– упом. с 1091 г., под 1108
8. Андреевский (Янчин) – жен.	– упом. с 1105 по 1231 г.
9. Михайловский Златоверхий	– упом. с 1108 по 1195 г.
10. Лазарев – жен.	– упом. под 1113г.
11. Феодоровский Вотчь (Отний)	– упом. с 1128 по 1259 г.
12. Симеоновский	– упом. с 1147 по 1162 г.
13. Кирилловский Троицкий	– упом. с 1171 по 1231 г.
14. Васильевский Трех-Святительский	– упом. под 1231 г.
15. Николаевский (св. Николы)	– упом. в XI в.
16. Св. Мины	– упом. с сер. XI в.
1. ПСРЛ. Т. 1. Сто. 151; 163; Т. 2. Стб. 139; 152; НЗЖ1. С. 210.
 2. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 151; Т. 2. Стб. 139; 327.
 3. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 159; Т. 2. Стб. 147; 919.
 4. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 159; Т. 2. Стб. 147–148.
 5. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 174; НПЛ. С. 17, 191; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 806.
 6. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 181; Т. 2. Стб. 171; 456⁵⁷.
 7. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 210–211; 283; Т. 2. Стб. 202; 260.
 8. ПСРЛ. Т. 2. Стб. 257; Т. 1. Стб. 456⁵⁷.
 9. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 283. См. также: Киевский Синописис. Киев, 1836. С.

97; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 694.

10. ПСРЛ. Т. 2. Стб. 276.

11. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 299; Т. 2. Стб. 293.

12. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 318; Т. 2. Стб. 354; 518.

13. ПСРЛ. Т. 2. Стб. 544; Т. 1. Стб. 456–457.

14. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 456–457.

15. См.: Житие Феодосия Печерского // ПЛДР: XI – начало XII в. С. 322–323.

16. Там же. С. 328–329. Связан с именем будущего игумена монастыря Никона, т. е. до 1078 г.

2. НОВГОРОД

1. Антониев, Рождества Богородицы	– упом. с 1117 по 1187 г.
2. Юрьев, Георгиевский	– упом. с 1119 по 1345 г.
3. Воскресенский на Людине конце – жен	– упом. с 1136 по 1196 г.
4. Варварин – жен.	– упом. с 1138 по 1220 г.
5. Богородицы Покрова в Зверинце – жен	– упом. с 1148 по 1335 г.
6. Аркаж, Успения Богородицы	– упом. с 1153 по 1220 г.
7. Николаевский Белый	– упом. под 1165 г.
8. Духов, Духа Сошества	– упом. в 1162 г., а также в 1357 г.
9. Богородицы Благовещения, Благовещенский	– упом. с 1170 по 1310 г.
10. Иоанна-Предтеченский, Росткин- жен.	– упом. под 1279 г.
11. Петропавловский, Петра и Павла на Сильнице – жен.	– упом. под 1185 и 1192 гг.
12. Спасо-Варлаамов, Хутынский	– упом. с 1192 по 1247 г.
13. Кириллов, на о-ве Нелезене	– упом. под 1196г.
14. Евфимиин в Плотниках	– упом. под 1197 г.
15. Николаевский, на Острове	– упом. в 1197 г.
16. Спасо-Преображенский в Нередицах, на Городище	– упом. с 1198 г., под 1219 г., а так же под 1322 г.
17. Рождественский, Рождества Богородицы, Молотков, на Михалице – жен.	– упом. под 1199 г.
18. Пантелеймонов	– упом. в 1134 и 1207 гг.
19. Павлов, Павла Исповедника на Торговой стороне – жен.	– упом. под 1224,1238, 1335 гг.
20. Николаевский на Липне	– упом. под 1292г.
21. Лазарев-жен.	– упом. под 1300г.

22. Щилов, Покрова Богородицы	– упом. под 1310г.
23. Никольский в Неревском конце	– упом. под 1312г.
24. Колмовский, Успения Богородицы	– упом. с 1310 по 1330г.
25. Воскресенский на Деревянице -жен.	– упом. в 1335, 1348 гг.
26. Болотов, Успения Богородицы,	– упом. под 1352г.

Моисеев

1. НПЛ. С. 20, 204. Н4Л. С. 2, а НЗЛ. С. 213 (под 1106 г.); НПЛ. С. 38, 229
2. НПЛ. С. 21, 205; НЗЛ. С. 214, а также Н4Л. С. 2. Под 1345 г. известие только в НЗЛ. С. 225.
3. НПЛ. С. 24, 209; 42, 235, Н2Л. С. 27.
4. НПЛ. С. 25, 210; 60, 262.
5. НПЛ. С. 28, 214; 346–347.
6. НПЛ. С. 29, 215; Н4Л. С. 8; НПЛ. С. 60, 262, а также: Н4Л. С. 47.
7. Упоминается только в НЗЛ. С. 215.
8. НПЛ. С. 31, 218; 364.
9. Основан в 1170 г. НПЛ. С. 33, 222; 93, 333, а также: НЗЛ. С. 223; Н4Л. С. 47.
10. НПЛ. С. 36.
11. Там же. С. 38, 228, а также с. 40, 231.
12. Там же. С. 40, 231; НЗЛ. С. 217; см. также: Псковские летописи. М.; Л., 1941. Вып. 1. С. 10; М., 1955. Вып. 2. С. 77; ГВНП. № 104. С. 161–162.
13. НПЛ. С. 42–43, 235–236; НЗЛ. С. 217, а также: Н4Л. С. 18.
14. НПЛ. С. 43, 237; НЗЛ. С. 217 (это известие относится к 1198 г.).
15. НПЛ. С. 43, 237; НЗЛ. С. 217.
16. Основание: НПЛ. С. 44, 237–238; НЗЛ. С. 217, а также: Н4Л. С. 18; НПЛ. С. 60, 261, Н4Л. С. 27; НПЛ. С. 96, 339, Н4Л. С. 49.
17. НПЛ. С. 44, 238, НЗЛ. С. 218, Н4Л. С. 18.
18. ГВНП. № 82. С. 141. Эта грамота дает нам время возникновения монастыря. Следующее известие только под 1207 г. – НПЛ. С. 50, 247; НЗЛ. С. 219; Н4Л. С. 19.
19. НПЛ. С. 63, 267, НЗЛ. С. 219, а также: Н4Л. С. 27; НПЛ. С. 74; 346.
20. НПЛ. С. 327, НЗЛ. С. 221, Н4Л. С. 44. Упоминание под 1194 г. только: НЗЛ. С. 221.
21. НПЛ. с. 91.
22. Там же. С. 93, 333, а также: Н4Л. С. 47. 93 НПЛ. С. 94, 335.
23. там же. С. 93,333; НЗЛ. С. 223, а также: Н4Л. С. 47; НПЛ. С. 342–343; Н4Л. С. 52; НЗЛ. С. 224 (уточняется, где принял постриг архиепископ

Моисей).

24. НПЛ. С. 346–347; НЗЛ. С. 225; Н4Л. С. 35; НПЛ. С. 361; НЗЛ. С. 227; Н4Л. С. 58.

25. НПЛ. С. 362–363; НЗЛ. С. 228, а также: Н4Л. С. 62.

ПСКОВ

1. Спасо-Мирожский на Завеличье – упом. с 1156 по 1299 г.
2. Иоанно-Предтеченский на Завеличье – упом. под 1243 г.
3. Рождества Богородицы на Снетной горе – упом. в 1299, 1310–1311 гг.
4. Пантелеймонов, на устье – упом. в 1343 г.

р. Черехи

1. НПЛ. с. 29, 216; Псковские летописи. Вып. 1. С. 182, Вып. 2. С. 18; С. 86.

2. НПЛ. С. 79, 297.

3. Псковские летописи. Вып. 1. С. 182; Вып. 2. С. 18; С. 86; 22, 88.

4. Там же. Вып. 2. С. 93; ПСРЛ. СПб., 1848. Т. IV. С. 186.

СТАРАЯ РУССА

1. Спасо-Преображенский – упом. с 1192 по 1234 г.

1. НПЛ. С. 40, 231; НЗЛ. С. 216–217; см. также: С. 73, 283; Н4Л. С. 30, а также: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 513.

3. ЧЕРНИГОВ

1. Болдин Успения св. Богородицы – упом. под 1074 г.

2. Елецкий, Успения Богородицы – упом. под 1177 г.

3. Борисоглебский – упом. под 1231 г.

1. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 193–194; Т. 2. Стб. 185.

2. ПСРЛ. Т. 2. Стб. 606.

3. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 456–457.

4. ПОЛОЦК

1. Спасо-Евфросиниевский – жен. – упом. года нет

2. Богородский -?

3. Борисоглебский на Бельчице -?

4. Лаврашевский около Новогрудка – упом. под 1262 г.

1. О существовании этого монастыря см.: ПСРЛ. Т. 21, первая половина Ч. 1. СПб., 1908.

С. 211. Обитель создана между 1124 и 1128 гг.

2. См.: Там же. С. 214.

3. См.: Воронин Н. Н. Бельчицкие руины // Архитектурное наследие. М., 1956. Вып. 6. С. 3–20. Автор относит создание обители к началу XII в.

4. ПСРЛ. Т. 2. Стб. 859.

5. ВЛАДИМИР ВОЛЫНСКИЙ

1. Михайловский – упом. под 1268 г.
2. Апостольский – упом. под 1287 и 1289 гг.
3. ? -упом. под 1291 г.

1. ПСРЛ. Т. 2. Стб. 868.
2. Там же. Стб. 904, а также 925–926.
3. Там же. Стб. 937–938.

6. СМОЛЕНСК

1. Борисоглебский на Смядине – упом. с 1138 по 1197 г.
2. Отрочь – упом. под 1206 г.
3. Успения Богородицы -?
4. Крестовоздвиженский -?
5. Рисположенский – Авраамиев – упом.?
1. НПЛ. С. 25, 210–211; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 702–705.
2. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 424–425.
3. Сведения об этом монастыре см.: Житие Авраамия Смоленского и службы ему // Памятники древнерусской литературы. СПб., 1912. Вып. 1. С. 4.
4. См.: Там же. С. 18.
5. Там же. С. 29. Монастырь создан местным епископом Игнатием, занявшим кафедру после 1197 г.

7. ГАЛИЧ

1. Иоанновский – упом. под 1189 г.
2. Лелесов – упом. под 1210 г.
3. Богородицкий Синеvodьский око- – упом. под 1240 г. ло Стрыя
1. ПСРЛ. Т. 2. Стб. 665.
2. Там же. Стб. 728–729.
3. Там же. Стб. 787.

8. РЯЗАНЬ

1. Ольгов – упом. около 1219 г.
2. Борисоглебский на Ушне, Муром – упом. под 1345 г.
1. См.: Жалованная грамота Олега Рязанского, древнейший документ Московского архива Министерства юстиции. С. 9, а также: Грамоты XIV столетия. С. 32–33.
2. ПСРЛ. М., 1965. Т. X. С. 217.

9. ВЛАДИМИР СУЗДАЛЬСКИЙ

1. Иоанновский в Переяславле – упом. с 1126 г., под 1146 и 1289 гг.
2. Переяславский св. Саввы – упом. под 1133 г.
3. Переяславский Борисоглебский – упом. под 1133 г.
4. Переяславский Рождества Бого- – упом. под 1133 г. родицы

5. Владимирский Спасский- – упом. под 1164 и 1237 гг.
Златовратский

6. Владимирский Козмодемьянский – упом. под 1175 г.

7. Владимирский Рождественский – упом. с 1175 по 1263 г

8. Владимирский Вознесенский – упом. под 1187, 1218 гг.

9. Владимирский Княгинин Новый, – упом. с 1200 по 1237 г.
Успенский

10. Владимирский Царево-Констан- – упом. под 1276 г. тино-
Еленовский

11. Суздальский Козмодемьянский – упом. под 1213 г.

12. Суздальский Дмитриевский – упом. с 1216 по 1237 г.

13. Отрочь, Успенский Предтечей- – упом. под 1289 г. ский Общий в
Твери

14. Богородицкий на р. Шоша в – упом. под 1323 г. Твери

1. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 296, 313–314; ПСРЛ. СПб., 1862. Т. 9. С. 154, 169, 171, а также см. с. 288; Т. 2. Стб. 328; Никон, лет. Т. 9. ПСРЛ. СПб., 1885. Т. 10. С. 167 (упом. 1289 г.).

2. ПСРЛ. Т. 9. С. 201.

3. Там же. С. 201.

4. Там же.

5. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 463–464 (упом. игумен монастыря Феодосий); 351 (о строительстве церкви в 1164 г.).

6. ПСРЛ. Т. 2. Стб. 591–592.

7. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 370; Т. 2. Стб. 593; НПЛ. С. 312–313, 83–84, а также: Псковские летописи. Вып. 2. С. 15–16.

8. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 404, а также 441.

9. Там же. Стб. 415; Стб. 463–464.

10. ПСРЛ. Т. 10. С. 152.

11. Летописец о ростовских архиереях. СПб., 1890. С. 6–7.

12. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 439, 462, а также: Летописец о ростовских архиереях... С. 8.

13. ПСРЛ. Т. 10. С. 167.

14. Там же. С. 188.

10. РОСТОВ

1. Ростовский Петровский – упом. под 1214 и 1216 гг.

2. Авраамиев Богоявленский – упом. под 1119 и 1261 гг.

3. Спасский на Песках, Княгинин – упом. под 1271 и 1280 гг. жен.

4. Иоанно-Богословский, кремлев- – упом. под 1288 г. ский

5. Ростовский Козмодемьянский – упом. под 1296 и 1304 гг.

6. Петровский – упом.?
 7. Ярославский Спасо-Преображен- – упом. с 1216 по 1345 гг. ский
 8. Нижегородский Спасо-Благове- – упом. под 1288 и 1239 гг. щенский
1. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 438, 439.
 2. Летописец о ростовских архиереях... С. 5 (указано, что ростовский епископ являлся игуменом Авраамиева Богоявленского монастыря; ПСРЛ. Т. 10. С. 142.
 3. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 525; Т. X. С. 150,157.
 4. Летописец о ростовских архиереях... С. 10 (игумен этого монастыря, Тарасий – епископ Ростовский).
 5. Там же. С. 10 (о смерти епископа Тарасия и его пострижении до этого).
 6. Житие Никиты Переяславского (ОР ГБЛ. Собр. Ундольского. Ф. 310. № 565).
 7. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 439; Т. 10. С. 69, 216–217.
 8. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 451, 468; Т. 10. С. 97.
- 11. ХОЛМ**
1. Данилов, Угровский к югу от Вло- – упом. под 1268 г. давы, около р. Буг
1. ПСРЛ. Т. 2. Стб. 867–868.
- 12. ЛУЦК**
1. Николаевский Жидычин – упом. под 1227 г.
 2. Полонинский – упом. в 1262, 1268 и 1269 гг.
1. ПСРЛ. Т. 2. Стб. 751.
 2. Там же. Стб. 858–859, 867–868, 869.
- 13. ТУРОВ**
1. Борисоглебский – упом. в XII в.
 1. Сказание о мнихе Мартине // *Макарий (Булгаков), архим.* История Русской Церкви. Т. 3. С. 300–301.

**Б. М. Клосс. Монашество в эпоху
образования централизованного государства**

Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра

История Русской Церкви в XIV-XV вв. неразрывно связана с образованием единого Русского государства. Сложность и противоречивость этого процесса наложила свой отпечаток и на положение монашества, вынужденного посылно реагировать на общественные изменения. В жизни русского монашества можно выделить два главных момента, отличающие его от предшествующего времени. Это, во-первых, новый уровень понимания аскетического идеала, что в сочетании с потребностями колонизации привело к распространению монастырей на новых территориях. Причем, если раньше монастыри строились в основном в городах или ближайших пригородах, то в рассматриваемую эпоху обители чаще возникают в сельских местностях или вообще в глухих, малоосвоенных районах, на значительном расстоянии от больших городов. Другая особенность имеет отношение к организации внутренней жизни монастырей: со второй половины XIV в. на Руси проводится реформа монашеского быта на принципах общежитийного устава Саввы Освященного. При этом возрождение на новой основе порядков общежития сопровождалось введением нового устава богослужения, изменением синаксарных чтений, наконец, пересмотром всей богослужебной литературы и приведением ее в соответствие с Иерусалимским уставом.

Указанные особенности эпохи ярко проявились в жизни и деятельности преподобного Сергия Радонежского – наиболее почитаемого русского святого и основателя знаменитой Троице-Сергиевой лавры.

Будущий реформатор русского монашества родился в 1322 г. в семье ростовского боярина Кирилла и был назван в честь одного из апостолов **Варфоломеем**²⁰¹. Когда-то имение боярина Кирилла «кипело богатством», но затем пришло в упадок. А под тяжким налоговым бременем московских великокняжеских наместников Кирилл предпочел со всем семейством переехать в пределы Московского княжества (именно – в волость Радонеж), где переселенцам давали некоторую «льготу».

Варфоломей с юных лет отличался необыкновенным благочестием, стремлением к аскетизму и уединению. И в облике, и во всех его поступках проявлялась печать будущего служения Богу. Но осуществить свою затаенную мечту – стать иноком – Варфоломей **смог** только после кончины родителей. Его старший брат Стефан, овдовевший к этому времени, принял постриг в Хотьковском Покровском монастыре.

Варфоломей уговаривает брата избрать пустынножительство. Находится и место – южная оконечность холма Мако· вец, омываемая речкой Кончурой. Братья поставили келью, срубили церковь, которую посвятили Святой Троице. Стефан, однако, вскоре уходит в Москву, не выдерживая «скорбного» и «жесткого жития, и становится монахом Богоявленского монастыря. Варфоломей остается в пустыни в одиночестве.

Через некоторое время приходящий священноинок постригает Варфоломея в монахи и нарекает его именем Сергия. Случилось это 7 октября, в день памяти святых мучеников Сергия и Вакха. Юноше было тогда 20 лет, следовательно, шел 1342 г. С этого года и начинается отсчет истории Троице-Сергиева монастыря.

Два года жизнь Сергия протекала уединенно. Тревожила, правда, нечистая сила, почувствовав вторжение праведника в свое жилище. В одном случае бесы явились «стадом бесчинно», но блаженный разогнал их молитвой. В другой раз через расступившуюся стену вошел сам дьявол со множеством вой бесовских, угрожающе скрежещающих зубами, но преподобный отразил их с помощью молитвы и честного креста.

Через несколько лет вокруг Сергия собирается братия, достигнув вскоре количества 12 человек. Монашествующие построили кельи, обнесли монастырь тыном, а у ворот поставили «вратаря». Сергей старался больше всех: рубил дрова, молот зерно, пек хлеба, шил на братию обувь и одежду, черпал от источника воду, возносил ведра на гору и ставил у каждой кельи. «И николи же ни часа празден пребываше». Питался преподобный только хлебом и водою, ночь же проводил без сна в молитве.

Братья единодушно выбирают Сергия игуменом, и в 1354 г. замещавший главу Русской Церкви епископ Афанасий в Переяславле-Залесском ставит Сергия в игумены основанного им монастыря²⁰².

После принятия старейшинства Сергей не изменил своего правила чернеческого: «собою образ всем творя, и на дело прежде всех исходя, и на церковное пение преди всех обретаешя». Слава о Радонежском подвижнике перелетела за границы Московского княжества, и вот уже многие «от различных градов и от стран пришедше к нему и живяху с ним». Среди пришедших к Сергию агиограф выделяет смоленского архимандрита Симона, принесшего многое «имение» и давшего его на «строение» монастыря.

В 60-е годы XIV в. Сергей входит в круг доверенных лиц митрополита Алексея и выполняет его дипломатические поручения (известный эпизод с закрытием церквей в Нижнем Новгороде)²⁰³. Сергей активно также помогает митрополиту в более масштабном ме- **поприятии** – проведении

монастырской общежитийной реформы, о которой подробнее расскажем ниже.

С начала 70-х годов положение Троице-Сергиева монастыря **меняется**.²⁰⁴ С самого своего основания монастырь входил в удел княгини **Ульяны**, вдовы Ивана Калиты, и следовательно, находился под ее **патронатом**²⁰⁵. Около 1374 г. княгиня Ульяна умерла, а ее владения были поделены между великим князем Дмитрием Ивановичем и его **двоюродным** братом Владимиром Андреевичем, которому в том **числе** достался и Радонеж²⁰⁶. С этого времени князь Владимир часто **посещает** Сергиев монастырь²⁰⁷, организует бесперебойное снабжение его всем необходимым⁷ (ранее монахам нередко приходилось голодать).

С 1374 г. авторитет Сергия Радонежского возрастает. Летом этого года преподобный помогает князю Владимиру основать в Серпухове монастырь (Высоцкий) и благословляет на игуменство своего ученика Афанасия. Осенью с Сергием знакомится сам великий князь, и преподобный крестит родившегося 25 ноября в Переяславле его сына Юрия.

В последующие годы отношения Сергия с великокняжеской семьей становятся еще тесней. В 1378 г. митрополит Киприан обращается к Сергию и его племяннику Федору как к духовным отцам великого князя Дмитрия (Федор – основатель придворного Симоновского монастыря). В 1380 г. накануне грозного Куликовского сражения великий князь испрашивает у Сергия благословение и дает обет построить монастырь в честь Богородицы. Свое обещание князь выполняет в следующем году: повелением Дмитрия Ивановича Сергей основывает Успенский Стромьинский монастырь на реке Дубенке, освященный в воскресенье 1 декабря 1381 г.

В мае 1381 г. Сергей с митрополитом Киприаном крестят первенца Владимира Андреевича – сына Ивана. В 1385 г. великий князь снова призывает Сергия в Москву крестить родившегося 29 июня сына Петра.

Осень 1385 г. оказалась выдающейся в жизни Сергия Радонежского. В Филиппов пост (с 14 ноября до Рождества Христова) преподобный по просьбе великого князя Дмитрия ездил в Рязань, где «укротил» свирепого князя Олега и содействовал заключению между **Москвой** и Рязанью «вечного мира». На обратном пути, в великокняжеской Коломне, Сергей основывает Голутвинский Богоявленский монастырь и благословляет на игуменство своего ученика Григория. В тот же Филиппов пост, по возвращении в родной Троицкий монастырь, Сергей удостоился видения: Богоматерь в сопровождении апостолов Петра и Иоанна Богослова

посетила преподобного и обещала свое покровительство основанной им обители.

В мае 1389 г. произошло последнее свидание Сергия с его духовным сыном, тяжело заболевшим великим князем Дмитрием. В качестве духовника Сергей свидетельствовал завещание Дмитрия Ивановича, в котором великое княжение Владимирское объявлялось наследственным владением московских князей, и тем самым устанавливался основной принцип единой державы. Сергей Радонежский, таким образом, освятил своим авторитетом рождение новой государственности, складывавшейся в тяжелых противоречиях и в острой борьбе с внешней угрозой.

Сергий не на много пережил своего духовного сына. Великий старец скончался 25 сентября 1392 г.

Монастырская реформа митрополита Алексея

В Житии Сергия Радонежского имеется особая глава, посвященная введению в монастыре общежития. Эта реформа связывается с посланием патриарха Филофея, убеждавшего Сергия в преимуществах общежительства перед особножительством. Поскольку (второе) патриаршество Филофея охватывает период с октября 1364 г. по сентябрь 1376 г., мы получаем приблизительные хронологические рамки для времени введения общежития в Троице-Сергиевом монастыре (1364–1376 гг.).

Однако, говоря о реформе, следует подчеркнуть инициативу другого лица и показать, что она осуществлялась в более широком плане. Сопоставим ранние известия летописей и агиографических памятников о монастырях с общежительным устройством, которые возникли при митрополите Алексее. В Москве и Подмоскovie это были: Чудов (1365 г.), Андроников, Симонов, Серпуховской Высоцкий (1374 г.), введено общежительство в Высокопетровском и Троице-Сергиевом монастырях. Во Владимире – Константиноеленинский. В Переяславле – Никольский на Болоте (общежитие существовало уже в 1377 г.)²⁰⁸, в других частях княжества: Троицкий Махрицкий, Благовещенский Киржачский. В Нижнем Новгороде: Зачатьевский (1367 г.), Благовещенский (1370 г.), введено общежитие в Печерском монастыре. Вырисовываются пределы распространения монастырей с общежительным уставом: Московское княжество, Великое княжение Владимирское, Нижний Новгород – т. е. территория, в церковном отношении подведомственная митрополиту Алексею и, естественно, находившаяся под его контролем. Отсюда неизбежно следует вывод, что инициатором монастырской реформы на общежитийной основе являлся митрополит Алексей, и осуществлялась она в первую очередь на территории, где митрополит был епархиальным властью. Отправным моментом ее следует считать основание в 1365 г. кремлевского Чудова монастыря.

В связи с организацией новых монастырей возникает вопрос: какой устав был принят во вновь создаваемых обителях?

В XIV в. Православный мир переходит в отправление богослужения на Иерусалимский устав. Со второй половины XIV столетия **этот** устав распространяется и на Руси. Первой русской рецепцией **Иерусалимского** устава, которую и следует связывать с именем митрополита Алексея, является редакция, представленная группой самых древних списков. Текст

Иерусалимского устава здесь несколько **сокращен** и переработан применительно к условиям Северо-Восточной Руси, в частности, в синаксарную часть внесены русские праздники и памяти русских святых. Для приспособления устава к типу **общежительных** монастырей в него добавлены статьи о порядке **монастырской** трапезы из Студийского устава. Московское происхождение редакции явно обнаруживается из пространной записи под 20 декабря, посвященной памяти митрополита Петра и повествующей об исцелениях от его мощей.

Другая редакция Иерусалимского устава связана своим происхождением с западной (литовской) частью русской митрополии и, по-видимому, создана при участии митрополита Киприана. В основу ее положен сербский список Устава, пополненный новинками византийской литургии. Но главное своеобразие придают статьи, регламентирующие жизнь общежительного монастыря, заимствованные из Тактикона Никона Черногорца. Следовательно, и эта редакция предназначалась для монастырей с киновиальным устройством. Из русских памятней святых помещены только киевские (Борис и Глеб, Владимир, Феодосий Печерский), но не включено ни одного северо-восточного праздника. Редакция имела, кажется, ограниченное хождение, поскольку пока не найдено ни одного отдельного списка, но известны две ее переработки: одна переписана в 1401 г. в Константинополе учеником Сергия Афанасием Высоцким и распространилась затем на Руси в многочисленных списках (древнейшие из которых ведут свое происхождение из монастырей, связанных с Троице-Сергиевым), другая создана в 1422 г. в Твери при епископе Антонии. Во второй половине XV в. обе переработки начинают влиять друг на друга и взаимодействовать с Алексеевским уставом, поэтому в XVI в. наблюдается уже значительное количество вариантов русских списков Иерусалимского устава.

Теперь можно попытаться представить ход общежитийной реформы в Северо-Восточной Руси.

Причины монастырской реформы состояли, очевидно, в несоответствии положения монашества его предназначению и возросшим задачам Церкви в период объединения Руси. Малочисленные, живущие каждый по своему обычаю и имеющие каждый свои источники существования обособленные монастыри мало подходили для Деала совершеннейшей формы христианской жизни, а нужной социальной ориентации от них вообще трудно было ожидать. Поэтому акцент был сделан на хорошо организованные общежительные монастыри-киновии, подчиняющиеся жесткой дисциплине и четкой регламентации.

Основными пунктами их программы были: нестяжание, послушание, молитва и труд. По Иерусалимскому уставу в церковную службу включался элемент почитания властей – многолетие пелось князю, архиепископу и игумену монастыря.

Инициатор реформы – митрополичья кафедра, поддерживаемая великокняжеской властью, нашла опору в самом монашестве, в подвижниках строгой жизни. В Москве «начальником» общежития явился Иван, архимандрит Петровский, в Московском княжестве проводником монашеской реформы был Сергей Радонежский со своими учениками, на территории Великого княжения Владимирского общежительные порядки внедрялись тем же Сергием Радонежским, Стефаном Махрицким, Димитрием (Прилуцким). В Нижнем Новгороде общежитие насаждалось Дионисием, архимандритом Печерским.

Суть реформы описана в Житии Сергия Радонежского следующими словами: «И тако разделиша братию по службам: ового келара, ового же повара, иным же хлебы решя пещи, иному же болным служить. Приложиша же и то – никому же ничто же не дрѣжати отнудь ни мало, ни много, ни своим звати, но вся обща имети»²⁰⁹. Для авторитетности приведена благословенная грамота патриарха Филофея с подкрепляющей цитатой из Псалтыри: «Се ныне что добро или что красно, но еже жити братии вкупе» (Пс. СXXXII.1).

В последующие годы появились более фундаментальные обоснования принципов общежительства. Одно из них содержится в ответах митрополита Киприана Афанасию Высоцкому, написанных в 1378 г.²¹⁰ В общежительном монастыре все иноки должны подчиняться жесткой дисциплине: «Черньцю же убо в послушании сущу и над собою воли не имущу». Службу, «приказанную» им от игумена, монахи обязаны «блюсти и служить, яко же самому Христу». Без благословения настоятеля они не могут покинуть пределы обители. Монах подобен ангелу Божию. Он должен думать только о душевном спасении, обращать все помыслы свои к Богу, жить в смирении и братолюбии. Не позволительно иноку впадать в «мирьскаа сплетения», «зрети семо и онамо», объедаться и напиваться без меры.

Имуществом монахи владеют сообща («манастырскаяа стяжания и именья обща суть игумену и всей братии»). Иметь села монастырю не запрещается, однако монахам «николи не быти в нем, но мирянину некоему богобоязнову приказати, и тому печаловатися бы о всяких делех, в манастырь же бы готовое привозил житом и иными потребами».

Защита принципов Православия также составляла один из важнейших

компонентов монастырской реформы. Касается этой темы и митрополит Киприан: при крещении следует не обливать водой, «яко же латыни творят, но погружати в реце или сосуде чистом», в отношениях с еретиками – «не достойт христианину со еретиком общатися, но отвращатися их достойт».

В подобном же духе изложил правила общежития архиепископ **Суздальский** Дионисий в послании 1382 г. монахам псковского **Снеготорского** монастыря²¹¹. Общность имущества обосновывается ссылкой на Номоканон: «Мнихом ничто же подобает своего имети, **но** все свое предати монастырю во власть». Авторитетом святоотеческих правил (Василия Великого, Ефрема Сирина, Иоанна Лест- **вичника**, Федора Студита) вводится общая трапеза («ести же и пити в трапезе вкупе всем, опричь же трапезе ни ясти, ни пити никако же, ни до обеда, ни по обедех, а до пьяна никако же не пити»), **настаивается** на однообразии и скромности одежды («**а** одеяние потребное **имати** у игумена, обычный, а не немечьских сукон, а шюбы бораньи **носити** без пуху, и обувь и до онущь имати у игумена, а лишних **одежь** не держати»). Кроме того, Дионисий старается внедрить строгую дисциплину и утвердить авторитет и власть игумена: «А в церкви по правилу и по уставу святых отец да поють. А на службу, иде же аще послеть мниха, без ослушания да идеть: а без благословенна игумена никако же не ходить никуды. Послушание же и покорение имети в всем игумену: аще кто вопреки начнет глаголати игумену **и** въздвигати начнет свары, заперт таковой да будет в темници, донде же покается, а непокориваго мниха, по первом и втором и тре- тием наказании, выженуть его из монастыря, да не вдадут ему от внесенаго в монастырь ничто же».

Сам Иерусалимский устав являлся богослужебным уставом и правил, касающихся распорядка монашеской жизни, не содержал. Алексеевская версия Иерусалимского устава, правда, включила указания относительно монастырской трапезы, а Киприановская – большое количество выписок из Тактика Никона Черногорца. Тем не менее, многие стороны монашеской жизни в уставах оказались не освещенными. Поэтому уже довольно рано стали составляться своего рода «наказания» для иноков, содержащие выдержки из святоотеческой литературы и поучительные примеры из жизни знаменитых подвижников.

Первым в этом ряду следует поставить труд Афанасия Высоцкого, датированный 1381 г. В конце рукописи Пандект Никона Черногорца (ГИМ. Син. № 193) на л. 211–229 об. помещен тщательно подобранный свод правил монашеской жизни, писанный особым почерком. На боковом поле

л. 211 об. той же рукой помечено: «В лето 6889, месяца августа начаты быша писати книги сия в монастыри на Высоком в честь и в славу Пречистой Матери Божи[и], честьна- го Ея Зачатья, при игумене грешном Афанасьи». Уничижительное наименование «грешный» по отношению к игумену вряд ли возможно со стороны рядового монаха, поэтому можно заподозрить в указанном почерке автограф самого Афанасия Высоцкого. Имеем возможность подкрепить это давно высказанное предположение другими соображениями. Тот же почерк мы выявили и в основном тексте **Пандект**, но характер работы обличает в лице его обладателя явное старшинство по отношению к монахам – писцам рукописи: в нескольких местах он исправил погрешности писцов (л. 4,12,17,18 об., 28 об., 56), сделал дополнительные замечания (л. 5), а в некоторых случаях и сам принял участие в переписывании текста (л. 10–11 об., 30 об., 67 об-70 об.).

Раздел имеет заголовок «Слова избранна спасительна от житья святых отец о чине начальствомъ» и содержит обстоятельно подобранные выдержки из творений известнейших церковных писателей и из Патериков. Список авторитетов впечатляет: Василий Великий, Ефрем Сирин, Марк Скитский, преп. Нил, преп. Стефан, Григорий Нисский, Макарий Египетский, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов. Выписки касаются правил монашеского поведения, в частности – в общежительных монастырях²¹².

В первую очередь обращает на себя внимание чрезвычайно емкая и эмоциональная формулировка монашеского общежития: «Сего бо ради наричются киновия, сиречь опщя житья, да вся имуть опща себе и. повеленьемъ еже с Богом своих наставник, сиречь игумен, да пребываютъ единемъ разумом и единою мыслью, повинующеся им и послушающе их на благая, и тако достойне пребывающе, обрящють покой и спасенье» (л. 220 об. – «От За- коньника»).

Тема послушания и безусловного повиновения игумену развивается еще в следующих наставлениях: «буди послушлив» (л. 211), «по- винися игумену во все» (л. 211 об. – Исаак Сирин); «Богови и своему отцю игумену душу и тело и всяку печаль взложивый и отинудь ни в чемъ не имея своя воля и по своей воли не живый» (л. 216 об. – Симеон Новый Богослов); «послушливу быти и мирну и целомудрь- ну, и смиренемъ всяко слово глаголати и всяко дело творити: и аще сие поживеши и подвигнешися, наследник будеши небеснаго царствия и сын Божий наречешися» (л. 220–220 об. – Василий Великий).

Добродетель «смирения» особенно подчеркивается: «право житье желаеши – смиренье держи», «смиреномудрие любя и сетью дья- волю не

ят будеши», «гордыня уподобися высокоу дубу, гнилу всюду» (л. 213 – Ефрем Сирий).

Отсюда и соответствующие правила поведения для монахов: «ходящую путем своим всегда очима своими долу зри на землю», не празднословь, не смейся – «смех бо не хрестьяньско есть» (л. 220 – Василий Великий), «от многословья себе сблюди – то бо погашает от сердца умная двизанья», не взирай «очима zde и та- мо», войдя в чужую келью «схраняй твои очи еже не видети от сущих тамо», даже кашляй – «с целомудрием», одеждами удовлетворяйся «убогими», не объедайся – «лучши ти вложить в чрево свое угли горяща, нежели насыщаться мирских трапез», при разговоре с женами на них не смотри – «да не осквернится сердце калом страсти», «бегай винных питий – и спасешися» (л. 211–212 – Исаак Сирий).

«Свершенное деланье чернцю – еже внимати к Богу всегда без **молвы**» (л. 212), «к Нему же непрестанно молися с своих гресех и о **искрених** твоих братьи, и о ненавидящих тя и любящих» (л. 220 – Василий Великий), «молитву имей непрестанно день и ночь и на всяк час» (л. 220), даже «седяй на трапезе и в уме не моляся, но беседуя, **глаголя** каково любо слово, – сицевый телесен есть, а не духовен» (л. 214 об. – Исаак Сирий).

Для монахов общежительных монастырей составлена специальная сводка правил Василия Великого: «Аще ли в общем житии **ясивеши**, делай беспрестани со многим послушаньем, да небесный житель будеши. И ничто же имей в кельи, не собирай тайных **имений**..., но делай рукоделье манастирю на потребу, в нем же **всегда** хлеба насыщаешися, и делай рукоделье не сребролюбно, елико точю тело свое питаеши, а инем не стяжай» (л. 220). И заключительное наставление: «Подобаеть же ти быти кротку, мол- чаливу, не памятозлобливу, терпеливу о всемь, не гневливу, бла- госветну, смирену, смиреномудру, боголюбиву, нищю, убогу, ни- щелюбиву, страннолюбиву, не о своей ползе телесней или душевней искати, но паче ближних своих и искреняго своего всегда упокоивати; не всегда от места на место преходити, ни часто ис келья в другую келью исходити, но поискав и обрет добру дружину боящихся Бога и служащих Ему день и ночь, и тако совокупися с ними и терпи до дне исхода твоего, служащи с ними Господу Богу своему»

Замечательной особенностью афанасьевской подборки правил монашеского общежития является включение в нее выдержек из произведений ранневизантийских писателей мистического направления, интерес к которым возрос в обстановке исихастских споров XIV в. Среди

выписок из сочинений Исаака Сирина обращает на себя внимание раздел «Въпроси и отъвети преподобных отецъ о молитве и о трезвении ума, како подобает безмолвнику се дети в кельи» (л. 212). Целиком переписано слово Симеона Нового Богослова «О молитве», повествующее об «умном безмолвии», «собирании ума в любовь божественую», сопровождающемся «испусканием слез от очью» (л. 214 об. – 218 об.). Здесь мы имеем, пожалуй, одно из первых в русской письменности описаний техники «умной молитвы», принадлежащее Симеону Новому Богослову: «Отъими ум свой от всякого суетьства, сиречь временна, таже прилепи к переем свою браду, смешая чювьственное око с умомъ посреде чрева, сиречь в пуп, въетягни же и ноздряного духа дыханье, еже не часто дыхати, и испытай умно внутрь в утробе обрести место сердечное, иде же либо (?) вместишася душев- ния силы», – и после пребывания в таком состоянии «нощъ и День» можно обрести «непрестанное веселие» и увидеть «посредеца воздух и себе светла всего и рассуженья исполнена» 217 об.)²¹³.

Русская Фиваида

Несмотря на действенную поддержку константинопольского патриарха и русского митрополита, подкрепленную убедительными свидетельствами церковных авторитетов, монастырская общежитийная реформа продвигалась, тем не менее, не без трудностей. Сторонники особного жития решительно отстаивали свои привилегии и не собирались менять установившегося порядка. К примеру, послание архиепископа Дионисия цели своей не достигло и снетогорских монахов нисколько не убедило. Московский Богоявленский монастырь как был особножительным в XIV в., так и оставался им даже в XVI в.: из духовной князя Ивана Васильевича Ромодановского 1522 г. выясняется, что князь-мирянин жил в Богоявленском монастыре со «своими старцами» в собственных кельях, а по существу – в своеобразной мини-усадьбе, в которую входили: две горницы (одна из них была столовой), двое сеней, погреб, ледник, поварня, повалуша, житница, клетки с разнообразным имуществом²¹⁴.

Сопротивление общежитийной реформе в Троице-Сергиевом монастыре достигло такого накала, что у части братии возникла мысль «яко не хотети Сергиева старейшинства». В этот момент предъявил свои права старший брат преподобного Стефан, воспитанник московского Богоявленского монастыря и, надо полагать, убежденный сторонник особножития: «И кто есть игумен на месте сем? Не аз ли прежде седох на месте сем?»²¹⁵ (из чего возникает предположение: не принадлежал ли Стефану тот участок земли, на котором, был поставлен монастырь?). Сергей спорить не стал, а не говоря никому ни слова, тайно покинул обитель и направился в переяславскую волость Кинелу. Придя в Махрищский монастырь, он попросил у игумена Стефана монаха-проводника, с которым, обойдя «многия места», нашли «место красно зело» на берегу реки Киржач. Здесь Сергей основал монастырь во имя Благовещения Пресвятой Богородицы. Митрополит дал свое благословение, а князи и бояре – «сребро довольно на строение монастыря».

Хотя Киржачский монастырь стоял на территории Великого княжения Владимирского, не видно, чтобы Сергей обращался к великому князю Дмитрию, ни к кому-нибудь из частных лиц. Но известно, что преподобный послал двух своих учеников к митрополиту Алексею, прося благословения. У митрополичьей же кафедры, действительно, владения на

Киржаче были (например, «Романовская митрополичья волость на речке на Кержачи» и другие)²¹⁶. Поэтому вполне возможно, что обитель на Киржаче возникла благодаря не только духовной, но и материальной поддержке митрополита Алексея. Ее возникновение следует относить по всем признакам к начальной фазе монастырской реформы, т. е. ко времени около 1365 г.

Между тем монастырь на Маковце, лишившись игумена, стал **загустевать**, часть братии ушла на Киржач к Сергию. Оставшиеся **обратились** к митрополиту Алексею с мольбой вернуть Сергия обратно в обитель. Митрополит посылает к Сергию двух архимандритов, **Герасима** и Павла²¹⁷, просит его **вернуться** в Троицкий монастырь: «д иже досаду тебе творящих – изведу вон из монастыря, яко да не будет ту никого же пакость творящаго ти». Сергей возвращается на Маковец, а в Благовещенский монастырь назначает строителем своего ученика Романа.

После 1365 г. реформа стала распространяться активнее. При этом ставка была сделана не на старые монастыри, с трудом поддававшиеся перестройке, а на вновь создаваемые, следуя евангельскому изречению: «яко вино ново в новы мехы влияти, и обое сблюдет- ся; аще ли вино ново в мехи ветхи, и меси просядутся, и вино прольется, и обое погибнетъ» (Мф. 9, 17)²¹⁸. И здесь следует подчеркнуть особенную роль Сергия Радонежского. Сам Сергей основал несколько монастырей, его ученики и «собеседники», ученики учеников создали или восстановили, по подсчетам митрополита Макария (Булгакова), около половины всех появившихся в XIV-XV вв. монастырей²¹⁹. На Севере образовалась целая монашеская область, которую А. Н. Муравьев (в середине XIX в.) назвал «Русской Фиваидой» – по аналогии с Фиваидой Египетской, колыбелью раннехристианского монашества. «Преподобный Сергей стоит во главе всех, – писал А. Н. Муравьев, – на южном краю сей чудной области и посылает внутрь ее своих учеников и собеседников, а преподобный Кирилл, на другом ее краю, приемлет новых пришельцев и расселяет обители окрест себя, закидывая свои пустынные mreжи даже до Белого моря и на острова Соловецкие»²²⁰.

Но это будет позже. А пока новые обители опоясывают столицу и укрепляют рубежи Московского княжества...

Митрополит Алексей задумывает основать обетный монастырь в честь Нерукотворного образа Спаса (в память о чудесном спасении от бури во время плаванья из Константинополя на Русь, которое случилось 16 августа). Святитель испрашивает у Сергия его любимого ученика Андроника, вместе с которым и основывает монастырь на берегу реки

Яузы вблизи Москвы. Митрополит дал «потребная на устроение монастырю, съставиша же обще житие». Андроник был постриженником самого Сергия и прожил под началом преподобного 10 лет²²¹. Следовательно, ранее 1365 г. монастырь не мог быть создан. Скончался же Андроник 13 июня 1373 г.²²² Таким образом, Спасо-Андроников монастырь возник между 1365 и 1373 гг., причем наиболее благоприятным годом в этом промежутке является 1366 г., поскольку именно в этом году храмовый праздник (16 августа) совпадал с воскресным днем.

В 1374 г. Сергий Радонежский, живущий теперь в «отчине князя **Владимира** Андреевича»²²³, основывает в Серпухове по просьбе князя монастырь «близ града на Высоком» во имя Пресвятой Богородицы честного Ее Зачатья, «състави общее житие зело благоразумие» и благословляет на игуменство своего ученика Афанасия, «в добродетелех съвершена зело, стройна и учителна и божественных писаниих разумна, еже ныне свидетельствуют писания его»²²⁴. Об одном «писании» Афанасия (ГИМ. Син. № 193) мы уже упоминали, но возможны находки и других его автографов. В 1382 г. Афанасий оставил игуменство, ушел в Константинополь и купил себе келью в Студийском монастыре, где «пребываше яко един от убогих». «И поживе в молчании с святыми старци», – но отнюдь не в бездействии: в 1392 г. по его благословению инок Сергий переписал сборник поучений и житий и послал братии в Высоцкий монастырь²²⁵, в 1401 г. сам Афанасий в монастыре Богородицы Перивлепты переписал киприановскую версию Иерусалимского устава под названием «Око церковное» и отослал рукопись на Русь. Списки устава сразу же распространились в монастырях «братства святого Сергия»: Серпуховском Высоцком, Спасо-Андрониковском, Троице-Сергиевом, Савво-Сторожевском, Кирилло-Белозерском, в Переяславле-Залесском.

Немного времени спустя из гнезда Сергиева вылетел еще один птенец – его родной племянник Федор. Умолял его Сергий: «Аз надеахся, яко кости мои предаси гробу и по мне предстатель в месте сем будешь». Однако у племянника были другие виды, и при содействии великого князя Дмитрия, получив благословение от митрополита Алексея, основал монастырь Рождества Богородицы на берегу Москвы-реки на месте, «зовомом от древних Симоново». Произошло это между 1375 и 1377 гг.²²⁶ «Съставиша же обще житие зело с крепостью, яко никому же отнюдь ничто же дрѣжати, ни же своим звати, но вся обща имети»²²⁷. Пришел преподобный Сергий «на съгледание места» и убедился, «яко добро и подобно монастырю быти место то». Но не так думал беспокойный

Федор и в 1379 г. перенес монастырь на более удобное место, заложил новую церковь – теперь уже Успения Богородицы²²⁸. Вторая Пахомиевская редакция Жития Сергия, очень внимательная к истории Симоновского монастыря, отмечает, что Федор добился от патриарха Нила для себя сана архимандрита, а для монастыря – ставропигии, т. е. непосредственного подчинения патриарху, «а митрополиту ничим никоторыми делы не повиноватися»²²⁹. Однако вскоре Федору пришлось покинуть свой монастырь: видя его «великое житие и zelное въздръжание», «велиции князи» и святитель «великым молением» умолили Федора занять стол ростовской архиепископии²³⁰.

Стромынский монастырь на речке Дубенке основан Сергием по «слову» великого князя Дмитрия Ивановича на великокняжеской территории (волость Шерну князь Дмитрий завещает в 1389 г. своему сыну Петру). В Житии Сергия рассказывается об этом следующим образом. Узнав, что «Мамай въздвиже всю Орду и идет на Русскую землю», князь Дмитрий приходит за благословением к Сергию **обещает**: «Аще убо Бог поможет ми молитвами твоими, то прй- щед> поставлю церковь в имя Пречистыя Владычица наша Богородица честнаго Ея Успения и монастырь съставлю общаго житиа»²³¹. **Очевидно**, что здесь описана ситуация накануне грандиозного Куликовского сражения (конкретно – около 15 августа 1380 г.)²³². Одержав победу, Дмитрий Донской выполняет свое обещание и вместе с **Сергием** основывает Дубенский монастырь. В летописях сообщение **об** освящении монастырского храма ошибочно помещено под 1379 г., поскольку 1 декабря (день освящения) был воскресным в 1381 г. (в 1379 г. это был четверг). Следовательно, создание **Стромынского** монастыря Успения Богородицы нужно датировать 1 **декабря** 1381 г. Игуменом, согласно летописным данным, Сергей **назначил** своего ученика Леонтия²³³. Во второй четверти XV в. в Троицком монастыре, однако, бытовало мнение, что на Стромыни игу- **менил** Савва. Согласно эти версии, Пахомий Логофет в первой своей редакции вообще опустил имя игумена, а в последующих все-та- ки написал имя Саввы (будущего игумена Сторожевского).

Еще один монастырь Сергей основывает по просьбе великого князя Дмитрия, теперь уже на южных рубежах Московского княжества, в Коломне, в «отечестве» его, на месте, «зовемемь Голутвине» (при впадении Москвы-реки в Оку). В монастыре, посвященном Богоявлению, Сергей поставил настоятелем своего ученика Григория²³⁴. Создание Голутвинского монастыря приходится на последние годы жизни Сергия

(«старостью бо уже побеждаем и труды зелны- ми») и, можно предполагать, произошло в 1385 г., когда Сергей должен был проходить Коломну, возвращаясь из Рязани (где он по просьбе великого князя вел переговоры с Олегом Рязанским).

Позднейшие предания приписывают Сергию Радонежскому еще создание Борисоглебского монастыря на реке Устье близ Ростова и Георгиевской пустыни в Гороховце²³⁵, однако эти сведения носят слишком легендарный характер и ранними свидетельствами не подкрепляются.

Немало монастырей основано учениками Сергия Радонежского. По источникам, далеко не современным событию, Сергей перед **смертью** назначил своим преемником Никона, но тот «возжелел в безмолвии пребывати» (очевидно, не по своей воле). Братия же призвала на игуменство Савву, который возглавлял монастырь на Стромьни²³⁶. Хотя житие Саввы составлено в середине XVI в.²³⁷, но по случайно оброненной фразе о принадлежности Дмитрова князю Юрию **Дмитриевичу**²³⁸ можно догадаться о существовании какого-то проторафа, составленного в 1432–1434 гг.²³⁹ Это объясняет наличие в **житии** уникальных сведений о шестилетнем игуменстве Саввы (более точно: «шестому же лету совершившуся» – что допускает срок в **^ лет** с небольшим) **в** Троице-Сергиевом монастыре (т. е. в течение 1392–1398 гг.), о приглашении князем Юрием Саввы **в** Звенигород Для устройства монастыря Рождества Богородицы «на Сторожах», о даровании князем «сел многих и имения доволна» созданному монастырю, о благословении Саввой князя Юрия Дмитриевича перед походом на волжских болгар (поход состоялся осенью 1399 г.)²⁴⁰. Таким образом, основание Сторожевского монастыря датируется 1398 или 1399 г. Предпочтение следует отдать 1398 г., поскольку в этом году храмовый праздник (8 сентября) пришелся на воскресный день. Скончался Савва 3 декабря 1406 г.

Основание Николо-Песношского монастыря в Дмитровском княжестве предание связывает с именем другого Сергиева ученика – Мефодия. Монастырь был поставлен в 15 верстах от Дмитрова, за рекою Яхромой, причем Мефодий, по примеру своего учителя, сам трудился в поте лица своего, «пеш нося» деревья через речку, получившей название Пешноши²⁴¹. Дата создания монастыря исторического обоснования не имеет. По церковному преданию, Мефодий скончался 4 июня 1392 г.

Еще одну отрасль северо-восточного монашества, связанную своими корнями с Троице-Сергиевым монастырем, представляют имена Пафнутия Боровского и Иосифа Волоцкого. Пафнутий в юном возрасте постригся в

Покровском Боровском монастыре и был поручен наставническим заботам лишенного зрения старца Никиты – ученика преподобного Сергия Радонежского. В течение семи лет Пафнутий проходил школу иноческого жития у знаменитого старца, впоследствии основал свой монастырь во имя Рождества Богородицы на реке Истерве, впадающей в Протву. Ученик Пафнутия Иосиф, известный публицист и богослов конца XV – начала XVI в., основал свою обитель на Волоке в 1479 г.

В конце XIV в. начинается продвижение «общежителей», Сергиевых учеников и собеседников, в малоосвоенные пределы Русского Севера. Обозначились два колонизационных потока: один распространился по вологодским лесам, другой достиг Белоозера. Эти территории различались и по владельческой принадлежности: Вологда и Кострома управлялись великим князем, а Белозерье входило в созданный в 1389 г. удел князя Андрея Дмитриевича.

Димитрий (Прилуцкий) происходил из богатой купеческой семьи Переяславля-Залесского, постригся в Горицком монастыре, затем основал близ города общежительный Никольский **монастырь** «на Болоте». Посетил Сергия Радонежского и был ему «собеседник духовный». В 1377 г. Димитрий находился еще в своем **монастыре** (вспомним запись на Паренесисе Ефрема Сирина). Слава о подвижнической жизни Димитрия дошла до великого князя Дмитрия Ивановича, «иже велику победу и одоление за Доном показавый на поганых татары», и тот упросил преподобного стать восприемником при крещении одного из его сыновей. В 80-х годах у великого князя родились сыновья: в 1382 г. – Андрей (крестил Федор Симоновский), в 1385 г. – Петр (крестил Сергей Радонежский), приблизительно в 1386 г. – Иван (в летописях не упомянут), в 1389 г. – Константин (крестил Василий Дмитриевич). Значит, Димитрий мог быть восприемником при крещении или в 1386 г. (поскольку в 1389 г. Димитрий был уже на Севере и предсказал смерть Дмитрия Донского), или в **1385 г.**, когда в крещении участвовал близкий к Димитрию Сергей **радонежский** (уместно напомнить слова жития о том, что великий **князь** почитал Димитрия, «яко же другаго в Руси столпа, великаго **Сергия**»²⁴²). Затем Димитрий, избегая «славы человеческой», удаляется в «северные страны, иже близ студенаго моря-окияна», и на берегу реки Великой (притока Лежи) ставит церковь Воскресения. **Завистник** подстрекает «люди неблагодарныя» от близлежащей «веси», которые воздвигают «ропот» на «святопомазанную его главу». **Димитрий** вынужден уйти дальше на север и при луке (изгибе) реки **Вологды** основывает «общий» монастырь в честь праздника **Всемилоштивого** Спаса

(отмечается 1 августа; кстати, ближайший после

2. г. воскресный день падает на 1389 г.). Землю под строительство дали местные «христороубцы» Илья и Исидор, по прозвищу Выпряг. Преподобный предсказал смерть великого князя Дмитрия (19 мая 1389 г.), сам же преставился 11 февраля 1392 г.

Сходная судьба оказалась и у Стефана Махрищского. По сбивчивому рассказу его жития (составленному во второй половине XVI в.), Стефан был постриженником Киево-Печерского монастыря, пришел в Северо-Восточную Русь при великом князе Иване Ивановиче и митрополите Феогносте (?), получил разрешение поставить монастырь (во имя Св. Троицы) на Махрище, в пределах Переяславского княжества. Но выше мы видели, что Стефан реально жил в середине 60-х годов XIV в. и был одним из «собеседников» Сергия Радонежского. Вражда соседей-вотчинников Юрковских вынуждает Стефана уйти вместе со своим учеником Григорием в северные леса, где он основывает Авнежский Троицкий монастырь (в 60 верстах к северо-востоку от Вологды, близ реки Сухоны). По призыву великого князя Дмитрия Стефан возвращается на Махрище, оставив в созданной обители игуменом Григория, а келарем Кассиана. По одной редакции жития, Григорий и Кассиан Авнежские были впоследствии убиты «безбожными татарами», а по другой (более ранней) – местными крестьянами²⁴³. Сам Стефан скончался 14 июля 1406 г.

Учеником Сергия Радонежского был Сергей Нуромский, пришедший в Троицкий монастырь с Афона. Желая пустынного уединения, Сергей Нуромский отправляется в Вологодские края, где основывает Спасо-Преображенский монастырь на реке Нурме, притоке Обноры. Житие святого составлено в конце XVI в ²⁴⁴ Умер Сергей **Нуромский** 7 октября 1412 г.

Предание называет учеником Сергия Радонежского также Сильвестра Обнорского, основателя Воскресенского монастыря на Реке Обноре. Глухие записи о преподобном сохранились от второй половины XVII в ²⁴⁵ Считается, что Сильвестр скончался 25 апреля

3. г 46

К ученикам Сергия Радонежского причисляют знаменитого Павла Обнорского, прошедшего в Троице-Сергиевом монастыре 15 лет. По его житию, изучение которого еще далеко от завершения²⁴⁶, Павел, стремившийся к молчанию и уединению, отпросился уйти в пустынные места. После долгих странствий он остановился в Комельском лесу, на реке Грязовице, где прожил еще три года в дупле липового дерева. Оттуда перешел на берег реки Нурмы, в четырех верстах от Спасо-Нуромского

монастыря. Здесь его нашел Сергей Нуромский в ситуации, весьма впечатляющей: Павел кормил птиц, сидящих у него на голове и плечах, а по соседству мирно сидели медведь, лисицы, зайцы и другие звери, ожидая своей пищи. В 1414 г. Павел, по благословению митрополита Фотия, основал в долине Нурмы Троицкий монастырь по общежительному уставу. Преподобный преставился 10 января 1429 г. в возрасте 112 лет.²⁴⁷

Монастырская колонизация Белозерского края связана с именами преподобных Кирилла и Ферапонта.

Житие Кирилла²⁴⁸ сообщает биографические данные о святом: в миру Козьма был родственником знатного вельможи Тимофея Васильевича Вельяминова, у которого он служил казначеем. Вельяминов возражал против желания Козьмы постричься в монахи, и только Стефану Махрищскому, оказавшемуся в это время в Москве, удалось убедить непреклонного родственника. Настоятель Симонова монастыря Федор постригает Козьму и нарекает Кириллом. Кирилл становится учеником старца Михаила²⁴⁹ – следовательно, до 1384 г., так как зимой 1383/84 г. Михаил был уже поставлен епископом г. Смоленску²⁵⁰. Затем, по повелению архимандрита Федора, Кирилл служит в пекарне, предаваясь и здесь великому воздержанию и молитве. Когда случалось Сергию Радонежскому посещать Симоново, то святой прежде всего приходил в «хлебню» к Кириллу, «на мног час беседуклце» о пользе душевной²⁵¹. Когда Федор был поставлен Ростовским архиепископом (1387 г.), братия выбрала Кирилла архимандритом (1388 г.). Но не долго пробыл Кирилл настоятелем беспокойной Симоновой обители – предпочел затвориться в уединенной келии на Старом Симонове. Молясь однажды перед иконой Богородицы, Кирилл услышал глас, повелевающий ему идти на Белозеро. И старец отправился в далекий путь вместе со своим духовным братом Ферапонтом. Придя на берег Сиверского озера, Кирилл узнал место, явленное ему в видении, и заложил здесь церковь во имя Успения Богородицы (1397 г.). Ферапонт скоро удалился в другое место и в 15 верстах от Кириллова монастыря основал **обитель** во имя Рождества Богородицы (1398 г.)²⁵² и учредил общежительств-во. Скончался Кирилл Белозерский 9 июня 1427 г. в возрасте 90 лет.

Белозеро находилось в уделе сына Дмитрия Донского – князя Андрея Дмитриевича Можайского. Очевидно, князь был **заинтересован** в освоении земель своего удела и христианизации края, в развитии просвещения. Его заботами новые обители **обеспечивались многими** угодьями, а монастырским поселениям предоставлялись **различные** податные льготы, они освобождались от дани и пошлин, помимо этого

князь немало посылал в монастыри «довольные милостыни». В 1408 г. Андрей Дмитриевич призвал преподобного Ферапонта в столицу удела, г. Можайск, для устройства в версте от города на реке Лужки Рождественского монастыря, который впоследствии получил название Лужецкого Можайского. Здесь Ферапонт и закончил свое земное существование 27 мая 1426 г.

Ученики и воспитанники «школы» Преподобного Сергия внесли, таким образом, выдающийся вклад в распространение принципов **общезнательства**. Трудом и подвигами братства основанных ими монастырей совершенствовались правила иноческого делания, создавалась **богате́йшая** письменная культура средневековой Руси, распространялось христианское просвещение во вновь освоенных землях.

Троицкий монастырь при преемниках Сергия

При Сергии Троицкий монастырь не имел ни земельных владений, ни промысловых угодий, так что Епифаний Премудрый в своем Похвальном слове мог с полным основанием сказать о Преподобном: «И ничто же не стяжа себе притяжания на земли, ни имения от тленного богатства, ни злата или сребра, ни скровищ, ни храмов светлых и превысоких, ни домов, ни сел красных, ни ризь многоценных, но сице стяжа себе паче всех истинное нестяжание и безыменство, и богатство – нищету духовную, смирение безмерное и любовь нелицемерную равну к всем человеком» (Тихонр., № 705. Л. 115).

В то же время благодеяниями «христороубцев» и правителя княжества монастырь был в достаточной мере обеспечен продуктами, тем самым обитель сумела высвободить интеллектуальные силы для образования иноков, организации правильного богослужения, для переписки и украшения рукописей, пополнения монастырской библиотеки. В общежительный период существования монастыря это пополнение библиотеки имело целенаправленный характер, поскольку Иерусалимский устав содержал указания на широкую номенклатуру произведений, чтение которых было обязательным в те или иные дни годового цикла. В результате Троицкий монастырь Уже при Сергии стал своеобразным центром воспитания монашества и подготовки квалифицированных кадров (игуменов монастырей и епископов)²⁵³.

Замечается резкое изменение политики монастырских властей при игумене Никоне (1399–1428 гг.)²⁵⁴. Монастырь приступил к широкой покупке пустошей, деревень и сел, получал на них различного Р^оДа льготы от великого князя и удельных князей. Ряд земельных падений поступил в виде вкладов «на помин души».

Троицкий монастырь естественным образом являлся молитвенным местом для населения большой округи, включавшей как сам Радонеж, так и соседние Переяславские и Дмитровские волости, так что поток «милостыни» не оскудевал. С 1410 г., после смерти Владимира Андреевича Храброго, Радонеж становится столицей удельного княжества его сына князя Андрея Владимировича (1410–1426 гг.). Новый патрон предоставил Сергиевой обители щедрые податные льготы, а под конец жизни завещал три села, расположенные в непосредственной от нее близости. Примеру князя следовало его окружение: так, радонежский боярин В. Б. Копнин сделал Троицкому монастырю значительные вклады,

а впоследствии постригся и сам. Благоволило к монастырю и столичное боярство в лице И. Д. Всеволожского (дочь которого была замужем за князем Андреем Владимировичем) и А. Ф. Кошкина. Значительную прослойку в монастыре составили представители богатых купеческих фамилий: Антоновы, Ермолины, Сурмины. Поддержка купечества сыграла свою роль в материальном обеспечении обители.

Однако главная заслуга Никона заключалась в предпринятых им огромных организационных усилиях по прославлению памяти основателя Троицкого монастыря – Сергия Радонежского. К счастью, среди учеников Сергия оказался человек, которому поставленная задача оказалась по силам – это был лучший писатель той эпохи, настоящий мастер «плетения словес», Епифаний Премудрый.

Первое свое произведение, посвященное Сергию – Похвальное слово «великому старцу» – Епифаний написал к освящению нового храма Троицы и прочел его 25 сентября 1412 г., в день памяти Сергия и 20-летней годовщины со дня его преставления. По некоторым данным, именно к этому дню написал божественную «Троицу» гениальный Рублев.

Материалы для Жития Сергия Радонежского Епифаний стал собирать почти сразу же после кончины Преподобного и за 20 лет (т. е. примерно к 1414 г.) написал ряд глав о жизни Сергия. Но еще до этого Епифаний создал «летописную» биографию Сергия и включил в так называемую Троицкую летопись²⁵⁵. Наконец, в конце 1418 – начале 1419 г., через 26 лет после кончины Преподобного, Епифаний закончил Житие своего учителя.

Игумен Никон не ограничился прославлением Сергия в памятниках письменности, но предпринял энергичные усилия для его канонизации. Воскресным днем 5 июля 1422 г. состоялось "**обретение** мощей» Сергия Радонежского, после чего было принято решение о строительстве мемориального белокаменного Троицкого собора. К осени 1426 г. здание было воздвигнуто (умерший осенью этого года радонежский князь Андрей Владимирович был в нем похоронен). Мощи преподобного Сергия были перенесены в новый храм, расписанный знаменитыми живописцами Даниилом и Андреем Рублевым.

Сам Никон, скончавшийся 17 ноября 1428 г., был похоронен «**при гробе**» своего учителя святого Сергия.

Длительное игуменство Зиновия (1432–1445 гг.) падает на период династического кризиса, вспыхнувшего во второй четверти XV в. При Зиновии Троице-Сергиев монастырь приобретает значительное влияние, его владения растут небывало быстрыми темпами и к **середине** XV в. в

общих чертах складывается основной земельный фонд монастыря.

При Зиновии были созданы новые редакции Жития Сергия Радонежского, автором которых являлся выдающийся сербский агиограф Пахомий Логофет. Свою литературную деятельность на Руси Пахомий начал в Новгороде во второй половине 30-х годов XV в., но к 1438 г. появился уже в Троице-Сергиевом монастыре и тогда же создал первую редакцию Жития Сергия Радонежского (Троиц., № 746). В Троице-Сергиевом монастыре Пахомий прожил около 20 лет (до конца 50-х годов). За это время агиограф написал пять (возможно – шесть) новых редакций Жития Сергия (и еще одну краткую – для включения в Пролог), составил Службу святому, а также два варианта Жития Никона Радонежского. Особенной полнотой отличается редакция (третья по счету) Жития Сергия, написанная Пахомием около 1442 г. (и открытая лишь недавно); в ней описаны события, которых не мог знать первый биограф Сергия – Епифаний Премудрый: обретение мощей Сергия в 1422 г., строительство каменного храма Троицы, посмертные чудеса святого.

Значение Троице-Сергиева монастыря наконец-то оценила центральная власть, и с 30-х годов XV в. началось постепенное превращение монастыря в «государево богомолье». Впервые Василий П посетил Троицкий монастырь 25 сентября 1432 г. (на Сергиеву память), а на следующий день 26 сентября игумен Зиновий получил от князя жалованную грамоту на села Присеки и Вилгош в Бежецком Верхе. В другой раз великий князь почтил память Сергия 25 сентября 1439 г., как можно предполагать, исходя из выдачи игумену Зиновию (в самом Троицком монастыре) жалованной грамоты на село Сватское в Верхдубенском стане Переяславского уезда.

С троицким игуменом считаются обе противоборствующие стороны, и в 1442 г. убеленному сединами игумену удалось остановить стремительный поход на Москву Дмитрия Шемяки и Александра Чарторыйского, о чем в Ермолинской летописи записано: «и не пусти их игумен Зеновей, и еха наперед сам игумен и помири их» (с великим князем). Мир был заключен и клятвы произнесены перед ракой Преподобного Сергия.

Почитание Сергия Радонежского самим великим князем означало уже собственно государственное признание культа святого. Сформулированный в великокняжеских докончаниях 1448 г. обще-Русский пантеон святых включал имена святителей Петра и Леонтия, преподобных Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского.

Тем временем слава о монастыре как о «святом месте» растет.

Становится традицией крестить наследников престола в Троице-Сергиевом монастыре. Так, родившегося 22 января 1440 г. княжича Ивана (будущего Ивана III) крестил игумен Зиновий. 4 апреля 1479 г. Василия III крестили в Сергиевом монастыре ростовский архиепископ Вассиан (бывший троицкий игумен) и игумен Паисий Ярославов. 4 сентября 1530 г. в Троице-Сергиевой обители торжественно крестили будущего Ивана IV: восприемниками были известные святой жизнью старцы – Даниил из Переяславля, столетний Кассиан Босой из Иосифо-Волоколамского монастыря, Иов Курцев из Троицы, священнодействовал троицкий игумен Иоасаф Скрипицын.

Все более регулярными становятся поездки (а иногда и пешие хождения) в Троице-Сергиев монастырь на богомолье членов великокняжеской семьи; они совершались на храмовый праздник Троицы, на 5 июля – день обретения мощей преподобного Сергия, на 25 сентября – день памяти Сергия. Во времена Ивана IV такие посещения стали особенно частыми, а при Романовых превратились уже в своего рода ритуал.

При Иване Грозном значение Троице-Сергиевой обители возрастает: монастырь обносится каменной крепостной стеной, воздвигается великолепный Успенский собор, а в 1561 г. троицким предстоятелям присваивается сан архимандрита и первое место среди игуменов русских монастырей. С этого времени ни одно значительное государственное или церковное событие не проходит без участия троицкого архимандрита.

Е. М. Колычева. Православные монастыри второй половины XV-XVI века²⁵⁶

В течение ряда последних десятилетий монастыри изучались главным образом в хозяйственно-экономическом аспекте: размеры их землевладения, торгово-промысловая деятельность, формы и объемы ренты, взимаемой с крестьян и т. п. В известной мере это было обусловлено состоянием источников: хозяйственная документация светских вотчинников вплоть до XVII в. не известна, поэтому о многих социально-экономических процессах, а иногда и о политических приходилось судить по документам, сохранившимся в монастырских фондах. И в этой области историки достигли значительных успехов. Были изданы фундаментальные академические публикации актов XV-XVI вв. по монастырским фондам, в том числе Троице-Сергиева, Иосифо-Волоколамского, Симонова, Соловецкого, Богоявленского и многих других монастырей. Эта работа продолжается: готовятся новые издания, реконструируются описи документов, которые сохранялись в монастырских хранилищах. В то же время многие вопросы, касающиеся истории русского монастырского строительства, его региональных особенностей, благотворительности, форм организации монашества и внутреннего обихода обителей, влияния иноческого идеала на мировоззрение и судьбы средневекового человека и т. д. на протяжении 70 лет практически не становились объектом специальных исследований. Возможно, сыграл роль и тот факт, что документов, касающихся этих трудоемких тем, для рассматриваемого времени сохранилось сравнительно немного. Больше возможностей было у искусствоведов и литературоведов, которые внесли значительный вклад в изучение монастырских ансамблей, иконописи, иконографических школ, состава монастырских библиотек, святых, основателей монастырей, некоторых синодиков.

В последние годы ситуация изменилась. Проводятся конференции, в том числе и региональные, издаются статьи, где монастыри рассматриваются как духовные и культурные центры; значительны успехи археологов. Однако предстоит сделать еще очень много, чтобы всесторонне изучить монастыри как место синтеза духовной жизни, литургического творчества, богословия, художества, науки, религии, литературы.

Предлагаемый очерк – попытка показать монастыри в контексте некоторых комплексных проблем. Хронологические рамки, с одной

стороны – середина XV в. Кончилась феодальная война, борьба между Василием II и Дмитрием Шемякой, во время которой определилась ведущая роль Москвы как средоточия всех сил страны, были созданы предпосылки для создания единого Русского государства и окончательного освобождения от ордынского ига; Церковь поддерживала московскую великокняжескую власть в деле объединения русских земель, оказывала влияние на все стороны общества. В церковной жизни этот рубеж также ознаменовался значительным событием: 15 декабря 1448 г. Собором русских епископов в Москве на митрополичью кафедру был поставлен Иона, тем самым Русская Церковь стала фактически автокефальной. С другой стороны, вторым рубежом является конец XVI в., 1589 г., время учреждения патриаршества²⁵⁷.

Численность монастырей

В литературе многократно отмечалось, что XIV-XV вв. были временем бурного монастырского строительства, однако цифры приводились самые разнообразные. Митрополит Макарий (Булгаков) в своем фундаментальном труде писал, что в монгольский период в епархиях, вошедших позже в состав Московской митрополии, появилось всего 150 обителей, а с 1448 г. по конец XVI в. – около 300. Исходя из того, что «почти все монастыри монгольского периода продолжали существовать», автор полагал, что общее число их в XVI в. было выше 400²⁵⁸. Современные историки при подсчете монастырей обращались к богатейшему справочному материалу, собранному и опубликованному в конце XIX в. В. В. Зверинским. По подсчетам Я. Е. Водарского, в IX-XIII вв. возникло 154 обители, в XIV в. еще 140, в XV в. – 205, в XVI в. – 409. Итого к концу XVI в. должно было бы быть 754–771 обителей, но какая-то часть возникших ранее монастырей к XVI в. перестала существовать. Н. С. Борисов считал, что до начала XIV в. по всей Руси известно около 100 обителей, а в XIV-XV вв. появилось еще 168 новых монастырей. Е. А. Маслов, оговаривая, что точную цифру назвать невозможно, тем не менее принимал для периода до начала XIV в. **данные Я. Е. Водарского**. Для XIV – первой трети XV в., по его подсчетам, возникло 211 русских православных монастырей, пустыней и скитов²⁵⁹. К настоящему времени мы располагаем более точными сведениями, так как при переиздании труда митр. Макария «История Русской **Церкви**» к томам был приложен ряд справочных материалов, в том **числе** хронологические «Списки монастырей», созданных в разные периоды; они составлены на основании как данных В. В. Зверинского, так и опубликованных актов, писцовых материалов²⁶⁰. С 988 г. по 1240 г. предположительно было 116 монастырей, в 1240–1448 гг. **возникло** еще 286, а в период с 1448 г. до конца XVI в. появилось 486 новых обителей. Фактически их было больше, так как часть **обителей** была на территории западных епархий, не подчинявшихся **московскому** митрополиту. Кроме того, судьба многих монастырей **Русского** государства складывалась непросто. Известны **многочисленные** факты, когда обители хирели, а то и полностью «запустоши- **вались**», исчезали главным образом из-за внешних факторов: набегов неприятелей, эпидемий, пожаров, голода. Так, Троицкий монастырь на Березнике располагался в пределах замосковской волости **Воря**, к югу от Радонежа. Возник он не позже XV в. В 1471 г. кн. Юрий

Васильевич, владевший волостью Воря, передал монастырь в ведение Троице-Сергиева монастыря. В 1503–1504 гг. обитель владела всего двумя крестьянскими дворами. В 1543/44 г. она прекратила свое существование; на ее месте сохранился храм Троицы²⁶¹. Некоторые из обителей спустя какое-то время после запусто- шения обустраивались, иногда на новом месте. Например, самый северный монастырь Печенгский был основан в 1533 г. на р. Печенге. Через некоторое время он разделился: часть монахов перешла жить к самому устью реки Печенги на берег Ледовитого океана. В 1590 г. монастырь был сожжен норвежцами, остатки старцев искали спасения в Кольском остроге. В 1606 г. монахам было отведено место у самого г. Колы. На старых же пепелищах были воздвигнуты часовни²⁶². Кремлевский женский Вознесенский монастырь был основан в самом начале XIV в. супругой Дмитрия Донского, через несколько лет полностью сгорел и был возобновлен через 50 лет, в 1467 г. Через 16 лет снова пожар. Восстановлен при Василии III в 1518/19 г. Горели, «пустошились» и вновь обустраивались Даниловский, Алексеевский монастыри, причем последний изменил первоначальное место обитания²⁶³. Речь идет о крупных московских обителях, что же говорить о мелких провинциальных монастырьках, о которых подчас не сохранилось никаких документов, или же пустынях, которые ряде случаев быстро исчезали. Учитывая, с одной стороны, что Редкая обитель с начала своего основания функционировала без Длительных перерывов, а с другой – что существовали в XV–XVI вв. пустыни в глухих местностях, а также небольшие монастырьки во владениях вотчинников, которые нам неизвестны из-за отсутствия Документации, можно предположить, что в XVI в. количество монастырей с учетом пустыней, вероятно, превышало цифру 500.

Процесс возникновения и размещения новых обителей, проникновение на север в глухие необжитые места, их большая роль в колонизации земель неоднократно были предметом специальных серьезных исследований (В. О. Ключевский, митр. Макарий, И. У. Будовниц, Л. И. Ивина, С. З. Чернов и др.). Поэтому нет необходимости останавливаться на этой достаточно детально разработанной проблеме. Отметим лишь, что подчеркивается значение Троице-Сергиева монастыря в общерусских событиях XIV – первой половины XV в., в том числе в распространении общежительных обителей; для второй половины XV – начала XVI в. выделяется роль Пафнутиево-Боровской и Иосифо-Волоколамской обителей. Первая возникла в 40-х годах XV в. благодаря деятельности преп. Пафнутия, который принял постриг в Боровском

Покровском монастыре, где находился в послушании у Никиты, ученика преп. Сергия Радонежского, а затем в трех верстах от прежнего монастыря воздвиг свой новый. Из числа его учеников и последователей вышел ряд крупных церковных деятелей, часть из которых положила начало новым обителям. Наиболее известен из них преп. Иосиф, основатель Волоколамского монастыря. В Пафнутьевом же монастыре принял постриг и его брат Вассиан, впоследствии архиепископ Ростовский. Инок Левкий основал свой монастырь на р. Рузе (Волоколамский Левкийев), а инок Давид в 1515 г. устроил в Серпухове Давыдовскую Вознесенскую пустынь. Из Пафнутьева монастыря вышел выдающийся церковный и политический деятель митрополит Макарий. Инок Даниил построил храм около Переяславля над общей усыпальницей и тем самым положил начало новой обители²⁶⁴. Преп. Даниил Переяславский настолько почитался при жизни, что был приглашен Василием III в восприемники обоим своим детям, Иоанна и Юрия²⁶⁵. Большое значение как в церковной, так и политической жизни страны имели воспитанники Иосифо-Волоколамского монастыря. Перу его основателя принадлежит получивший наибольшее распространение в XVI в. общежительный монашеский устав. В 1509 г., по мнению А. А. Зимина, минимум пять епархий из восьми были в руках иосифлян. Они же играли главную роль в полемике 20–30 годов XVI в. с нестяжателями, которые выступали против монастырского землевладения²⁶⁶.

Ктиторство и патронаж

Классификация монастырей производилась обычно по территориально-хронологическому принципу²⁶⁷. Можно предложить и другие основания.

Монастыри существовали под патронажем великого князя, митрополита, епископа, частных лиц. 1. Великокняжеские (затем царские): в Москве – Покровский в Садах и Покровский Лыщиков, в Боровске – Покровский Высокий и Рождество-Богородицкий, в Дмитрове – Троицкий на Березниках, в Рязани – **Аграфенинский**

Покровский и др.; 2. Митрополичьи: Чудов, Саввин и Новинский в **Москве**; во Владимире – Константиноеленинский, Борисоглебский, **Сновидский**, Николаевский Волосов и Преображенский на Святом **озере**; в Нижнем Новгороде – Благовещенский; Ильинский на р. Воре в Дмитровском уезде и Воронина Успенская пустынь в Новгородском крае²⁶⁸. Свои монастыри могли иметь и епископы. Монастырями владели князья. Из послания Иосифа Волоцкого Б. В. Кутузову и И. И. Третьякову явствует, что кн. Александр Федорович Ярославский владел Каменским монастырем, а в вотчине князей Засекиных **находилась** Пречистая Толгская обитель. В 1553/54 г. вдова кн. **Владимира** Воротынского Марья передала в Кирилло-Белозерский **монастырь** в Бежецком Верхе с. Тереботунь. «А в селе церковь Успения Пречистые, да у Пречистые монастырь 7 дворов. А церковь **Успения** Пречистые и монастырь вопчей со князем Дмитрием **Ивановичем** Немого». В стародубских владениях кн. И. В. Ромодановского в с. Тогарово, помимо Покровской церкви, был «монастырек Иван святые», а в селе Петровском – церковь Петра и Павла «да Никола монастырек». По писцовой книге 1539/40 г. Тверского уезда в поместье кн. Д. Д. Оболенского есть с. Микифоровское, «а к тому селу монастырек, а в нем церковь Введение Пречистые»; были они и у кн. Микулинских в начале XVI в.²⁶⁹ Представители московского боярского рода Беконтовых основали Троицкий монастырь на Берез-нике²⁷⁰.

Проблема ктиторства продолжает оставаться во многих аспектах малоработанной, можно выделить лишь работы Я. Н. Шапова и Б. Н. Флори о патронате над обителями. Специального монографического исследования требует и вопрос об эволюции института ктиторства в условиях Русского централизованного государства, становления самодержавия. Ктитор мог дать землю под постройки, финансировать возведение церквей в обители, предоставить села с деревнями для

«прокорма» иноков. Помимо этого, патрон регулярно поддерживал свои монастыри продовольствием, деньгами, делал крупные вещевые вклады для обустройства культовых сооружений. Белозерские удельные князья, начиная с середины XV в., ежегодно поставляли в Кириллов монастырь для праздничной «кормли братии» рыбу, а несколько позднее прибавили по 4 бочки пшеницы и 6 бочек ржи. Ряд обителей в конце XV – первой половине XVI в. в своем уделе основали представители рода Воротынских: Лютиков Перемышльский в 6,5 верстах от Перемышля на правом берегу Р-Оки, Спасский «на Усть-Угры» на левом берегу Оки южнее впадения в нее р. Угры близ г. Воротынска, Успенский Шаровкин недалеко от впадения р. Жиздры в Оку, Лихвинский Анастасов в двух верстах от Одоева и др. Шаровкин монастырь находился под особым патронатом кн. Александра Ивановича Воротынского, который Давал обители крупные земельные вклады, освобождая жалованными грамотами от уплаты дани и других платежей, повинностей, ранее идущих в его казну. Он же давал несудимые грамоты, помогал деньгами при построении каменного Успенского собора (1552 г.) и теплой Сергиевской церкви с трапезною и приделом в честь Иоанна Богослова 1550 г. (вероятно, заложенного в память отца, Ивана Михайловича). Помимо этого, в Шаровкину обитель непрерывным потоком поступали богатейшие вещевые вклады: золотая, серебряная и оловянная посуда, несколько колоколов, вывезенных из Пскова в 1552 г., образа, книги, церковные облачения из бархата, атласа, украшенные жемчугом, богатые ткани, а также лошади и т. д. Поэтому на освящении новых церквей в Шаровкином монастыре всегда присутствовал как ктитор кн. Александр Иванович с супругой. Сюда же 22 декабря 1558 г. они пришли с молитвой «о чаде... в наследие роду их»²⁷¹.

Ктиторы и их дети обладали рядом обязанностей и привилегий в патронированной обители, правом распоряжения в ней. Вот как начинается синодик Анастасова монастыря, основанного в честь матери Михаила, Владимира и Александра Воротынских: 1 ноября 1557 г. «приказали князь Михайло да князь Александр Иванович в своей вотчине в Одоеве... в Анастасове монастыре игумену Герману по родителям своим кормити кормы», потому что «те монастыри в своей вотчине ставили и строили их всяким строением, и земли к тому монастырю надавали»²⁷². Ктиторы распорядились поминать родителей и давать кормы «доколе монастырь стоит» на основании того, что позволили построиться в своем владении, украшали храмы, давали денежные и вещевые вклады на строительство и благоустройство обители, снабдили обитель земельными пожалованиями для пропитания. Кирилл Белозерский в своей духовной грамоте 1427 г.

называет князя Андрея Дмитриевича «господарем», «господином» и просит его, чтобы имел любовь к обители, чтобы «свое жалование, грамоты свои», данные ранее в монастырь, «неподвижны были, как и доселе при моем животе». Следовательно, при желании земли и грамоты могли быть конфискованы ктиторм. Кирилл просит князя наблюдать за жизнью обители (вероятно, это тоже обязанность ктитора), и в случае, если кто-либо не будет слушаться игумена, велел выслать ослушников из монастыря. Из судного списка 1478/79 г. явствует, что патронат над Кирилло-Белозерским монастырем перешел к сыну князя Андрея Дмитриевича – к Михаилу. Тяжба разгорелась из-за того, что архиепископ Ростовский пытался «вступиться» «во княж Михайлов Кирилов монастырь»: взимать пошлыны и судить игумена с братьею. Княжеский дьяк заявил, что «истарины прежние архиепископы Ростовские во государя моего в Кириллов монастырь не вступалися». В судной грамоте неоднократно подчеркивается, что обитель – княжеская. Судил игумена князь, а иноков – игумен, «опричь духовных дел». Противная сторона мотивировала тем, что Кирилло-Белозерский монастырь находился на территориях архиепископии и поэтому подвластен владыке. По ходу дела выяс- **нилось**, что предыдущий архиепископ поставил в Кириллову обитель игумена, своего родного брата, и грамоты дал, но «без ведома и без веленья... князь Михаила Андреевича», который велел того игумена «поймать и оковати, да и монастырь велел у него отнята, а игу- **менити** ему не велел». Настоятелем был назначен княжеский ставленник «по челобитью и по прошению всеа братьи». Дело было **решено** в пользу князя Михаила. Следовательно, власть патрона была **настолько** велика, что он мог судить монастырь и утверждать игумена, свергая неугодных. Княжеский истец в оправдание поведения **князя** сообщил, что еще три монастыря находятся в таких же **отношениях** к московскому князю. Это Спасский на Москве, Симонов и Никола на Угреше²⁷³.

Патроны, ктитормы могли распоряжаться монастырями по своему усмотрению. В конце XIV в. вел. кн. Дмитрий Донской поменялся с Саввою-чернецом землей, в том числе передал последнему «мо- настырь-пустыньку, церковь Святий Спас Преображения, что поставил игумен Афонасей на моей земле у Медвежья озера и на Березе». Затем монастырек попал в распоряжение Симонова монастыря и был в 1445–1453 гг. куплен у братии Иевом, попом симоновским, в пожизненное владение²⁷⁴. В духовной 1433 г. вдова серпуховского и воровского князя инокиня Евпраксия благословила своих снох и внука «монастырем Рожьством Святий Богородицы», где завещала быть похороненной. И далее

она перечисляла богатые земельные вклады, пожалованные ею обители, и расписывала, как распределять доходы с сел: «и попы возмут половину, а игумень с черницами половина»²⁷⁵. Иван III в завещании 1504 г. передает сыну Андрею на Москве «слободку Колычевскую да монастырь Рождество Пречистые на Голутвине»²⁷⁶. В 1454 г. П. К. Добрынский дал митрополиту Ионе «монастырь святого Саввы на Москве на посаде», а княгиня Софья Телятевская передала в Троице-Сергиев монастырь «в Московском уезде на Восточне Спасской монастырь, а на монастыре храм, каменной вверх, Преображения Господня да предел Благовещения Пречистыя Богородицы, другой храм каменной же Андрея Стратилата, да ограды каменны 53 сажени, да ворота каменные»²⁷⁷.

Выше уже говорилось, что вдова серпуховского князя сама регламентировала доход, поступающий в обитель с вотчин. Известны и Другие факты вмешательства патрона во внутривоспитательную жизнь монастыря. В указной грамоте 1490 г. угличский и звенигородский князь Андрей Васильевич самовольно определил нормы взимания в монастырских селах денежного оброка и столовых запасов, идущих в Савво-Сторожевский монастырь²⁷⁸. Следовательно, на Руси XV в. и частично XVI в. продолжали существовать отношения великокняжеского и частновладельческого патроната над обителями. В судебном деле 1485–1495 гг. спор возник между вотчинниками: одна из сторон утверждала, что обитель с церковью – «вотчина наша и дедина из старины», «и серебро, и книги, и свечи еще отцов наших, а наша вотчина». И далее: «ту церковь зовем своею вотчиною потому: отцы наши придавали своей земли к той церкви игуменом и попом на пашню» Однако в результате следствия выяснилось, что земля давалась не самой обители, а лишь в незначительных размерах (по 1–2 четверти) игумену и попу, «чего сами (вотчинники) не возмогут попахати»²⁷⁹. Ситуация, когда патрон рассматривал обитель в своих владениях, как своеобразную собственность, была чревата конфликтами. Согласно эмоциональным посланиям Иосифа Волоцкого, приближенные волоцкого князя Федора Борисовича заявляли: «Волен де государь в своих монастырях, хочет жалует, хочет грабит», а также: «На что тебе (государю) монастырь, коли тебе в нем воли нет?»²⁸⁰. Иосиф Волоколамский обвинял Федора Борисовича, что тот пограбил Возмицкий и Левкиев: «А что дадут в которой монастырь по усопших или на милостыню платья или доспех, или лошадь, или иное что, того ничего не смей продати». «А сказывает, кое в заем емлет, а некоторому монастырю ничего не отдаывал». Сходная картина и в Иосифо-Волоцкой обители: «Князь Федор Борисович во все вступился: что Бог пошлет нам, в

том воли не дает, а иное даром просит, а иное на полцены емлет». В случае же сопротивления князь грозился «кнутъем бити чернцов»²⁸¹. «И мы боялися его, давали ему, что ни давали монастырю: кони, доспехи, платия, и он то имал, как хотел». «А у чернцов у кого уведет икону, или книгу мастерского писма, а не дати – и он бранится». Выясняется, что князь забрал иконы письма Андрея Рублева: «не поехал с монастыря, доколе икон не взял». Он же в качестве патрона требовал достаточно крупные суммы денег, жемчуг и т. п. Иногда взятые вещи удавалось вернуть обители, но они были изношенные, загрязнены «как онуча».

Даже при том, что Иосиф мог несколько сгустить краски для оправдания перехода своего монастыря к московскому князю, вряд ли он пошел бы на прямой обман, будучи немедленно обличен своими противниками. Следовательно, власть патрона над обителями была подчас столь велика, что он рассматривал их как продолжение своей вотчины: можно взять оттуда деньги, вещи, вмешаться во внутренний строй. Так, Федор Борисович настраивал чернецов против Иосифа и обещал им «в озерах место» для обители, лишь бы они выступили против своего игумена. В свете вышеприведенных фактов можно поверить, что Александр Федорович Ярославский приводил своих псов в Каменский монастырь и даже в трапезную, видимо, не делая особых различий с собственной усадьбой²⁸². С образованием Русского централизованного государства, со становлением самодержавия значение местных ктиторов, патронов должно было уменьшиться. Но сам процесс создания монастырей ктиторами на своей земле, даже помещичьей, продолжался. В 1581/82 г. в Бежецкой пятине Клементий Милюков с братьею «поставили ново» «на своей поместной земле» монастырек с церковью во имя великомученика Никиты с приделом. «А в церкви образы и свечи, и книги, и все церковное строение Клементия Милюкова з братьею». На момент описания в этой обители было 3 кельи, где проживали черный поп, старец **и церковный** сторож. Но далее правительство выступает гарантом - **прожиточное** монастыря. Ему «дано ново на темьян да на ладан и на монастырские дворцы починок»²⁸³.

Размеры монастырей, количество братии

Скит, келья, пустынь и т. п. отличались малочисленностью, документация о них крайне скудна. Лучше известны крупные монастыри, имевшие вотчины и сохранившие в своих архивах актов и писцовый материалы. Так, в общежительном Кирилло-Белозерском монастыре к началу XVII в. численность братии достигала почти 200 человек; в 1601 г. соборных старцев во главе с игуменом было 11 человек, священников, дьяконов, крылошан – 37, рядовых старцев в самом монастыре, в Москве и в «приписной» Афанасьевой обители – 136, итого 184 человека. Хозяйство обслуживали 300 служебников, детенышей, мастеровых²⁸⁴. Наиболее крупным был Троице-Сергиев монастырь, где, по свидетельству иностранцев, в первой четверти XVI в. находилось 300 иноков, а к концу века даже 700, не считая слуг²⁸⁵. Число монахов в Иосифо-Волоколамской обители колебалось около сотни: в 1578/79 г. – 130, в 1598/99 г. – 97, в 1601 г. – 140, в 1603/04 г. – 110 человек²⁸⁶. Примерно такое же количество иноков было в Болдино-Дорогобужском (до 140), Корнильево-Кормельском (до 90), в Пафнутьево-Боровском (в конце XV в.) до 95 человек²⁸⁷. В своем послании в Кирилло-Белозерский монастырь Иван Грозный упоминает, что в Савво-Сторожевском монастыре было (в 50–60-е годы XVI в.) до 80 старцев²⁸⁸. По сотной грамоте 1593 г. в Антониево-Сийской обители было 73 старца, игумен, 4 попа и 2 дьякона – всего 80 человек. На монастырском дворе к этому времени было воздвигнуто 3 церкви: деревянная в честь Троицы, теплая Благовещенская и надвратная во имя Сергия Радонежского. Тут же размещались 22 кельи, гостиный двор, конюшенный двор, а за оградой над озером – коровий двор²⁸⁹. В кремлевском Чудовом монастыре к зиме 1586 г. насчитывалось более сотни старцев, 14 священников, 7 дьяконов. Среди старцев, помимо обязательных для общежительных обителей игумена, казначея, келаря, существовала следующая специализация: поваренный большой старец, хлебник, подчашник, дворецкий, оловянный (вероятно, ведавший оловянной утварью), житник, подкеларник, будильник, огородник, трубник, конюшенный старец, больничные старцы и т. д. Количество монахов не было стабильным: только с ноября 1585 г. по июль 1586 г. обитель получила ряд денежных вкладов с условием «за тот вклад постричи и в келье устроить». В результате этого 6 человек приняли иноческий чин²⁹⁰. Традиция, согласно которой желающий вступить в монастырь должен был сделать денежно-вещевой вклад на

благоустройство обители, получила широкое распространение в XVI в., о чем свидетельствуют многочисленные приходные книги общежительных монастырей. Исключением из правил могли быть мелкие обители, а также особые монастыри. Сама идея вступительного вклада вызвала порицание на Стоглавом соборе.

Во главе монастырей стояли игумен (архимандрит) и соборные старцы, число которых обычно колебалось около десятка. В их число входили келарь, казначей и другие наиболее влиятельные чернецы. Именно они управляли духовной и хозяйственной жизнью монастыря, выдвигали строителя, игумена, приказчиков, хлебников и т. п. В документах встречаются следующие формулировки: «по благословению игумена и по совету соборных старцев», «игумен да соборные старцы... приказали», «приговорил игумен и соборные старцы», «се яз, игумен... поговоря с соборными старцы». А. А. Зимин отмечал для Иосифо-Волоколамского монастыря, что «в социальном составе соборных старцев и рядовой братии, этих двух неравных по величине и по значению групп монашества... наблюдаются больше различия», что именно из числа соборных старцев вышли будущие руководители церковной жизни, иосифлянские епископы и архиепископы²⁹¹. Согласно уставу Иосифа Волоцкого, соборных старцев должно быть 12 по числу двенадцати апостолов. Однако на практике это правило соблюдалось не всегда.

Несколько иначе управлялись женские общежитийные монастыри. В привилегированном Новодевичьем монастыре после игуменьи и келаря следуют 20 боярынь (в другом месте: «княини и боярыни»), 24 крылошанки больших, 10 крылошанок меньших и 75 рядовых стариц. Итого в 1602/03 г. численность стариц достигала 141 человека. Среди 20 «княинь и боярынь» действительно названы представительницы княжеских фамилий: Мещерские (две), Ростовская, Пронская, Ярославская-Охлябнина, а также женщины боярских родов – Шереметева, Плещеева и др. Но среди них есть также казначея, чашница, житничья, ключница, подкеларница. Следовательно, эта группа состояла из представительниц наиболее знатных родов, а также из лиц, исполнявших важнейшие хозяйственные должности. Из ежегодной «царской милостыни» они получали по 2 руб. 52 деньги, почти вдвое больше, чем рядовые старицы (ок. 1,5 руб.)²⁹². Вероятно, они исполняли те же руководящие функции, что и соборные старцы в мужских монастырях. На своем дворе черницы имели поварню, пивную, естовню, сытню, хлебню, погреб.

На территории России существовало большое количество менее

знаменитых и более мелких монастырей. В Можайске на посаде и около города в 90-х годах XVI в. было 8 обителей. В Петровской с двумя церквями стояли 16 келий, «а в них живут старицы». Тут же находилась и келья игуменьи. Следовательно, общее число монахинь колебалось около двух-трех десятков (в одной келье могли **проживать** несколько человек). В женском Благовещенском монастыре – 10 келий (с игуменской) да 3 кельи нищих. Оба монастыря и Мели достаточно скромное церковное имущество. Более богатыми **выглядели** можайские мужские обители (иконы с дорогими окладами, книги, ризы и т. п.). Наиболее известным из них был общежительный Лужецкий, входивший в число «престижных» монастырей и **участвовавший** в церковных Соборах, в том числе в Соборе 1580 г. К концу XVI в. на его территории стояла церковь в честь Рождества **Богородицы**, колокольня, на которой были установлены часы с боем, и 11 келий. Вероятно, еще какая-то часть монахов жила в сельских вотчинах монастыря. В Можайске функционировали также **монастыри**: в честь Иоакима и Анны (2 кельи игуменские с сенями и **чуланом** и 6 братских) и Троицкий, где стояло 3 братских кельи и 8 келий нищих, которые «питались от Церкви Божие»²⁹³. Надо **учитывать**, что г. Можайск, как Коломна, Кашира, сильно пострадали **от** экономического кризиса, поразившего страну в последней трети XVI в. и вызвавшего резкую убыль населения и запустение земель. Число тяглых дворов в Можайске в 90-х годах составляло всего 11,5% прежнего состава. Соответственно уменьшилось и число монахов в монастырях.

В Коломне 1577/78 г. существовало не менее двух общих монастырей. Обитель Пречистой у Брусенья имела на своей территории храм в честь Успения Богородицы (где хранилось много икон, украшенных богатыми окладами с жемчугами, камнями), незаконченная каменная трапезная, а под ней хлебня и поварня, а также 2 кельи игуменские и 14 келий, «в них 13 старцев». Наличие общей трапезной, поварни – весомый признак общежительности монастыря. В коломенском Преображенском монастыре были сооружены хозяйственные постройки: амбар, погреб, напогребница. Две церкви (одна из них в честь Преображения Господня с приделом) изобиловали иконами, книгами, ризами. Была также построена колокольня. Тут же и келий. Монастырь хранил жалованные несудимые грамоты. Каменную трапезную с подклетьями имел Голутвин Богоявленский монастырь, находившийся за посадом, но к моменту описания 1577/78 г. сильно обветшавший. Упоминания о наличии келий в монастыре отсутствуют. В столь же в плачевном состоянии находился на **р. Москве** Бобринев монастырь, где келья игумена и 11 келий братских

пусты²⁹⁴.

К общежительному же типу относится каширский Троицкий Белопесоцкий монастырь, обнесенный каменной оградой, имевший внутри 3 церкви, колокольню, где были установлены часы с «само-бойством», сушило, ледник, за оградой конюшенный двор. В 1578/79 г. в этом монастыре, помимо игуменской кельи, было еще 13 келий, «а живут в них чернцы и священники и братья»²⁹⁵. Как видим, число келий на территории провинциальных общежительных монастырей сравнительно невелико. Однако часть монахов постоянно проживала в сельских монастырских дворах, поэтому количество чернецов было выше. Известна наиболее типичная площадь городских обителей: в Туле в конце 80-х годов писцы отвели под новый девичий монастырь земли 30 x 70 сажень, в то время как под дворы священнослужителей и проскурницы – 30 x 10 сажень (при сажени 2 м 13 см, свыше 44 соток на монастырь)²⁹⁶.

Митр. Макарий к числу бесспорно общежительных относит также следующие монастыри: Болдинский; в Псковском крае – Елеазаров, Печерский и Саввы Крипецкого; в Вологодском – Корнильев-Комельский и Иннокентиев Преображенский; в Обонежской пятине – Александров-Свирский и Александровский Ошевенский; на Белом море – Соловецкий. В то же время в начале XVI в. был «заметен недостаток общежития в новгородских монастырях, при их многочисленности». Ссылаясь на летопись, Макарий называет 4 монастыря-общины: Юрьев, Хутынский, Вяжецкий и Отенский. После реформы 1528 г. еще 16 новгородских обителей приняли общежитие²⁹⁷.

Данных об особняках монастырей значительно меньше. Одной из наиболее прославленных и многолюдных «особных» обителей был Богоявленский монастырь в Москве, «что на посаде» «близ торговли», основанный в конце XIII в. В 1466/67 г. в нем насчитывалось 66 монахов, которые получали от великого князя «годовой корм и оброк»: рыбу, масло коровье и конопляное, яйца, муку пшеничную на просвиры, пшеницу на кутью, пшено, квас и т. д. В правой грамоте 1564 г. читаем: «Богоявленский монастырь исстари был особняк», тем не менее он имел как личные, так и корпоративные земельные владения. Монахи утверждали, что один из первых вкладов они получили от сына Дмитрия Донского Петра, т. е. в начале XIV в. Следовательно, «особные, особняк» монастыри также могли обладать общими вотчинами. Правда, формуляр данной вдовы Петра Дмитриевича выглядит (в позднем пересказе) не совсем обычно для этого вида актов: «Дала еси в дом святому Богоявлению в городе на Москве на посаде каменной церкви игумену

Арсению и его братьи». Создается впечатление, что монастырь как бы распадался на несколько общин. Данное предположение подтверждается духовной грамотой 1521/22 г. стародубского князя Ивана Васильевича Ромодановского, согласно которой князь имел в монастыре не только свои кельи, но и своих монахов. «А что мои кельи у Богоявления на монастыре, и тех келий половину игумену с священники и з братьею, а другая половина тех келий мои моим старцем Лариону с товарищи: игумену столовая горница да сени, да ледник, да житница, да поварня; а моим старцем Лариону с товарищи другая половина – другая горница да сени и обе лесницы у сеней, да повалуша, да погреб». По наблюдению В. Д. Назарова, кельи Ромодановского не походили на суровое жилище аскета. По существу, перед нами заботливо обустроенная городская усадьба феодала, но находящаяся внутри монастырской ограды. Имущество, хранившееся в кельях, **переходило** снохе князя для раздачи нищим. Часть же, «что в житницах моего живота и в клетях, и то моим старцем Лариону с товарищи»²⁹⁸.

Характерно, что сноха кн. Ромодановского также имела свои кельи «у великого стратотерпца Георгия за Немглиною», которые она поручила душеприказчикам после ее смерти продать и деньги **отдать** в тот же монастырь²⁹⁹. У общежительного Иосифо-Волоколамского монастыря кельями умерших распоряжался сам **монастырь**. Не означает ли, что Георгиевская обитель за Неглинной **относилась к** «особным» монастырям?

«Особный монастырек» существовал в 80-х годах XVI в. в Тверском уезде Микулинском стану в с. Городище, что на р. Шоше³⁰⁰. К «особным» монастырям В. В. Зверинский на основании материалов XVII в. (более ранние источники ему не были известны) относил **торопецкий Никольский монастырь**. По писцовой книге 1539/40 г. в **церкви** шла «вседневная служба, а служит игумен да поп, да дьякон». От великого князя 40 монахам шла руга: 70 четей ржи и 60 четей овса. Монастырь занимался ростовщичеством: на момент описания было «на престоле 26 руб., а рост емлет на те деньги игумен да священник». Монахи имели рыбные ловли в озерах, сдавая их в аренду из расчета: «ловцам 5 рыб», а монастырю – шестая. Возможно, к тому же типу принадлежит торопецкий девичий монастырь с храмом в честь Иоанна Предтечи. В нем проживали священник, игуменья, «а сестер 25, а питаются от церкви о мире», т. е. по существу **нищенствуют**, так как ругу не получали³⁰¹.

Особными, несмотря на реформу 1528 г., остались новгородские монастыри: Николаевский в Неревском конце и Христорождественский

на Поле. Из писцовой книги середины XVI в. явствует, что Тверской Вышневолоцкий Удомеский монастырь во имя Ивана Богослова был «не община». В нем проживали игумен, 5 монахов, поп белый, дьякон, проскурница³⁰².

Интересен анализ Макарием наказной грамоты особножительным обителям: половина всех монастырских доходов, зерна должна идти настоятелю, четверть – попам и дьяконам, и остальная часть – чернецам. Из денег на молебны, сорокоусты чернецы не получали ничего: все шло по половинам игумену и попам с дьяконами³⁰³.

Монастыри-особняки, по всей вероятности, были достаточно широко распространены в XVI в., особенно на окраинах страны, иначе трудно объяснить, почему писцы порой специально помечали тип обители. Так, в сотной 1543/44 г. сказано: «В Вологде в Бухтюге монастырь общий Деонисья Глушицкого». При описании того же Уезда в 1589/90 г. подобным образом охарактеризована еще одна обитель: «Монастырь общинка на речке на Доровице, а на монастыре Церковь древяна клетцки Спаса Нерукотворного пуст. Пашни у Монастыря 4 чети в поле, а в дву по тому же». В Каширском уезде на территории дворцовой тешиловской волости стоял «монастырь общий у Оки реки на берегу, а на монастыре церковь Преображенья». Тут же поставлена келья игумена, о наличии братии сведений нет³⁰⁴. Из грамот середины XV в. следует, что Важский Иоанна Богослова – «вопцей монастырь на Пинешке». То же относится и к Николаевскому Чухченемскому («всем старцам общежительный») ³⁰⁵.

В источниках иногда встречаются записи о небольших сообществах монастырского типа, существовавших при приходских храмах. В писцовых описаниях XVI в. очень часто встречаются записи о кельях рядом с церковью, где «живут нищие, питаются от церкви». Но сплошь и рядом вместо «нищих» названы «старцы», а иногда это сообщество именуется монастырем. В сотной грамоте 1567/68 г. речь идет о костромском селе Цыбино, где стояла церковь в честь Троицы. Рядом двор попа «да на монастыре келья **Пономарева** да келья проскурницына». Далее речь идет о с. Сретенском с церковью в честь Сретения, и формулы описания здесь с упоминанием термина «монастырь» полностью тождественны первому случаю³⁰⁶. Такую же ситуацию наблюдаем в Каширском уезде 1588/89 г.: «Село Ивановское на речке на Соломенке, а в селе храм Зачатье Ивана Предтечи древяная клетцки. А храм поставление и все церковное строенье мирское. Да на монастыре во дворе...»³⁰⁷. В данном случае до нас дошла не сама писцовая книга, а лишь сильно сокращенный с нее приправочный список, поэтому неизвестно, кто же

жил «во дворе», но важно, что сообщество, сложившееся около церкви, опять-таки именуется «монастырем».

В торопецкой книге 1539/40 г. описаны церкви на посаде: всего их было 16, в том числе и храм уже упомянутого выше особного Никольского монастыря. Но эта обитель была не единственной: недалеко расположена «церковь Иван Предотека в Девичье монастыре, а у ней один поп да игуменья. А сестер 25, а питаются от церкви о мире». Тут же стояла «церковь Рождество Св. Богородицы да церковь теплая Богоявление», а служил «один поп черной». «Келей у тех церквей 18, а старцев 18 же, а питаются от миру»³⁰⁸. По-существу, данное описание мало чем разнится от характеристики вышеупомянутого Девичья монастыря: старцы и старицы нищенствуют, не имея средств к существованию. Отличие заключается в отсутствии игумена. Не означает ли это, что перед нами келейное монастырское сообщество. В Тверском уезде по описанию 1580 г.: 1) В с. Андреевском церковь Рождества Богородицы, двор да 3 кельи со старцами, «а питаются от церкви Божие. Да на монастыре» дворов непашенных... 2) В вол. Воловичи с. Любалово стояла Никольская церковь, рядом с ней дворы попа, пономаря, проскурницы. «А на монастыре 2 кельи, а в них живут старцы, питаются от церкви». 3) В Микулинском у. в с. Лотошино – две церкви, два поповских двора, двор проскурницы. «А на монастыре 9 келей со старцами, питаются от церкви Божие»³⁰⁹. В сотной грамоте 1582/83 г. описывались **вотчины**

Соловецкого монастыря, в том числе погост Выставка с Никольской церковью. Тут же дворы церковного причта (поп, пономарь). «Да на монастыре же четыре кельи, а живут в них старицы и питается от церкви Божии и от прихода»³¹⁰. Явно, что речь здесь идет не о мужском многочисленном Соловецком монастыре, а опять-таки о женском келейном сообществе при храме.

В некоторых случаях создается впечатление, что кельи остались от исчезнувших, запустевших монастырей. Так, в Тверском уезде, в Шезском стану, в с. Сухарино около Покровской церкви стояли две **кельи**, где проживали старцы, питающиеся подаянием. Тут же **расположены** дворы церковного причта, причем один из них поставлен «на трапезном месте», видимо раньше здесь существовал более **многолюдный** монастырь. В том же стану в с. Кушалино стояли две церкви: в честь Николы чудотворца и Воздвижения Честного Креста, «а на монастыре 10 келей, а живут в них старцы и старицы мирские, питаются от церкви Божие». Стоглавый собор запретил совместное проживание мужчин и женщин, следовательно, здесь сохранился **какой-то** рудимент от прежнего монастыря. Такая же

ситуация наблюдается в рядом расположенной Рождественской обители, где было 13 келий. В них жили «старцы и старицы мирские», однако их сообщество названо в писцовой книге «монастырем»³¹¹.

Вероятно, подобные келейные аскетические сообщества подразумеваются под многочисленными «монастырьками», существовавшими как на вотчинных, так и великокняжеских землях. В своей духовной 1521/22 г. князь И. В. Ромодановский писал: «моя отчина в Стародубе с. Тогарово, а в нем церковь Покров Св. Богородицы да и монастырек Иван Святые к Тагарову ж селу» переходили к брату. «А село мое Петровское..., а в нем церковь святых апостол Петра и Павла, да Никола монастырек к Петровскому селу» также переходили к брату. В Бежецком Верху в 1553/54 г. в с. Теребунь «церковь Успение Пречистые, а у Пречистые монастырь» в 7 дворов. В 1539/40 г. в Тверском у. в поместье кн. Д. Д. Оболенского есть с. Ми- кифоровское, «а к тому селу монастырек, а в нем церковь Введение Пречистие». В Тверском уезде упоминался в 40-х годах XVI в. ряд «монастырьков» на землях великого князя³¹².

Организация архитектурно-пространственной композиции монастырей

Исследователи неоднократно отмечали общую черту в размещении монастырей: их привязанность к течению рек, озер, к источникам, бьющим из земли. Геологи в конце 80-х – начале 90-х годов XX в. попытались составить путеводитель по источникам подземных вод и выявили, что «большая часть из них расположена вблизи действующих и бо ранее существовавших монастырей, церквей или часовен»³¹³.

В средневековье монастырь воспринимался как образ царствия небесного, явленного на земле. Представление о семантике монастыря как земной модели небесного града, духовной крепости, Горнего Иерусалима воздействовало на планировку, композицию обителей³¹⁴.

Древнерусский монастырь в архитектурном отношении представлял собой сложный организм, составные части которого были связаны друг с другом не только функционально и композиционно, но и идейно-символически. Благодаря этому пространственная организация древнерусских монастырей отличалась единообразием и общностью основных принципов, по крайней мере с XIV по XVII в. На территории крупного монастыря десятки построек: культовых (собор, трапезная, надвратная церковь, некрополь), жилых (келья) и хозяйственных (сушила, амбары, ледники, поварни и т. п.). В большинстве монастырских ансамблей центральное место занимал собор. К нему непосредственно примыкала площадь, вокруг которой группировались основные сооружения. Главенство собора подчеркивалось не только его центральным положением, но и размерами, формой завершения (например трех- пятиглавый собор, в то время как все остальные церкви одноглавые), украшением крестов и т. д. Поблизости от собора ставились другие церкви, трапезная, больница и т. п. Трапезная обычно размещалась к западу, северу или югу, но не к востоку от собора. Монахи шли в трапезную из собора; поднявшись на крыльцо трапезной, священник должен был прочесть молитву, стоя лицом на восток. При восточном расположении трапезной собор оказался бы за спиной у молящихся, что представлялось нежелательным. Все монастырские постройки образовывали четкую иерархическую систему, группируясь по функциональному признаку и соподчиняясь между собой. Собор доминировал над трапезной, трапезная – над близстоящими поварней и пекарней, а те были центром для ледников, сушил и амбаров. Колокольни

обычно ставили к западу от собора, и лишь со второй половины XVII в. они стали воздвигаться как высотные доминанты.

Расстояния между сооружениями и их высоты находились в зависимости от собора. Известно, что для рассмотрения фрагментов и деталей сооружения оптимален угол в 45° , что соответствует расстоянию, равному одной высоте объекта; для рассмотрения общего вида сооружения оптимален угол в 27° , т. е. две его высоты; для рассмотрения объекта на фоне окружающей среды – угол 18° и соответственно три высоты; при рассмотрении силуэта в ансамбле оптимален угол в 11° – четыре высоты. Древние зодчие знали эти закономерности; последующие сооружения ставились обычно на расстоянии двух, реже трех высот от предыдущих зданий. Так, старая трапезная Троице-Сергиева монастыря удалена от Троицкого собора (первого сооружения обители) на три его высоты, а Духовская церковь – на две высоты. Выстроенный в XVI в. Успенский собор удален от Духовской церкви на расстояние двух его высот. Но с возведением Успенского собора и увеличением в середине XVI в. территории монастыря облик обители изменился: Успенский собор и по **своим** размерам и по центральному положению стал новой доминантой всего ансамбля. Следовательно, облик монастырских сооружений не был неизменной величиной: с течением времени их вид иногда очень сильно менялся.

Вокруг главного собора концентрично располагались другие **постройки**. Площадь с храмом – ядро всей композиции. В **концентричности** построения монастырского ансамбля отразились средневековые представления о мире в целом как о замкнутом, теоцентричном и **поэтому** центростремительном. Отсюда и критерий выделения и **оценки** разных сфер концентрического мира, исходя из их близости к центру, т. е. к Творцу. В монастыре последовательность сфер была следующей: собор, кельи, отделенный от парадного хозяйственный двор и службы (например, коровники) вне стен обители. Универсальность модели мироздания повлияла на то, что концентричность построения монастырских ансамблей строго соблюдалась³¹⁵.

И. А. Ильин подчеркивал особенность построения православных храмов и их отличие от западных католических «крепостных твердынь». Он писал, что каждое исповедание дарует верующим свое Богосозерцание в образе своих храмов, и каждый храм – дверь к Богу. Но он видел только в православных храмах благостное успокоение в любви. Он считал, что они говорят о тихой молитве, о радости воскресения (Дмитровский собор во Владимире), о милости материнского укрытия (Покров на Нерли), о

соборном единении (Ки- жи)³¹⁶. И. Л. Бусева-Давыдова специально изучала символику храмов Древней Руси. Уже в раннехристианские времена создавались толкования архитектурных форм; так, в частности, храм должен быть продолговат и обращен на восток. Краткие отрывки из трудов греческих отцов церкви VII-VIII вв. были известны на Руси еще в домонгольское время. Например, Изборник 1076 г. знакомил с пониманием церкви как Гроба Господня и земного неба. На русской почве возникли новые интерпретации и собственные варианты толкований, трактовавшие вопросы символики храма. В XV в. церковь толковалась как небо земное, ее верх – глава Господня, алтарь – престол Божий, а трапеза есть «перси Господни, о ней же Христос на тайной вечери образ сотвори»³¹⁷.

Археологи обратили внимание, что алтарная часть некоторых храмов ориентирована не строго на восток, а на восход солнца в день патрона или соответствующего праздника, в честь которого закладывалась церковь. Строительство обычно начиналось весной, поэтому ряд храмов имеют северо-восточную ориентацию, приходящуюся как раз на азимуты весенних восходов солнца. Иногда на расположение церкви влияла градостроительная ситуация³¹⁸. Стены соборов покрывались росписью. Характерным примером является Смоленский собор Новодевичьего монастыря. Он был воздвигнут сразу каменным в течение года в честь взятия Смоленска. Собор окружала крытая галерея. Уже 23 июля 1525 г. сюда был торжественно перенесен из Благовещенского собора в Кремле «список» Смоленской иконы. Роспись была произведена непосредственно после возведения собора и отражала три главных темы: тема победы, тема собирания русских земель и тема, связанная с личной жизнью Василия III. Всякий входивший в храм в его глубине на востоке видел гигантское изображение главной святыни присоединенного Смоленска – иконы Богоматери-Одигитрии с младенцем в зеленовато-голубом хитоне. По сторонам Одигитрии, как бы оберегая святыню, на гранях алтарных столбов торжественно возвышались строгие фигуры «военачальников небесных сил» Михаила и Гавриила в парадных одеждах. Далее наиболее видные места отведены для изображения воинов, имена которых так или иначе связаны с памятью об исторических событиях: воина Меркурия, считавшегося патрональным святым г. Смоленска, воина Мины – в день его памяти 11 ноября 1480 г. произошло бегство хана Ахмата от Угры. Тут же недалеко – Федор Стратилат. Память его приходится на 8 июня. В этот день в 1514 г. Василий III отправился в свой последний победоносный поход на Смоленск. Так полно военно-триумфальная тематика не звучала

еще ни в одной из русских храмовых росписей³¹⁹. Следовательно, стены храмов не были для молящихся «немыми».

Монастырская стена с самого начала воспринималась как ограждение обители от грешного «земного мира». Оборонительной функцией она наделялась лишь в той мере, в какой это было присуще любому отдельно стоящему средневековому комплексу построек – жилой усадьбе, господскому двору и т. д. Это обеспечивало каждодневную защиту от покушений на жизнь и имущество (подчас значительное). В более позднее время некоторые монастыри целенаправленно перестраивают с целью обороны (Кириллов-Белозерский, Соловецкий).

В стенах же монастыря помещался некрополь; захоронение на монастырском кладбище считалось более почетным. Л. А. Беляев отметил, что соблюдение христианского погребального обряда в монастырских некрополях существенно выше, чем на сельских кладбищах, где долго удерживались рудименты языческих традиций. Он пришел также к выводу, что площадь обителей, окруженная стеной, в городах мыслилась квадратной или прямоугольной, и лишь впоследствии, в XVI-XVII вв. приобретает усложненную, частично следующую рельефу пятиугольную или ромбическую конфигурацию (особенно при обстройке каменными стенами). Расцвет строительства каменных стен вокруг монастырей приходится на вторую половину ХУП в.³²⁰

Главные (святые) ворота в ограде были ориентированы на собор. В древнерусских монастырях ворота чаще располагались на

против крыльца или лестницы храма, и для того, чтобы войти в сам **собор**, требовалось изменить направление движения. Лестница собора ориентирована на проем ворот, как например в Новодевичьем монастыре. Расположение келий относительно главного храма менялось: первоначально они окружали церковь, в последующие века **располагались** по периметру стен³²¹.

Большинство монастырей во второй половине XV-XVI вв. представляли собой деревянные постройки, особенно небольшие обители. Исследователями установлено, что появление иконографии **деревянных** монастырей вместе с изображением их основателей относится к XVII в. М. И. Мильчик и Е. П. Варакин изучили иконы Антония Дымского. Монастырь был основан в XIII в. учеником Варлаама Хутынского Антонием на берегу Дымского озера в 16 км от Тихвина. На иконе представлена обитель, окруженная лиственным лесом с отдельными елями. Ограда деревянная, рубленая «в лапу», без башен. На переднем плане – Святые ворота, крытые «бочкой». Вне стены находятся у озера два

строения, вероятно, коровники. (Именно они, по многочисленным писцовым материалам, строились за оградой.) В центре ансамбля – деревянная церковь с тремя шатрами, из них на среднем, самом высоком, помещены колокола и крест. Она представляет собой «шестерик» или «восьмирик». Рядом еще две прямоугольные постройки с главками и крестами. Главы обиты лемехом, кровли и шатры – тесом. Известно, что у этого монастыря были еще двое ворот, но на изображении они отсутствуют. Авторы пришли к выводу, что иконографическая схема XVII в. запечатлела обобщенный образ Дымковского монастыря, отразивший его индивидуальные черты³²². На иконе Иннокентия Комельского ограда более мощная, укрепленная на вертикальных столбах. Святые ворота имеют маленькую главку с крестом. Видны изображения деревянной церкви типа «четверик», колокольни, келий³²³.

Хозяйственная деятельность монастырей

Землевладение и хозяйственная деятельность монастырей XV-XVI вв. – наиболее полно изученная проблема. Этому послужили две причины: подавляющая часть документации того периода сохранилась в монастырских фондах и отражала, в первую очередь, хозяйственный быт обитателей. И второе: с конца XIX – начала XX в. резко возрос интерес к экономико-социальным вопросам, особенно в послереволюционную эпоху. Много писалось и о роли победы «иосифлян» над нестяжателями в стремительном росте монастырских вотчин. Иностранцы писали, что монастыри занимали треть земельного фонда страны. В настоящее время исследователи склоняются к меньшей пропорции: около 20%. По размерам землевладения и их Расположению обители подразделялись на несколько категорий.

К первой относят монастыри, обладавшие десятками тысяч десятин, разбросанных во многих уездах. М. С. Черкасова на основе опубликованных работ сделала следующую сводку по крупнейшим монастырям. Первое место занимал Троице-Сергиев монастырь, владения которого к концу XVI в. располагались в 40 уездах. Ближайшие по величине обители имели земли: Симонов – в 19 уездах, Кирилло-Белозерский – в 12, Иосифо-Волоколамский – в 10, Спасо-Евфимиев – в 6 уездах. Владения Московской митрополичьей кафедры в XVI в. были разбросаны по 14 уездам. Только за XVI в. Троице-Сергиев монастырь приобрел к уже имевшимся – 302 новых сел и селец (не считая деревень), 17 варниц, ряд мельниц, городских дворов³²⁴. Среди них у части обителей основной комплекс земельных владений был расположен недалеко от монастыря. Так, вотчины Иосифо-Волоколамской обители сосредоточены в основном в Рузском и Волочком уездах; за их пределами находилось несколько больше четверти владений³²⁵. То же можно сказать о Кирилло-Белозерском монастыре, который помимо большого числа запустевших селений имел в 1601 г. 3 волости, 51 село, 880 деревень. Основной массив земель лежал в Белозерском и Вологодском уезде³²⁶.

Вторую группу составляли средние и малые обители, размер владений которых сравнительно невелик; расположены вотчины в одном уезде, редко распространяясь на другие области. К этой группе относится подавляющее большинство провинциальных и городских обителей. Рассмотрим историю землевладения достаточно крупного костромского Троице-Ипатьевского монастыря, основанного в конце XIII в. на мысе при

впадении р. Костромы в Волгу. Вотчина обители начала складываться в XV в., главным образом, как полагал С. Б. Веселовский, за счет вкладов Сабуровых³²⁷. К 70-м годам XVI в. весь земельный фонд был сосредоточен в Костромском уезде. Лишь в 1571 г. монастырь впервые получает три небольших пустоши Московского уезда, которые в свое время были получены вкладчиком за костромские владения во время опричного «перебора», и в 1589 г. село во Владимирском уезде. Всего же в собственности ипатьевских иноков было к концу XVI в. 21 село и сельцо, 274 деревни и ряд пустошей. Землю обрабатывали крестьяне, жившие в 823 дворах³²⁸. Обычно же размер вотчин был гораздо меньше, а монастыри беднее. Рязанский Богословский монастырь во второй половине XVI в. в разное время имел 2 села, 12 деревень, 33 пустоши. Общее число окультуренной пашни, в том числе запереложеной и заросшей лесом, составляло 6623 четверти в одном поле. Девичий монастырь Аграфенова пустынь владела рыбными ловлями в озерах, 2 селами, слободкой, одной деревней.³²⁹

В третью группу входят малоземельные или безземельные обители. Ранее уже упоминался торопецкий Никольский монастырь, где было 40 иноков. От великого князя в 1539/40 г. они получали ругу: 70 четей ржи и 60 четей овса. Свои рыбные ловли они отдавали в аренду, получая шестую часть улова. Отдавали деньги в рост, ^ (лебная руга заметно облегчала им жизнь. В Обонежской пятине на Тихвинской дороге находились Спасо-Преображенский и Рождества пречистые монастыри, где проживали 9 старцев. Место для обители они арендовали у Девичья Павлова монастыря – три поляны, выплачивая за съем ежегодно 15 алтын. Они получали государеву «милостыню»: «на старца по коробье ржи, да на коробье овса», да 56 денег³³⁰. Насколько была важна руга монастырям, свидетельствует обсуждение этого вопроса на Стоглавом соборе 1551 г. Правительство попыталось отменить большинству монастырей денежную, хлебную и прочую дотацию. Причем, как ясно из текста, ругу получали не только «убогие», но и богатые обители («хлеб и соль, и денги, и воск на свечи, и мед на кутью, и пшеницу на проскуры»). Иван IV указал, что его отец Василий III часто давал ругу одноразово «в приказ», а не постоянно, ежегодно. Традиция была нарушена при Елене **Глинской**: «многие монастыри грамоты поимали по вся годы имати милостыню впрок в ругу... А у тех монастырей села есть и иные доходы». Причем царь специально оговаривал, что отмена руги не должна касаться беднейших обителей: «убогих монастырей и неприходных церквей достоит устроить по разсуждению». Собор настоял на сохранении руги всем обителям вне

зависимости от величины их доходов, если при Василии III они получали ее «впрок». В случае, если раньше они получали ее нерегулярно («в приказ»), то предусмотрены были две возможности. 1. Даже богатым монастырям с селами и приличными доходами Собор не отказывал окончательно, полагаясь на волю царя: «и дати и отложить». Такое же решение принято и относительно обителей бедных, но могущих прожить без государственной дотации. 2. И лишь относительно убогих монастырей, которые не могли «впредь без руги прожить», Собор рекомендовал царю «праведно таковых пожаловати»: «Да и прочие убогие монастыри и места... не имущим ниоткуда помощи, устроить в свое христолюбивое царство»³³¹.

Итак, ругу могли получать как богатые, так и бедные обители, причем последние сплошь и рядом оказывались без нее. Рядом с то-ропецким Никольским монастырем была расположена девичья обитель, где монахини нищенствовали. Примерно в такой же ситуации находился рязанский Зачатьевский девичий монастырь, насчитывавший шесть келий³³². Столь же нищенскую жизнь владели и «келейные» сообщества при церквях, о которых говорилось ранее: без царской вещественно-денежной «милости» они были обречены вести жизнь, полную лишений.

К четвертой группе следует отнести обители, богатство которых строилось не столько на землевладении, сколько на промыслах, соледобыче. Это, главным образом, северные монастыри.

Следовательно, для монастырской средневековой общности характерно, что, отказываясь от индивидуальной собственности монахов, проповедуя аскетический идеал, монастыри становились владельцами порой колоссальных земельных массивов. Это объясняется, в частности, Л. П. Найденовой тем, что «монашеский идеал положительный, не против мира, но ради Бога», идея служения не только Богу, но и братии была важным фактором монастырской жизни, отражала отношение к монашеству как «чину ангельского жития» и соответственно, к монастырю как «граду праведников», что требовало и надлежащего внешнего благоустройства. В жизни инока большое место занимают и подвиги самоограничения, и труд как аскетическое упражнение и как средство улучшения жизни монашеской общины. Не отдельного монаха, но всего монастыря как земного отражения Небесного Иерусалима. Надо было заботиться о процветании обители, украшении ее храмами, иконами и т. д. Принцип личной нестяжательности не противоречил благоустройству монастыря и братии³³³. На практике забота о процветании обители надолго отрывала иноков не только от ночных молитв, но и от самого

монастыря.

Естественно-географическое разделение труда оказало значительное влияние на хозяйственный уклад и товарное производство северных монастырей. Крайне суровые природные условия, делавшие порой невозможным посев зерновых, с одной стороны, и локализация большого количества соляных источников в северных районах страны – с другой, создавали благоприятные предпосылки для развития товарного производства и оптовой транзитной торговли. Анализируя жалованные грамоты, С. М. Каштанов пришел к выводу, что уже в XV в. монастыри организовывали дальние экспедиции на север. Наибольший взлет приходился на 60-е годы XVI в., особым спросом пользовались соль и рыба³³⁴. В XVI в. крупнейшими соледо-бытчиками и торговцами становятся Соловецкий, Антониев-Сийский, Спасо-Прилуцкий монастыри. Поморская соль сбывалась по Двине в Устюг, Вологду и далее в центр. По данным А. А. Савича, Антониев-Сийский монастырь привез в Вологду и продал в 1588 г. – 81 321 пуд соли за 7767 руб., а в 1601 г. – 108 431 пуд за 6136 руб. Столь же стремительно рос солеоборот Соловецкого монастыря³³⁵. Спасо-Прилуцкая обитель была расположена на притоке р. Сухоны, в начале Сухоно-Двинского пути, связывающего его с морским побережьем. Монастырь имел соляные варницы в Тотьме, Соль-Вычегодске и на берегу моря в Уне. Только в Тотьме было сосредоточено 7 варниц. Для учетной документации Спасо-Прилуцкого монастыря характерна децентрализация, когда большинство доходов и расходов, минуя книги большой казны, фиксировались в специальных тетрадях местных промыслов и торгов. Плохая сохранность и разобщенность материала не дает возможности восстановить цельную картину соледобычи и солеторговли даже за один год. В литературе принято считать, что одна варница в год дает около 8 тысяч пудов. Следовательно, со своих 12 варниц, учитывая **неравномерность** выварки соли, разную мощность варниц, всевозможные неблагоприятные факторы, монастырь ежегодно добывал от 50 до 96 тыс. пудов. Даже если принять наименьшую цену в Двинском крае (10 денег за 1 пуд), то и при такой ситуации монастырь в год **получал** 2,5–4,3 тыс. рублей дохода (для масштаба цен: за 1 руб. можно было купить корову).

Торговля солью на самих промыслах была незначительна, за исключением Тотьмы, где в 1581 и 1582 гг. чернецы продавали в год 8–9 тыс. пудов на сумму 352–716 рублей. В последующие годы **уровень** торговли Тотьмы снизился, вероятно, за счет роста торговли в Вологде и городах центральных регионов. Монастырь продавал не **только** соль с

собственных варниц, но и активно занимался скупкой и перепродажей. Это было выгодно, так как разница цен в Холмо-горах и Вологде достигала 300%. Из Вологды в Холмогоры шли монастырские суда, груженные хлебом, зерном, крупой, горохом, а также в значительно меньших размерах медом, мясо-молочными продуктами. Примечательно, что зерно и другие предметы не были частью продукции собственного зернового производства, а покупались тут же, в Вологде, на монастырские деньги. С 1585 по 1591 г. чернецы продали только в Вологде соль в следующих размерах: 27 751 пуд, 32 583 пуда, 39 103 пуда, причем на собственно добытую соль приходилось от 42,6% до 66%. Даже продажа таких крупных партий, исчисляемых десятками тысяч пудов, не исчерпывала соляной запас монастыря, и остаток шел в города центральных регионов. В 1590 г. прилуцкие старцы привезли из Вологды в Москву 8167 пудов соли на 270 возах, выручив 1036 руб. Однако многочисленные пошлины, найм возниц с лошадьми «съели» почти треть доходов. Прилуцкая соль попадала и в другие города. В 1573/74 г. «на Коломну и в иные города» была послана царская грамота о праве обители продать беспошлинно 14 пудов соли. Фактически монастырь продавал в 3–4 раза больше³³⁶.

Торгово-промысловая деятельность накладывала отпечаток на весь быт обители. Значительная часть иноков была надолго оторвана от монастыря, где они бывали лишь эпизодически. Именно о таких, как они, Флетчер писал, что монахи – «самые оборотистые куп-ЦьГ. Соответственно денежный бюджет Спасо-Прилуцкого монастыря резко отличался от традиционных бюджетов обителей центральных регионов. В главной казне Спасо-Прилуцкого монастыря 80–86% всех доходов составляли деньги от продажи соли. И это при том, что основная часть «соляных денег» не попадала в центральную казну, оседая на местах и идя на развитие промыслов. Широко применялся наемный труд.

Сопоставление с другими северными монастырями затруднено. Известно, что Кирилло-Белозерский монастырь имел право на торговлю 40 тыс. пудов соли. Но это лишь какая-то часть. В 1601 г. по Разным городам хранилось 71 525 пудов кирилловской соли.

Основу богатства обителей центральных районов составлял земельный фонд, обрабатываемый трудом крестьян. Оброчные земледельцы платили натуральную ренту и небольшую сумму денег. В денежном эквиваленте это составляло в первой половине XVI в. – 1 рубль, во второй половине – 2 рубля с окладной сеньориальной единицы (выть равнялась 6 десятинам доброй земли в одном поле). На выти в начале XVI

в. «сидели» 1–2 крестьянина, к концу века 4–8 человек. В монастырских селах существовали барские поля, барщину на которых выполняли земледельцы окрестных деревень. Точка зрения, долго бытовавшая в историографии, о заинтересованности сеньора, в том числе и духовного, в барщине, об увеличении во второй половине XVI в. размеров барских полей не выдерживает критики. Прямая зависимость величины государственных податей от количества обработанной земли и стремительный взлет налоговых ставок с середины XVI в. были причиной того, что феодалы любой ценой стремились сократить «пашню паханную», ибо земледельцы, не выдерживая двойного гнета, быстро разорялись. Дело дошло до того, что в 1600/01 г. правительство принудительно в крупных монастырях заменяло оброчно-денежную ренту барщиной, устраивая барские поля на заброшенных землях, что как минимум на 20% увеличивало сумму налогов, уплачиваемых населением. Кроме того, последняя треть XVI столетия ознаменовалась сильнейшим экономическим кризисом, вызванным как эпидемией, неурожаем, так и рядом социально-политических причин. И как следствие наблюдается резкий демографический спад и колоссальное запустение земель. Например, по описанию 1573/74 г. Московского уезда более 85% монастырских земель были запустошены. Владения Иосифо-Волоколамской обители в Горетове стане были запереложены на 87%, в Сурожском – на 93%. В имении рязанского Богословского монастыря в 1572/73 г. пустые дворы составляли 32%, перелог – 43%. В 1574/75 г. – соответственно 80 и 88%³³⁷.

Как же выходили из этой ситуации монастыри? Государственные подати взимались с регулярной пашни. За редким исключением съемная арендная земля обложению не подлежала. Сохранившиеся до наших дней ужинно-умолотные книги **Иосифо-Волоколамского** монастыря свидетельствуют, что значительные площади раздавались крестьянам «исполу», из третьего-пятого снопа зерновых культур³³⁸. Н. А. Горская, изучавшая земледелие **Кирилло-Белозерского**, **Спасо-Прилуцкого**, **Краснохолмского** и **Иосифо-Волоколамского** монастырей, пришла к выводу о спорадичности продажи хлеба, что было обусловлено как самим монастырским хозяйством, так и хлебным рынком. Например, Иосифо-Волоколамская обитель **продавала** около 6% от годового сбора зерновых. В основном хлеб шел на внутреннее потребление и для создания больших хлебных **запасов**. Крупные монастырские хозяйства не были главными поставщиками зерна на рынок³³⁹.

Запереложенность земель, зараставших травой, позволила

монастырям не только укрепить собственную животноводческую базу, но и побуждать крестьян увеличивать поголовье скота. Для этого Иосифо-Волоколамский монастырь в 1590/91 г. выделил почти 1800 рублей, раздав их по кабалам, чтобы на эти деньги крестьяне **приобрели** коров, овец и свиней. Отныне под видом взимания «роста» монастырь ввел новый вид денежной ренты: «боровные, баран-ные, масляные деньги», собирая в год по 600 рублей. Кроме того, **пастбища** и пашни сдавались на съём. Например, в 1581/82 г. монастырь получил только за аренду земель 194,5 рублей. Однако отмена явочным путем тарханов не позднее 1581 г. привела к тому, что у крестьянства, вынужденного платить правительству значительные суммы, резко снизилась денежная масса; платежи за съём монастырской земли уменьшились. **Отныне** часть сенокосов также сдавалась «из снопа»³⁴⁰.

Достаточно широко было развито ростовщичество и раздача крупных сумм в долг. Чудов монастырь в 1585/86 г. дал по «кабалам» займы монастырским крестьянам и всяким людям – 55 руб. 146 денег. В Долговой книге 1532/33 г. Иосифо-Волоколамского монастыря зафиксировано 670 крестьян-должников из 202 селений, взявших ссуду от 18 денег до 1,5 рублей. По мнению Г. А. Победимовой, это «подможные» деньги для ведения крестьянского хозяйства, своеобразная форма кредитования земледельцев³⁴¹. Большое количество кабал дошло от Спасо-Прилуцкого монастыря, причем значительная часть их явно ростовщическая, с уплатой процентов. Кредитование крестьян, выдача им «подмоги» помогали монастырям сохранять постоянный состав своих земледельцев в условиях существования потенции свободного перехода в Юрьев день. В Иосифо-Волоколамской обители вплоть до конца 60-х годов XVI в. состав крестьян оставался стабильным, и лишь в 70-е годы, с начала экономического кризиса, ситуация резко меняется³⁴².

Помимо крестьян, хозяйство монастырей обслуживали детеньши. В Кирилло-Белозерском монастыре на 184 старца приходилось «всяких служебников и детеньшей и мастеровых» 300 человек. Кроме них существовала особая категория слуг – 91 человек, половина из которых была в селах «на приказах и на доводах». Другая половина проживала в монастыре («ели и пили монастырское»). Это воины, судя по тому, что каждый из них имел свои седло, саадак, саблю и епанчу. В достаточно нестабильной военно-политической ситуации монастырь имел немалый отряд бойцов, половина которых охраняла самих иноков и обитель, а вторая оберегала имущество в селах. Итого, Кирилло-Белозерскому монастырю служили 391 человек, ровно вдвое больше чис- ³⁴³ монахов.

Чудов монастырь в 1585/86 г. давал жалованье 128 служебникам, из которых 53 человека были детеныши 1-й и 2-й статьи. Следующая крупная группа – 23 конюха, каждый со своим седлом и епанчой. Затем шли – 8 поваров, 23 дворника в селах, гвоздари, плотники, бочарник, каменщик, пивовар, 5 рыболовов, 4 засыпки (по одному на мельницу), 2 огородника. Вряд ли здесь перечислены все служебники: часть из них в момент раздачи жалованья находилась вне пределов Москвы. Все они получали также отдельные деньги на рукавицы (15 денег). На каждого была составлена поручная запись. Основной обязанностью детенышей была работа на пашне. Один из них назван котельником. Еще про одного известно, что он работал на мельнице³⁴⁴. В Иосифо-Волоцком монастыре в 1588 г. служило не менее 93 человек, из них детенышей – 38. Конюхи также составляли значительную группу – 12. Истопников, в том числе и сельских – 8, поваров – 5³⁴⁵.

В крупных земледельческих монастырях часть иноков лишь формально сохраняли связь с обителью, почти постоянно проживая в тех селах, которые были даны им «в приказ». Так, в Иосифо-Волоколамском монастыре в 90-х годах были образованы 6 сельских приказов, возглавляемых старцами³⁴⁶. Кроме того, часть монахов постоянно находилась в длительных отъездах.

Основная часть денежных поступлений в монастырскую казну (от 30% до 55% в разных обителях) шла за счет пожертвований и вкладов. Этот мощный источник доходов, не связанный с производством и отсутствующий в светских вотчинах, был очень важным подспорьем для обителей, и чем знаменитее она была, тем больше получала денег от прихожан и вкладчиков. На втором месте стоят денежные поборы с населения (от 22% до 31% в разных монастырях). Но учесть можно только денежную часть ренты. Если бы была возможность перевести всю получаемую продукцию в денежное измерение, то в таком случае эта статья доходов занимала бы первое место. Удельный вес поступлений от торговли незначительный у рассматриваемой группы монастырей. Как уже говорилось, сельскохозяйственная продукция шла почти целиком на покрытие собственных нужд (см. табл.).

Наиболее крупные траты приходились на жалованье монастырским работникам и самим старцам и на ссуды земледельцам. Кроме того, помимо государственных налогов, деньги на которые собирали с крестьян, почти ежегодно монастыри выплачивали **некоторые** суммы государству. Так, в июне 1586 г. Чудов монастырь выплатил 150 руб. «по государству уложению... в городовое дело», а несколько позже – 50 руб. на проезд

Антиохийского патриарха. Надо отметить, что достаточно высокие траты падали на приобретение продуктов питания, готовых изделий или полуфабрикатов. Монастырям, особенно северным, было выгоднее купить провизию, чем везти из своих удаленных сел. То же можно сказать и о Чудове **монастыре**, находившемся в центре страны³⁴⁷.

Монастыри внесли известный вклад в аграрное **производство**. Около них возникали слободы, селились ремесленники, возникали

Эволюция денежных поступлений Иосифо-Волоколамского монастыря

	1573/74 г.	1575/76 г.	1579/80 г.	1588/89 г.
Вклады	123 р. 80%	1203 р. 66%	1486 р. 63%	455 р. 54%
Поборы с крестьян	165 р. 11 %	240 р. 13%	454 р. 19%	132 р. 16%
Торговля	87 р. 6%	194 р. 11%	117 р. 5%	24 р. 3%

торжки. Н. А. Горская, проанализировав урожайность на монастырских вотчинах, пришла к выводу, что близлежащие пашни (околомонастырские) лучше удобрялись и урожай там был выше³⁴⁸.

Взаимоотношения правительства и монастырей

Образование Русского централизованного государства сопровождалось изменениями в общественной структуре страны. В борьбе с удельно-княжеской оппозицией московское правительство опиралось на определенные слои духовенства, в том числе и на многие монастыри. В благодарность великие князья одаривали обители ругой, выдавали многочисленные жалованные грамоты, наделявшие монастыри судебной и податной неприкосновенностью. Но данный союз был крайне противоречив и условен. С усилением верховной московской власти усиливается и наступление на церковные льготы. Уже в 1480-е годы Иван III продолжал линию на сокращение податного иммунитета, препятствовал покупкам земли обителями, имел намерение затребовать в казну для проверки все владельческие документы Сергиева монастыря³⁴⁹. В XVI в. четко выкристаллизировались две проблемы, которые стали теми горячими точками сопряжения, вокруг которых шла неустанная борьба: 1. стремление правительства к ограничению роста церковного землевладения вплоть до секуляризации; 2. отмена иммунитетных пожалований. Эта борьба отмечена многократными попытками царской власти перейти в наступление, которое тут же сменялось еще более щедрыми пожалованиями. Для нее характерны временные успехи и компромиссы. В Судебнике 1550 г. конец ст. 43 гласил: «Тарханных вперед не давати никому, а старые тарханные грамоты поимати у всех». В 1555/56 г. был нанесен удар по привилегированной торговле крупных монастырей³⁵⁰. Однако в связи начавшимся хозяйственным запустением в ряде уездов на 60-е – вторую половину 70-х годов приходится массовая выдача жалованных грамот. Начавшийся с эпидемии и голода 70-х годов экономический кризис заставил правительство вновь вернуться к проблеме монастырского землевладения и тарханных привилегий. 9 октября 1572 г. царский синклит совместно с Освященным собором запретил передавать землю в крупные монастыри, «где вотчин много». Мелким монастырям можно было делать земельные вклады, но только с разрешения царя. В качестве компенсации у монастырей запрещалось выкупать вотчины. Как и многие постановления того времени, данный приговор не имел практического значения. В годы «великого разорения» земельные богатства крупных монастырей значительно приумножились. В послании Ивана Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь, датированном второй половиной 1573 г., недовольство царя вызывают, по существу, все

крупные монастыри: Троице-Сергиев, Кирилло-Белозерский, Симонов, Чудов, Савво-Сторожевский, дмитровский Песношский, Никитский. Большинство из них обвиняются в нарушении устава строгой монашеской жизни: «точию одеянием иноцы, а мирская вся совершаются». В 1576–1579 гг. наступает спад выдачи жалованных грамот, регулирующих вопросы налогообложения. Встречаются случаи нарушения податного иммунитета³⁵¹.

В 1580 г. состоялся Собор, где было представлено все высшее духовенство России: митрополит, 11 архиепископов и епископов, около 40 настоятелей монастырей, 8 старцев крупнейших обителей. Иван Грозный хотел добиться поддержки по двум вопросам: 1. Приостановить рост монастырского землевладения, а при благоприятной расстановке сил провести частичную секуляризацию. 2. Отменить податные льготы, которыми пользовалось духовенство. Судя по дошедшей до нас документации, монастыри к этому времени согласно авторитету, «престижности» располагались в следующем порядке: Троице-Сергиев, владимирский Рождественский, московский Ново-Спасский, новгородский Юрьевский, кремлевский Чудов, Симоновский, Свияжский Богородицкий, московский Андроньевский, Казанский, новгородский Спасо-Хутынский, Кирилло-Белозерский, можайский Лужецкий, ростовский Авраамиевский, московский Богоявленский. Эта была своего рода «элита» среди монастырей, хотя, вероятно, не отражавшая адекватно степень реального могущества и значимости обителей во второй половине XVI в. Созыву Собора предшествовали, видимо, неоднократные переговоры правительства с настоятелями монастырей с целью достигнуть предварительной договоренности. Собор продолжался не менее двух недель. В результате его деятельности была составлена Уложенная грамота, где провозглашалась незыблемость церковных вкладов, ликвидировалось право выкупа светскими феодалами своих бывших владений. Но, в свою очередь, монастыри не должны были претендовать на увеличение своего земельного фонда. Предложение об отмене **тарханов** вызвало наибольшее сопротивление и не было включено в приговор. Но в таком виде Уложенная грамота, приостанавливающая рост монастырского землевладения, вызвала неприятие некоторых церковных иерархов. Приговор отказались подписать игумены северных и северо-западных обителей (Новгорода, Пскова, Вологды). Нет **подписей** и некоторых центральных монастырей. Удостоверению **подписями** решений Освященного собора всегда придавалось большое значение. Можно предполагать, что отсутствие подписей на Уложенной **грамоте** –

свидетельство существования на Соборе 1580 г. оппозиционно настроенной группировки.

Правительству не удалось в 1580 г. добиться отмены тарханов, но это было сделано явочным порядком не позднее 1581 г. Соборно **отмена** тарханов была оформлена в июле 1584 г., уже после смерти **Грозного**, но оформлена в качестве временной меры: «на время», «покаместа земля поустроится». Состав собора 1584 г. имел «урезанный» характер. Вместо 40 обителей были представлены всего 22 **монастыря**; нет ни одного представителя монастырей Новгородской земли, Псковского и Вологодского уездов, то есть тех, кто не подписал Уложенную грамоту 1580 г. Нет подписи и настоятеля Чудова монастыря. Таковы драматические события, сопутствовавшие принятию постановления о прекращении роста монастырского землевладения и отмены тарханов³⁵². В 90-х годах правительство проводит ревизию владений Троице-Сергиева монастыря.

Монастыри в контексте древнерусской культуры XV-XVI вв.

Тема настолько многогранна и необъятна, что в заключении можно перечислить лишь некоторые ее аспекты. Начиная с принятия христианства и появления первых монастырей, они становятся центрами распространения и укрепления православия. В литературе высказывалась точка зрения, согласно которой русские как единый этнос родились с христианизацией населения, а до этого они были разными народностями: славянами, балтами, варягами и т. д.³⁵³ Если на первоначальном этапе развития преобладали городские монастыри, то в XIV-XV вв. монахи все больше проникали на север в глухие малообжитые места и там основывали свои пустыни. По мнению В. О. Ключевского, строгость жизни, слава подвигов привлекали сюда не только богомольцев и вкладчиков, но и крестьян, селившихся вокруг богатевшей обители как религиозной и хозяйственной своей опоры, рубили лес, ставили деревни и починки. Именно так складывалось широкое колонизационное движение³⁵⁴. Правда, ему возразил И. У. Будовниц, считавший, что «не крестьянин шел за монахом, а монахи двигались на север по проторенным путям народной колонизации»³⁵⁵. Вероятно, существовали оба типа колонизации, о чем так писал В. О. Ключевский, указывая, что не всегда можно определить первенствующую роль в колонизации, но тем не менее «очевидна связь между тем и другим движением»³⁵⁶.

Монастыри были культурными центрами страны. Тратились значительные средства на сооружение культовых зданий, имевших высокое художественное значение. До нас дошли блестящие архитектурные ансамбли Соловецкого, Троице-Сергиева, Иосифо-Волоколамского монастырей. Некоторые из них укреплялись и имели оборонное значение (Соловецкий). В обителях хранилось и создавалось множество произведений искусства, живописи, мелкой пластики. Достаточно напомнить, что с именем художника Дионисия и его школы связан ряд крупных монастырей конца XV – начала XVI в. Это великолепные стенные росписи Рождественского собора Ферапонтова монастыря, дошедшие до нас. Он же работал над росписью Пафнутьево-Боровской обители, создавал фрески и иконы для Успенской церкви и трапезной Иосифо-Волоколамского монастыря. В 1481 г. он написал деисусный чин для храма Спасо-Каменного монастыря и создал цикл икон для Павло-Обнорской обители. Его философское мировоззрение, эстетика,

торжественный апофеоз света нашел отражение в 17 иконах деисусного ряда в Ферапонтове монастыре³⁵⁷. Крупные монастыри стремились приглашать со стороны, в том числе из Москвы, наиболее выдающихся мастеров-иконописцев и ювелиров для исполнения крупных заказов, в то время как творчество местных мастеров носило подсобный характер. Так, Святые ворота Кирилло-Белозерского монастыря расписывали иконописцы из Москвы, а иконы на Соловках имеют явно новгородскую ориентацию³⁵⁸. В Кирилловской обители находился один из центров деревообработки. В токарных мастерских кирилловские резчики изготавливали посуду, знаменитые по всей Руси ложки с вставками из моржовой кости, а также совершенные по мастерству резные иконы, кресты, створки складней³⁵⁹. В монастырях хранились блестящие по технике изготовления и художественному вкусу плащаницы, пелены, хоругви и т. д. В основном это вклады. Не исключено, что подобные вещи исполнялись и в женских монастырях. В числе пожертвований от бояр, князей, царей были искусные золотые и серебряные изделия.

Монастыри – средоточие духовной, интеллектуальной деятельности, центры богословской мысли. Обязательно наличие книг в монастырях. В крупных обителях их число очень значительно. В Кирилло-Белозерском монастыре в XVI в. было 780 рукописных книг, в Иосифо-Волоколамском – 690, в Троице-Сергиевом – 469, в Соловецком по описи 1597 г. – 481 книга. В Ферапонтовой **обители** по описи 1638 г. насчитывалось 284 рукописных и 12 печатных книг. Там в XVI в. над теплой Благовещенской церковью было **оборудовано** специальное помещение – книгохранилище. В **Псковско-Печерском** монастыре во второй половине XVI в. – 172 книги. Их тематика описана Н. Н. Розовым следующим образом: 1. Книги **светского** содержания, главным образом хроники и хронографы. 2. Гражданское и церковное право: кормчие, уставы. 3. Сочинения, **касаЮщиеся** русской церковной полемики начала XVI в. 4. Сочинения цер- **ковно-назидательного** характера. 5. Житийная литература. 6. Богословская (Лествицы и др.). 7. Богослужебные: Евангелия, Апостол, подавляющая часть книжного фонда была получена от вкладчиков. Но в XVI в. существовали и собственные скриптории. Создавались **редакции** агиографических произведений. В Спасо-Ярославском монастыре была составлена редакция Жития Феодора Ярославского. В Фе- рапонтовской обители Спиридон-Савва создал одну из ранних редакций Жития Савватия и Зосимы. В монастырях велось летописание. **Книжная** культура неразрывно связана с монастырями и их библиотеками. Там же высокого мастерства достигло певческое дело.

Монастыри – центры религиозного воздействия, где осуществлялся аскетический идеал в поисках путей к спасению. На человека, стремившегося уйти от суетного мира, воздействовала особая аура, создаваемая тишиной, ритмом литургических циклов, совместной молитвой в ночные и предраусветные часы, символикой одежды, регламентацией трапезы. Сюда можно было попасть по призванию или же ища спасения от жизненных обстоятельств. В миру считалось, что молитва инока скорее дойдет до Бога, поэтому в монастыри делали значительные вклады, заботясь о загробной жизни для себя и своих близких. Это играло большую роль в жизни средневекового человека, наполняя его чувством, что он исполнил свой долг.

Говоря о значении монастырей, следует отметить и то, что именно в монастырях воспитывались будущие высшие церковные иерархи.

Богатая и разнообразная монастырская документация сохраняла информацию о разных сторонах жизни как внутри монастыря, так и за его пределами. В монастырях хранились и копировались многочисленные документы, касавшиеся обителей. К XVI в. в них был поставлен бухгалтерский учет, создавались многочисленные хозяйственные книги. Наше знание о прошлом страны было бы значительно обедненным без документов, дошедших из монастырских архивов.

Н. В. Синицына. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV-XVI вв.)

1. Терминология; источники

Типология монастырей в России относится к числу неразработанных проблем³⁶⁰. Крупные общежительные монастыри изучены лучше, нежели меньшие по размерам и представляющие другие типы организации монашества и монашеского подвижничества. Трудно, например, ответить даже на вопрос, когда на Руси появляются скиты; в ранних источниках известен этот термин, но он относится к реалиям из жизни восточного монашества. Так, митрополит Ки-приан в «ответах» игумену Афанасию (ок. 1378 г.) упоминает «монастыри и скиты», существующие в Палестине, Синае и Святой горе³⁶¹. Терминология, относящаяся к типам русского монашеского подвижничества, неустойчива, в ряде случаев лишена идентичности: особ-ножитие, особство, особь сущие монастыри, особняки, пустынножитие, пустынночество, пустынь, отшельничество, отшельство (ошельство), скит, келья, отходная келья, затвор и др.; в особенности это относится к обозначению необщежительных форм.

Три «устроения иноческого жительства» названы в «И главах» (ранее называвшихся в литературе «Большим уставом») преп. Нила Сорского: «уединенное ошельство»; «с едином или множае с двема безмолствовати»; «общее житие». Второе, среднее «устроение» названо «царским» («и от Писания приведе: не уклоняйся надесно или налево, но путем царским гряди»)³⁶². Однако весь этот фрагмент, включая и объяснение преимуществ «среднего пути» (со страстями легче бороться не в одиночку, но совместно еще с одним или двумя братьями) **заимствован** из Лествицы преп. Иоанна Синайского³⁶³ и не может служить вполне адекватной характеристикой русских типов. Ориентированные на опыт более раннего монашества, вобравшие его, они тем не менее развивались в других естественно-географических и социокультурных **условиях**. Поэтому, говоря о типах, следует прежде всего выявить особенности терминологии русских источников.

В другом сочинении преп. Нила Сорского, «Предании учеником» (монастырском уставе в собственном смысле, типиконе игумена, по определению Ф. Лилиенфельд) обозначены два типа: «общие жития» и «сущие особь»; собственная обитель Нила названа «скыт»³⁶⁴. Если соотнести термины «Предания» с обозначением трех «устроений» Лествицы, включенным в «11 глав», то можно сказать, что скит Нила относится к разряду «особь сущих», а среди категорий Лествицы к нему применимо определение «среднего», «царского» пути.

В краткой редакции монастырского Устава Иосифа Волоцкого (кон. XV в., до 1502–1504 гг.) названы четыре группы иноков: лаврские, киновияне, пустынники, ошельцы³⁶⁵.

В Стоглаве, памятнике русского церковного права середины XVI в., названы два типа монастырей – общие (или общежительные) и особь сущие (или особные), то же и в обозначении женских («девичьих») обителей³⁶⁶. Упоминаются также пустыни, при этом различаются авторитетные «старые» и «новые», возникающие без соблюдения необходимых правил и норм. Термины «община» и «особняк» встречаются в рассказе Никоновской летописи под 1556 г. о посещении Иваном IV Переяславского монастыря Никиты чудотворца³⁶⁷; в правой грамоте 1564 г. о московском Богоявленском монастыре сказано, что он «исстари был особняк, а не община»³⁶⁸.

В чем различие между «особняком» – Богоявленском монастырем и «особь сущим» скитом Нила Сорского, между лаврой и киновией-общежитием, между «старыми» и «новыми» пустынями? Ответы на эти вопросы не могут быть категоричными и определенными, поскольку сами типы монастырей не были достаточно оформленными, а различия между ними – четкими. Тем не менее большой объем информации для ответа на них имеется в уставных грамотах, монастырских уставах, в житиях преподобных. Воспользоваться последними во всей их полноте пока затруднительно, так как многие из них остаются неизданными (или изданы недоброкачественно, с привлечением более поздних или случайных списков). А между тем Житийные свидетельства очень ценны, поскольку в истории русского монашества жития основателей монастырей в ряде случаев выполняли функцию уставов, так как в них излагались «наказания» (поучения и предписания) братии, завещания, касавшиеся разных сторон материальной и духовной жизни обителей и носившие в значительной степени уставной характер. Это характерно уже для ранней русской агиографии. Так, в Несторовом житии преп. Феодосия, в заключительной части, повествующей о его смерти, изложены приказания братии относительно разных сторон монастырской жизни. В другом месте жития излагается имеющее уставной характер правило о принятии в монастырь всех желающих независимо от имущественного положения, поскольку Феодосий на собственном опыте познал, «какова скорбь бывает человеку», если ему отказывают в пострижении; причиной отказа, когда он, придя в Киев, «обходи все монастыри, хотя быти мних», были плохие одежды («худые ризы» и «отрока простость»). Имеется и выполняющее уставную функцию описание порядка приема в монастырь,

прохождения степеней монашеского послушания³⁶⁹.

Преп. Иосиф Волоцкий в «Отвещании любозазорным» отметил важную особенность монашеской жизни, состоявшую в том, что монахи отдавали подчас предпочтение не писаным уставам, но живому слову, живому примеру, словесному наказу настоятеля-подвижника, которые могли заменять письменный устав³⁷⁰. Этим может частично объясняться иногда встречающееся включение в житие основателя монастыря его устава, предписания которого подкреплены живыми фактами подвижничества святого. Так, пространная редакция устава преп. Иосифа Волоцкого в составе Великих Миней Четых соединена с его житием³⁷¹; общежительный устав преп. Павла Обнорского приведен в его житии дважды³⁷². Вместе с тем отсутствие письменных уставов было одной из причин разнообразных нестроений в монашеской среде, нарушения заветов основателя и норм монастырской жизни, предписываемых традицией.

2. Отшельничество и пустынножительство; «пустынь» и внутреннее освоение земель

Иосиф Волоцкий, как уже отмечено, в краткой редакции своего Устава разделил «пустынников» и «отшельцев» – нюанс, надо полагать, вполне очевидный для современников, но трудно улавливаемый или различимый для нас. Так, даже И. И. Срезневский полагал, что «пустынник» – это «отшельник»³⁷³. Термин отшельник (отшель-ник) представляет собой перевод греческого слова «анахорет» и означает «уходящий». Значение его в Уставе разъясняет текст 12-й главы (включенной, впрочем, не во все известные списки); в ней речь идет о монахе, у которого возникнет «помысл... от **монастыря** отити и наедине сести», ему рекомендуется обратиться за советом к «духовному мужу» и предаться его воле³⁷⁴. Следовательно, **отшельник** (если исходить из Устава Иосифа) – не просто пребывающий в **удалении** от монастыря монах, но монах, уже имевший опыт **подвижничества** в каком-либо монастыре, ему предписано иметь **духовного** руководителя, и лишь с благословения «духовного мужа» он **может** покинуть монастырь в поисках более уединенного пребывания. «Пустынник» же – это монах, пребывающий в «пустыни», вовсе **не** обязательно «отшельник», т. е. совершивший «отшествие» из своего монастыря. Так, преп. Сергей Радонежский с самого начала своего подвижничества избрал «место пустынное», т. е. стал «пустынником»³⁷⁵. Напротив, его ученик преп. Павел Обнорский покинул **монастырь**, обосновавшись в пустыни, которая, впрочем, вскоре превратилась в общежительный монастырь. Место уединенного пребывания Павла Обнорского названо «скитом» в статье «Словаря книжников», что неверно; В Житии (по крайней мере в опубликованной **редакции** в составе Великих Миней Четых) такого термина нет³⁷⁶.

О характере «пустыни» до превращения ее в более крупный, широко известный авторитетный монастырь можно судить по Сказанию о начале Спасо-Каменного монастыря на Кубенском озере. Оно написано после 1481 г. старцем Паисием Ярославовым, сподвижником преп. Нила Сорского. В 1341 г., как сообщает Сказание, кн. Глеб Борисович, внук ростовского князя Константина Всеволодовича, застигнутый бурей на Кубенском острове, нашел здесь монашескую «пустынь», в которой «жителствоваху иноцы пустынножители, состарев- шиеся многими леты в подвизах духовных» – всего 23 человека. В пустыни не было церкви, но

лишь деревянный молитвенный храм-часовня, где собиравшиеся иноки воссылали молитвы «втай». Объяснена причина – отсутствие средств на сооружение церкви («скудость имения») и опасность от «неверных человек», язычников, обитавших на берегах Кубенского озера. Кн. Глеб по обету, в благодарность за спасение поставил здесь деревянную церковь во имя Преображения Спаса, украсил ее иконами и книгами, устроил монастырь, вручив старейшинство богобоязненному старцу Феодору, поручив ему «строить монастырь той» и предоставив средства («милостыню»), т. е. назначил старца-строителя. Игумен был назначен позже в кн. Дмитрием Донским в ответ на просьбу пришедших в Москву монастырских старцев. Первым игуменом был Дионисий Цареградский, постриженник Святой Горы, проживавший до назначения в келье московского Богоявленского монастыря. Он принес в монастырь устав Святой горы и был игуменом достаточно долго, до поставления в епископы ростовские по воле великого князя Василия I³⁷⁷. Дионисий Глушицкий, ученик игумена Дионисия, в стремлении к безмолвию, покинув монастырь, создал себе «кельицу», а затем решил «в пустыни съставити общий монастырь»³⁷⁸.

Термин «пустынь» служил для характеристики природно-географического положения обители, места его основания, для противопоставления городскому монастырю, а также подчеркивал более последовательное осуществление монашеского идеала «отвержения мира». «Пустынью» называл свой скит преп. Нил Сорский; но так же в актах именуется и Иосифо-Волоколамский монастырь, впрочем, лишь до определенного времени³⁷⁹.

Движение пустынножительства, начавшееся во второй половине XIV в., совпало с процессом внутреннего освоения земель. Этот вопрос достаточно освещен в научной литературе³⁸⁰.

3. Особные монастыри

В источниках мало информации об их устройстве. Основное их отличие от общежитий-киновий состояло в том, что монахи сами заботились о материальных основах своего существования (пище, одежде и т. д.), а литургическая жизнь проходила по церковному уставу. Известна грамота особножительному монастырю, датируемая широко (между 1448–1471 гг.). Грамота сохранилась в формулярном изводе. В ней отсутствует какой-либо термин, обозначающий тип его внутреннего устройства, но он очевиден из ее содержания, из предписаний относительно распределения (разделения) монастырских доходов, которые не становились общей собственностью монастыря. Хлеб, идущий из монастырских сел или от монастырских серебрянников («на серебро манастырское пашют»), делился следующим образом: половина архимандриту, четверть – чернецам и четверть священникам и диаконам. В такой же пропорции распределялись доходы от земли и пожен, отдававшихся «внаймы». Доли в других доходах монастыря и монастырской церкви чернецы не имели («годовое или сорокоусты и вписы, и молебны»), они распределялись пополам (архимандриту – половина, остальное – священникам, диаконам, проскурникам, пономарям)³⁸¹.

Иллюстрацией формулярной грамоты может служить текст одной из писцовых книг 70–80-х годов XVI в., где описан «манастырек особой» в селе Городище Тверского у., хотя информация не вполне совпадает с типом, описанным в более ранней уставной грамоте. В «манастырьке» была деревянная шатровая церковь Николы чудотворца («ветхая») и теплая церковь мученицы Парасковьи. В нем проживало 12 монахов. Отдельно описаны «манастырские деревни церковные за игуменом за Саватеем» (всего 2 деревни, в них 6 дворов, из которых 2 – «пустых») и отдельно – находящиеся в совместной собственности игумена, священника и дьякона монастырской церкви: «церковные ж Николские деревни игуменовы, и поповы, и дьяконовы: 1/3 деревни пуста Косуновы и полдеревни пуста Обухова». Общий итог дан суммарно: «и всего за николским игуменом, и за попом, и за дьяконом 2 дер. с полудер. и 1/3 дер.» О владениях, доходы с которых шли бы монахам (что предусмотрено уставной грамотой), в описании данных нет. Игумен получал также ругу по государственной жалованной грамоте, общей со священником церкви Верховных Апостол в том же селе Городище. В церкви был поп, проскурница, пономарь, при которой были «9 келий с старцы, питаются от церкви Божи»³⁸². Здесь

речь идет о монашеских кельях при церкви (приходской?), которые, вероятно, выполняли функцию общественного призрения, предназначались для очень бедных людей, желавших монашествовать, но не имевших возможностей (по разным причинам) вступить в более крупные и хорошо организованные монастыри. Об этом типе, не имевшем четкой организации и структуры, следует говорить отдельно.

Писцовая книга дает представление о небольшом и небогатом особном монастыре. Но были и «особняки» другого характера, такие, как богатый московский Богоявленский монастырь или новгородские монастыри, реформирование которых начал в 1528 г. архиепископ Макарий, будущий митрополит³⁸³. В информации об этой реформе преобладают негативные оценки особножития. В других источниках, напротив, описано подвижничество монахов этих монастырей (например, в характеристике порядков в монастыре Сергия Радонежского до введения в нем общежития).

4. Лавра псковского снетогорского монастыря и «богорадное» общежитие псковского Елеазарова монастыря

Иосиф Волоцкий называл в качестве отдельных групп монахов «лаврских» и «киновиян». Вопрос о киновии-общежитии более ясен, нежели о лавре; последний термин редко встречается в источниках этого времени. Митрополит Макарий выявил наименование лавра для четырех монастырей – Троице-Сергиева, Кирилло-Белозерского, Спасо-Прилуцкого (основанного Дмитрием Прилуцким), псковского Снетогорского; можно добавить Дионисиев Глушицкий (в Житии Дионисия Глушицкого)³⁸⁴. Две грамоты общим монастырям в сборнике, содержащем грамоты митрополичьей кафедры, называют общее житие «богорадным»³⁸⁵ (т. е. «Бога ради»), и этот термин, по-видимому, может служить ключом для понимания существа различий между киновиями «богорадными», вступление в которые не было обусловлено обязательным, фиксированным в объеме вкладом, и «лаврами», которые тоже, по-видимому, могли быть и киновиями, но в них вклад играл гораздо большую роль. К такому выводу позволяет прийти сопоставление нескольких памятников псковского происхождения – уставных грамот псковскому Снетогорскому монастырю конца XV – начала XVI в., в одной из которых он назван «лав- Рой», и устава псковского Елеазарова монастыря, являвшегося примером «богорадного» монастыря. Эти грамоты представляют интерес и с точки зрения других важных вопросов, касающихся типов монастырей; в частности, они показывают, что различное отношение к типам монастырей, различная их оценка, отразившиеся в конце XV в. в монастырских уставах преп. Иосифа Волоцкого и преп. Нила Сорского, проявились значительно раньше, на рубеже XIV-XV вв.

В грамоте Снетогорскому монастырю суздальского архиепископа Дионисия (1382–1383 гг.) названы два монашеских чина – «пустынный» и «общее житие», при этом отмечено превосходство второго: «... уставиша святии и богоноснии отци общее житие, по Великому Пахомию, еже ангел Божий, и по Великому Василию, еже два чина вписа мнишьскаго жития, пустынный и общее житие, еже похвалили паче пустыннаго»³⁸⁶. Автор ссылаясь на установления преп. Пахомия Великого и св. Василия Великого, на св. Ефрема и св. Иоанна Лествичника. Термин «пустынный

чин» объединяет здесь разнообразные необщежительные формы восточного монашества, с рамками которых не совпадали русские реалии по причине различия естественно-географических, социальных, исторических условий. Грамота имеет целью укрепление общежительных начал, и о пустынном чине далее речь не идет. Сообщается, что ктитор – создатель монастыря ввел в нем устав общего жития. Поскольку Снетогорский монастырь впервые упомянут в летописи под 1299 г., то основание его может быть отнесено к более раннему времени и, следовательно, сообщение грамоты может служить указанием на то, что в XIII в. в некоторых монастырях сохранялась верность общежительным заветам преп. Феодосия Печерского. В XIV в. монастырь имел существенную материальную поддержку со стороны ктиторов, так как в нем велось большое каменное строительство. Суздальский архиепископ, прибывший во Псков в качестве экзарха Константинопольского патриарха, узнал о нарушении в монастыре общежительных принципов, заповеданных создателем – ктитором: «И обретох я не исправляющася в всем божественаго писания и богоносных отець уставы – ово творящя, ово же оставляюща о божественном общем житии и о свершении мнишскаго устава и о высоте бестрастия». «Поновляя» общежитие, помогая монахам «ся възвратити на путь правый», архиепископ выдает грамоту-устав, основываясь на нормах Номоканона и «повелении» вселенского патриарха: «Аз, Дионисий архиепископ суждальскый, по повелению всесвятого патриарха вселенскаго, възрев в Номоканон, во Правила святых отець о божественном общем житии, понових и уставих препущенаа небрежением в обиду святых отець уставы». Как и начало общежительной реформы митрополита Алексея и Сергия Радонежского, укрепление и «поновление» несколькими десятилетиями спустя общежительных начал во Пскове происходит с санкции Константинопольского патриарха.

Из текста грамоты ясно, что нарушения, обнаруженные архиепископом, относились прежде всего к имущественным основам жизни монахов, к отношениям собственности, в частности, к вкладу монаха при поступлении в монастырь и его личным приобретениям. Хотя термин «вклад» отсутствует, но это понятие выражено терминами «внесённое» и «приносимое». Настойчиво повторяемое предписание архиепископа «мнихом ничто же подобает своего имети, но все свое предати монастырю в власть» имеет в виду два реальных казуса. Первый – желание монаха не все «приносимое» отдавать в собственность монастыря, но лишь часть, а другую часть использовать на собственные нужды: «... не всего себе... приносяще Богови, но часть убо приносяще

Богу, часть же своим похотем работающа». В частности, это относится к возможному приобретению монахом какой-либо собственности – «стяжания» (надо полагать, и движимого, и недвижимого); согласно предписанию архиепископа, оно не может быть личной собственностью монаха, но подлежит конфискации по решению игумена или епископа: «Аще кто купить стяжание кое, еже не причастно монастыре- ви, свое творя (т. е. считая его своим. – Я. С.), си убо игуменом или епископом да въсприимутся, и многим дерзновением продаемо, и убогим и немощным, клосным да раздается таковое стяжание». Отметим, что право распоряжаться конфискованным и использовать его на нужды благотворительности признается и за игуменом, и за архиереем, в епархии которого находится монастырь.

Именно к нарушителям этого правила обращен пафос грамоты, содержащей апологию общежития: «Сего бо ради наречется общее житие, да все обще имут, и ни единому имети диавольска начинания и своя попечения пакостнаа и безумнаа»; приводятся слова св. Василия Великого: «Яко имеяй в монастыри свое что в келии, велико или мало, чюжего себе Божия Церкви створи, и Господня любви чюж есть»³⁸⁷.

Второй казус. В случае изгнания из монастыря «непокоривого» монаха, затевающего «свары», трижды нарушившего заповедь послушания и не подчинившегося «наказанию», вклад («внесенное») ему не возвращается («да не вдадут ему от внесенаго в монастырь ничто же»). Этот запрет, надо полагать, основывался на реальных прецедентах претензий бывших монахов на возврат вклада. Об этом, в частности, сообщает несколько более поздняя грамота тому же монастырю новгородского архиепископа Семиона (между 1416–1421 гг.), из которой можно более детально судить о фактах нарушения общежития³⁸⁸.

Нарушения состояли в том, что «чернцы... живут не по-чернечь- ски, духовника не держат, а у игумена и у старцев не в послушании». Предписано «крепость монастырскую поддержати», соблюдать заповедь послушания игумену и старцам, иметь духовного отца, а нарушителей исключать из обители («отстроити»), внесенное ему не возвращается. Были ли эти нарушения, как и те, о которых писал Дионисий, связаны с влиянием ереси стригольников, прямых данных нет, но отрицать наличие какой-то связи едва ли было бы справедливо. Главное

нарушение, которому и посвящена основная часть грамоты, относилось к сфере юрисдикции и к вкладу. Покинувшие монастырь чернецы обращались с жалобами на игумена и старцев к «мирским судьям», которые судили «мирьским обычаем» и выносили решение либо

в пользу обеих сторон («вкупе присужают»), либо в пользу жалобщиков («роту игумену и старцем»). Очевидно, что речь по-прежнему шла о «внесеном», об имуществе либо собственности бывшего монаха. Грамота провозглашала незыблемость монастырской собственности и независимость монастыря от мирского суда (в предыдущей грамоте содержалась ссылка на апокрифическое «Правило 165 св. отец» V Собора). Архиепископ предписывал налагать церковное прещение и подь на жалобщиков, и на мирских судей («под тяготою Святыя Церкви и нашего смирения»). То есть отрицалось право мирского суда и на решение споров между монастырем и покинувшими его чернецами, и тем более на рассмотрение конфликтов внутри монастыря, которые подлежали разбирательству игумена, старцев, а также причетников и старост монастырской церкви Св. Богородицы. Наконец, еще один казус, рассматриваемый в грамоте архиепископа Семиона – судьба вклада после смерти монаха, он оставался в собственности монастыря: «ино что ни осталось того черныца, ино все то Святыя Богородица, и тоя святыя обители и братейской (т. е. монастырской церкви и монашеской братии. – Я. С.), а мирьстии людие к тому да не приобщаются». Норма повторяется, при этом конкретизируется тезис о неподсудности мирскому суду. Если после смерти монаха в монастырские дела «почнет вступатися» (т. е. предъявлять претензии) князь, посадник, судья, мирской человек и родственники «общежителя», то их иски не удовлетворяются («тому поити в общее житие»).

Следует отметить отличие от грамоты архиепископа Дионисия: если в ней право распоряжаться имуществом покинувшего обитель монаха предоставлялось игумену и епископу, то в грамоте Семиона епископ не упомянут.

От грамот архиепископов существенно отличается грамота митрополита Фотия тому же монастырю (1418)³⁸⁹. В ней отменялись «тяготы» грамоты архиепископа Дионисия и преобладали наставления духовного характера, дана другая характеристика «чинов» иноческого жития (названы не два, как в грамоте архиепископа Дионисия, а три), а главное – выражено иное к ним отношение, они рядо- положены. Из этого можно заключить, что уже на рубеже XIV-XV вв. в среде церковных иерархов можно наблюдать зарождение разных предпочтений и акцентов в вопросе о типах монастырского устройства и формах монашеского служения и подвижничества, что позже, на рубеже XV-XVI вв. проявится вполне отчетливо в уставах преп. Иосифа Волоцкого и преп. Нила Сорского, в полемике, неточно определяемой в литературе как борьба

«иосифлян» (или «стяжателей») и «нестяжателей».

Монахи Снетогорского монастыря прислали митрополиту искусно составленную грамоту, в которой жаловались на «тягость» устава архиепископа Дионисия, сообщали, что письменного устава **ктитора-основателя**, на который последний ссылался, не было, и **просили** прислать «устав иноческого чина».

Митрополит отменил уставную грамоту, ссылаясь на то, что **псковский** монастырь находился территориально за пределами юрисдикции суздальского архиепископа. Более существенной **причиной** было, надо полагать, иное понимание характера и целей монашеского подвижничества.

Говоря о создателях монашеского устава и монашеского предания, митрополит на первом месте ставит имена Василия Великого, общежительные правила которого были хорошо известны, и Афанасия Александрийского, автора Жития Антония Великого, основоположника пустынножительства, присовокупляя к ним Григория **Богослова** и Иоанна Лествичника. Уже эти имена авторитетов и столпов монашества показывают, что для митрополита Фотия, в отличие от архиепископа Дионисия, важны идеалы и общежития, и пустынножительства, и Василий Великий, и Антоний Великий.

Митрополит Фотий назвал не два, а три иноческих чина, не отдав предпочтения ни одному из них: «Три чины суть иночества: 1-е обще по всему житие; 2-е отшельство, два или три; 3-е особое каж- даго житие в монастыри нузи ради преданое внимающих понести великаго и жестокаго житья».

Несмотря на различия в терминологии, эта классификация соответствует трем «устроениям» иночества в Лествице и у Нила Сорского, о которых шла речь в начале статьи. Второй чин у митрополита Фотия (отшельничество двух или трех монахов) соответствует среднему, «царскому» пути сорского подвижника, в «Предании» именно тип обителей с таким «пребыванием» монахов характеризуется как «сущие особь». Но митрополит Фотий использует термин «особое каж- даго» для третьего чина, самого строгого подвижничества («великое и жестокое житие»), которое Нил в соответствии с Лествицей ставил на первом месте и называл «уединенное ошельство», в то время как митрополит Фотий говорил о нем как об «особном каждого житии в монастыри» (это могло быть ошибкой и переписчика и переводчика; язык его грамот и способы их составления изучены недостаточно).

Главное в характеристике монашеских типов у митрополита Фотия –

их рядоположенность, равное достоинство. Если грамота архиепископа Дионисия – апология общежития, то митрополит Фотий ограничивается лишь замечанием, что его следует соблюдать «не словом, но делами всякими», и ссылается на узаконения апостолов и божественных отцов, как писал об общем житии «великий Григорие **Двоеслов** папа римский». Возможно, имелось в виду Житие основоположника западноевропейского общежительного монашества Бенедикта Нурсийского в составе «Римского патерика» Григория I Великого, римского папы (ок. 540–604). Патерик известен в Древнерусской письменности³⁹⁰.

Главное внимание в грамоте митр. Фотия уделено не дисциплинарным предписаниям, отношениям собственности и судебным делам, но духовной стороне монашеского подвижничества, напоминанию о том, что монашеский чин есть «великое ангельское подобие», «великий ангельский образ»; монахи призваны давать мирянам «образ жития честного» своим «совершенным и непорочным житием».

«Тяготы» общежительного устава архиеп. Дионисия отменялись митр. Фотием. Если в грамоте первого было предписано изгонять из монастыря монахов, не подчинившихся «наказанию», то митр. Фотий писал, что покаявшихся нарушителей «не достоин отгнати, но... врачевати духовно лечбою духовною, яко искуснии врачеве, зельем духовным раны исцеляюще».

Что касается тех, которые сами «избегут» от монастыря, обратятся к «мирским» и начнут «воздвигать крамолу» на настоятеля (о чем жаловались монахи митрополиту, имея в виду, возможно, казусы, аналогичные тем, о которых шла речь в двух предыдущих грамотах), то митрополит не счел нужным давать конкретные предписания и решения, но ограничился лишь общим и широким указанием: «мирским, по Правилу, възбраняем творити и в таковыя вещи иночскыя вступатися, понеже несть им предано». То есть сохраняется предписание о неподсудности монастыря мирскому суду в ряде конкретных дел.

Другой, нежели в псковском Снетогорском монастыре, тип общежития представлен в Уставе преп. Евфросина Псковского для созданного им монастыря. Устав позволяет более полно раскрыть некоторые казусы и нормы в грамотах архиепископов, о которых шла речь. Снетогорский монастырь в грамоте архиепископа Семиона назван «лаврой», что означало, как можно предполагать, не только авторитетность монастыря, но и обязательность вклада и гораздо большее его влияние на положение монаха в монастыре; архиепископы пытались запретить или ограничить эти порядки. Вопрос о «лаврах» в XV-XVI вв.

нуждается в исследовании³⁹¹. В отличие от Снетогорского, Трехсвятительский монастырь, основанный Евфросином, был «богородным», что означало прежде всего необязательность вклада при поступлении в него.

Монастырь был ктиторским, и его создание происходило по пути, характерному и для многих других монастырей этого времени, а именно «пустынь» преобразовалась в общежительный монастырь. Пострижник Снетогорского монастыря, Евфросин по благословению духовного отца вышел в «пустыню»; его «особое» пребывание было нарушено приходящей братией, которую он начал принимать и жить по принципам общежития («начах приимати братию и жити с ними за едино и ясти и пити вкупе за единою трапезою всем, по преданию иже от аггела Пахомию»). По настоянию братии была сооружена **церковь**, посвященная трем святителям (Василию Великому, Григорию **Богослову**, Иоанну Златоусту). Евфросин называл себя в уставе **ктитором**, **ссылаясь** на «великие» древние авторитеты (Пахомия, Евфимия Великого, Феодосия, Савву Иерусалимского и прочих), установившие: «иже который начаю сътворил в коем любо месте и братью и монастырь **составил**, то уже и ктитор именовася».

Уже в первых строках устава провозглашена самостоятельность **ктиторского** монастыря, его независимость не только от князя и какой-либо мирской власти, но и от епископа. Их вмешательство **допустимо** лишь с согласия игумена: никто «ни от святитель, ни от князь и никто же от держащих кую любо власть и сан» не должен «**вступаться**» в монастырские дела.

О братии монастыря сказано, что они живут «Бога ради», т. е. вклад не является условием поступления в монастырь и пребывания в нем. С этой статьей связана другая, запрещающая «вкупы» (или «укупы»), т. е. такие вклады, которые могут служить основанием для претензий некоторых монахов на привилегированное положение в монастыре. По-видимому, именно как «вкуп» рассматривали «внесенное», «принесенное» монахи лавры Снетогорского монастыря, о притязаниях которых шла речь в грамотах архиепископов. Не случайно о равенстве в одежде и пище в грамоте говорилось специально и достаточно подробно. Устав Евфросина констатирует, что практика «вкупов» (или «уроков») была достаточно распространенной («яко же в прочих обителях бывает»). Чтобы сделать аргументацию против «вкупов» более убедительной, изложение в Уставе облекается в форму диалога. Сначала пересказаны суждения его защитников: «глаголют дающей, яко свою силу ям и пию, и того ради не

хочет и к церкви ити, ни в келии своей молиться прилежно». Ответ противопоставляет безвозмездные вклады: «Аще ты, брате, свою силу яси и пиеси, а котории православные христиане дают святым церквам или землю или воду, или ино что от имения, память себе сътворяюще, – а тем которая им мзда от Бога есть?»³⁹² В духовном завещании Евфросина Псковского вкупы и вклады противопоставлены еще более отчетливо. Излагая правила и условия приема в монастырь, оно предписывает: «приятю игумену с братиею по пословице», т. е. по устному заявлению (со слов) приходящего монаха о своем имущественном положении, об отсутствии у него средств на вклад. Что приведенные слова надо понимать именно так, свидетельствует дальнейший текст: если же «дать что... из добрые воли, спасения ради **Душа** своеа, такоже и милостыню, а не вкуп (занеже вкупа несть в монастыре), ино того не искати на игумене и на черньцех, занеже то **Дано** Святей Церкви, ни игумену, ни братии»³⁹³.

Здесь важны три момента.

1. Противопоставление «вкупа», вызывающего неравенство среди монахов, и добровольного вклада как «милостыни» и платы за поминальные службы священникам и причту.

2. Возможность «богородного» приема и пребывания без всякого взноса.

3. Оценка монастырской собственности как общецерковной; право на нее не принадлежит ни игумену, ни братии.

Вопрос о «вкупках», т. е. более широко – о возможности неравенства среди братии общежительного монастыря – продолжал оставаться дискуссионным. Три «устроения» для братии основанного Иосифом Волоцким монастыря вводились во второй, более поздней редакции его устава, что было уступкой³⁹⁴. Стоглав узаконил «вкупы» для узкого круга лиц «великих» монастырей: «Да в великих же честных монастырех стригутся князи и бояре и приказные люди великие в немощи или при старости, дають вкупы великие и села вотчинные... и тем за немощи и за старость законов не полагати о трапезном хождении и о келейном ядении, покоити их по разсужению ествою и питием». Вместе с тем Стоглав установил добровольный вклад за пострижение, не обусловленный объемом, запретив какие-либо требования («не истязовати ничто же, но токмо сами что дадут по своей силе, то от них приимати по священным правилом»)³⁹⁵. Случаи неравенства среди монахов, обусловленного вкладом, отмечены Н. Никольским для Кирилло-Белозерского монастыря уже после Стоглава: В. Ю. Безобразов, сделав денежный вклад в монастырь, поставил условием «постричи его за тем же вкладом» и

«упокоити» не одной, а несколькими кельями³⁹⁶.

Споры о «вкупках», отраженные в псковских памятниках и в Стоглаве, свидетельствуют, что многие вопросы церковной и монастырской жизни переходили в XVI век из более раннего времени. То же можно сказать относительно полемики о характере монастырского устройства, о назначении «монашеского подвига», об имущественном положении и экономических основах жизни обители; до недавнего времени представляемая в литературе как «борьба иосифлян и нестяжателей», она зарождалась значительно раньше эпохи Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. Разное понимание предназначения и содержания разных типов монастырского устройства проявилось, как было показано, в нескольких документах, относящихся к псковскому Снетогорскому монастырю. Грамота митрополита Фотия – более духовная, грамоты архиепископов – более материальные, приземленные. На рубеже XV-XVI вв. близкое, хотя и не вполне аналогичное различие проявилось в «Предании» и главах «О мысленном делании» Нила, с одной стороны, Уставах Иосифа – с другой.

5. Скит Нила Сорского – «жилище безмолвия»

XV век, точнее, эпоха, начавшаяся ранее **подвижничеством** преп. Сергия Радонежского («Сергия Великого», по Стоглаву), его учеников и единомышленников – золотой век русского **монашества**. Преподобные Кирилл Белозерский, Павел Обнорский, Зосима и Савватий Соловецкие, Пафнутий Боровский, Иосиф Волоцкий и **многие** другие, появление «Северной Фиваиды» – наиболее существенные ве³⁹⁷ этого столетия. В XV в. отмечается многообразие форм **монашеского** подвижничества, поиски путей наиболее совершенного воплощения монашеского идеала. Так, монах Пафнутиева Боровского **монастыря** Иосиф (будущий основатель Волоколамского монастыря) в 1478 г. совершил обход русских монастырей с целью «избирати от них яже на пользу»; описывая свое паломничество в «Отвещании любоза- **зорным**», он дал выразительную картину состояния русского **монашества** этого времени, примеры как высоких подвигов, так и «нестроений» в монастырях³⁹⁸. Около этого же времени (до 1489 г.)³⁹⁹ монах Ки- **рилло**-Белозерского монастыря Нил (будущий подвижник Сорский) вместе со своим единомышленником Иннокентием Охлябининым изучал практику восточного монашества на Афоне. По предположению ф. Лилиенфельд, они посетили также Палестину и Синай. Предположение вполне вероятно, в эту эпоху совершались очень далекие путешествия, например, тверича Афанасия Никитина «за три моря» (в 1471–1474 гг.). А Палестина и Синай были ближе (по крайней мере, на карте духовного пространства).

По возвращении Нил Сорский избрал скитскую форму подвижничества, которая соответствовала среднему, «царскому» чину (из трех чинов монашества, которые еще в VI в. были названы Иоанном Лествичником). Хотя прямые данные о русском ските относятся к последним десятилетиям XV в. (скит Нила на р. Соре), но наличие списков скитского Устава с начала XV в. является косвенным свидетельством их появления⁴⁰⁰. Так, Г. М. Прохоров, отметив наличие среди книг Кирилла Белозерского списков скитского Устава, предполагал, что им «руководствовался Кирилл на начальной, скитской стадии жизни монастыря»⁴⁰¹. Ф. Лилиенфельд обратила внимание на упоминание «скитского устава» в Житии Евфросина Псковского (вероятно, до введения общежития)⁴⁰². Все эти и подобные данные требуют тщательного исследования, прежде всего терминологического. В литературе иногда встречаются случаи неправомерного использования термина скит. Так,

случаи наименования скитами новгородских особняков монастырей отметила Е. В. Романенко⁴⁰³. «Скитом» названо место уединенного пребывания Павла Обнорского в «Словаре книжников»; но в его Житии (в составе Великих Миней Четых), как уже отмечалось, такого термина нет⁴⁰⁴.

Скитский устав предназначался для монахов, подвизавшихся вне монастыря («на внешней стороне пребывающим иноком»), для отшельников, подобных тем, о которых шла речь в 12-й главе краткой редакции Устава Иосифа, т. е. получивших благословение духовного старца «наедине сесте» (хотя остается неизвестным, знали ли отшельники скитский устав в полном объеме, или же службы и правила выполнялись частично и на основе устного предания).

Сущность скитского устава, отличающегося от употребляемого монастырях общежительных, писал И. Д. Мансветов, «состоит в °Диночном исполнении положенного келейного правила, т. е. известного числа псалмов, молитв, поклонов и других религиозных упражнений», а также в порядке «общей службы для монахов, живущих наедине», особенно всенощных бдений.

Скитский устав, как и дисциплинарный устав Нила, называется «Преданием» и создан, как сказано в Предисловии к нему, св. отцами, которые пребывали в пустынях, скитах или каком-либо отдаленном месте, отстранясь от мира ради Божией любви, и не имели устава на основе соборного, т. е. церковного предания, но подвизались в своих кельях, устанавливая для себя правила или руководствуясь правилами своих отцов-наставников, сколько каждый мог вместить по своей силе. Они имели лишь совместные бдения дважды в неделю, в воскресенье и в ночь со среды на четверг, а если на неделе случался большой праздник (Господский или в честь кого-либо из великих святых), то бдения творили в этот день вместо среды. Если скиты находились недалеко от монастыря, то они собирались дважды в неделю в монастырской церкви, где богослужение совершалось по церковному уставу. Если же они находились далеко, то в том месте, где была «соборная или церковная келья», собиралась вся «ближняя братия» тоже дважды в неделю. После вечерни готовилась небольшая трапеза (для желающих), допускалось немного «вкусить сна», а затем начинались духовные беседы или чтение «божественных писаний». Далее совершалась всенощная, потом продолжались духовные беседы, монахи каялись в грехах (по своему желанию они «исповедуют свои помыслы, которые случаются, если [кто-либо] охвачен ненавистью к брату, или злопамятством, или страстию»).

Совершив три поклона к иконам, монах падал на колени перед отцом и братией, исповедуя «злобная своя», прося прощения и общей молитвы об избавлении от страсти. Затем следовало поучение («наказание») духовного отца и прощение. Заканчивались правила и службы к утру. Для их выполнения участие священников не требовалось – это тоже особенность скитского Устава⁴⁰⁵.

Богослужебная практика Нило-Сорского скита проходила по скитскому уставу, а дисциплинарные уставные правила повседневной жизни были сформулированы его основателем в «Предании ученикам». К Преданию примыкали главы «О мысленном делании» (числом И), неправомерно именовавшиеся в литературе Уставом, или «Большим уставом». Это – трактат о духовной, созерцательной жизни монахов, о «духовной брани». Сохранился ценный рукописный сборник начала XVI в., который открывается тремя названными **произведениями**; составитель его, помещая их одно за другим, осознавал их **внутреннюю** связь: лл. 1–8 – Скитский устав; лл. 9–16 – «Предание» Нила, переписанное им собственноручно и составляющее отдельную **тетрадь**; лл. 17–83 об. – Главы «О мысленном делании»⁴⁰⁶.

Можно предполагать, что скитский Устав был знаком и таким выдающимся «общежителем» как Евфросин Псковский и Иосиф Волоцкий; в некоторых частях своих Уставов они **противополагали**

их правила скитским. Так, Евфросин, сравнивая келейную и соборную молитву, отдавал несомненное предпочтение второй: «Аще и всю ночь стоиши в келии своей на молитве, не сравняется единому **"Господи помилуй"** общему»⁴⁰⁷. А Устав Иосифа начинается разделом «О соборной молитве», одним из самых пространных⁴⁰⁸.

Нил тоже писал о разной практике молитвы в скиту и в общежитии (в главе «О борении нашем яже к сим [страстям. – Я. С.]... молитвою и безмолвием умным»): «Ино же есть деание безмолвна и ино общаго жития»⁴⁰⁹.

Различными были и дисциплинарные предписания в «Предании» Нила и общежительных уставах. Подчеркнутый лаконизм «Предания», убедительно объясненный Ф. Лилиенфельд, делает каждый фрагмент многозначительным, несущим большую смысловую нагрузку. Попытаемся изложить и кратко прокомментировать основные его положения в авторской последовательности.

1. Предисловие к «Преданию» (далее страницы цитируемого указываются непосредственно в тексте) излагает один из главных монашеских принципов, состоящий в том, что глава обители не желает

«начальствовати», видя в монахах одного с ним «произволения» или «нрава» не «учеников», но «братьев» (с. 1, 2, 4).

2. Краткое «Исповедание веры» (с. 2–3).

3. О соблюдении заповеди смирения (с. 3–5).

4. Изложение материальных, хозяйственных основ существования обители, того, на чем «строится... пребывание и потреба наша».

На первом месте стоит собственный труд: «от праведных трудов своего рукоделия и работы дневную пищу и прочаа нужная потребы Господь и Пречистаа Его Мати яже о нас устрояет; не делаяй бо, рече апостол, да не ясть» (с. 5). Это, впрочем, общемонашеское требование, изложение которого совпадает с частью раздела «О службах братии» в Уставе Евфросина Псковского: «От праведных трудов и своего делания дневную пищу и прочаа нужная и потребная телеси, Господь и Пречистая Его Мати тако устрой»⁴¹⁰. Факт прямого заимствования не обязателен, возможно использование общего источника.

Далее следует фрагмент, продолжающий тему труда и рукоделия; на него почти не обращалось внимания в литературе, посвященной Нилу Сорскому, но он крайне важен (в совокупности с дальнейшим изложением) для понимания не только хозяйственных принципов скита и его отличия от общежития, но и – более широко – основ и природы этой стороны учения Нила в целом (об «учении» можно говорить с некоторой долей условности из-за лаконизма изложения; Дискурсивную аргументацию заменяла Нилу практика).

«Делати же дела подобает под кровом бывающая. Аще ли по нуи на яснине супруг же волов гонити орати, и иная болезненная от своих трудов – в общих житиях похвална суть, глаголет божественное писание, в сущих же особь укорно есть се» (с. 6). Здесь важно обратить внимание на то, что Нил рассматривал свой скит в качестве одного из монастырей «сущих особь», противопоставляя их общежитиям по такому важному признаку как участие в хозяйстве, точнее, в сельскохозяйственном производстве. Возможность этого участия (пахота с упряжкой волов на «яснине», т. е. полевые работы) допускается лишь для общежительных монастырей и отрицается для «особь сущих» (подразумевается – и для скитов как одной из их форм). Речь идет не просто об отказе от «болезненного», тяжелого труда. Это – составная часть представлений Нила о хозяйстве и собственности. Если обратиться к изложению С. Н. Булгаковым философии хозяйства в раннем христианстве, то обнаруживается, что именно в нем укоренено различие, сделанное Нилом. Для аскетического миропонимания, писал религиозный философ, характерно стремление к

«освобождению от хозяйства» («полный отказ от собственности во имя освобождения от хозяйства... христианство проповедует свободу от собственности и допускает последнюю лишь при условии этического регулирования пользования ею»)⁴¹¹.

Признавая за общежительными монастырями возможность хозяйственной деятельности, Нил исходил из реальности социально-экономической жизни, в которой монастыри играли большую роль. Их «нестяжание» относилось прежде всего к отсутствию личной собственности монаха, но вместе с тем предписание «нестяжания» имело целью, если принять терминологию С. Н. Булгакова, «этическое регулирование» пользования собственностью и богатством, т. е. харитативные функции монастыря.

Вместе с тем Нил осознавал необходимость более строгого, полного и совершенного исполнения аскетического идеала, т. е. отказа от хозяйства, собственности и богатства, что он провозглашал для скита как типа.

5. Дополнительные источники удовлетворения необходимых потребностей и осуждение «излишнего».

«Аще ли не удовлимся в потребах наших от деланна своего за немощь нашу или за иную некую вину благословну, то взимати мало милостыня от христоробцев нужная, а не излишняя» (с. 6). Речь идет о втором источнике существования – «милостыне», которая могла включать и ругу (об этом сообщает Повесть о Нило-Сорском ските начала XVII в.)⁴¹², и пожалования частных лиц. Главное – ограничение ее пределами необходимого («нужного»). Осуждение «излишнего» проходит через все «Предание» и составляет, наряду с отказом от широкой хозяйственной деятельности монастыря, **существенную** черту воззрений Нила Сорского.

6. «Стяжание» и «насилие». Смысл этого фрагмента может быть адекватно осознан в ретроспективе; в частности, **содержащееся** здесь осуждение сопряженности «стяжания» с «насилием» будет развито в середине XVI в. Еромолаем Еразмом (см. ниже).

«Стяжания, иже *по насилию* от чюжих трудов *събираема*, вносите отнюдь несть нам на ползу (како бо можем съхранити заповеди **Господня**, сиа имеюще: хотящему с тобою судитися одежду взяти **твою**, отдаждь и срачицу, и прочая елика таковая, страстни суци и **немощни**), но яко яд смертоносен отбегати и отгоняти» (с. 6).

Сложный синтаксис фразы потребовал заключения в скобки **ее** срединной части, содержащей евангельское обоснование правила (ссылка на немощь монахов и подверженность страстям **повторяется** в конце «Предания»: «понеже немощни и страстни ес- мы и умом посползовени»,

с. 9). Эта часть имеет характер вставки и разрывает начальную и заключительную части фразы, два **тезиса**, логически связанных и противопоставленных: «вносити» – «**отгоняти**». Курсивом выделены слова в основной части фразы, отсутствующие в близком фрагменте Устава Евфросина; здесь, как и в предыдущем случае, можно предполагать использование общего источника, но высказывания имеют совершенно разный смысл. У Евфросина иной смысл придан фрагменту названием: «О наемном деле. Стяжание же чюжих трудов вносити каково любо отнюдь несть на ползу нам, и паче же (яко страстнии душею и немощнии) приимати во обители, но яко яд смертоносен отбегати и отгоняти»⁴¹³. Смысл высказывания однозначно ограничен отказом от применения наемного труда (заглавие; глагол «приимати», относящийся к наемным работникам и отсутствующий у Нила, а глагол «вносити» в данном контексте приобретает значение его синонима). Такое толкование фрагмента Устава Евфросина обусловлено и тем, что он помещен непосредственно после раздела о собственном труде.

Иное у Нила. Если у Евфросина «стяжание чюжих трудов» означает «наемное дело», то Нил слову «стяжание» придает другой смысл, развернув фразу (самостоятельно или в соответствии с источником): «стяжание, иже по насилию от чюжих трудов събирае- **мо**», и глагол «вносити» приобретает здесь то же значение, что и в грамотах архиепископов псковскому Снегогорскому монастырю слово «вносимое», т. е. вклад, но не монаха, а извне. Этот вклад, по Нилу, в отличие от «милостыни», о приеме которой речь шла в предыдущей фразе, следует «отбегати и отгоняти». Причина объяснена в словах, отсутствующих в Уставе Евфросина: «по насилию... съби- Раема». То есть тезис Нила может быть прочитан как отказ от вклада, источником которого является насильственное присвоение пло- **Дов** чужого труда. В сочинении Ермолая Еразма он будет детально аргументирован, хотя не представляется пока возможным сказать, Исходил ли он непосредственно из «Предания», или это был общий **Ход** нестяжательской мысли.

7. Участие в товарном обмене. «В купли же потребах наших и пр °Даянии рукоделий подобает не отщетевати брата, паче же самем Дету приимати» (с. 6).

Раздел показывает, что в ските, при отказе от сельскохозяйственных работ, допускалось лишь мелкое ремесленное производство («под кровом бываемая» – см. фрагмент 4). Цель – лишь удовлетворение необходимых потребностей. Получение прибыли предосудительно, предпочтительнее убыток.

8. Наемный труд.

«Делающих... от мирских не подобает должного урока отгцете- вати, наипаче подаяти с благословением и отпущати с миром. Излишних не подобает нам имети» (с. 6). Речь идет о том же, что и в разделе Устава Евфросина «О наемном деле», который Нилом, в отличие от Евфросина, допускается, но опять-таки при условии соблюдения принципа отказа от «излишнего».

9. «Милостыня» монахов.

Инокам «не подлежит творити милостыня». Этот тезис кажется противоречащим общему духу учения Нила, но на самом деле свидетельствует о продуманности и логической завершенности его учения. Ход мысли ясен: благотворительность – функция богатства; его отсутствием отменяется и благотворительность (в богатых общежительных монастырях она была важнейшей составной частью их харитативной функции, того этического регулирования использования богатства, о котором писал С. Н. Булгаков). «Нестяжание... вышши есть таковых подаяний, глаголет святой Исаак», – утверждал Нил. Отношение Нила к стяжанию собственности, как отмечала Ф. Лилиенфельд, было основано на опыте древнего монашества.

Но присутствует и дополнительный аргумент, в котором можно увидеть еще один акцент, а именно осуждение практики отдачи серебра «в рост»: «а еже даяти просящим и заемлющих не отвращати – сие на лукавых повелено есть, глаголет Великий Василей, не имей бо излишне нужныа потребы не должен есть таковаа даяния творити» (с. 6). Именно термин «заемлющеи» позволяет предложить такую интерпретацию.

«Милостыня» со стороны скитника должна ограничиваться духовной сферой («Милостыня... иноческаа еже помощи брату **словом** в время нужди и утешити скорбь разсуждением духовным»). Отрицая милостыню, он не отвергает страннолюбия: странника **надо** «упокоити... по силе нашей, и по сих, аще требует, даяти ему **благословения** хлеба и отпущати его»; «приносити слова братиям и странним» (с. 6–8).

10. «О церковном украшении».

«Съсуди злати и сребрени не подобает имети, такоже и прочая украшения излишня, но точию потребная церкви приносити» (с. 8). Здесь тот же принцип отказа от богатства и всего «излишнего». То же относится и к предметам повседневного обихода («многоценный и украшены не подобает имети». С. 9); они должны быть «повсюДУ обретаемый и удобь купуемы» (с. 9), т. е. дешевы. «Нестяжание» личное в скиту Нила было

менее полным, нежели в общежитиях, так как скитники, обеспечивая себя сами, вынуждены были иметь личные вещи, в том числе и хозяйственные.

11. В заключительной части излагаются кратко другие правила монашеской жизни и пребывания в скиту (с. 9).

Трактат «О мысленном делании» посвящен «духовной брани», жизни «внутреннего человека», «обители безмолвия» (с. 89). В заключительной части один из фрагментов дает обобщенную характеристику того, что сказано о монашеском «устроении» и в «Предании», и в самом трактате. Акцентирован принцип меры, отказ от **излишнего**, осуждение участия монахов и монастырей в «бранях и котах», т. е. тяжбах, судебных разбирательствах и прочем, а главное – «сила внутреннего человека»:

«...приобретающе нуждную потребу от трудов своих. Аще ли ни, то мало вземлюще милостыня, откуда усмотрит благодать Его, излишних же всячески ошаатися. Брани же и тяжа и которы телесных ради лихоимств, яко яда смертнаго, отбегаем. И деланна творяща, яже суть угодна Богу, пение, молитва, чтение и поучение о духовных, рукоделие и аще кья работы служение и Богови приобщающеся, елико по силе в внутреннем человеце» (с. 90). Понятие «меры» является одним из основных: в скиту все подобает совершать «в подобно время и среднюю меру» (с. 87); добро превращается в зло из-за «безвременства и безмерия» (с. 85).

Дополнительные данные о Сорском ските содержатся в «Завете» (завещании) Иннокентия Охлябнина, тоже основателя монастыря, в Повести о Нило-Сорском ските начала ХУП в. В «Завете» подробно изложены, в частности, правила распоряжения кельями. Монах мог поставить или купить себе келью (или несколько келий), но она не была его собственностью, в случае ухода из обители он не мог ее ни продать, ни отдать никому, она оставалась в собственности игумена и братии, которые могли продать «избыточные кельи». В случае возвращения монахи уже не имели власти над прежними кельями, но предоставление их ему зависело от воли братии⁴¹⁴. В Повести подробно описаны особенности приема в обитель. Принимались лишь те, кто уже прошел школу в киновиях, так как пребывание в скиту сурово. Пострижение в скиту не совершалось. Новых пустынников принимают настоятель и вся братия, собравшись в одной келье и испытывая, сможет ли он жить с ними в келье наедине: ведь сначала не сладко ему будет. И делают так не от злобы, но испытывая его терпение. Сначала он живет в келье настоятеля, пока свою келью не приустроит, но не «от основания»; приходящим «готовые кельи даются, с святыми иконами, книгами, посудой и орудием келейным».

Другая особенность приема состояла в том, что принимали лишь грамотных; неграмотным в приеме отказывают, даже если они знатны. Упоминание среди необходимых келейных вещей, наряду с иконами и предметами быта, также и книг свидетельствует, что скит

Нила Сорского предполагал передачу не только устной, но и письменной аскетической традиции⁴¹⁵.

Подводя итоги анализу Сорского скита, следует сказать следующее. Если исходить из классификации монастырей в Стоглаве (общие и особые), то сам Нил рассматривал свою обитель как «особое сущее житие», называя ее также скитом и пустыней. Но эти определения – отнюдь не синонимы и не могут быть распространены на другие монастыри. Е. В. Романенко писала: «проблема, что можно считать скитом, остается в историографии нерешенной»⁴¹⁶. Думается, решение состоит в том, чтобы исходить из терминологии источников и считать скитами только те обители, которые именно так именуют себя сами. Для этого необходимо тщательное исследование терминологии источников, прежде всего житий (а также других нарративных памятников) и актового материала. Только после этого может быть воссоздана адекватная картина состояния русского монашества и типов подвижничества. Разумеется, терминология должна анализироваться во всей ее совокупности и в связи с историческим контекстом.

Если исходить из классификации типов монашества в Лествице, то скит Нила соответствует среднему, царскому пути. Дополнением к тому, что известно о нем из источников XV-XVIII вв., служит характеристика, данная учителем Паисия Величковского старцем Василием Поляномерульским. Ему принадлежат «надслова» (т. е. предисловия) к сочинениям писателей-аскетов, создателей аскетической традиции Восточной Церкви, и сделанные им самим подборки фрагментов из них. Среди этих авторов (Григорий Синаит, Филофей Синайский, Исихий Пресвитер) находится и Нил Сорский⁴¹⁷. Из его сочинений Василий Поляномерульский выделил характеристику трех типов монашества и дал более подробное толкование и разъяснение среднего, царского пути. При этом, в отличие от самого Нила, который противопоставлял его общежителю, распространение которого в Северо-Восточной Руси в XV в. сопровождалось ростом монастырского землевладения, разнообразными недостатками в монашеской среде, некоторым «обмирщением» монастырей (**т. е. нарушением** заповеди «нестяжания»), Василий Поляномерульский противопоставил его отшельничеству-анакоретству, точнее, ложному отшельничеству, в котором нарушалась

заповедь смирения и **послушания**. Святые отцы, писал Василий, говорили о разделении **монашеского** жития на три типа: «первое – общество; второе – царским путем и средним нарицают, еже в двух или трех живуще, общее **стяжание** нуждных, общую пищу и одеяние, общий труд и **рукоделие**, я всяко промышление житию имети, над вся же сия, отсекаяще **свою** волю, повиноватися друг другу в страхе Божии и любви. Третье же уединенное отшельство, еже есть совершенных и святых мужей Де ло». Далее автор перешел к современной ему практике, **говоря** об изобретении «четвертого типа»: строят себе кельи, уподобляясь отшельникам, «подобны самочинником и самопретыкателем; сами бо **себе** изобретше житие, сами и на нем и претыкаются». Это критика **ложного** отшельничества, самовольства, нарушения заповеди смирения⁴¹⁸. То же «бесчиние» внутри монашества ранее осуждал и **Иннокентий Охлябинин** (Василий использует, возможно, его термин «**самочинники**»), и Стоглав, и многие учителя монашества.

Для понимания типа Нилова скита здесь важно то, что совместное проживание и подвижничество двух или трех монахов в одной **келье**, т. е. особножитие, Василий сблизил с общежитием, которое он оценивал весьма высоко. Это находит аналогию в описании **афонских** монастырей Максима Грека, который сообщал, что на территории Карейского скита расположены «кельи, столпы и ка- фисматы, сиречь малые общины».

Сказанного достаточно, чтобы понять внутреннюю связь учения и практики Нила Сорского с его выступлением на Соборе 1503 г. Пути преобразования, точнее, совершенствования монашества, которого он желал, как и его современник Иосиф Волоцкий, Нил Сорский видел прежде всего в усилиях самих монахов. Внешняя же сторона могла быть реализована (или организована), с его точки зрения, не просто с помощью государственной власти, но лишь согласованным соборным решением (по принципу симфонии между священством и царством)⁴¹⁹. В этом смысл его участия в Соборе 1503 г.

6. Тип монастыря на соборе 1503 г. Максим Грек об афонских монастырях

Противостояние уставов Нила Сорского и Иосифа Волоцкого первоначально не имело принципиального характера и вполне укладывалось – по принципу дополнительности – в русло двух древних сосуществующих аскетических традиций. Но вмешательство третьей силы – государственной власти – вывело его из монашеской кельи на кафедру церковного Собора 1503 г., поставившего вопрос о Церковном и монастырском землевладении. Это было начальным этапом длительной борьбы по поводу монастырских имуществ, главным образом недвижимых, завершившейся секуляризацией XVIII в. Не вполне ясно, кто был инициатором постановки вопроса на Соборе – великий князь или белозерские пустынники во главе с Нилом, но они выступили в союзе, хотя и с разных позиций. Если для Нила главным был поиск путей духовного совершенствования и спасения, а тип монастырского устройства должен был обеспечивать внешние материальные условия, то светская великокняжеская власть была заинтересована в ограничении монастырского землевладения.

Известия о Соборе 1503 г. в большинстве лаконичны по объему, хотя и разнообразны. В характере информации есть расхождения, которые легко можно представить как противоречия. Они дали повод усомниться в аутентичности источников, были представлены как неразрешимые без гипотезы о неподлинности известий. Эта гипотеза, выдвинутая в американской историографии и поддержанная российским исследователем А. И. Плигузовым, была оспорена⁴²⁰. Не углубляясь пока в развернутую полемику и исходя из «презумпции невиновности» источников (т. е. их подлинного, а не фальсифицированного характера, что не исключает неизбежных ошибок памяти, выборочное™ информации, неточностей, отдельных сознательных смещений акцентов, искажений и т. д.), ограничусь тем, что в информации о Соборе имеет отношение к проблеме типа монастырей.

Информация о соборе 1503 г. сохранена в трех различных традициях – иосифлянкой (Ответ Собора 1503 г., Житие Иосифа Волоцкого, составленное Анонимом), нестяжательской («Прение с Иосифом Волоцким», написанное Вассианом Патрикеевым, который считал себя учеником Нила Сорского), близкой к иосифлянской, но стремящейся адекватно отразить позиции обеих сторон (Письмо о нелюбках старцев

Иосифо-Волоколамского и Кирилло-Белозерского монастырей). Именно последнее сохранило известия о том, что Нил поставил вопрос и о монастырском устройстве.

Письмо о нелюбках, т. е. разногласиях, спорах старцев Иосифо-Волоколамского и Кирилло-Белозерского монастырей, написанное, как принято считать, в 40-е годы XVI в., основано на устной монастырской традиции (которая, можно заметить, является источником многочисленных и многообразных агиографических свидетельств, во многих случаях, при возможности верификации, подтверждаемых). Носители традиции могли ошибиться, называя имя сподвижника Нила Сорского, участника Собора, хотя это не является аргументом для сомнений в достоверности основного смысла его выступления, изложенного лаконично. Оно включало 4 пункта: 1. «чтобы у монастырей сел не было»; 2. «а жили бы чернецы по пустыням»; 3. «а кормились бы чернецы рукоделием»; 4. «а с ним пустыnnики белозерские». Последний пункт, впрочем, это уже констатация представительства на Соборе монашества⁴²¹.

Обычно в литературе акцентируется **первый пункт и обсуждается** характер полемики «по земельному вопросу». Не менее **важен** второй – предложение о пустыни как наиболее **предпочтительной** форме монастыря. Характерно, что и единомышленники Нила названы «пустыnnиками».

Как уже говорилось, Нил называл свой монастырь и пустынью, и скитом. Но это не означает, что он намеревался преобразовать все монастыри в скиты или отказаться от общежития. Речь шла о предпочтительном типе подвижничества и его основном предназначении. Символический (и тем не менее вполне очевидный для современников) смысл термина «пустынь» означал удаленность, изолированность от «мира», труднодоступность, его топографическогеографический смысл был сопряжен с аскетическим, со смыслом слова «ограда», т. е. отвержение мира, отгороженность и защищенность, отказ от мирских связей в целях более полного воплощения монашеского обета. «Пустынь» как преобладающий (и более совершенный, с точки зрения Нила) тип служит той же цели, что и отказ от владения селами, т. е. используя социально-экономическую терминологию, **ограничение** роли монастырей в социальной, хозяйственной жизни. В этом **смысле** «программа» Нила была утопической, так как в XVI-XVII вв. эта функция монастырей развивалась очень активно. Но **примечательно** то, что Нил увидел и предложил, если снова использовать **современную** терминологию,

альтернативный путь, не отвергавший **полностью** традиционного, но сосуществовавший с ним.

Случаи преобразования преобладающего монастырского типа известны в истории монашества. Изменения, пришедшие в жизнь палестинского монашества с деятельностью Феодосия Киновиарха в VI в., имели, впрочем, противоположную направленность. Многочисленные разбросанные по Иудейской пустыне лавры, организованные по келлиотскому принципу (к которому близки принципы Нилова скита), в течение нескольких десятилетий были объединены в более крупные общежития⁴²². Нил находил необходимым для русского монашества противоположное предпочтение, но с аналогичной целью, укорененной в истории самого монашества.

Соборный ответ 1503 г. свидетельствует, что «иосифлянское» большинство Собора сконцентрировало внимание на первом пункте предложений Нила – о селах. Одним из аргументов для сомнений в аутентичности источника было то, что его формуляр якобы не имеет аналогий в оформлении решений других Соборов того времени⁴²³. Надо учитывать, что Соборный ответ – это, с формальной точки зрения, не приговор Собора в собственном смысле, поскольку он дает информацию лишь о состязательной части работы Собора, к тому же излагает позицию и аргументы лишь одной из сторон, будучи ее «ответом» на «вопрос», оставшийся за пределами источника. Если же все-таки рассматривать Ответ как ставшее итоговым изложение точки зрения Освященного собора, т. е. в известном смысле как «приговор» (точнее, два «приговора» – первоначальный и вторичный)⁴²⁴, то в этом случае он находит аналогию в приговоре Собора 1490 г. Последний открывается констатацией факта Собора и его состава: «Господин пресвященный Зосима митрополит всея Руси, и архиепископ, и епископи, и архимандрита...», после чего следует «речь» (предполагается по контексту, митрополита), обращенная к еретикам, т. е. к объекту разбирательства на Соборе, с изложением соборного решения. Далее (с самостоятельным названием) идет «поучение» митрополита Зосимы и всего Священного собора «всему православному христианству, на ересники обличение»⁴²⁵.

Характеристика формуляра «Соборного ответа» 1503 г., данная А. И. Плигузовым, неточна: «две речи дьяка Леваша, которые он должен был говорить от имени митрополита Симона». На самом деле это послание митрополита Симона «и с всем Освященным собором» (разумеется, письменное, так как запомнить столь информативный текст с обилием имен и цифр трудно, а главное – нецелесообразно). Дьяк Леваш играл

лишь техническую роль, озвучивая «послание» («говорити» перед великим князем).

Соборный ответ, как и приговор 1490 г., начинается констатацией факта Собора и его «повестки дня» («Събор был о землях церковных, святительских, монастырских»), затем следует послание митрополита и Собора, произнесенное по их поручению перед великим князем. Очевидно то, что предложения были высказаны или поддержаны последним и стали объектом рассмотрения (разбирательства) на Соборе. Послание одновременно было «поучением» митрополита и Собора великому князю. То есть в 1490 г. речь идет о «деянии» священства, осудившего еретиков, в 1503 г. – об отношениях между «священством и царством», чем и объясняются различия. Но с формальной точки зрения оба документа построены аналогично; в обоих случаях они не могут быть безоговорочно отнесены к деловому жанру, так как содержат и признаки нарративного, риторического жанра.

Информация о решениях Собора «по земельному» вопросу и об организации монашества отсутствует в современных (и более поздних) официальных источниках потому, что никакого решения принято не было, а сохранение status quo не требовало оформления специальным решением («приговором», «уложениями»); самый факт обсуждения (неблагоприятный для обеих сторон, хотя и по разным причинам) был сочтен, надо полагать, «аки не бывший».

О том, что вопрос о типах монастырей, об организации монашества оставался актуальным и после Собора, свидетельствует послание Максима Грека великому князю Василию III, написанное им в ответ на неоднократные вопросы адресата. Темой вопросов были именно типы монастырей, поскольку этой теме посвящено «изложение» – ответ: «о пребывании и чине общих монастырей и глаголемых особных». В заглавии не упомянут третий чин – скит, но в тексте дана его характеристика, впрочем, краткая, в отличие от первых двух. С этой классификацией согласуются и данные «Сказания» Максима Грека об Афонской горе для Кормчей Вассиана Патрикеева. Сказание гораздо более кратко, но весьма значительно по своему каноническому предназначению, поскольку оно было включено Вассианом Патрикеевым в Кормчую особой редакции, составленную им с целью канонического обоснования нестяжательства. Вассиан поместил в Кормчей и свое собственное сочинение «Собрание некоего старца», вводя, таким образом, и себя, и Максима Грека в ранг толкователей канонического права. В Сказании Максим писал: «В Святой горе житие разделяется на-трое: на общее, и на особ- ное, сиречь на

лаврское, и на скитское»⁴²⁶. Однако описаны порядки лишь первых двух, как и в Послании Василию III, третий только назван. Это может служить показателем одного из отличий нестяжательства Максима от нестяжательства Нила – разное отношение к типу монастыря. Вместе с тем надо постоянно помнить, что различие и соотношение типов в России могло быть все же иным, чем на Афоне (при сходстве основных черт), и скит Нила имел сходство с особножительными лаврами, как они описаны Максимом Греком.

В пространным Послании, как и в кратком Сказании, автор подробно пишет лишь о двух типах – общежитии и особножитии, о ските – значительно более кратко. Он начинает свое «изложение» с особножития, поскольку его представляет лавра преп. Афанасия Афонского – один из самых авторитетных афонских монастырей. Однако можно полагать, что общежитие он считал более совершенным видом монашеской жизни, хотя сам пребывал в особножитном Ватопеде. Так, описывая особножитные порядки лавры, Максим подчеркнул, что в древности в ней соблюдалось общее житие, – и это было временем ее «благоденствия», а введение особножития связано с «изнеможением», когда она уже не могла «питать общежительне» своих многочисленных чад, разделив их по кельям (по 2, 3, 4 монаха в каждой). Эта реформа была проведена с благословения константинопольского патриарха. «Изнеможение» Ватопеда, порядки которого те же, что в лавре, также связано, по мнению Максима, с сокращением благодеяний со стороны «царей и благочестивых деспотов». Пропитание монахи лавры получают частично от монастыря (ежедневно), но в основном обеспечивают себя сами вином, елеем, овощами. У монахов имеются виноградные и оливковые участки, обрабатываемые собственным трудом, плоды которого идут на удовлетворение собственных потребностей, а излишки продаются. Тем братьям, которые неистукны или немощны, все дается бесплатно. Описаны многочисленные ремесла, «хитрости» и «рукоделия», которыми заняты монахи; все сделанное принадлежит обители.

Автор выражает свое сочувствие лавре и сравнивает ее с престарелой матерью, которую покоят и питают ее многочисленные заботливые чада.

Описывая в качестве примера киновии-общежития монастырь св. Дионисия во имя св. Иоанна Предтечи (греческий) и География Зо- графа (из болгарских или сербских), Максим пишет, что он «чист от особства», с самого начала имел «общее житие» и доньше пребывает «чистейш» (т. е. полностью чистый).

Характеристика общего жития как «чистого» от «особства», а

введения порядков особножития как результат «изнеможений» позволяет предположить, что в общежитии Максим видел более совершенный тип монашеского устройства. На первое место при описании общежительных порядков поставлено полное отсутствие у монахов личной собственности. Они не могут держать в келье без разрешения игумена ничего вплоть до иглы, присваивать что-либо из общих вещей братства, но, напротив, обязаны их приумножать. Трудящиеся иноки не пренебрегают и духовными трудами; если они находятся где-либо вне обители, их сопровождает священник, и при наступлении времени псалмопения они совершают молитву.

Существенна информация о влиянии вклада на положение монаха в киновиях и лаврах, в особенности на необходимость участия в общих монастырских работах. В киновиях не отказывают в пострижении без вклада, «бессеребрене» (отказ был бы «братоненавидением»); монах именуется трудник (трудящийся): «лучше имеют одного трудника брата, нежели десять вкладчиков» (вспомним русские «богородные» монастыри). Те из монахов, которые вносят вклад, в киновиях не именуются вкладчиками, но все одинаково трудятся соответственно своей силе и возрасту, все имеют от обители одинаковую одежду и обувь в течение всей жизни.

В отличие от киновий, в лаврах вклад и «достоинство» монаха обеспечивают возможность участвовать или не участвовать в общих работах. В первый год пребывания его «покоят в келье заботливо, подают ему и виноград, и овощи, и елей... до тех пор, пока начнет плодоносить его виноград, и его делают свободным от тяжких служеб, но в покое пребывает». Впрочем, по собственному «произволению» и он может служить в монастырских потребах.

Третий тип – скит – кратко упомянут во фрагменте Послания, посвященном Карее – местопребыванию «всепреподобного прота», где создана Лавра, окруженная стенами. Вокруг монастыря Прота рассеяны кельи, столпы и кафисматы, т. е. малые общины (этот перевод дан самим Максимом в тексте Послания). Здесь обитают божественные мужи и подвижники. Одни кельи, рассеянные в Карейском скиту, являются кельями прота, другие созданы там изначально преподобными мужами, а некоторые принадлежат монастырям. Многие из келий продаются. Афонские скиты не могли быть самостоятельными монастырями, но были «дочерними» по отношению к киновиям либо лаврам.

7. Нестяжание как одна из составляющих аскетического идеала

Анализ **русского** аскетического идеала – тема особая и сложная. В рамках данного очерка можно кратко упомянуть лишь об одной его особенности – в нем может быть акцентировано не столько послушание, сколько нестяжание, приобретающее подчас **достаточно** сильное социальное звучание. При этом необходимо **подчеркнуть**, что в его формировании принимали участие не только Нил Сорский, его сторонники и последователи; в сочинениях Иосифа Волоцкого и митрополита Даниила о нем говорится чаще и даже **количественно** больше, чем у Нила Сорского и Максима Грека. Содержание понятия разное. У Иосифа Волоцкого «нестяжание» – личная добродетель монаха, одно из трех основных его «обещаний» (обетов), это **также** и харитативная функция монастыря («милостыня» – **благотворительность**, странноприимство, устройство больниц, богаделен и т. д.)» это зафиксировано и в Стоглаве (гл. 52: «нестяжательное и съвершенное общежителство»; гл. 5, 16-й вопрос: «Церковное бо- **гательство** – нищих богатство и прочим на потребу»)⁴²⁷. В скиту Нила **Сорского** личное нестяжание было менее строгим, так как монахи в **келье**, обеспечивая себя всем необходимым, должны были иметь **минимум** необходимых личных вещей. Но оно было более **последовательным** как принцип социальных отношений с «миром», как принцип социального бытия.

Проблема нестяжательства не может быть разрешена в рамках вопроса о селах и имуществе. Значение нестяжательства не сводится к радикальным заявлениям Вассиана Патрикеева «я велю великому князю села отнимать у монастырей» или упрекам каких-то современников в адрес Артемия Троицкого, будто он также советовал великому князю «села отнимать у монастырей» (сам троцкий игумен решительно отмежевался от призывов к насильственным и властным мерам)⁴²⁸. Максим Грек, защитник «нестяжательного жития», рекомендовал царю не стремиться к хищению чужих имений и стяжаний: «Чуждо есть человеческому естеству летать по воздуху; также и царю богомудрому не подобает желать чужих стяжаний и имений. Желание чужой собственности побуждает самого страшного и Праведного Судию отомстить за обиженных»⁴²⁹.

Значение проповеди нестяжания как составной части монашеского аскетического идеала – в ее влиянии на «мирское» общество, на такую

черту русского национального менталитета как отношение к собственности и к использованию чужого труда, и это проявилось уже в середине XVI в., в творчестве Ермолая Еразма. Он не принадлежал к нестяжательскому направлению в собственном смысле; неизвестны факты его прямого участия в этой внутримонашеской полемике. Он дал выразительную, эмоциональную характеристику «нестяжания» как всеобщего социального принципа, общезначимой этической и социальной нормы. В «Слове о разсуждении любви и правде и о побеждении вражде и лже» («Слово о распознании любви и правды и о победе над враждой и ложью») он вводит философские категории сущего («существа») и «не-сущего» («несущества»), т. е. бытия и небытия⁴³⁰. Автор выстраивает два ряда понятий, при этом собственный труд и «нестяжание» оказываются причастными онтологическим категориям бытия и «сущего», из которых выводятся любовь и правда, а насильственное присвоение чужого **Го тРУДа** с помощью власти принадлежит миру «не-сущего», небытия, лжи, неправды, вражды. С одной стороны – сущее (существо), – правда – любовь – земных богатств нестяжание; с другой – «не-су-Щее», – неправда, ложь – вражда – присвоение чужого труда («соби-рати от чужих трудов»). «Распознавание» Ермолая Еразма – не дискурсивная философия, а житейская мудрость. Познание не отделяется от действия, познание вражды и лжи неотделимо от победы над ними.

Ермолай Еразм отождествляет нестяжание с любовью, которая у него выступает и как евангельская добродетель, и как онтологическая категория, и как этическая норма, способ поведения. Ход его мысли таков.

Первообразом любви является Троица, божественный союз, соединение Отца и Сына и Святого Духа. Бог во имя любви к человеческому роду отдал ему Своего Единородного Сына, Христос дал заповедь и образ любви, добровольно приняв страдание и смерть для спасения человеческого рода. Высшее проявление любви – душу свою положить за друзей и братьев своих, за правду, уподобившись Христу. Но нравственный императив любви нарушается стяжательской практикой, она противоречит заповеди любви. Вместо заповеданной Христом любви к людям автор видит несправедное, насилием собранное богатство и использование чужого труда. Таков логический переход от евангельской заповеди любви к нестяжательской теме. Он использует евангельский аргумент против богатства – равенство всех людей, богатых и бедных, убогих и нищих, поскольку все они одинаково сотворены по образу и подобию Божию. «А золото и серебро Он сотворил не по своему образу и подобию, а на потребу человека, и в распятии пострадал за человека, а не

за золото, ни за серебро». Лейтмотив Слова – та же мысль, которая лаконично была сформулирована в «Предании» Нила Сорского – о «стяжании», которое «насилием събираемо от чужих трудов».

Богатство Ермолай осуждает и обличает не как таковое, но имея в виду способ его приобретения – насилие, и источник – чужой труд. Эта мысль повторяется неоднократно: «насилием собранное богатство»; «некоторыми насилующими коварствы обогате»; «богатый же всяк несть чист перед Богом... понеже всяко богатство от властвующих коварств насилием или некими ухищренми много зби- раемо, от своего же труда много богатства никому же мощно со- брати»; «многоценная же брашна множества всякому человеку от своего труда невозможно стяжати, но убо таковая составляются от властельскаго и насилственнаго притяжания, яко убо вельможа ни- чтоже имеюще от своего труда, но изъядающе и одеяния **носяще** людская труды». Для него неприемлемо даже богатство, **отдаваемое** на благотворительность, если его источник – чужой труд: «Аще ли же кто собирати от чюжих трудов не останется (не прекратит. – Н. С.) и глаголетъ: «аще и богатею, а любовь творю», се ложь есть, невозможно бо обоего сего творити». Устраивать пиры – «несть бо се любовь, но многим оскорбление». Источником «милостыни» может быть собственный труд, в противном случае она не является доказательством любви. Богатство, которое он допускает – **природное**, дарованное природой («от земли утворшееся, или от плодов **земных**, или ото умножения скота»), подобное тому, которое Бог подал Аврааму, Иову и другим праведникам («самоплодные стяжания»). Общий его вывод – «любовь же есть истинна еже земных **богатств** нестяжание» – как бы итог развития учения иноков-нестяжа- **телей** в конце XV – первой половине XVI в., его распространения не **только** на монастыри, но на все общество.

Пространные цитаты из средневекового трактата приведены с целью показать, что в русском национальном самосознании развивалось не осуждение или отрицание богатства, собственности как таковых, но лишь в их сопряженности с насилием, эксплуатацией, неправдой и другими социальными пороками. Русский аскетический идеал характеризуется наличием в нем значительных социальных мотивов.

Интересные результаты может дать сравнительное исследование концепций «нестяжания», труда и собственности в православии и западном христианстве, хотя эта задача отличается сложностью (правильный, на достаточных основаниях выбор сопоставляемых объектов, различия понятийного аппарата, языка, терминологии и т. д.).

Ограничимся одним примером. Русские памятники, посвященные

теме «нестяжания», которое понимается не только как один из монашеских обетов (отсутствие у монаха личной собственности), но и более широко – в его влиянии на формирование ценностных ориентиров общества, можно сопоставить с диалогом «О жадности» гуманиста Поджо Браччолини. «Жадность» (avaritia) рассматривается одним из участников диалога как категория христианской этики, один из самых тяжких грехов (стремление к обогащению, страсть к деньгам). Но вместе с тем, как отмечает при анализе диалога Л. М. Брагина, оценка накопительства имеет здесь и другую сторону, стремление людей к обогащению получает оправдание, «естественная» жажда накопительства признается основным фактором прогресса⁴³¹.

В русских сочинениях другая акцентировка «жадности». Ее осуждение и противопоставленные ей идеалы могут рассматриваться как общечеловеческие нормы и императивы, как осознание опасности, которую таит то, что на языке сегодняшнего дня называют «издержками» прогресса, его негативной стороной.

Можно привести суждение зарубежного автора, размышляющего о связи времен: «...российское мировоззрение своими корнями Уходит в Православие. Борьба двух начал – одного, представленного «стяжателями», а другого – «нестяжателями», развернувшаяся в XV в., была прямым отражением этого религиозного духовного на- следия, и именно на этой почве истинным российским ценностям суждено будет вновь возродиться... Мы видим два мировоззрения, представляющих две разновидности христианства, вновь взаимодействующих между собой, мы наблюдаем западный мир, в основном формировавшийся под воздействием двух сил, католицизма и протестантизма, идущих навстречу другому миру, с его культурой Православия, представляющей ветвь христианства, которая не знала Реформации»⁴³².

Этика нестяжания в ее влиянии на мировоззрение и социальную психологию противостоит «этике потребления». Классическая политэкономия утверждала, что рост потребностей, являясь причиной и стимулом роста производства, служит и возрастанию общественного благосостояния. С. Н. Булгаков писал: «Умножай богатства, – вот закон и пророки для политической экономии. А так как рост богатств находится в связи с развитием потребностей, то иначе выраженная эта же заповедь гласит так: умножай и утончай потребности и создавай этим условия для роста богатства»⁴³³.

Обострение экологических и энергетических проблем выдвигает в новом тысячелетии задачи выработки новых концепций богатства и

потребления и воспитания общества в их духе. В качестве основного компонента они должны включать требование разумного, рационального, умеренного потребления, исключающего хищническую эксплуатацию природы. Проблемы экологии не могут быть решены без воспитания специального экологического сознания. Существенную помощь может оказать обращение как к практике прошлого, так и к его философским и религиозным ценностям, в частности, к православным концепциям нестяжания и аскетизма. Они не ограничивались мрачными требованиями «отвержения мира» и умерщвления плоти, как иногда принято думать, но развивали принцип достаточности, создавали атмосферу умеренности потребления, вживляли в общественное сознание и социальную психологию осуждение алчности, корыстолюбия, стяжательства во всех его проявлениях.

Е. В. Белякова. Русская рукописная традиция скитского устава⁴³⁴

В XIV в. в истории православия начался новый этап, связанный с общим подъемом православного монашества и ростом его влияния на византийскую культуру. Это был период наиболее тесного сотрудничества греческого и славянского монашества, обусловленный политическим и культурным подъемом славянских государств. Исследователи уже отмечали, что только в этот период славяне активно переводили и усваивали новые, современные им греческие тексты⁴³⁵. Произведения Григория Паламы, Григория Синаита, патриарха Филофея, патриарха Каллиста и др. получили широкое распространение в славянской традиции. Для истории славян особое значение имела деятельность святого Григория Синаита († 1346 г.), подвизавшегося как на Афоне, так и в Парории (современная Странджа планина)⁴³⁶. Среди его учеников был и Феодосий Тырновский, болгарский патриарх. Произведения Григория Синаита были переведены на славянский, как полагает А. Э. Тахиаос, еще при жизни преподобного⁴³⁷.

Однако рукописная традиция сочинений Григория Синаита, как греческая⁴³⁸, так и славянская остается не исследованной. Не определен и круг памятников, который подвергся новой переработке и редактированию в связи с исихастским движением. Несмотря на интерес исследователей к этому движению, оно до сих пор не рассматривалось исследователями на уровне рукописной традиции, что отмечал уже А. Э. Тахиаос⁴³⁹. Болгарские исследователи связывают перевод произведений Григория Синаита с деятельностью Феодосия Тырновского, И. Богданов называет даже дату перевода сочинения Григория («Григория Синаита главы с краегранесием зело полезны, их же краегранесие ес(ть) сие словес различна, о заповедех. о веле- ниях прещениях и о обетованиях еще ж и о помыслех») – 1355 г., но без указания источника⁴⁴⁰.

Вместе с сочинениями Григория Синаита в XIV в. в славянской книжности появляется Азбучно-Иерусалимский патерик – сборник, содержащий краткие статьи о палестинских монахах⁴⁴¹. Греческий протограф этого памятника не установлен, хотя и известны **близкие** по составу греческие сборники.

Скитский устав сопровождает в славянских списках и сочинения Григория Синаита, и Патерик по алфавиту или выписки из Патерика. Русские списки этого памятника были известны уже в XIX в., и русские

ученые считали его памятником русского происхождения⁴⁴². В. Гролимунд указал на существование ряда южнославянских списков⁴⁴³.

К числу этих списков необходимо добавить и список второй половины XIV в. из Хиландарского монастыря – Афон Хиланд.⁶⁴⁰ Он описан Д. Богдановичем. Начало текста утрачено (поэтому список и не привлекал внимание исследователей Скитского устава). На л. 4 следует текст: w пюуеиъ днеъ иже повидьневндго S/стдвд т^Цв^жм, л. 7 – w не-
ѡМѡНН^ ниже пjiOYHTAHljJH^ светьи^ пишш, л. 9 – w еже не придти
иноку своего Кстдвлндго клгё/ гувилд, л. 18 – о калугерицах. К сожалению, далее Д. Богданович дал лишь суммарное описание: отрывки из правил Никей- ского собора, Златоуста, Федора Студита, Варсонудия и др.⁴⁴⁴ Однако приведенных исследователем заголовков достаточно, чтобы говорить о том, что данный сборник содержит в себе отрывок из Скитского устава. Помимо этого памятника первая часть сборника (сборник является конвалютом) содержит произведения Григория Синаита: канон Богородице и канон Святым отцам, вторая часть – три собрания глав Григория Синаита (в том числе и собрание «с краегранием» в 142 главах).

А. А. Турилов обнаружил два списка Устава начала XV в. в собрании Государственного Ярославского музея-заповедника (ЯГМЗ № 15479) и в Погодинском собрании (РНБ, Погод. 876).

Эти списки близки по составу. Оба они содержат текст Азбучно-Иерусалимского патерика. Устав сопровождает «Евфимия патриарха Тырновского послание к Киприану мниху» – памятник, который уже давно привлекал внимание болгарских исследователей, однако вопрос о его происхождении и рукописной традиции остается до сих пор неизученным⁴⁴⁵. Оба памятника связаны с Тырновской школой. Особенности правописания списка РНБ Погод. 876: последовательное употребление «Ж» – можно рассматривать как свидетельство о наличии болгарского протографа. Писец Ярославского списка также имел протограф с юсами, однако воспроизвел «юс большой» лишь несколько раз в непонятных ему словах (это характерно и для орфографии списка Кормчей Мазуринской редакции ГИМ. Чуд.168. Только в нескольких случаях, где писцу текст не был понятен, он воспроизвел Ж⁴⁴⁶).

Список Ярославского музея 15479 выполнен на очень плохой бумаге, так что чернила проходят на другую сторону, поэтому прочтение текста на некоторых листах затруднено. Писец оставил незаписанными обороты листов 145, 283, 289, 290, 292 именно из-за плохого качества бумаги⁴⁴⁷. Поэтому публикация текста подготовлена по списку рукописи РНБ. Погод.

876.

Рукопись из собрания Погодина датируется началом XV в. Водяные знаки: башня (Лих. № 831–834–1412 г.; *Piccard G.*

Turmwasserzeichen. Stuttgart, 1970. Th. II, № 534–535 – 1400–1405 гг.), крест (тот же знак, что и в Яросл. 15479 – Брикe № 5618–1409 г.), цветок (МТ № 4031–1372 г.). Последние листы рукописи подклеены при реставрации и, по-видимому, тогда же перепутаны местами. Обращает на себя внимание то, что л. 304 имеет два номера: вверху карандашом 303, внизу 304, на листе 310 нумерация проставлена дважды, в то время как другие листы не имеют двойных номеров. В результате листы 309 и 310 оказались вклеены не на месте – они должны быть после л. 304 об).

Изучение содержания Устава и его рукописной традиции позволяет, на наш взгляд, предположить переводной характер памятника.

Первоначальное заглавие, читающееся в Погод. 876. и ЯГМЗ 15479., КБ XV: П^аеддше оустдволю нже нд вьн'бшн'би (т^адн^а п^акбЫ&длфн иноколга.)бкшс скутыкдго жит1д пршо. W ш1иН0ш Т^азКЕН1Н н кдтддневиолга п^ашвдши. еже лш п^аолгс w ндши^а. Среди южнославянских списков это же название имеется и в списке середины XV в. из Прилепской церкви (Прилепский аскетический сборник – описан В. Мошиным)⁴⁴⁸, в то время как второй Хиландарский список Скитского устава – (Афон. Хи-ланд. 278) имеет видоизмененное название: П^аддтд оустдволюи иже к^аої люндсти^аскдго оустдвд живоуфир СИ^аЪЧЬ СКЫТН'Ъж подвило вьседьневиое иже мы пркд^аоли wt wtб1b ндшн^а иже и ^адг дд изложили п^аои^авол'Бн^анж⁴⁴⁹. Изменил это название и писец списка, попавшего в собрание Кирилло-Белозе^а-ского монастыря (РНБ. КБ XII): п^абддше оустдволюи гм^абыедлиршь h^аhokw. скитскдго житУд пшилю w келеииож тае^авешн. кдтддневнолм ггктш⁴⁵⁰.

Списки РНБ. Погод. 273, РГБ. Унд. 115, РГБ. Унд. 116 и другие многочисленные списки «уставной группы» (см. ниже) имеют одинаковое название, отличающееся от первоначального: п^аеддже по йстдв!/^ашвдм1)жл1г шокот скитьскдго жнтнл пвдвнло w келеинолм т^авение н w дневнош ггёние еже лш п^аиа^аолю й оЕк нд1)шр⁴⁵¹. Несомненно, что славянские книжники считали непонятным выражение на «внешней стране». Но выражение «на внешней стране» читается помимо заглавия четыре раза в тексте самого памятника. Самое простое объяснение состоит в том, что скиты находятся на территории, внешней по отношению к монастырю. Но против такого понимания говорят слова памятника, адресуящие его «не монастырским» («окГие люндсть^аыкй»⁴⁵²), следовательно, на «внешней стране» могут быть расположены и

монастыри. Это позволяет предположить, что имеется в виду конкретное географическое расположение, а не вообще любой монастырь. В истории монашества мы неоднократно встречаемся с понятием «внутренняя» и «внешняя гора». Так, в житии преп. Антония Великого упомянуты две горы, одна из которых носила название «внутренней горы», а другая, Писпер с близлежащими келлиями – «внешняя гора»⁴⁵³. Известно, что название «Келлии» и «Скит» в своем первоначальном смысле определяют конкретные монашеские поселения в Египте. Возможно, что это название связано и с Парорией (название можно перевести как «граница»), а монастырь Григория назывался Μεσορίλιον (средний). Славянский книжник мог перевести **географическое** название по смыслу.

Другая особенность текста: употребление греческих слов: **катадневный** («ката» – по-гречески соответствует русской приставке «по»), агрипния («бдение»), хилиада («тысяча»), калуге-рица («монахиня»), метания (поклоны). Эти слова встречаются непереведенными и в других текстах: так, «агрипния» употребляется в Иерусалимском уставе и в Карейском типике Саввы Сербского. Конечно, эти слова были известны славянским монахам, живущим среди греков. Однако в славянских текстах этого времени, насколько нам известно, не отмечается тенденции вставлять греческие слова. Скорее их мог оставить переводчик, считавший эти слова общеизвестными, либо затруднявшийся в переводе (это относится к слову «агрипния», которое неправильно переводят «всенощным»). Однако до тех пор пока не найден греческий оригинал текста, нельзя отрицать его славянское происхождение.

Распространение скитов как формы организации монашества связано с возрождением традиций египетского монашества. В определенной степени эта форма противостояла общежительным монастырям и более соответствовала практике ранних исихастов. История славянского монашества не знает скитов до начала XIV в. Их появление связано с тем образом монашеского «делания», которое распространяли исихасты. Ценность изучаемого памятника и состоит в том, что в нем подробно описаны порядки в ските и даны правила монахам-скитянам. Сама необходимость подобной записи свидетельствует о том, что описываемые в нем порядки не были широко известны и нуждались как в фиксации, так и в обосновании. Составитель Устава многократно подчеркивал, что в его тексте не содержится ничего, противоречащего преданию: «и **sh dijit** кто **шотаи** с ниутожс wkffccth или к̃олїї п̃^дднд. и шитсдьстм стьпнс4нни. н б'аильскй»⁴⁵⁴.

Эти слова можно понимать не только как обычное подчеркивание

соответствия текста преданию, но и как отражение некоторой ситуации полемики вокруг создаваемого текста и описанного в нем образа жизни монахов. Вызывает вопрос и тот факт, что имя подвижника, давшего этот устав, не названо (сїд w oіуї нашего п^ил^ош Ар&ждти & ндшслга п^сшшнн)⁴⁵⁵.

Можно предположить, что автором устава был один из славянских учеников Григория Синаита, поселившегося в Парории. Однако для более точной атрибуции нет достаточных оснований. Возможно, изучение рукописной традиции устава даст новые данные. Для определения места его возникновения. В кругу славянских книжников, связанных с Григорием Синаитом, было немало образованных писателей. Среди его учеников выделяется Иаков, с 1345 г. митрополит Серский, который был со своим учителем на Афоне. Иаков Серский известен своими трудами как на греческом, так и на славянском языке, а также своей связью с Синаем, куда он делал книжные вклады.

Можно также обратить внимание на послание митрополита Киприана Афанасию Высоцкому, основателю монастыря в Серпухове, в котором он, отвечая на вопросы Афанасия, говорит, что на вопрос «о своем бо спасении и пребывании, или како в келии подвизатися, и како братию поучевати» отдельно будет сказано⁴⁵⁶, что может подразумевать и данный текст, который прямо содержит ответы на поставленные вопросы.

Хотя деятельность митрополита Киприана давно привлекала исследователей, однако ответ на вопрос, какие именно новые тексты привез с собой митрополит Киприан на Русь, остается нерешенным⁴⁵⁷. Традиция приписывала митрополиту Киприану изменение в составе дополнительных к Псалтыри статей. Исследуемый памятник тоже попал в тексты Псалтырей вместе с другими статьями Устава. Однако в рукописях включение данного памятника в состав Псалтыри можно проследить не во время Киприана, а во второй половине XV в. Самый старший список – РГБ. Ф. 304 Троице-Сергиевой лавры, № 46 – 1496 г. Однако нельзя не отметить, что Псалтыри, как правило, описываются суммарно и поэтому наличие текста Устава могло и не быть отмечено в описаниях.

Таким образом, вопрос о происхождении памятника пока не может быть решен окончательно.

Сложно определить и первоначальный состав памятника.

В описании Синодального собрания составители сделали предположение о том, что окончание Скитского устава следует на статье «От Никейского собора»⁴⁵⁸.

Но изучение состава сборников более ранних показывает, что

сборники РНБ Погод. 876, ЯГМЗ 15479, РНБ КБ XV совпадают до статьи «О калугерицах» (в уставной редакции этот раздел называется «Об инокинях»).

Однако составитель Устава отсылает к текстам, которые входят в состав расширенной редакции, где после статьи «О калугерицах» следуют статьи «О внутреннем посте», «О коленопреклонениях», «О праздниках Господских». Трудно ответить на вопрос, являются данные статьи дополнением к памятнику или его составитель уже имел в виду какое-то определенное собрание, которым он впоследствии решил пополнить свой текст.

Ряд статей, ставших дополнительными к Скитскому уставу, близок к статьям Иерусалимского устава. Отметим, что статья Иерусалимского устава, рассказывающая о его создании и обращенная к игумену («О еже со всяким тщанием хранить игумену не презирати во уставе положенная вся»), известная как в древнейших славянских **списках**, так и в греческих, открывает в ряде списков Скитский устав. Несомненно, что редактирование Иерусалимского устава на Руси происходило одновременно с включением в него Скитского устава.

Изучение рукописной традиции Скитского устава нельзя считать завершенным, потому что, как и Псалтыри, Уставы даны в описаниях суммарно, кроме того, наш памятник может оказаться и в составе просто «Сборника». Однако благодаря работе А. А. Турилова, И. П. Старостиной, Я. Н. Щапова удалось выявить около 40 уставов. Один список был указан Л. В. Мошковой (РГБ, собр. Никифорова. Ф. 199. № 367), и целая группа Уставов была выявлена И. М. Грицевской в ходе работы над изучением Списка отреченных книг⁴⁵⁹.

Можно говорить о наличии различных редакций памятника:

1. Первая редакция: РНБ. Погод. 876; ЯГМЗ 15479; РНБ. КБ. XV; РГБ. ТСЛ. Ф. 304. № 314; РНБ. КБ. № 42/1119, частично: ГИМ. Епарх. 349; ГИМ. Чуд. 273 (предположительно также Хиланд. 640 и Прилеп. М-4).

Значительно переработан текст в рукописи РНБ. КБ XII, причем некоторые изменения в тексте приближают его к Уставной редакции.

2. Первая расширенная редакция: ГИМ. Син. 682; РГБ. ТСЛ. Ф. 304. № 46; РГБ. ТСЛ. Ф. 304. № 762; РНБ. КБ 25/1102.

3. Уставная редакция. Скитский устав помещен в составе глав Иерусалимского устава; рукописи, в которых он начинается с 75 главы помечены знаком (†). В этой редакции было изменено название, значительно переработан текст, сделаны две большие вставки. Это самая распространенная редакция. К ней относятся: РГБ. ТСЛ. Ф. 304. № 46;

РГБ. ТСЛ. Ф. 304. № 528 (+); РНБ. ОЛДП. F 205 (+); РНБ. Погод. 270 (+); РНБ. Погод. 273; РГБ. Овчин. Ф. 209. № 384; РНБ. Солов. Анзер. 91/1456; РГБ. Егоров. № 1300 (+); РГБ. Собр. Попова. № 167; РГБ. Муз. № 6380 (+); РГБ. Муз. 6423. (+); РГИА. Ф. 834. Оп. 1. № 924; РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 3940; РГИА. Ф. 834. Оп. 1. № 922; ГИМ. Син. 337; ГИМ. Син. 953; РГБ. Унд. № 115; РГБ. Унд. № 116; РГБ. Никифорова Ф. 199. № 367; РГИА. Ф. 834. Оп. 4. № 1614; РГАДА. МГАМИД. Ф. 181. № 725; РГБ. Вологодск. собр. Ф. 354. № И (+).

4 Сокращенная редакция: РГБ. ТСЛ. Ф. 304. № 770.

Ряд рукописей содержит переработку Устава, не совпадающую с основными редакциями.: РНБ. Солов. 7/7, РНБ. Погод. 285, РНБ. Солов. 840/950.

В XVII в. памятник подвергся значительной переработке в составе библиотеки Соловецкой монастыря (РНБ. Солов. 7/7. Устав. XVII в. и РНБ. Солов. 840/950. Патерик).

Время появления уставной редакции можно определенно датировать не позднее 1496 г., к которому относится список РГБ. ТСЛ. 46. Но по-видимому, уставная группа возникла значительно раньше, потому что уже в КБ ХП (список начала XV в.) содержится правка, совпадающая с уставной редакцией.

В конце XV в. велась работа над составлением особого устойчивого собрания монашеских текстов, которое начиналось Скитским уставом и кончалось Предисловием к Пасхалии архиепископа Геннадия 1493 г. (Это собрание заслуживает отдельного исследования, которое мы готовим в настоящее время). В РНБ. Погод. 273 собрание монашеских текстов имеет нумерацию глав, в котором первая статья – «Предание по уставу». То же самое собрание в целом ряде рукописей включено в Церковный устав и начинается с номера 75 или 83, или 84. В него входит статья О 22 поклонах (« λκτληικρ vјс ηκновостδс8 κλκο т&αμλ;ο̃ντη ζΛ молитвы за иноков Святой Горы Афон и за иноков Киево-Печерской лавры. Другие русские обители в тексте не упоминаются, что может говорить о южнорусском происхождении памятника. Обращает на себя внимание, что тексты о том, как молиться за царя, содержат лишь прошение о великом князе, отсутствуют и молитвы о патриархах, хотя в молитвах об умерших упомянуты благоверные цари и патриархи. Такое сочетание: упоминание Киева и отсутствие молитвы за царя и патриарха – ведет ко времени митрополита Григория Цамблака. Скитский устав был распространен на южнорусских землях, о чем свидетельствует найденный Я. Н. Щаповым список в составе собрания Замойских (Варшава. Национальная

Библиотека. BOZ 86. Псалтырь и церковный устав. 1500–1501), а также список из собрания Св. Синода (РГИА. Ф. 834. Оп. 1. № 922), который происходит из собрания Максимовича. Использование данного текста при издании Следованной Псалтыри в Остроге в 1596 г. также свидетельствует о распространенности этого текста на южнорусских территориях.

Но особое значение имел этот памятник для северного монашества. Один из его списков сделан Нилом Сорским, как это было установлено Б. М. Клоссом и Г. М. Прохоровым (ГИМ. Епарх. 349 (509))⁴⁶⁰. Этот список устава принадлежит к первой редакции и не полный. Как об этом уже говорилось в литературе, именно этот устав лег в основу организации жизни в ските преп. Нила и оказал влияние на его творчество⁴⁶¹. Другой список (только 4 листа) был сделан Нифонтом Кормилицыным (ГИМ. Чуд. 273, л. 1–4. В описании не отмечен.), игуменом Иосифо-Волоцкого монастыря. **Упомянут** скитский устав и в житии Евфросина Псковского.

Чин всенощного бдения, состоявший из чтения псалтыри, духовных бесед, публичной исповеди, не соответствовал русской церковной жизни XVI в., поэтому первая часть Скитского устава была значительно сокращена, в то время как порядок молитв иноков обрстал все новыми подробностями.

В XVII в. особое место занял Устав в Соловецкой традиции, пришедший сюда по-видимому, из новгородских пределов. В Соловецком собрании выявлено три списка Устава (Солов. 7/7. XVI-XVII вв. – Устав; Солов. 840/950. XVI-XVII вв. – Патерик; Солов. 723/831 – Псалтырь). Наличие этих памятников позволяет **объяснить**, чем руководствовался Елеазар Анзерский, создавая свой **скит** и вводя в нем порядки древних иноков. Устав Анзерского скита – Солов. Анз. 91/1456. В сохранившемся в уставе РНБ. Солов. 1129/1239 Елеазар Анзерский писал: «И я, поговоря с братьею, писали в Соловецкий монастырь ко игумену Иринарху з братьею, чтобы нам пожаловали, дали устав скитцкой, как поют на внешней **стране**, в Синайской горе, и окрест Иерусалима, и на Афонской горе, **и** у нас на Руси, старом ските Ниловском...»⁴⁶². В соловецких **рукописях** устав активно перерабатывался, и только список Анзерского скита сохранил чин всенощного без изменений.

Особое значение приобрел Скитский устав и в старообрядческой традиции.

В отечественной историографии только в последнее время появились работы, посвященные старообрядческим скитам. Многочисленность этих поселений и обилие в них «скитян» шло в разрез с общеевропейской тенденцией к секуляризации культуры в эпоху «Просвещения». Скиты,

расположенные в малодоступных теперь уже не для «варвар» или турок, а для государевых воинских команд местах, выполняли роль культурных центров для целых губерний: здесь хранились и переписывались книги, воспитывались сироты, обучались дети, сюда приезжали на исповедь и для причастия⁴⁶³. И Скитский устав, описывавший порядок службы и причастия для пустынников (без священников), оказался здесь востребован. Как показывает изучение, рукописи XVI и XVII вв. сохранили записи, свидетельствующие о бытовании Устава в старообрядческой среде (РГБ. Муз. 6380; РГБ. Муз. 6423; РГБ. Овчин. Ф. 209. № 384).

Две рукописи переписаны старообрядцами в XIX в: это рукописи из Рогожского (РГБ. Рогожек. № 569) и Егоровского (РГБ. Егоров. № 1361) собраний. В составе рукописей сибирских старообрядческих коллекций также имеются фрагменты Скитского устава⁴⁶⁴.

Некоторые особенности, воспринимавшиеся в XIX в. как отличительные знаки староверов: обычай молиться с лестовкой («верви-Цей»), «седмипоклонный начал» (он вставлен в Уставную редакцию), имеют место в Скитском уставе (хотя к старообрядцам они пришли скорее всего через Следованную псалтырь). Отметим, что М. Скабалланович считал, что Скитский устав повлиял и на особенности богослужения в России⁴⁶⁵. Этнографы отмечали почти стопроцентную грамотность среди старообрядцев, а Скитский устав содержит Сложение о том, что неграмотный не может быть скитянином и вообще следовать преданию. Изучение истории скитов невозможно без изучения основ их духовной культуры, в котором Скитскому уставу, наряду с Уставом, созданным старообрядцами часовенного согласия, принадлежит особое место. Н. В. Поньрко убедительно отметила связь между Скитским уставом и распространенными в старообрядческой традиции памятниками – «Уставом о христианском житии» и статьей «О житии христианской», впервые напечатанной в 1596 г. в острожском издании Следованной Псалтыри и неоднократно повторенной как в дониконовских изданиях, так и в старообрядческих⁴⁶⁶.

Таким образом, перед нами памятник, история которого делится на две эпохи: раннюю – эпоху возникновения, когда православное монашество переживало подъем и греко-славянское монашество составляло единое целое, и позднюю – когда русское монашество активно усваивало нормы и традиции восточного монашества, приспособляя их к своим нуждам и изменяя содержание. Старообрядческая традиция всячески подчеркивала свою связь с Соловками, и Скитский устав – одно

из подтверждений этого преемства.

Анализ содержания Устава был рассмотрен автором в ранее опубликованной работе⁴⁶⁷. Необходимо отметить, что Устав приспособлен для совершения бдения в отсутствие священника. Особый интерес представляют статьи устава о духовничестве. Распространение уставом монашеских норм на всех, стремящихся жить по преданию, имело особое значение для русской культуры.

**Приложение. Фрагменты скитского устава (по рукописи
РГБ. Погод. 876)**

Устав инокам, пребывающим вне [монастыря], то есть правило скитского жития по преданию наших отцов

Следует поведать о том, что мы узнаем о святых отцах, которые пребывали вне монастыря, то есть в пустынях, в скитах или на каком-либо месте, отстраненные от мира ради любви к Богу. И в их святых писаниях находим, что они не имели устава по соборному, то есть церковному преданию (...). Святые отцы говорят, что инокам, находящимся вне [монастыря], подобает соборное пение, то есть часы, каноны, тропари, седалны, прокимны и прочие, которые установлены для Церкви, но каждый только в своей келье бодрствует и печется о себе и о своем правиле. Некоторые из них сами определили для себя правила и устав, другие имели устав на основе предания своих отцов, сколько каждый мог выполнить по своей силе, подвизались ради своего спасения. О них много существует различных досточудных повестей, а мы недостойны их и их жизни, будучи плотскими и немощными. Поэтому в меру своей немощи приняли это от отца, чтобы соблюдать в нашем пребывании, да и изложим здесь для принимающих по своей воле и любящих эти правила.

О ВСЕНОЩНЫХ БДЕНИЯХ

Пусть будет известно о том, то мы имеем установленные всенощные бдения дважды в неделю, в воскресенье и в ночь со среды на четверг, а если на неделе случится праздник Господский или кого-либо из великих святых, которому положено бдение, тогда не совершаем бдения в среду, но творим их в воскресенье и в праздник, потому что только две службы совершаются в каждой неделе, как сказано прежде, и этому мы научились у нашего отца, и это поведем, [чтобы] каждый выполнял, сколько может.

Начало сказания

В преждереченные праздники, когда следует творить всенощные бдения, если мы находимся близ монастыря, тогда все собираемся в церкви на пение 9-го часа в навечерие праздника, и так [следует] предстоять в церкви на всенощном бдении, во всем следуя церковному уставу, вплоть до завершения божественной литургии в день праздника. И так, освятившись в церкви согласно обычаю и получив прощение, отходим с благодарением каждый в свою келью. И так совершаем всегда, согласно сказанному, там, где есть монастырь и собрание в церкви.

Если же мы находимся далеко, откуда невозможно приходить на бдение в монастырь, и случится нам быть где-либо без церковного пения, то мы согласно обычаю такой имеем устав всенощного бдения.

Ко времени 9-го часа в навечерие праздника мы собираемся, вся ближняя братия, вкупе, там, где есть соборная или церковная келья, потом начинаем петь 9-й час. Если день без праздника, то надо отпеть вечерню по обычаю, в конце тропарь празднику или обычный, который будет, и отпуст. Если день не постный, приготовив трапезу, причащается немного пищи, а делающий воздержаться ради бдения волен и не есть, если хочет. Встав от трапезы, следует провести время в духовных беседах или в чтении божественных писаний. Если же кто захочет, может вкушать сна до времени пения, т. е. до сумрака, до первого или второго часа ночи, как обо всем рассудит наставник.

Потом начинаем пение всенощного бдения. Творим вначале обычные стихи, «Трисвятое» по «Отче Наш», «Господи помилуй» 12 раз, «Приидите, поклонимся» трижды по обычаю, также три кафизмы и Канон – молебен Богородице (глас восьмой); «Многими одержим...» или другой по желанию, после 8-й песни начнем каждение, «Достойно есть», «Честнейшую херувим...». После этого все садимся в молчании и внимании до тех пор, пока настоятель повелит читать. И тогда, если кто-то захочет спросить о прочитанном из святых писаний, да вопрошает, другие же после чтения исповедуют свои помыслы, которые у кого-либо случаются, то есть, если [он] охвачен ненавистью к брату или злопамятством, или страстью, таковой приходит сначала к иконостасу и творит 3 поклона к святым иконам со смирением, потом, обратившись к отцу и братьям, произносит стих и делает земной поклон всем, исповедуя [все] свои злые помыслы, которыми объят, прося прощение и молитву у отца и братии, чтобы помолились о нем и чтобы избавиться ему от таковой

страсти молитвами их. После исповеди и поучения, от отца приняв прощение, встав, отходит на свое место. В таких исправлениях во имя Божие проводим два часа или три и потом встаем, говоря «Господи помилуй» трижды, и поем 2 статьи 3-й кафизмы порядку, а по завершении этого канон Иисусов или другой по желанию (...)

[Далее подробно излагается порядок завершающей части всенощного бдения (всего прочитывается 10 кафизм, то есть пол-Псалтыри), скитской утрени и другие литургические предписания, включая келейные правила для умеющих читать и для неграмотных. Во второй части устава находятся статьи дисциплинарного характера, среди которых следующая.]

(...) Скажи мне, если есть где-нибудь нива или загон для скота без прочной ограды, разве не будет разорена та нива от других животных? – да не будет так! – но сильно разорена и потоптана. Также и если овцы, затворенные в загоне для скота, то есть в кошаре, будут без надежной охраны, и если единую дыру имеет та кошара, через которую может войти зверь или вор, чтобы взять и украсть что-либо от затворенных в том загоне, то часто и все стадо истреблено бывает из-за этой малой дыры в кошаре. Если [сторож] бодрствует и стережет от вредителей, тогда сохранится и сено, и овцы, находящиеся в ограде, и такой труженик не понесет ущерба, но, наоборот, получит похвалу и вознаграждение. А те, которые будут ленивы, и нерадивы, [не позаботятся] о стаде или ниве, отданным им для охраны, и не сохраняют их, то не только лишены будут обещанного им вознаграждения, но, думаю, получают упреки от своего господина, а иногда и раны из-за своей лени и нерадивости.

Следует так же рассуждать и об иноках, которые не думают разумно и со страхом о своем спасении, о выполнении и сохранении своего обета, который Они дали перед многими свидетелями.

Но если инок до конца будет верен обету без расслабления и усердно примет для себя устав и правила в соответствии с преданием и разумением искусных духовных отцов, ничего не делая по своему усмотрению, то такой инок по благодати Христовой не бывает похищен бесами, но в должное время получит плоды своих трудов. И об этом свидетельствует святой Василий Великий, говоря, что мы примем муки, потому что не совершали многих псалмопений, не соблюдали прочие предания, но отказом от них лишаем ограды нашу душевную ниву и открываем вход к себе бесам, а они и крадут, и берут то, что хотят, и действуют в нас. И поэтому будем осуждены. Как говорит святой, бесы входят в тех, которые не соблюдают предание и устав. Из этого надо понять, что те, которые не

берегут и не соблюдают свой обет, но проводят свои дни в расслаблении и неразумно, не только не получают того, что было им обещано, но и многие раны и мытарства примут истязанием бесовским после смерти (...).

Перевод Е. В. Беяковой и И. В. Сенициной

В. С. Румянцева. Монастыри и монашество в XVII веке⁴⁶⁸

Уникальное наследие семнадцатого столетия – документальные архивы как правительственного, так и церковного происхождения. Но в плане истории монастырей они разработаны еще недостаточно. В очерке использованы материалы Тайного, Новгородского, Разрядного и Монастырского приказов из фондов РГАДА; рукописи РГБ, ГИМ, ГАТО; а также монографии, статьи и публикации по отдельным монастырям и монашеству⁴⁶⁹. Рассматривается впервые, наряду с известными проблемами, круг вопросов, связанных с правовым статусом монастырей в иерархической системе Русской Церкви этого периода.

На территории Российского государства иноческие обители представляли общие монастыри, пустыни и зависимые от них скиты. Согласно традиции, пустыню называлась небольшая иноческая обитель, расположенная вдали от города в пустынной или малонаселенной сельской местности, хотя определение не точно отражает историческую реальность эпохи. Вокруг пустыней, находившихся на внутренних торговых путях, вырастают села, посады, слободы и деревни⁴⁷⁰. Пустынь могла быть устроена как в городе, так и вблизи большого села, имевшего посад. Небольшие загородные обители в документах именуются и пустынями и монастырями.

Путь устройства пустыни (впрочем как и монастыря) считался «чинопоследовательным», когда направлялись царские грамоты местным властям и братии во главе с благонадежным иноком. Затем по межевым и отводным книгам приказа Большого Дворца ей определялся земельный участок: одна или несколько пустошей, иногда маленькая вотчина. Епископ освящал монастырский храм и возлагал антиминсы на престол (или престолы) «по правилу святых Апостол и святых Отец»⁴⁷¹ в пустынях богослужение совершалось по церковному уставу, которому отдавалось предпочтение перед скитским⁴⁷². Основателями пустыней упоминаются чаще всего монашествующие, иногда представители белого духовенства и совсем редко миряне.

Если учет пустыней и монастырей – вотчинников неоднократно проводился в ХУП в. (см. ниже), то о безвотчинных пустынях отсутствуют какие-либо количественные данные. Источники фиксируют факт их существования, сообщая лишь краткие сведения либо просто их упоминая. Так, в 1651 г. монахом Мефодием устроена Флорищева Успенская

пустынь в Гороховецком уезде. Краткое ее описание вместе с некоторыми биографическими сведениями о строителе Иларионе, сменившем в 1655 г. основателя, содержатся в документе Тайного приказа: «Флоршцевы пустыни строитель Иларион в роспросе сказал... а Флорищевская де пустыня от Гороховца 25 верст. А родом де он Иларион нижегородец, а в мире был на Москве в соборе [Пречистые Богородицы Казанския]⁴⁷³... А кормятца де они в той пустыни подаванием да трудами своими, пашню пашут⁴⁷⁴⁴⁷⁵

В 1653 г. царским духовником протопопом Благовещенского собора Стефаном Внифантьевым⁴⁷⁶ основана Марчуковская (Марчуговская) Зосимо-Савватиевская пустынь в Москве у Красного Холма. После ее затопления весной 1656 г. Стефан перенес обитель в запустевшую от морового поветрия деревню Фаустово Гвоздинской волости Московского уезда. Незадолго до своей кончины он принял в ней постриг с именем Савватия⁴⁷⁷. К пустыням городского типа относился Покровский «на Убогом дому» монастырь в Москве: основан в половине XVII в. царским духовником протопопом Стефаном на средства личной казны царя Алексея Михайловича⁴⁷⁸. Андреевский училищный монастырь, основанный в 1648 г. Ф. М. Ртищевым, управлялся сначала игуменами, а с 1662 г. – строителями, так как получил статус пустынного. Отличие пустыни от монастыря заключалось в том, что монашескую братию возглавлял не игумен, а строитель⁴⁷⁹, иногда черный священник.

Монастырь – наиболее уставной с канонической точки зрения тип обители с отлаженной организацией жизнедеятельности, включавшей по церковному уставу литургическую, панихидную службы в храме, общехристианское монашеское поведение с хозяйственно-вотчинным обеспечением братии⁴⁸⁰.

Основание монашеской обители происходило по разрешению высших иерархов. Патриарх Никон считал установившийся обычай обязательным церковно-правовым порядком: «Монастыри, иже без благословения и без повеления епископа создани быша, не создани суть, ни освящены, – писал он в 1663 г. – ... Без повеления епископа никому же достоит монастыря создати... епископ и молитву сотворит и созданный монастырь и вся сущая в нем внутренняя и внешняя на хартию да напишутся, и да будет под властью епископа, и без води епископли не подобает ни самому создавшему игуменити в нем, ни игумена поставляти»⁴⁸¹.

Управление большим монастырем осуществлялось настоятелем – игуменом или архимандритом с помощью наместника, строителя, келаря, казначея, соборных старцев, среди которых могли быть и

священнослужители. В Воскресенском Новоиерусалимском монастыре власть представляли при патриархе Никоне архимандрит, наместник, строитель, казначей, соборные старцы (избирались из числа старших по возрасту и опыту); с 1679 г. называются еще ризничий и книгохранитель⁴⁸². В 1652/53 г. Саввиным Сторожевским монастырем управляли архимандрит, келарь, казначей, уставщик, 9 соборных старцев⁴⁸³. В 1686 г. в состав его же властей входили архимандрит, келарь, наместник, казначей и три соборных старца, среди которых был «болничной строитель»⁴⁸⁴. В обязанности настоятелей, по словам епископа Архангельского Макария (Миролюбова), входили заботы о благоустройстве монастыря, наблюдение за порядком, суд по монастырскому чину⁴⁸⁵. Мелкие монастыри не имели усложненной структуры власти, управлялись, как и пустыни, строителями или черными священниками.

Наиболее почетная среди монашеских обителей сановная степень – архимандрия, или архимандрития⁴⁸⁶. Ряд старинных обителей, таких как Кириллов Белозерский, московский Богоявленский, Саввин Сторожевский Рождества Богородицы, Иосифов Успенский Волоколамский, получили архимандрию сравнительно поздно, в середине ХУП в. Четыре новгородских монастыря: Антониев Рождества Богородицы, Духов (Сошествия Св. Духа), Тихвин Успенский, Вяжицкий Николаевский пожалованы архимандритским настоятельством, когда Новгородской кафедрой управлял Никон⁴⁸⁷. К концу века архимандриями становятся Донской Богородичный и Знаменский в Москве, Спасо-Мирожский в Пскове, Троицкий Павлов Обнорский под Вологдой и другие монастыри⁴⁸⁸.

Известный по летописям древний титул архимандрита в Новгороде включал и название города: «архимарит Юрьевского монастыря и Великого Новгорода»⁴⁸⁹. В XVII в. титул архимандрита включал только название обители: «Каменного монастыря архимарит», «архимарит Андроников» и т. д. Случай пожалования сана архимандрита строителю пустынного Покровского монастыря на Убогом дому» Спиридону Потемкину – исключение из правил. Образованный старец состоял в родстве с известными боярскими Фамилиями, среди них Милославские, Морозовы, Ртищевы, Хит-Рово, Одоевские. По прибытии в Москву из Речи Посполитой он отказался от предложенной ему царем через Ф. М. Ртищева Новгородской митрополии, определившись на жительство в Покровский монастырь⁴⁹⁰. Сан архимандрита сохранялся при переводе его обладателя в другой монастырь или освобождении «на покой» от

должности настоятеля⁴⁹¹.

При исключительных обстоятельствах архимандрия жаловалась монастырю в период его строения. Архимандрией стал Воскресенский Новоиерусалимский монастырь в патриаршество Никона (1652–1666). Его сооружение началось в 1656 г. Собор задуман по образу Иерусалимского храма Воскресения Христова. Первоначально обитель получила название в соответствии с древнерусской традицией (жалованная грамота на московское подворье Воскресенского монастыря 9 октября 1657 г.)⁴⁹². Во время освящения деревянной церкви Воскресения 18 октября 1657 г. присутствовавший на церемонии царь Алексей Михайлович, восхищенный красотой местности, сравнил ее со старым Иерусалимом и дал якобы второе название «и нарече имя монастырю Новый Иерусалим»⁴⁹³. Автор этой версии архимандрит Леонид (Кавелин): ему был известен текст надписи на каменном Кресте (ныне утраченном), сооруженном монахами в память о царском посещении Воскресенской обители. Мною обнаружено принадлежавшее ученому иеромонаху Елифану Славинецкому сочинение (Слово) под названием «Светись, св-Ьтись Новый Иерусалиме»⁴⁹⁴⁴⁹⁵. Как приближенный к патриарху Никону он мог присутствовать на освящении Воскресенской церкви и говорить торжественную речь. Скорее всего он был родоначальником самой идеи. По мысли Елифания, Новый Иерусалим символизирует торжество Нового Завета над Ветхим⁴⁹⁶.

В иерархическом ряду российских монастырей не значится лавра, однако Новоиерусалимский монастырь патриарх Никон именовал в соответствии с греческой традицией «лаврою Святаго Живо- носнаго Христова Воскресения»⁴⁹⁷. И это название («в лавру Воскресенску») сохранялось за обителью поодне него. В конце столетия сначала под покровительством царя Федора Алексеевича, затем правительницы Софьи Алексеевны и благодаря попечительству **царевны** Татьяны Михайловны завершилось строительство монастырского комплекса. Дошедшее до нас в стихотворной форме «Описание», составленное в 1688 г. архимандритом Никанором, сообщает, что Воскресенский монастырь пользовался известностью в православном мире, «понеже обитель сия славна бе у них (на Афоне. – В. Р.), всей Палестине и во иных многих царствах»⁴⁹⁸.

Настоятели больших монастырей – архимандриты и игумены представляли систему высшей церковной власти, так называемую

Дествицу, или «Л/Ьствицу властем», на церковных Соборах. В 1836 г. архимандритом Соловецкого монастыря Досифеем (Немчиновым) **была** издана Лествица патриарха Иоасафа I (1634–1640)⁴⁹⁹. Список монастырей

из нее перепечатан в «Истории Русской Церкви» митрополита Макария. Последний датировал ее появление промежутком времени между 8 марта 1635 и 15 февраля 1637 г.⁵⁰⁰ В 1912 г. опубликована Лествица патриарха Иова (1589–1605) под названием "**Лествица** о соборных властях, кои были в 107-м году на соборе у **Иева** патриарха на Москве». Текст предваряет второе заглавие: "**Имена** митрополитом и архиепископом, и епископом, архимари- том, и игуменом, и соборным старцом, которые бывають у Иева патриарха Московскаго и всея Руси на соборе 107-го году»⁵⁰¹. В Лествице указаны имена всех иерархов, настоятелей и соборных старцев, за исключением игуменов Ферапонтова и Вяжицкого Николаевского монастырей.

В Соборном Уложении 1649 г. в главе X, статьях 32–80 помещен список монастырей (без указания имен настоятелей) Лествицы патриарха Иосифа (1642–1652)⁵⁰². Приведенные данные показывают, что списки иерархов и настоятелей больших монастырей, представлявших церковную соборную власть, действовали в патриарший период. При вступлении на святительский престол нового кандидата Лествица переписывалась с некоторыми поновлениями. Светская власть признавала законность этих списков.

В РГБ (собр. Ундольского) находится список 40-х годов ХУП в. Лествицы патриарха Филарета (1619–1633). Ее полное название ' Сказание о властях Россиискаго государства митрополитом и архиепископом, и епископом, архимаритом и игуменом, которые живут у святеишаго Филарета патриарха Московьскаго и всея Росии на соборе и кто под которым стоит на соборе»⁵⁰³. Список датируется до 1649 г., так как назван «игумен Кириловъской». Известно, что Кириллов Белозерский монастырь получил архимандрию в июле 1649 г.⁵⁰⁴. Временем составления Лествицы следует считать 20-е годы XVII в., поскольку упомянут архиепископ Тобольский – архиепи- скопия в Тобольске учреждена с сентября 1620 г.⁵⁰⁵ Сопоставление Лествицы патриарха Филарета с соответствующей патриарха Иова показывает их близость – названо одинаковое число монастырей (W7), хотя в Филаретовской отсутствует Корнилиев Введенский монастырь под Вологдой, а в Лествице патриарха Иова – Богоявленский в Костроме.

Существенные различия касаются персонального состава соборных властей, а стало быть неоднозначной роли иерархического принципа. Лествица патриарха Иова после архимандритов и игуменов приводит поименный список 26 соборных старцев от девяти известных монастырей, среди них Троицкого Сергиева – келарь, казначей р Шесть старцев;

Ипатиевского Троицкого – строитель; Чудова – ке- ЛаРь, казначей и два старца; Кириллова Белозерского – строитель, три старца; Пафнутиева Боровского – келарь, казначей; Иосифова Волоколамского – четыре старца; ярославского Спасского – строи, тель; Соловецкого – старец; Болдина Троицкого монастыря – старец⁵⁰⁶. В Лествицах патриархов Филарета и Иоасафа I соборные старцы не упоминаются.

К семнадцатому веку относятся опыты систематического учета и краткого описания монастырей как церковными, так и правительственными учреждениями – приказами. Духовные и светские власти придерживались разных принципов их классификации. Действовали и общепринятые признаки характеристики монастырей: деление на мужские и женские, или девичьи; городские и загородные; вотчинные и безвотчинные; большие и мелкие; «приписные» и «пустые»⁵⁰⁷. ружные, т. е. состоявшие на государственном денежном и хлебном обеспечении. Ряд монастырей относились к ставропигиальным: московские Чудов, Симонов, Новоспасский, Саввин Сторожевский, Воскресенский Новоиерусалимский, Спасский в Ярославле, Ипати- евский Троицкий в Костроме, Соловецкий на Белом море и другие. Дворцовыми в разное время числились разные обители, среди них Саввин Сторожевский монастырь в царствование Алексея Михайловича, Воскресенский Новоиерусалимский при царе Федоре Алексеевиче.

В патриарший период, примерно с середины века прослеживается деление монастырей на степенные и нестепенные. Термин степень выражает разные понятия с неоднозначным смысловым содержанием. В исторической литературе эта проблема специально не рассматривалась⁵⁰⁸. Выражение степенные и нестепенные монастыри до середины XVII в. в деловом письме отсутствовало. Впервые оно используется в указной грамоте царя Алексея Михайловича в Кириллов Белозерский монастырь от 15 июня 1652 г.:... богомолцом нашим архимариту Митрофану да **келарю** старцу Саватею Юшкову с братьею. Ведомо нам учинилось, что в московских в ближних и в дальних в степенных и **нестепенных** монастырях...»⁵⁰⁹ Введение этого понятия в **правительственную** документацию связано, по-видимому, с просветительской деятельностью придворного кружка царского духовника **Стефана** Внифантаева⁵¹⁰. Из текста грамоты следует, что имеются в виду монастыри Москвы и Московского уезда.

Привилегированные местные монастыри входили в **особый** список. Составленный в иерархическом порядке он **назывался** Степению. Основой Степени являлось местное церковное **значение** каждой обители.

В настоящее время известны: **Вологодская** степень, составленная в Вологодском архиерейском доме в середине 20-х годов⁵¹¹; Московская степень по документам Приказа Тайных дел за 1670 и 1674 гг.⁵¹²; Псковская степень по **материалам** Разрядного приказа.

Монастыри псковской степени 1630 г., декабрь

1. Печерский Успенский
2. Снетогорский Рождества Богородицы
3. Спасо-Мирожский
4. Спасо-Елиазаров
5. Крыпецкий Иоанно-Богословский
6. Великопустынский
7. Николаевский «с Валку»
8. Сереткин Петропавловский
9. Пясецкий (Песоцкий) Николаевский
10. Козмодамианский на Гремячей горе
11. Златоустов Медведев
12. Климентовский на Завеличье
13. Стефановский «с Лугу»
14. Образский
15. Никитский «со Всполья»
16. Николаевский Каменноградский
17. Лазаревский
18. Введенский

Псковский список включает городские и загородные мужские монастыри, среди них большие, средние и мелкие, имевшие статус пустынных. К последним относились Великопустынский (управлялся строителем); Никитский «со Всполья», Николаевский Каменноградский, Лазаревский (братию возглавляли черные священники) и Введенский (главой обители назван старец). Самый большой и наиболее значимый монастырь в Пскове – Печерский Успенский⁵¹³.

Вологодская степень, так же как и Московская и Псковская, перечисляет только мужские обители, имевшие статус степенных. Наряду с большими монастырями называются пустыни, а также обители «пустые», не имевшие собственной власти и приписанные к Вологодскому архиерейскому дому⁵¹⁴. В иерархическом порядке Вологодской степени не главенствует вотчинно-хозяйственный принцип. Так, первым следует Спасо-Каменный монастырь как наиболее древний, основанный, согласно преданию, белозерским князем Глебом около 1260 г., архимандрия с XVI в.; **По Рописи** Монастырского приказа 1661 г. за ним числится 429 крестьянских дворов⁵¹⁵. На втором месте Спасо-Прилуцкий монастырь, устроенный в XIV в. святым Димитрием, с 1651 г. – архи-

Мандрия; его вотчинах 598 дворов. Третий – Павлов Обнорский, самый богатый вологодский монастырь, владевший 658 дворами.⁵¹⁶ • Место обители в Вологодской степени определялось в пер- **вУю** очередь древностью, известностью имени святого основателя и положением в Патриаршей Лествице.

В Лествицах патриархов Иова, Филарета, Иоасафа I и Иосифа привилегированные монастыри, настоятели которых представляли соборную власть, не называются степенными. Впервые термин «степенные монастыри» по отношению к обителям, входившим в состав Патриаршей Лествицы, применил патриарх Никон. В 1653 г. по его инициативе составлена сводная опись рукописных собраний в больших монастырях. Опубликованный в 1848 г. В. М. Ундольским текст описи по списку Синодальной библиотеки включает строки, относящиеся к 1653 г.: «161 году генваря в 11 день по указу великаго господина Святейшаго Никона, патриарха Московскаго и всея Росии, выписано степенных монастырей из отписных книг, в которых монастырях обретаются церковные книги четьи»⁵¹⁷. Степень на всероссийском уровне означала место монастыря в структуре общецерковной организации и роль настоятеля в системе соборной власти.

Давалась степень с согласия патриарха по царской грамоте и утверждалась Освященным собором. Например, Воскресенский монастырь на Истре по соборному определению 1667 г. был «утвержен в чине правильно созданных» монастырей с архимандритским настоятельством. Его степень определена в Лествице под Саввиным Сто- рожевским⁵¹⁸. Степень монастыря зависела от целого комплекса признаков, прежде всего его древности, популярности имени святого основателя, роли монастыря в христианизации населения или миссионерской деятельности, участия в государственном строении, защите православия в пограничной земле, авторитета монашеской братии среди православных и т. д. Размеры вотчинного хозяйства также учитывались при определении той или другой степени. Второе место после Троицкого Сергиева монастыря в Лествице патриарха Филарета занимал Рождественский Богородичный монастырь во Владимире, основанный в XII в., в то время как Кириллов Белозерский находился на 26-м, хотя размерами вотчинного хозяйства значительно его превосходил⁵¹⁹.

* * *

Тема монастыри и феодальное государство в период **позднего** средневековья разработана слабо в исторической литературе. Накоплен значительный материал, причем исследовалась главным образом

деятельность монастырей как вотчинников, податные и **другие** обязанности их перед государством. Работ, посвященных собственно церковной, т. е. литургической, панихидной, **духовно-просветительской** и ученой деятельности монашества в XVII в., связям с миром и **его** правителями немного⁵²⁰. Для историко-правового **понимания** проблемы отношения государственной власти к церковному землевладению («стяжания») и монастырским имуществам («имения») представляет интерес положение об общецерковном фонде **земель** с крестьянским населением. Оно было заложено в программу **церковных** преобразований патриарха Никона. Источника, раскрывающего программу поэтапных церковных реформ, не имеется. Однако о **наличии** ее свидетельствуют документы и факты. Отличная от боярско-приказной точка зрения высказана Никоном в 1663 г. в полемическом сочинении под названием «Возражение, или разорение **смиренаго** Никона, Божию милостию патриарха, противу вопросу **боярина** Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисее Лигаридиусу, и на отв-ьты Паисеовы»⁵²¹.

В декабре 1666 г. на церковном Соборе при участии Восточных **патриархов** Макария Антиохийского и Паисия Александрийского негодный боярству патриарх Никон в присутствии царя и при **молчаливом** согласии российских иерархов был низвергнут из сана и священства, объявлен простым монахом. Местом его пребывания под охраной стрельцов назначен Ферапонтов монастырь под Вологдой⁵²². Самодержавная власть не отказалась тем не менее от церковных реформ: медленно и с уступками они продвигались, только с другой социальной ориентацией и преимущественно опорой на дворянство. По Уложению, против которого выступил патриарх Никон, запрещалось принимать в духовное сословие (монашество, священнический чин) крепостных без «отпускных»⁵²³. Монастыри и церковные иерархи, за исключением патриарха, были поставлены в административную, судебную, церковнослужебную зависимость от светских властей – бояр, дьяков и воевод⁵²⁴. **За** монастырями хотя и сохранялись вотчины (некоторые обители даже увеличили свои владения), государство неуклонно вело наступление на их богатства.

Государственная политика по отношению к монастырям строилась с учетом социальных требований дворянства и потребностей самой власти, прежде всего финансовых, поземельных (раздача за верную службу), дворцовых, военных, административно-управленческих и др. Главным направлением политического курса правительства становится учет церковных вотчин и крестьянских в них дворов, контроль за

монастырскими имуществами, доходами и расходами. Безвотчинные и ружные монастыри, по нашему мнению, способствовали развитию этой протосекулярной тенденции. Имеется и другая точка зрения. М. И. Горчаков считал, что в XVII в. возрождаются предшествующие воззрения – «дурного влияния богатства на иноческую жизнь», негативное отношение к богатствам, ведущим к упадку нравственной жизни в русских монастырях и «растлевающих иноческое благочестие». Эта точка зрения, по мнению автора, Сразилась в государственном законодательстве и совместных церковно-правительственных постановлениях⁵²⁵.

В правительственных учреждениях особое место занимал Монастырский приказ, учрежденный на основе Соборного Уложения. Деятельность его приходится на правление царя Алексея Михайловича, патриаршество Никона и период междупатриаршества до церковного собора 1666/67 г.⁵²⁶ Наряду с судными делами по гражданским искам духовенства и церковных людей он осуществлял государственную финансовую политику в церковных вотчинах. Через него проходили все царские грамоты в монастыри, на подворья и в архиерейские дома. Его власть охватывала и церковно-управленческую сферу: приказ распоряжался определением и отрешением от должностных мест настоятелей, келарей, строителей, казначеев, сам вершил духовные дела монашествующих и т. д. По мнению М. И. Горчакова, Монастырский приказ достиг наивысшего могущества над Церковью и особенно монастырями после оставления Патриаршего престола Никоном, сдерживавшим чересчур активное вторжение приказных в лице бояр и дьяков в церковные дела, резко критиковавшим это правительственное учреждение⁵²⁷.

На церковно-правительственном Соборе 1666/67 г. были ограничены властные функции Монастырского приказа, отменена подсудность ему черного и белого духовенства. В этом акте не могло не сказаться влияние Никона на иерархов, выступивших против Монастырского приказа, и на самого царя, утвердившего соборное постановление⁵²⁸. Все монастыри, за исключением ставропигиальных и дворцовых, после церковного Собора стали подчиняться епархиальным властям – митрополитам, архиепископам, епископам. Монашество и церковные люди до конца столетия управлялись судебной властью созданных в епархиях приказов духовных дел (или духовных приказов). Высшей инстанцией для монастырей и всего духовенства, как и до Соборного Уложения 1649 г., стал приказ Большого Дворца⁵²⁹. Тем не менее Монастырский приказ просуществовал еще 10 лет, до декабря 1677 г. В его обязанности входили

сборы государственных податей с церковных вотчин, составление описей монастырского имущества, переписи церковных людей, ведение приходо-расходных книг⁵³⁰.

Деятельность Монастырского приказа по учету и систематизации монастырей вотчинладельцев тем не менее дала результаты, повлиявшие на дальнейшее положение их в государстве. В 1661 г. группой подьячих под руководством дьяка Петра Малыгина⁵³¹ выполнена роспись монастырей, за которыми числились от одного до нескольких тысяч крестьянских дворов, при этом далеко опережал все обители Троицкий-Сергиев монастырь. Дошедшая до нас «Роспись 170 году, какова взята из Монастырского приказу за дьячьёю приписью, сколько за всеми монастыри крестьянских дворов» опубликована в 1861 г.⁵³² Для ее составления использовались приходные книги монастырских вотчин, образцом послужила предшествующая Роспись Поместного приказа 1653/54 г.⁵³³

В Росписи 1661 г. монастыри систематизированы по группам в территориальных исторических пределах – краям, землям, старинным уездам. Так, в московскую группу (или список) входит 60 монастырей в 16-ти пригородных уездах во главе с Московским; псковскую – 42 обители в 14 пригородных уездах во главе с Псковским; в ярославскую – 8 на территории Ярославского уезда и т. д.⁵³⁴ Каждая группа имеет название: «На Туле», «В Володимере», «Резань», **"Тверь"**, «Великий Новгород», «Вологодцкие», «Галитцкие»⁵³⁵ и т. д. В групповых списках вначале называются городские, а среди них первыми степенные монастыри, представлявшие в Российском государстве общецерковную власть.

В 73 территориальных районах Европейской России (по данным Я. Е. Водарского их свыше 100⁵³⁶) описано 476 монастырей без указания самостоятельных и приписных⁵³⁷. В Росписи 1653/54 г. по такому же принципу названо 494 монастыря⁵³⁸. В сущности разница небольшая (18). Она не дает основания полагать, что число монастырей в 60-е годы уменьшилось по сравнению с 40-ми. Если же прибавить к нему отсутствующую по Росписи 1661 г. группу костромских монастырей (в конце века их было II⁵³⁹), а также пропущенные в списках отдельные монастыри, цифры в обеих росписях, вероятно, совпадут. Итак, можно утверждать, что в 40–60-е годы XVII в. вотчинных монастырей действовало примерно 500⁵⁴⁰ (число приблизительное, соответствующее представлениям той эпохи о точности). Преобладающее большинство составляли монастыри самостоятельные при небольшом количестве еще приписных.

Цифровые показатели Рospиси 1661 г. не совсем точны, тем не менее имеется возможность сопоставить группы монастырей по признаку их экономической состоятельности на основе вотчиновладения. Для этого устанавливаем четыре разряда групп монастырей в зависимости от числа крестьянских дворов: наиболее крупные (свыше 1000 дворов); крупные (от 100 до 1000); средние (от 10 до 100); мелкие (от 1 до 10 дворов)⁵⁴¹.

Подсчеты дали следующие результаты: 17 наиболее крупным монастырям, составлявшим 3,5% от общего числа, принадлежало 52% всех крестьянских дворов в церковных вотчинах. За 109 крупными монастырями находилось 32% крестьянских дворов. 250 монастырей среднего разряда – самая многочисленная группа, в ней 52,5% всех учтенных Рospисью 1661 г. монастырей. 99 мелких пустынного статуса монастырей представляли 21%, а в ней 29, владевших одним-двумя дворами. Таким образом, в 50–60-е годы XVII в. преобладали средние и мелкие иноческие обители, их было 73% всех монастырей на территории Европейской России, за ними находилось всего 16% крестьянских дворов. Цифры показывают высокий Уровень концентрации земли и крестьянских дворов у крупных и наиболее крупных вотчинладельцев.

№ п/п	Группы монастырей	Число монастырей по Рospиси 1661 г. – %	Число крестьянских дворов по Рospиси 1661 г. – %
1	Наиболее крупные (свыше 1000 дворов)	17–3,5%	52,00%
2	Крупные (от 100 до 1000 дворов)	109–23%	32,00%
3	Средние (от 10 до 100 дворов)	250–52,5%	15,00%
4	Мелкие (от 1 до 10 дворов)	99–21%	1,00%
	ВСЕГО:	475–100%	100,00%

Примечание: Общее число монастырей по Рospиси 1661 г. – 476, об одном нет сведений, поскольку край столбца утрачен.

Источники: «Рospись 170 году, какова взята из Монастырского приказу за дьячею приписью, сколько за всеми монастыри крестьянских дворов» (ЗОРСА. СПб., 1861. Т. 2. С. 401–422).

Число монастырей конца XVII – начала XVIII в., точнее 1697 –1700 гг., определил Я. Е. Водарский, используя комплекс архивных и опубликованных перечневых материалов. Наиболее ценные среди них реестры «сказок» монастырей, собранных в 1700 г. по России. В них особо выделены приписные монастыри⁵⁴². Согласно подсчетам Водарского, в

Европейской России действовало 600 монастырей – вотчинладельцев, имевших крепостных крестьян: 174 из них приписные, 426 самостоятельные⁵⁴³. Кроме того, по мнению автора, «... было примерно столько же монастырей и пустыней, не имевших крепостных»⁵⁴⁴. Сведения относительно безвотчинных обителей – вопрос, требующий специального исследования.

Значительная разница в численности монастырей по Росписи Монастырского приказа 1661 г. (476) и данным Я. Е. Водарского (600) невозможно отнести **за** счет неточной работы подъячих или составителей. Объяснение заключается, на наш взгляд, в разнице подхода. Исследователь отнес в число действующих все без исключения приписные монастыри и пустыни, хотя ряд обителей утратил свой статус: в этих монашеских братствах не было богослужения по церковному уставу, но, по-видимому, сохранялось хозяйство и **старое** местоположение с прежним именем. В то же время **некоторые** маломощные в экономическом отношении приписные **монастыри**, находясь под хозяйственной опекой крупного монастыря, сохраняли не только свой статус, но и степень среди местных монастырей, благодаря церковной (литургической, панихидной) службе по полному чину. К таким монастырям относились Андреевский училищный, **Покровский** «на Убогом дому» в Москве, оба приписаны были в 1682–1683 гг. к Заиконоспасскому⁵⁴⁵.

Бурно развивавшийся после переписи 1678 г. процесс приписки **монастырей** к Патриаршему дворцу⁵⁴⁶, архиерейским домам и крупным монастырям Я. Е. Водарский рассматривает специально: имело **место** «перераспределение крестьян между духовенством», так как «... происходил процесс концентрации владений в руках крупнейших **вотчин**⁵⁴⁷. Но объяснение процесса только социально-экономическими причинами не достаточно. Анализ перечневых данных по Росписи 1661 г. уже показал высокий уровень концентрации крестьянских **дворов** у немногих самых крупных монастырей. Другие причины активизации приписки следует искать в церковно-политической сфере и государственной политике по отношению к монастырям. На развитие процесса могли повлиять, кроме политических факторов, преобразовательные идеи патриарха Никона, стремившегося заложить на базе крупных монастырей и архиерейских домов первооснову православно-культурных центров⁵⁴⁸. К результатам приписного процесса следует отнести упразднение пустых, малонаселенных и экономически не способных себя обеспечивать обителей. Путем взаимодействия церковных и правительственных мер на правовой основе было ликвидировано

средневековое церковное пустынножительство, воспроизводившее в самом центре государства питательную среду для раскола – старообрядчества. Факты свидетельствуют, что в ряде мелких монастырей гнездились недовольство церковными порядками⁵⁴⁹.

* * *

Большой монастырь, по словам С. М. Соловьева, «...живет отдельно, самостоятельную жизнь; один по своим средствам может строить замки, укрепления и действительно огораживается твердыми каменными стенами, воздвигает башни, заводит наряд (артиллерию), получает возможность защищаться от неприятеля»⁵⁵⁰. Монастырь и крепость («град», «город») в XVII в. были неразделимы. При обновлении стиля архитектурных форм ради благолепия монастырских зданий и строительстве новой обители прежде всего по традиции возводились крепостные сооружения. Многие крупные монастыри имели вооружения, которыми владели пушкари, стрельцы и посадские люди, жившие с семьями под монастырскими стенами. В Кириллове Белозерском монастыре в XVII в. находилась Оружейная палата; в Ипатьевском монастыре в 1666 г. в подмонастырской слободе стрельцов было больше, чем в самом городе Костроме. Печерский Успенский монастырь в Пскове в первой половине XVII в. являлся пограничной крепостью, всеми боевыми службами которой руководила монашеская община⁵⁵¹.

Сохранилось описание крепостных сооружений Воскресенского Новоиерусалимского монастыря, возведенных при патриархе Никоне: «Круг монастыря с трех сторон осыпной вал невысок, мелким диким камнем, а в четвертую сторону от Истры реки самородная земля без вала и по тому валу и самороду рублен город деревянной в две стены и скоблен, а по нем восемь башен с шатрами, внутри города кругом перила, город и башни и перила крыты тесом. Да с наружную сторону кругом города копан ров... По Московской дороге с приезде башня четвероугольная, а в ней проезжие ворота в монастырь, а над вороты образ Воскресения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, писан греческим письмом в киоте... Перед вороты через ров мост с перилами... да в тех же воротех четыре пушки медные в станках на колесах... да восемь пушек железных... да три затинные пищали большие... да в той же башне часы боевые железные польское дело»⁵⁵². Обслуживанием монастыря, управлением вотчинного хозяйства занимались как монахи, так и миряне.

Население монастыря именовалось братией, в состав его входили монахи и бельцы. Последних было столько же, а иногда больше иноков. Численность братии в Новом Иерусалиме в 1663 г. при патриархе Никоне

– 1000 человек. По подсчетам архимандрита Леонида (Кавелина), монахов проживало не менее 500 человек (вместе с приписными монастырями)⁵⁵³. Как свидетельствует патриарший келейник Иван Шушерин, «...в Воскресенском монастыре... в то время пребываху даже многие иноземцы греки и поляки, черкасы и бело- русцы и новокрещенные немцы и жидаы в монашеском чину и белец- ком»⁵⁵⁴. В неблагоприятный период для монастыря с 1667 по 1679 г. численность братии значительно сократилась. По Монастырской описи 1679 г. в нем находилось 64 монаха и 65 бельцов (табл. 2).

Как распределялись службы среди монашеской братии неизвестно, но традиции физического труда, идущие от основателя, в монастыре соблюдались. «Патриарх первым являлся на работы по строению Воскресенского храма и оставлял их последним. Сам с братиею ловил рыбу из ископанных им же прудов, строил мельницы, разводил огороды и плодовые сады внутри и вне монастыря, рубил и разчистил лес для посева хлеба, осушал болота проведением канав, косил и убирал сено наряду со всеми, поощряя всех собственным примером»⁵⁵⁵. В период наибольшего благоприятствия, когда освящался сооруженный в камне Воскресенский собор в 1685 г., в монастыре находилось, по словам Ивана Шушерина, не менее 400 человек монашествующих вместе с приписными. В 1693 г. только в Воскресенском монастыре монахов было 120 человек⁵⁵⁶.

Монашествующие	Число	Бельцы	Число
Архимандрит	1	Служебные люди (стряпчие, подьячие)	10
Казначей	1		
Черные священники (иеромонахи)	10	Монастырские слуги	18
Черные дьяконы (иеродьяконы)	3	2 человека при больнице	2
Крылошане	2	Конюхи	12
Пономари	2	Стрельцы	6
Рядовая братия, старцы	40	Служebníки или мастеровые люди (часовник, кровельщик, подмастерье каменных дел, кузнец, 5 поваров, квасовар, портной, сторож, гвоздарь, 4 мельника, 3 человека «у засыпи», 2 садовника, плотник, колесник, коновал)	27
Больничные старцы	5		

ВСЕГО: 64

65

Источники: Леонид, архим. Историческое описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого монастыря, составленное по монастырским актам//ЧОИДР. 1874. Кн. 4, отд. I. С. 132–133.

Численность монашеской братии московских городских и загородных монастырей на 22 февраля 1674 г. устанавливается по документам приказа Тайных дел. Многолюдные братии свыше 100 монашествующих имели немногие мужские монастыри, среди них Чудов – 170 человек, Новоспасский – 159 человек, Симонов – 159 человек; братии от 50 до 100 человек: в Андреевском училищном монастыре – 60 человек, Покровском «на Убогом дому» – 56 человек, Знаменском и Николаевском Угрешском – по 49 человек. В остальных монастырях состав братии не превышал 40 человек⁵⁵⁷. В отличие от мужских, большим многолюдством отличались московские женские обители: Вознесенский в Кремле – 161 человек, Новодевичий – 249 человек, Алексеевский – 169 человек, Зачатиевский за Пречистенскими воротами – 156, Страстной Богородицы Одигитрии – 167, Ивановский – 129, Георгиевский (Егорьевский) – 121, Рождественский (Рождества Богородицы) – 71, Хотьков Покровский – 70 человек и др.⁵⁵⁸

В привилегированных монастырях находилось значительное число священнослужителей (попов и дьяконов) среди монашествующих: в Саввине Сторожевском по данным на 15 мая 1686 г. 11 священников и 13 дьяконов, в том числе ризничий, уставщик и «сено- Дичной» старец; три головщика, два конархиста и 29 старцев крыло- Шан («крылошаня»). Среди чтецов и певчих – выходцы из украинских монастырей: старец Аркадий Батуринец, священник Игнатий Черниговец, старцы Деонисий Корсунец, Виктор Киевлянин, священник Пахомий Кременецкий и другие⁵⁵⁹. Украинцы и белорусы жили в московском Андреевском, костромских Ипатьевском и Богоявленском монастырях⁵⁶⁰. Они служили священниками, дьяконами, уставщиками, конархистами, головщиками. Это дает право полагать, что в XVII в. благодаря церковной реформе по греческим служебникам установилось единообразие чинов и обрядов с украинской и белорусской церквами, что способствовало притоку в российские монастыри священнослужителей, чтецов и певчих. В результате повысилось эстетическое качество литургической службы в монастырских храмах, на более высокий уровень поднялась православная певческая культура.

Монашество воспроизводило, как и прежде, опыт древнерусских

подвижников «постом, молитвами и бдением». Помимо живой традиции, его роль заметна в развитии художественной культуры, особенно культовой архитектуры. Сохранились выразительные ансамбли, вписанные в природный ландшафт местности – это храмы со звонницами, галереями, ризницами и трапезными, часовни-усыпальницы, скиты, жилые, больничные кельи, настоятельские покои вдоль крепостных стен. Новшество века – создание училищного загородного Андреевского монастыря у подножья Воробьевых гор рядом с дорогой в Киев и Киево-Печерскую лавру. Монастырь строился с 1648 г. на средства царя Алексея Михайловича, его ктиторм был Ф. М. Ртищев. Примерно с 1650 г. в нем поселялись ученые, монахи, сведущие в языках и науках, а также священники и дьяконы, искусные «в житии и чине и во чтении и пении церковном, и келейном правиле». Они прибывали из Киева, Белоруссии, Литвы, Греции и других земель⁵⁶¹.

Обитель задумана ее ктиторм в честь Спаса Преображения⁵⁶². Однако киевляне, среди которых находился некоторое время по прибытии из Киева ученый иеромонах Епифаний Славинецкий⁵⁶³, стали именовать монастырь Андреевским в честь апостола Андрея Первозванного. Об этом свидетельствуют вирши Епифания, написанные к его открытию:

Во имя же Андреа Христом
Первозванна Апостола
Обитель сия бысть созданна
Богодарнаго мужа обилнодаяниемъ
И тщателей монахов трудоснисканиемъ
Первая симъ званием в России назвася.
В прибежище странных и нищих основася,
В юже не им^я гд'к главы приклонити
Ничто же усумняся изволить входить⁵⁶⁴.

Епифаний Славинецкий, возглавлявший в Москве интеллектуальную элиту, основал в Чудовом монастыре ученое братство, которое занималось переводами богословских творений с эллиногреческого, ученых сочинений с латинского, немецкого, польского и других языков. Ближайшими его помощниками упоминаются переводчики с латинского Арсений Корецкий-Сатановский и Исая Чудовский, ученик и продолжатель ученых трудов Епифания справщик **Евфимий**, живший в Чудовом монастыре. Епифаний становится в Москве главою православного ученого монашества, следуя святоотеческой традиции, определяет назначение обители: «Дом плача монастырь есть, яко божественный Иоанн Златоустый учительствует»; обращаясь же к братии,

он поучал: «...о христолюбивии монаси, не долная, но вышняя мудрствующий, многоценными правды, целомудрия, мужества и разума бисерми души ваши удобряйте». По проповеди ученого старца, монах должен быть «нестяжателен», его украшают «мудрование, правда, целомудрие, мужество, разум, любовь, нищелюбие, в^ра в Христа, безгневство, страннолюбие»⁵⁶⁵.

В патриаршество Никона составлена «Опись» рукописных монастырских собраний. Опись – для своей эпохи заметный труд монашествующих книжников⁵⁶⁶. В ней перечислено 39 степенных монастырей, в ризницах и книгохранилищах которых описано 2672 рукописи, в основном на славяно-русском и частично древнегреческом языках. Крупными собраниями владели Троицкий Сергиев (411), Кириллов Белозерский (473) и Чудов (242) монастыри. Небольшое, но ценное собрание имел тверской Отрочь Успенский монастырь, всего 5 рукописей, из которых три «на харатье». Цели составления «Описи» диктовались потребностями издательского производства и программой улучшения качества унифицированного текста на русском языке, «...того ради чтобы было ведомо, где которыя книги взяти, книг печатново дела исправления ради»⁵⁶⁷. Никоновой книжной описью пользовались в течение всего семнадцатого столетия: в 1682 г. по ней брали в разных монастырях необходимые рукописи «на обличение раскольников», а также для школьного учения⁵⁶⁸.

Н. Н. Лисовой. Восемнадцатый век в истории русского монашества

Жизнь и история православного монашества является одной из сложнейших областей для церковно-исторического познания. Не только в том смысле, что несмотря на несомненный прогресс источниковедческих исследований, эта область остается одной из наименее изученных, но и прежде всего по известному своему «апофатизму», невозможности выразить в привычных категориях сущность всегда подспудных и диалектически разнонаправленных процессов и тенденций. Слишком зыбкой является здесь граница между «внутренним» и «внешним», так как именно монашество являет для христианина путь и способ раскрытия и совершенствования «внутреннего человека».

Но область эта таинственна и по глубокому антиномизму заложенных в ее основе духовных заданий. Помимо неизбежного напряжения – при любом социальном строе и политическом режиме – между Церковью и Государством, существует и внутреннее напряжение в самой Церкви: между иерархией и клиром, с одной стороны, и монашеством – с другой, которое накладывается на традиционную, временами острую противопоставленность монастыря и «мира».

Если использовать метафору известного богослова протоиерея Георгия Флоровского, монашество рождается и исторически функционирует в качестве передового отряда Церкви в поле двух социально и духовно противоборствующих магнитных полюсов – Империи и Пустыни. «Монашество в значительной степени было попыткой уйти от проблем, возникавших при контактах с Империей. Время острой борьбы между Церковью и Империей при арианствующим кесарях IV в. было также временем подъема монашества. Это был своего рода новый впечатляющий «исход». Империя всегда считала этот «исход», бегство в пустыню, угрозой своим планам и даже самому своему существованию – от эпохи Святителя Афанасия (Великого, f376) до жестоких гонений на монахов со стороны императоров-иконоборцев»⁵⁶⁹.

В истории Русской Православной Церкви временем решающей битвы между Империей и Пустыней стал XVIII век. Он ознаменован собой новую эпоху, традиционно именуемую *синодальной*, поскольку во главе церковного управления с 1721 года находился Святейший Синод⁵⁷⁰. По степени активизации внутренних и внешних противоречий в жизни Церкви и монашества ситуацию начала XVIII в. можно, пожалуй, сравнить

лишь с эпохой равноапостольного Константина и последующих десятилетий IV в. – временем возникновения и бурного расцвета восточного монашества. А по степени внешнего давления – с нашим XX в., временем антирелигиозного геноцида и террора и одновременно святого горения новомучеников и исповедников...

Значение этого периода для русской церковной истории трудно переоценить. Предпринятые в его начале реформы имели высокие и благородные цели – обновить, поднять на более высокий уровень всю религиозно-нравственную жизнь русского православного народа. Однако церковные реформы не привели, на первый взгляд, к желательным результатам. Внешнее упорядочение церковных и монастырских дел сопровождалось едва ли не более глубоким упадком веры и благочестия, чем было в бестолковом, «бунташном» и «растерянном» (Г. В. Флоровский) семнадцатом столетии, утратой духовенством и монашеством своего прежнего авторитета, подчинением всех сторон церковного служения светской бюрократии. Но, с другой стороны, по справедливому заключению И. К. Смолича, «теперь, когда монастыри обеднели, можно было реформировать монашескую жизнь на чисто аскетических основах»⁵⁷¹. Век Петра Великого и Екатерины II закономерно становится также и веком преподобных Серафима Саровского и Паисия Величковского.

Озаглавив данную работу «Восемнадцатый век в истории русского монашества», мы предполагаем известными в общих чертах читателю предысторию и фактическое состояние Русской Церкви и русского монашества на рубеже Петровских реформ. Но, разумеется, дальнейшее изложение требует предварительного краткого введения, касающегося как феномена православного монашества и основной терминологии, так и правового положения русского монашества в указанную эпоху.

Историография вопроса невелика. Великие систематики русской церковной истории, митрополит Макарий и академик Е. Е. Голубинский в своих фундаментальных курсах не дошли до интересующего нас периода. Из числа специальных статей и монографий второй половины XIX в. следует в первую очередь отметить работы профессора Казанской духовной академии П. В. Знаменского⁵⁷², посвященные церковному, в том числе монашескому законодательству Петра Великого, монографию И. А. Чистовича «Феофан Прокопович и его время»⁵⁷³, а также исследование П. Чудецкого о секуляризации 1764 г.⁵⁷⁴ На рубеже веков опубликована работа А. А. Завьялова «Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II»⁵⁷⁵, а в самый канун революции – монография профессора

Петроградской духовной академии Б. В. Титлинова о жизни и деятельности самого выдающегося из «екатерининских» иерархов, митрополита Гавриила (Петрова), с большим разделом, посвященным его трудам по возрождению монастырской жизни в России⁵⁷⁶. В послеоктябрьский период за рубежом появились фундаментальное исследование И. К. Смо- лича, специально посвященное истории русского монашества⁵⁷⁷, и «Очерки по истории Русской Церкви» А. В. Карташева, во втором томе которых кратко, но ярко изложена и история секуляризации монастырских имений⁵⁷⁸.

Для характеристики правового положения русского монашества в исследуемый период, помимо полных академических курсов церковного права, лучшим из которых следует признать «Церковное право» профессора Юрьевского университета М. Е. Красножена (последнее издание вышло в 1917 г.)⁵⁷⁹, наиболее полезны специальные работы В. И. Ивановского⁵⁸⁰ и С. В. Троицкого⁵⁸¹.

В советской историографии русского монашества следует выделить два периода. Первый, выразительно представленный работами Н. Буркина⁵⁸², Е. Ф. Грекулова⁵⁸³ и В. И. Писарева⁵⁸⁴, характеризуется односторонним и крайне идеологизированным классово- атеистическим подходом. Во второй период (с конца 1960-х гг.) тон публикаций становится сдержаннее и объективнее, а содержание более научным. Своеобразными вехами эволюции (особенно в научно-содержательном плане) стали соответствующие главы коллективных сборников «Церковь в истории России» (М., 1967) и «Русское православие: вехи истории» (М., 1989). В эти годы появляются работы, на большом документальном материале анализирующие специфику землепользования и структуры позд- нефеодалных повинностей монастырского крестьянства, причины кризиса всей системы монастырского вотчинного хозяйства, ставшего экономическим стимулом секуляризационных преобразований. Мы имеем в виду (ограничиваясь проблематикой XVIII в.) статьи и книги А. М. Борисова, И. А. Булыгина, Л. В. Ми- лова и др.⁵⁸⁵ Наиболее насыщенными и обобщающими можно считать работы, появившиеся в конце восьмидесятых – начале девяностых годов⁵⁸⁶. Показательно в этом смысле исследование А. И. Комисаренко, первая и единственная, после книги А. А. Завьялова, монография, специально посвященная реформе 1764 г.⁵⁸⁷

Разумеется, объектом исследования по-прежнему была исключительно сфера земельно-имущественных отношений и хозяйственной деятельности монастырей и монастырского крестьянства: история монашества как такового оставалась вне поля зрения советских

историков.

правовое положение монашества и монастырские реформы XVIII века

Слово *монах* (означающее в переводе с греческого *уединенный*) уясе изначально содержит в себе некую смысловую антиномию. Действительно, как можно сказать, что человек один, если он пребывает, как правило, в составе сплоченного, нередко достаточно многочисленного коллектива (особенно в так называемых «общежительных» монастырях)⁵⁸⁸. Очевидно, *один* означает в данном случае не только и не столько «единственный» или «одинокий», но скорее и преимущественно «живущий наедине с Богом».

Другое обозначение монаха в русском языке – *инок* – народная этимология издавна производит из прилагательного *иной*: у иноков – все иное: иная жизнь, иное мышление, иное отношение к Богу, миру и ближнему. Но на самом деле и *инок* – лишь калька того же самого греческого термина *μονάχος*, происходящая от древнеславянского числительного *ин* (один). В современном сербском сохранилась древняя форма *еднак* (т. е. *единок* – инок). Не менее древними и употребительными являются известные еще с кирилло-мефодиевского времени обозначения монаха по форме и цвету одежды – *чернец* или *черноризец*. Другой термин, *калугер* (от греческого *κάλος* 'добрый, прекрасный' и *γέρων* 'старец'), распространенный в древнерусской письменности (см., например, «Изборник 1076 года»), сохранился в живом языке старообрядцев до начала XX в. (как обозначение старца-наставника в некоторых беспоповских толках). Слово *калугер* подводит нас к правильному пониманию еще одного специфически монашеского термина: *старец*. Не касаясь сейчас вопроса о *старчестве* как особом послушании и особой харизме, – об этом позже, в связи с аскетической реформой Паисия Величковского, – подчеркнем только, что *старец* в монастырском словоупотреблении не есть возрастная категория, но определяет духовно-иерархическое отношение старшего (наставника) к младшему (новонаначальному).

История знает периоды: (1) индивидуального монашества, (2) монашества как частного общества, (3) монашества как церковного института. Если на рубеже III-IV вв., на заре возникновения монашеских общин, среди монахов можно было выделить *пустынников* (по месту жительства: в буквальном смысле слова в пустынях Египта и Палестины) или *анакхоретов* (отшельников, дословно «отходящих») и *аскетов*,

селившихся по двое-трое в *аскетериях* в городах и вокруг, то уже устав Пахомия Великого (1346) написан для *килобитов* 'общежительников', – как и правила Василия Великого, и Уставы Иоанна Кассиана и Венедикта Нурсийского⁵⁸⁹. В тот период Монашество характеризуется полной независимостью от иерархии и нарочитым самоустранением от занятия каких-либо церковных Должностей. Пахомий Великий в своем уставе вообще запрещает монашествующим вступать в клир, т. е. в число священнослужителей.

В русской церковно-канонической науке XIX в. делались попытки дать точные определения, что есть монах и монашество. Известный историк-канонист протоиерей Михаил Горчаков в своих «Лекциях по церковному праву» приводит, ссылаясь на авторитет великого византийского канониста XII в. Феодора Вальсамона, следующее разделение членов Церкви: (1) миряне, (2) священнослужители, (3) клирики и (4) иноки⁵⁹⁰. Очевидно, такое деление нельзя признать корректным, так как мы видели, что в Древней Церкви, у истоков возникновения монашества, достаточно четко осознавалось различие между *монахами*, с одной стороны, и *клириками* – с другой. Действительно, по отношению к церковному богослужению верующие подразделяются на *клириков* (включая *священнослужителей*, т. е. священников и диаконов, и *церковнослужителей* – пономарей, чтецов и т. п.) и *лаиков* (от греч. *λαϊκος*). Последние, в свою очередь, делились на *монахов* (*μονάχος*) и *мирян* (*κοσμικός*).

«По современному русскому законодательству, сложившемуся исторически, – продолжает М. И. Горчаков, – класс духовных лиц состоит из духовенства *белого* и *монашествующих* или *черного духовенства*»⁵⁹¹. Такое деление, хотя оно и сложилось действительно в Русской Церкви «исторически», т. е. с XVIII столетия, также неверно. Монашество нельзя сводить к «черному духовенству», ибо далеко не все, давшие иноческие обеты и спасавшиеся в монастырях, носили священный сан.

Что касается внутренней градации обитателей монастырей, она не претерпела изменений ни в XVIII, ни в XIX столетиях. «Лица, находящиеся на искусе, называются *послушниками*, некоторые из них получают дозволение носить монашеские одежды, почему и называют таких послушников *рясофорными*»⁵⁹². Слово «рясофорный» представляет собой в русском литературном языке грецизм (от греческого *расофорос*, что означает собственно 'носящий рясу', т. е. монах).

Именно со времени Петра I, говорит далее автор, «духовенство разделено было у нас на черное, или монашествующее, и белое. К первому

относились духовные власти (архиереи, настоятели, настоятельницы) и постриженные в монашество»⁵⁹³. Автор дает также определение монастыря. «Так называются церковно-общественные учреждения, которые имеют своим назначением служить местом религиозных подвигов монашествующих. Необходимыми частями монастыря служат: (1) монастырская община, (2) храм, (3) здания для жительства монашествующих – кельи и (4) ограда»⁵⁹⁴.

Что касается способов основания монастырей, то до Петра I «в России монастыри утверждались подвижниками, епархиальными архиереями, сельскими и городскими общинами, князьями, царями и даже монастырями, которые высылали из своей среды подвижников в отдельные местности. Со времени Петра стали являться ограничения прежней свободы основания монастырей, а во времена Екатерины II многие монастыри были закрыты, а все существующие подразделены на разряды. Монастыри, оказавшиеся сверхштатными, по мере уменьшения числа монахов должны были уничтожаться, а **некоторые** прямо были закрыты и обращены в приходские церкви»⁵⁹⁵.

Здесь мы подходим непосредственно к многократно обсуждавшейся в литературе теме так называемой «монастырской реформы» императрицы Екатерины II. Отметим сразу, что введение «штатов» в 1764 г. было отнюдь не начальной, но, напротив, заключительной точкой в длительном процессе секуляризации церковных имений. Как справедливо подчеркивает исследователь, «вопрос назрел и перезрел. Никакое новое государство не в силах было переваривать в **своей** полицейской и экономической системе то церковное землевладение, которое стало уродливым пережитком, оставшимся от древних удельных времен в организме нового централизованного государства»⁵⁹⁶.

Сначала немного статистики. Численность монастырей и иноков в XVIII в. выглядит следующим образом. В 1700–1701 гг. в России насчитывался 1201 монастырь (965 мужских и 236 женских)⁵⁹⁷. Что касается числа монашествующих, то, по так называемому «репорту» 1724 г., во всех монастырях Российской империи пребывало: монахов 14 534, монахинь 10 673, а всего 25 207⁵⁹⁸. В начале XVIII в. их было больше, поскольку к концу царствования Петра Великого уже начали сказываться результаты его антимонашеской политики. Так, указом от 21 января 1721 г. было повелено закрыть целый ряд обителей, другие же, так называемые «малобратственные» (т. е. с малым числом монашествующих), соединить в более крупные (норма «Духовного регламента» определяет, чтобы число монахов в монастыре составляло не менее 30 человек). В «Объявлении» от

31 января 1724 г. вновь содержится указание о сокращении числа монахов.

В целом, в течение десятилетий, предшествовавших екатерининским «штатам», было закрыто или исчезло в результате объединения «неперспективных» обителей 175 монастырей (141 мужской и 34 женских)⁵⁹⁹. Правда, за это время было открыто 33 новых мужских и 4 женских монастыря. С неизбежной поправкой на неточность и неполноту синодальных данных (малобратственные обители, не владевшие сколько-либо значительным имуществом, мало интересовали синодальных статистиков), к началу Елизаветинского царствования в стране насчитывалось 624 монастыря, получавших содержание от государства⁶⁰⁰. При этом, за церковными учреждениями числились в этот период земли «с населением до 1 миллиона душ, т. е. почти с десятой частью всего податного населения государства»⁶⁰¹.

Как в вопросе о «штатах», так и в радикальных мерах относительно численного сокращения православных обителей, Екатерина не была пионером. Уже указ Петра I от 30 декабря 1701 г. устанавливал монастырям определенное содержание, из соображений «по 10 рублей денег и 10 четвертей хлеба на каждого, без различия начальных и подначальных». К 1707 г. была подготовлена опись церковных имений, уточненная в 1710 г.⁶⁰² И если материальный ущерб церкви за первый период деятельности Монастырского приказа (1701–1720), до его подчинения Святейшему Синоду, составил 6407 дворов⁶⁰³, то, как справедливо подчеркивал А. А. Завьялов, «с моральной и юридической стороны деятельность Приказа оставила в церковно-имущественном праве след гораздо более сильный»⁶⁰⁴. Историк имеет в виду тот несомненный факт, что подорвана была общая вера в неотчуждаемость церковного достояния, их достаточную защищенность церковным преданием и государевыми «несудимыми» грамотами.

Мы не случайно говорим при этом о *предании*. Строго говоря, церковно-имущественное право Православной Церкви с большой натяжкой можно привлекать для обоснования прав монастырского и общецерковного владения на ненаселенные, а тем паче на населенные недвижимости. Речь идет именно об укорененности благочестивого обычая, а не о букве канона. Опережая события, подчеркнем, что это обстоятельство, в условиях нового для Церкви, чисто юридического подхода и складывающегося в обществе нового, секуляризованного сознания, не в последнюю очередь ослабляло попытки идейно-принципиального сопротивления Церкви Национализации монастырского землевладения.

Исторические условия и обстоятельства деятельности Церкви в формирующемся централизованном Русском государстве с неизбежностью создавали такие явления в области имущественного права, которые связаны были отнюдь не с нормами номоканона, но исключительно с внешними событиями и политическими соображениями. Землевладение Русской Церкви по своему происхождению и характеру практически не отличалось от других форм феодальной земельной собственности, а потому и оказывалось закономерно, наряду с другими субъектами имущественного права, под верховной компетенцией государства. И если церковная власть считала свое право на принадлежавшие ей в ту или иную эпоху недвижимости естественным и согласным с древними канонами, то государственная власть, со своей стороны, почти с самого начала московского «собирания земли» столь же естественно обнаруживает тенденцию рассматривать церковные имения как подлежащие государственному контролю и использовать их при необходимости в собственных целях. В предпетровское время эта тенденция получила **наиболее** обобщенное выражение в Уложении 1649 г. Этим правовым документом можно датировать внесение «отселе и навсегда» в церковную жизнь «начала нового, в силу которого государственная **власть** вторгалась с ближайшим участием в церковные владения»⁶⁰⁵. Петр Великий в этом, как и в других отношениях, был лишь продолжателем и завершителем тенденций, заложенных в царствование его от

ца, Алексея Михайловича. К моменту введения Духовного регламента вопрос о секуляризации церковных имений был уже в принципе решен. И если практическое ее осуществление растянулось более чем на 40 лет (до екатерининских «штатов» 1764 г.), то причины тому следует искать в неустоявшемся переходном характере всей эволюционирующей административной системы Империи (в том числе Св. Синода), в медлительности и некомпетентности вновь возникавших, реформировавшихся и сменявших друг друга комиссий **и инстанций**, и, наконец, в естественном консерватизме церковного, а **отчасти** и общественного сознания.

Достаточно напомнить внешнюю схему бюрократической «чехарды» с бесконечными преобразованиями учреждений, призванных вести изъятиями из церковного управления имущества-ми. В 1720 г. Монастырский приказ восстанавливается – но уже в ведении Синода, который при самом своем открытии в «докладных пунктах» государю констатировал, что церковные вотчины от светских управителей «пришли

в скудость и пустоту»⁶⁰⁶. Четыре года спустя, 14 декабря 1724 г., Монастырский приказ был переименован в «Камор-контору синодального правительства», 29 сентября 1726 г. ее сменила Коллегия экономии синодального управления. Эта, в свою очередь, 15 апреля 1738 г. передана была из компетенции Синода в ведение Сената, в коем и пребывала до 15 июля 1744 г. Последним числом датирован указ императрицы Елизаветы Петровны об упразднении Коллегии и возвращении всех доходов, которыми она ведала, по-прежнему в управление Св. Синода. 12 мая 1763 г. Коллегия экономии была восстановлена указом Екатерины II (и просуществовала на сей раз до 1786 г.)⁶⁰⁷. После реорганизации губернских учреждений, она потеряла дальнейший смысл.

Указ Елизаветы 1744 г. не означал, впрочем, решимости «церкволюбивой», как называет ее А. В. Карташев, царицы оставить церковное достояние в юрисдикции Церкви. Четырьмя годами позже, 1 октября 1748 г. последовало повеление: «подать верные и исправные ведомости... коликое число за которым монастырем мужеска пола душ и что с них (с вотчин) собирается доходов»⁶⁰⁸. Дальнейшее развитие событий показало, что несмотря на волокиту и промедления церковной и светской администрации, дело шло к окончательному изъятию церковных вотчин. А промедления носили как субъективный, так и объективный характер. В 1749 г., когда Елизавета затребовала данные, Троице-Сергиева лавра, например, донесла, что «ее имения находятся в 45 различных городах и требуемую ведомость ей составить весьма затруднительно»⁶⁰⁹. Наконец, к 1754 г. сводные данные о количестве **ДУШ**, числящихся за архиерейскими домами и монастырями, были получены. Результаты по епархиям, в порядке богатства вотчин, вЫглядели следующим образом.

Таблица 1

Епархия	Число душ, состоявших за архиерейским домом	Число душ, состоявших за другими монастырями епархии	Всего
Московская	18 681	70 520	89 201
Новгородская	21 282	51 654	72 936
Ростовская	16 340	38 387	54 727
Вологодская	6356	41 212	47 568
Вятская	8064	33 948	41 012
Тверская	11 980	19 697	31 677
Рязанская	8502	22 639	31 141
Переславская	4901	23 978	28 879
Костромская	11 266	17 332	28 598
Казанская	10 009	14 424	24 433
Суздальская	3523	20 674	24 197
Псковская	7947	13 192	21 139
Нижегородская	2815	17 541	20 436
Крутицкая	7740	11 140	18 880
Владимирская	7899	9659	17 558
Тобольская	3961	9159	13 120
Архангельская	1339	10 731	12 070
Смоленская	5169	3964	9093
Коломенская	2796	5553	8349
Белгородская	1512	6281	7793
Устюжская	682	6936	7618
Воронежская	1357	982	2339
Иркутская	Без вотчин	2241	2241
Итого:			647 481

Кроме того, значительными вотчинниками были крупнейшие ставропигиальные монастыри. Они по числу душ распределялись следующим образом (см. табл. 2).

Всего за архиерейскими домами и монастырями Российской империи значилось по елизаветинским ведомостям в 20 тысячах населенных пунктов 851 078 душ мужского пола⁶¹⁰.

Петр III сделал следующий существенный шаг. Указом от 21 марта 1762 г. управление церковными и монастырскими именными было изъято

из ведения Синода и передано вновь восстановленной Коллегии экономии. Как орган государственной власти, подчиненный Сенату, Коллегия управляла имениями через отставных офицеров, что было предусмотрено еще елизаветинским указом от 30 сентября 1757 г.

Таблица 2

Троице-Сергиева лавра (с 12 приписными монастырями)	105 961
Троицкий Александро-Невский монастырь (с 1 приписным)	25 464
Саввин-Сторожевский монастырь	16 047
Московский Ново-Спасский	14 145
Ново-Иерусалимский Воскресенский	13 660
Московский Симонов	12 146
Московский Донской	6957
Московский Петровский	5998
Бизюков монастырь	3219
Итого:	203 597

Указ Петра III, как и многие другие его инициативы, оказался крайне непопулярным. Более того, Екатерина II, в попытках морально и религиозно оправдать низложение незадачливого мужа, имела возможность ссылаться на него как на опасный для Церкви прецедент. Сразу после «июньской революции», в манифесте от 28 июня 1762 г., императрица разъясняла: «Все́м прямым сынам Отечества Российского явно оказалось, какая опасность всему Российскому государству начиналась: а именно, закон наш православно- греческий перво всего восчувствовал свое потрясение и истребление своих преданий церковных, так что Церковь наша уже подвержена оставалась последней своей опасности переменою древнего в России православия и принятием иноверного закона»⁶¹¹. Мы не будем входить здесь в обсуждение характера личной религиозности Екатерины II. Сама она неизменно подчеркивала, что она «православная императрица», и любила именовать себя «Chef de TEglise Grecque». «Главой Греческой (т. е. Православной) Церкви». Независимо от сомнений современников и позднейших историков в искренности ее «православия», наиболее трезвым представляется нам суждение А. В. Карташева: «Так, не без талантливой тактичности, начали развиваться отношения Екатерины с Православной Церковью. И уже делом взаимного чутья и такта было для иерархии суметь приноровиться к этому не традиционному старорусскому благочестию монархии, а к благочестию, так сказать, «по долгу службы», но в этом смысле серьезному и надежному»⁶¹².

12 августа 1762 г. Екатерина II вернула вотчины в управление

Духовных властей, – впрочем, с указанием, что делается это временно. И окончательное решение не заставило себя ждать. Императорским указом от 29 сентября 1762 г. была образована Комиссия о духовных имениях, получившая от императрицы подробную инструкцию. «Мы желаем, – говорилось в документе, – чтобы церковное имение по лучшему обращено было на дело Божие, т. е. в утверждение благочестия и в пользу народную». Пункт 5 инструкции гласил: «Определивши доходы денежные и хлебные во всякой епархии, монастыре и во всех других духовных местах, надобно сочинить штаты каждой епархии, т. е. архиерейскому дому, монастырю и собору, смотря по достоинству санов их и по достатку имений, чтобы определение было благопристойное, но беззачинное и несоблазненное. Штаты подать к высочайшей конфирмации»⁶¹³.

В состав Комиссии с духовной стороны вошли митрополит Новгородский Димитрий (Сеченов), архиепископ Петербургский Гавриил (Кременецкий)⁶¹⁴ и епископ Переславский Сильвестр (Страгородский)⁶¹⁵. Отметим любопытный момент. XVIII в. считается традиционно временем «украинского» влияния и даже засилья в высшем эшелоне русской церковной иерархии. Действительно, так называемые «петровские архиереи», авторы и деятели синодальной реформы, в большинстве своем были выходцами из Малороссии (Стефан Яворский, Феофан Прокопович, Феодосий Яновский). С восшествием на престол Екатерины II ситуация меняется. Как справедливо отмечает автор «Очерков по истории Русской Церкви», «личный состав Комиссии обеспечивал правительству полное послушание иерархии – все были нового, великорусского набора». Дело в том, что «архиереи великороссы, под лидерством Новгородского архиепископа Димитрия (Сеченова), сразу выявили тенденцию оказать доверие светской власти, сбросить с себя обузу хозяйственных землевладельческих забот и перейти на положение оплачиваемых из единого казенного источника слуг единого религиозно-государственного целого России. В атмосфере новой государственности общие понятия пересматривались и изменялись. Наоборот, в жалованьи рисовалась им привилегия. Архиереи-великороссы усвоили эту «штатность» обеспечения Церкви в отличие от малороссов, глубже впитавших в свою психологию дух польско-шляхетского гонора. Дворянско-земледельческий быт отождествился у них с духом христианской свободы и церковной автономии. Но Российская империя строилась вдохновением великороссов, включая сюда и епископат»⁶¹⁶. В то же время немногие примеры противодействия введению штатов все связаны с иерархами и архимандритами украинского происхождения (Арсений Мацеевич, Павел

Конюскевич, Феофан Леонтович).

Со стороны светской в Комиссию были назначены: «предпочитавший всему на свете личный покой» граф Иван Воронцов, "**гибкий** при всех режимах» князь Александр Куракин, «безличный» князь Сергей Гагарин, обер-прокурор Св. Синода князь Алексей **Козловский** и «самый деятельный и честолюбивый» Григорий Теплов⁶¹⁷. Позже в ее состав будут введены новые члены: В. И. Суворов (отец полководца) и новый обер-прокурор Св. Синода (с 10 июня 1763 г.) Иван Мелиссино. Менялся и состав церковных участников. **Митрополит** Димитрий умер в 1767 г., Гавриил (Кременецкий) **переведен** gkiJi в 1770 г. на Киевскую кафедру и вместо него введен в Комиссию архиепископ Гавриил (Петров). Комиссия существовала **официально** до 21 января 1797 г., когда была упразднена вступившим на престол Павлом I.

Первое заседание Комиссии состоялось 2 декабря 1762 г., а уже 29 января следующего года был утвержден всеподданнейший доклад о начале описания церковных вотчин⁶¹⁸. 6 июня 1763 г. была издана Инструкция для восстановленной Коллегии экономии⁶¹⁹. В преамбуле инструкции императрица вновь подтверждала принципы предыдущих указов от 12 августа и 29 ноября: что присваивать себе церковное достояние государственная власть будто бы не намерена, что обязанность заботиться о Церкви принадлежит к числу важнейших государственных дел, что отношение государства к духовным имениям полностью определяется указами Петра Великого и новое царствование лишь осуществляет – после ряда неудачных опытов – заветы преобразователя⁶²⁰.

Очевидно, к этому времени следует отнести сохранившиеся собственноручные черновые заметки Екатерины II, посвященные монастырской реформе⁶²¹. Императрица пишет:

«2. Означить точное число монахов и более не постричь, как на сколько оклад положен будет в каждом монастыре. То же и о монахинях.

3. Наикрепчайше подтвердить, чтоб мужчин прежде 60 лет, а женщин прежде 50 лет не постригли, и определить во всякий год одну духовную, а другую светскую персону в каждую епархию для объезда монастырей для осмотра (контроля) сего и других, по указам установленных пунктов. И инако никого не постричь нигде как при сих комиссарах, записав год и число, и при каких комиссарах пострижены, а комиссарам в том реестре подписаться; и пересматривая всякой же год в каждом монастыре число монахов и монахинь, а где увидя, что постриженные есть не в указанные лета и в небытность комиссаров, о таких брать штраф с архиереев и с игуменов за пре- слушание указа полугодовое жалование.

Монастырей положить число, и некоторые оставить для престарелых и раненых офицеров, другие – для таких же солдат и унтер-офицеров; также для долгаус (Toll-haus – 4дом умалишенных'. – Н. Л.) и вместе нищепитательных домов обоих полов персон.

Новых монастырей отнюдь не строить, и то для того, что большая часть монастырей в худом присмотре и разорении. Так действительно благолепие церковное и государственное больше приращения иметь будет от того, чтоб оных (монастырей. – Н. Л.) было хотя несколько меньше, да наполненные монахами и в пристойном изобилии, так же и монастыри б в цветущем состоянии, а не разоренное б находились»⁶²².

Посмотрим, что значит в понятиях императрицы «несколько Меньше». 26 февраля 1764 г. был издан знаменитый указ о церковных штатах, который подвел итог усилиям правительства по национализации монастырских имуществ. Все имения, принадлежавшие Святейшему Синоду, епархиальным кафедрам, монастырям и приходам, окончательно передавались Коллегии экономии. В ее ведение поступило и более 910 тысяч монастырских крестьян (имеются в виду только ревизские души, т. е. лица мужского пола, не считая членов их семей)⁶²³.

Для содержания церковных учреждений, в том числе монастырей, ранее владевших большим или меньшим количеством земли, государство выделяло определенную сумму – пропорционально количеству национализированной земли. Так сформировались знаменитые «монастырские штаты», определявшие, во-первых, число монастырей, получавших ежегодное государственное содержание, размер этого содержания (соответственно одному из трех вводимых «классов») и, наконец, число иноков в монастыре каждого класса.

Число обителей в стране резко сокращается. Многие монастыри либо закрывались, либо соединялись с другими. Определенное число их было, как говорится, «вынесено за штат», т. е. им дозволялось продолжать свое существование, но без какой-либо государственной поддержки. Справедливо отмечалось, что подразделение обителей на штатные и заштатные подрывало основу монастырского устава.

Будучи логическим завершением государственной политики в отношении к Церкви, завещанной Петром Великим, секуляризация 1764 года предопределила, в свою очередь, последующие особенности жизни и развития русских монастырей. Историки удивляются, что монашество, в одночасье лишившееся главных источников не только своего существования, но и способов влиять на духовное и нравственное состояние народа, не обнаружило в 1764 г. и позже какой-либо

действенной оппозиции. Скажем честно, после откровенно репрессивных мероприятий царского правительства в царствование Петра I и Анны Иоанновны, говорить о возможности какого-либо церковного или монашеского протеста, все равно, что требовать такого протеста от священноначалия Русской Церкви в советскую эпоху. Тем не менее, отдельные проявления духовного сопротивления все же имели место. В первую очередь нужно назвать дело митрополита Арсения (Мацеевича), ныне канонизованного, поплатившегося не только свободой, но и жизнью за верность церковным канонам⁶²⁴. **Протестовал** против закрытия монастырей и митрополит Тобольский **Павел** (Конюскевич).

Но вернемся к статистике. Церковные **штаты**, введенные Екатериной II, определяя норму численности монастырей и **монахов**, вместе с тем не представляли собой замкнутой системы, не подверженной какой-либо динамике и отклонениям. 1764 год не может быть признан ни начальной, ни конечной точкой процесса **сокращения** обителей. Начало, как мы уже говорили, было положено Петром Великим в самом начале столетия, продолжалось все закрытие тех или иных монастырей практически до середины XIX в. Всего за синодальный период (с 1701 г. до середины XIX в.) было закрыто 822 монастыря, т. е. две трети из числа существовавших к началу преобразований.

Согласно таблицам, приведенным в книге И. К. Смолича «Русское монашество», прослеживается следующая динамика.

Таблица 3

Закрыто (за исключением Сибири)	Монастыри		
	мужские	женские	всего
С начала XVIII в. до 1764 г.	141	34	175
При секуляризации в 1764 г.	471	118	589
После 1764 г. до конца XVIII в.	35	8	43
Всего:	647	160	807

Итак, в 1764 г. после секуляризации оставалось в Великорос- сии 226 штатных и 161 заштатный монастырь, всего 387 (не считая Сибири и Украины). Справедливости ради следует отметить и тот факт, что несколько монастырей были возобновлены или вновь основаны уже в том же XVIII столетии. (По подсчетам И. К. Смолича, 18 мужских и 4 женских. См. также статистику Григоровича)⁶²⁵.

Согласно законодательному акту от 26 февраля 1764 г., в монастырские штаты были записаны: 2 Лавры (Алекса́ндро-Невская и Троице-Сергиева), 156 мужских монастырей (15 – первого класса, 41 – второго и 100 третьего) и 67 женских (соответственно: 4, 18 и 45 обителей).

Содержание, которое они должны были получать от казны, устанавливалось в следующих размерах:

Таблица 4

Число монастырей и их содержание					
	Лавры	1 класс	2 класс	3 класс	Всего
Мужские	2:10 070	15:2017,5	41:1311,9	100:806,3	158
Женские		4:2009,8	18:475,8	45:375,6	67

Всего, на 225 штатных монастырей должно было прийти 207 750 руб. 40 коп. государственной субсидии, тогда как до рефор. мы одного только крестьянского оброка с отобранных вотчин Церковь получала 1 366 229 руб., не считая иных вотчинных доходов⁶²⁶.

После 1764 г. было издано несколько новых указов, которые несколько улучшили положение православных обителей. Уже в царствование Екатерины II разрешалось как открывать новые, так и возобновлять прежние монастыри – разумеется, каждый раз с ведома и разрешения высочайшей власти. Император Павел существенно смягчил законодательство 1764 г. В 1797 г. монастырям разрешено было увеличивать до 30 десятин остававшиеся у них земельные наделы, заводить мельницы и рыбные пруды. В то же время изменено было и штатное содержание монастырей, повышены – почти вдвое – выплаты на содержание братии, даже заштатные монастыри стали получать от казны по 300 рублей ежегодно.

Следует сказать, что церковная политика Екатерины II, хотя и не может быть признана сколь-нибудь благоприятной в отношении Церкви и монастырских владений, тем не менее является своего рода «средней линией» по сравнению с пожеланиями крайних апологетов национализации и истребления монашества.

В РГАДА хранится записка светлейшего князя Г. А. Потемкина-Таврического «О монастырях», поданная на Высочайшее имя в октябре 1786 г. Поскольку записка никогда не публиковалась, а между тем представляет большой интерес с точки зрения выработки церковной политики Екатерининского царствования, позволим себе привести из нее наиболее существенные абзацы, сохраняя при этом орфографию подлинника.

Пытаясь изложить кратко историю возникновения православного

монашества и противопоставить условия первоначального устройства обителей современному их состоянию, светлейший пишет: «Первые монастыри завелись в Египте от сект жидовских, как то ес-сеян, терапемптов и протчих, живущих обществами, кои, перейдя в христиане, подали образ общежителства, и сие было началом кинувитов, умножившихся наконец по причине гонений. Из них наблюдающие строжайшие правила учинились отшельниками и положили начало ермитов, а когда пресеклись гонения, тогда показались монастыри между жилищами, завися от своих лавр, при дорогах находящихся. Правило сих монастырей большею частию было **аскетическое**, то есть трудническое, из всех обществ тогда монастырских полезнейшее. Они не только питались от своих трудов, но и **содержали** всех приходящих туне, снабжали нищих и наблюдали таким образом Евангельское странноприимство.

Наконец, в больших городах, а именно в Цареграде, появились акомиты – неусыпающие. Обителей сего имени монахи **попеременно** продолжали пение в храме и по нужде непрерывной молитвы размножили оныя акафистами, разными канонами молебными и множеством нелепых уставов, вознося моления больше к твари, а еще **постыднее**, к иконам, нежели к Богу, в противность учения Господа Цисуса Христа. Наконец, в Афонской горе явились антузиасты – зрители Фаворского света, споря до сумасшествия, что свет сей вещественный или только кажущийся, и о сем был собор в Цареграде в час тот, когда Магомет Второй завоевал и город, и империю»⁶²⁷.

Остановимся. Не будем пытаться исправить здесь всех фактических ошибок, допущенных Г. А. Потемкиным в изложении истории монашества. Достаточно сказать, что акомиты появились в Константинополе в том же IV столетии, что и «трудническое» монашество в египетской пустыни, а Собор о Фаворском свете состоялся в Константинополе ровно за сто лет до последней осады и взятия города турками. Важнее отметить общий пренебрежительный и обличительный тон, который роднит данный документ с соответствующими антимонашескими выпадами Петра Великого⁶²⁸.

Переходя к истории православной России, Потемкин в том же развязном тоне пишет: «К нам вошло монашество из Афонской горы ни в честь закону, ни в пользу людям, ибо народ наш, присоединя к тогдашней грубости ханжество и лицемерие, смешанное с упрямством, был источником ложных чудес и вредных оснований, Слава Богу, не допустившему Россию к участи греков».

Окончив исторический экскурс, светлейший переходит к программе

реальных действий относительно монастырей. «Презрение мира не зависит от обетов. Кто убежден в совести о суетности его, тот сердцем монах, а не по монастырю. Собрание монахов по образу нашему есть собрание тунеядцев, стыд церкви и общество пияниц. Я не спорю, что людям, наскучившим жить в мире, бывает удовольствием отлучение от него, и что есть такие, кои по добродетели избирают монашескую жизнь, ведя себя богоугодно, но таковых столь мало, что едва наполнят один монастырь. Я полагаю во всем государстве для прямых монахов довольными: монастырь Нилов (имеется в виду Нило-Столобенская пустынь), Саровскую пустынь и Софрониеву (имеется в виду монастырь, переданный в 1779 г. по ходатайству Г. А. Потемкина ученику Паисия Величковского старцу Софронию с братией, приведенной им из Молдавии), с строгим наблюдением монашеских правил, дабы меньше было охотников.

Впрочем, все в городах, а паче в Москве – уничтожить, как несообразные уединению. Протчие же обратить в училищи, госпитали Для бедных и престарелых офицеров и рядовых и больницы для не- Дугующих, облегча устав церковный, но с наблюдением чистоты и благопристойности. Я бы охотно взялся установить такой монастырь для примеру в Екатеринославской губернии или Тавриде. Здесь же удобнее всех Новый Иерусалим»⁶²⁹.

Слава Богу, государыне Екатерине II хватало государственного Ума и религиозного такта оставлять без последствий подобные крайние суждения. Кстати, как свидетельствует ответное письмо графа А. А. Безбородко князю Г. А. Потемкину, «Ее Величество особливо удивилась записке о монахах, быв прежде в мнении, что Вы (Г. А. Потемкин) исключительно к их пользе представляете. Она будет писать к Вашей Светлости, чтоб для образца устроить монастырь Воскресенский, да один в ваших губерниях, а потом желает, чтоб со временем и вообще по сей материи сделать положение»⁶³⁰. Если автор процитированной выше Записки мог считаться при дворе «настроенным исключительно к пользе монахов», то можно себе представить, как относились к Православной Церкви и монашеству другие государственные деятели того времени.

Упадок и возрождение

Если вспомнить, что отношения Церкви и общества, с одной стороны, монашества и Церкви (как института, как иерархии) – с другой, с самого начала характеризовались весьма значительной временами напряженностью, как мы уже говорили, то становится очевидным, что и те лобовые драматические сопоставления, которыми изобилует литература о русской церковной жизни XVIII в., не всегда правомерны и плодотворны. Даже краткий обзор правового положения русского монашества в конце XVII – на рубеже XVIII столетий показывает, что «антимонашеские» реформы Петра и Екатерины не возникли на пустом месте, но были подготовлены всем предшествующим развитием и Церкви, и государства.

Как известно, до царствования Алексея Михайловича правовое положение иноков в Русской Церкви не было определено никаким общим законодательством. При этом нельзя сказать, что религиозный уровень народной жизни соответствовал тем идеальным представлениям о допетровской эпохе, которые сложились у некоторых историков прошлого под влиянием славянофильской идеологии. Достаточно упомянуть о царской грамоте от 25 октября 1650 г., которая указывает «всем православным христианам в Филиппов пост нынешнего 159 (т. е. 7159–1650) года на Москве и во всех городах поститься со всяким благоговением, как о том написано в правилах святых отцов и в уставах»⁶³¹. Согласимся, что благочестивым христианам не надо приказывать поститься специальным высочайшим указом. Пройдет почти 70 лет, и указ от 17 февраля 1718 г. расскажет о том, как «Великому Государю ведомо учинилось, что многие разночинцы и посадские, и поселяне обыкли жить праздны, и не токмо что по воскресным дням, но и в великие Господские праздники ни- коли в церкви к службе не ходят и не исповедуются. Для того указал... прибить в городах и по селам и деревням печатные листы, дабы все вышеписанные люди в Господские праздники и **воскресные** дни ходили в церковь... и по вся годы (т. е. ежегодно) исповедовались...»⁶³². Разница между Алексеем Михайловичем и его сыном – лишь в радикализме принимаемых мер. «И кто будет исповедоваться и не исповедоваться, тому всему иметь книги погодны и присылать их по епархиям в духовные приказы; и кто по тем книгам явится без исповеди, с таких править штрафы (с городских по рублю, **второй** – по два рубля, третий – по три). А буде священник о тех, кто у исповеди не был, не донесет... взять на нем штрафа (1 раз пять рублей, 2 –

десять), а потом и вовсе лишить священства»⁶³³. 16 марта 1718 г., в досыл к указу об исповеди, называется еще более серьезная мера: если поп кого утаил... «извергать из сана, потом отсылать к гражданскому суду и в каторжную работу»⁶³⁴.

Следующим документом, непосредственно относящимся к истории русского монашества, являются «Деяния» Собора 1667 г. Это была уже эпоха раскола, связанная с дальнейшим серьезным размыванием норм и приоритетов церковной и монастырской жизни. В одной из статей второй главы «Деяний» дается достаточно резкая характеристика общей духовной ситуации в русском обществе. «Раскольники и мятежники возмутили во всем государство и вmale было не весь народ крестили и от православной веры возвратили к безместным делам и еретическим мудрованиям»⁶³⁵. В тех же «Деяниях», в разделе «О монашеском чине», содержатся следующие правила. «Отнюдь не постригать молодых людей – в немощи, ниже здравых – кия бегут от жен своих, без согласия жен и родителей; такожде и женского пола. А кто будут постригать... да извергнутся священства (т. е. будут лишены сана)»⁶³⁶.

Другое характерное правило направлено на пресечение одного из самых распространенных недостатков русского монашества того времени – бродяжничество монашествующих от обители к обители. Статья 4 указанного раздела гласит: «Не принимать в монастырях от инога монастыря постриженника, ниже да блудят (бродят. – *Ред. ПСЗ*) старцы семо и овамо». О церковном и гражданском наказании монахов и монахинь, которые «скитаются вне монастырей, как овцы без пастыря» и тем «прельщают и соблазняют оба чина – иноческий и мирской», говорится также в статье 6. Статья 9 возбраняет монахам (и монахиням) «всяческий торговый промысел», которым, очевидно, также не пренебрегали тогдашние иноки. Аналогично запрещается им «вдаваться в мирские попечения и брать на себя поручительства». Особенно обрушиваются отцы Собора на «лицемеров и прелестников», что живут в городах и селах «во образе отшельника и затворника», носят на себе вериги и промышляют притворным юродством «тщеславия ради – да почитают их во святых ко прелести простым и невеждам» (статья II)⁶³⁷.

Хуже того, Собору пришлось задаваться вопросом и о том, как наказывать – церковным или гражданским судом – тех многих, кои «обретаются на разбоях и татьбах и в денежных делах (имеются в виду фальшивомонетчики и валютчики) от священнического и монашеского чина». Четвертый вопрос главы 4 говорит «О лавках и торгах и всяких промыслах, которыми промышляют и чернецы, и черницы. Да и дворы за

собою держат многие, и пускают из наймов (т. е. сдают в наем) не только русской породы людей, но иностранных иноверцев». По мнению Собора, «Патриаршеская Власть и Царская Держава имать (должны) таковая монашеская стяжания взяти и раздати нищим»⁶³⁸.

Особо ставился вопрос о частых монашеских пострижениях и посвящениях беглых крепостных крестьян. Собор постановил: «С 17 июня 1667 года отдавать их (владельцам), обнажа (т. е. лишив) священства и иночества»⁶³⁹.

Очевидно, ситуация, обрисованная в приведенных, немногих и отрывочных, образцах законодательства XVII в. крайне далека от идеальной картины, изображаемой в славянофильских идиллиях прошлого столетия.

Не удивительно, что «антимонашеское» законодательство Петровского времени соединяет в себе две очевидные тенденции. Одна из них – объективное и вполне благонамеренное стремление к исправлению тех немалочисленных недостатков в жизни монастырей, о которых свидетельствуют источники.

Так, в «Обещании» (архиерейской присяге), разосланной в епархии 22 января 1716 г., содержался отдельный пункт, явно перекликающийся с постановлением Собора 1667 г. «Монахов содержать по положенным им правилам и уставам, не дая скитаться из монастыря в монастырь и ниже в мирские дома, кроме собственного моего (то бишь архиерейского. – *НЛ.*) ведения и письменного соизволения, ради нужнейших потреб»⁶⁴⁰.

Вместе с тем, мы встречаем в том же документе и проявление иной, не столь уже безобидной тенденции к нивелировке православного образа мышления и жизни под протестантский образец. Статья 6 того же «Обещания» специально предписывает «дабы неведомых и от церкви несвидетельствованных гробов за святыню не почитать, притворно беснующихся (т. е. юродивых – *Н. Л.*) не точию наказывать, но и градскому суду отсылать; дабы святых икон не боготворили и им ложных чудес не вымышляли»⁶⁴¹. Фактически речь идет о запрете на открытие новых мощей и чудотворных икон, что станет характерной особенностью церковной жизни в **синодальный** период.

В указе от 25 февраля 1718 г. снова идет речь о **задержании** «праздношатающихся монахов и нищих». «Неистовых (в смысле: не настоящих – *Н. Л.*) монахов и нищих мужеска и женска полу, которые являются в Москву и ходят по гостям, и по рядам, и по улицам, и сидят по перекресткам, и просят милостыню, – имая их, **приводить** по-прежнему в Монастырский приказ. **А** буде которые люди **станут** таким нищим

милостыню подавать, презрев сей его величества Государя именной приказ... и их приводить в Монастырский приказ и иметь на них штрафу, первый по 5-ти, другой по 10-ти рублей. И для присмотру вышеупомянутых бродящих неистовых монахов и для по- **давцов** милостыни определить из Монастырского приказа, из московского гарнизона чинов пристойно»⁶⁴².

18 августа того же года, ознаменованного, как известно, трагическим следствием по делу царевича Алексея, рождается печально знаменитый указ «О запрещении всем, кроме учителей церковных, писать в запертых покоех письма, и о доносе на тех, которые против сего поступят"... Дабы у всех приходских церквей сказать и выставить листы: буде кто станет запершися писать и о тех бы, кто сведает, извещали. А ежели кто не известит... те равную казнь или наказание примут»⁶⁴³.

25 января 1721 г. был издан давно подготавливавшийся и ожидавшийся «Регламент или Устав Духовной Коллегии».

Регламент открывался предисловием, содержавшим, в частности, «Присягу», которую должны были принести члены вновь создаваемого учреждения. «Исповедую с клятвою крайнего Судию Духовныя сея Коллегии быти Самого Всероссийского Монарха». Соответственно, в части первой Регламента («Что есть Духовное Коллегиум») утверждалось: «А яко христианский Государь, правоверия же и всякого в Церкви Святой благочиния блюститель, посмотрев и на духовные нужды, и всякого лучшего управления оных возжелав, благоволил уставити и Духовное Коллегиум, которое бы прилежно и непрестанно наблюдало, еже на пользу Церкви, да вся по чину бывают, и да не будут нестроения»⁶⁴⁴.

В «Прибавлении к Духовному Регламенту», также получившем силу закона и напечатанном впервые 14 июня 1722 г., содержался раздел «О монахах», включавший 61 пункт (сам документ называет их «правилами»). Первые 16 правил регламентируют порядок «кого и как принимать в монахи», в том числе: не принимать мужчин моложе 30 лет (п. 1), не принимать воина без «увольнения от высочайшей власти» (п. 2), не принимать чужого крестьянина без «отпускного письма от своего помещика» (п. 3), не принимать мужа от живой жены (п. 4), даже если они по взаимному соглашению хотят одновременно принять монашеский чин, но жене меньше 50–60 лет (п. 5). Архимандрит должен «смотреть прилежно о приходящем в монахи, не обязан ли он долгами, не бежит ли от суда, нет ли за ним дела государева» (п. 7), служащих не принимать без отпускного письма от губернатора или воеводы (п. 8). Запрещалось постригать насильно по воле родителей (п. 9), запрещалось принимать по

вкладу, «одолжая тако монастырь» (п. 10). Подробно оговаривались условия первоначального искуса в монастыре. Каждый из новоначальных должен быть вручен «честному и трезвенному старцу, проходить же ему и общая монастырская послушания, каковая укажет настоятель, и тако пребывать в монастыре три лета неисходно» (п. 11). Лишь после трехлетнего испытания желающий постричься должен быть представлен архимандритом и духовным отцом епископу, с письменным свидетельством (п. 12). Если он после трех лет «раскается и монахом быть не похощет», свободно отпустить его (п. 14).

Следующий раздел «О житии монахов» содержал правила о регулярной, четыре раза в год исповеди (п. 17), о том, чтобы монахам «праздным не быть, а добре бы в монастыре завести художества», например, дело столярное и иконное (п. 18). Кроме стариков и начальствующих лиц никому не разрешалось иметь служителей (п. 19) и т. д. Словом, «Прибавление» представляло собой по существу типовой устав общежитийного монастыря. Аналогичные правила были даны и для женских обителей (п. 36–42).

Раздел «О монастырях» запрещал строительство «скитов пустынных», пресекая тем самым возможность естественной «филиации» монастырей. (Вспомним, что именно так, со скитов и пустыней, начинались в золотой век монастырской колонизации многие филиальные монастыри.) Монастыри малобратственные следовало «сводить в едину обитель, идеже прилично, толико, елико препитатися могут», но чтобы общее число братии было не меньше тридцати (п. 44). Строительство новых как мужских, так и женских монастырей, без ведома Св. Синода, категорически воспрещалось (п. 47).

Раздел «О настоятелях монастырских» содержал правила внутренней монастырской дисциплины, довольно жесткой. Так, монахов, сбежавших и возвращенных, надлежало «держатъ по смерть во оковах в трудах монастырских» (п. 50–51). На всех иноков должна была быть заведена «записная книга», в которую вносились данные об имени и времени пострижения, а также сословном происхождении постриженного (п. 52).

За сухими пунктами Регламента и цифрами ведомостей о церковных штатах, о числе «открытых» и закрытых монастырей стоит реальная трагическая картина жизни русской обители в век Просвещения. Даже вполне почтительно относившийся к реформам Петра С. М. Соловьев пишет, говоря о деятельности Монастырского приказа: «Мусин-Пушкин, обрезаая монастырские доходы для нужд государственных, иногда резал по живому месту, лишал достойных архиереев средств служить великому

делу образования, не умел делать различия между Исайей Нижегородским и Димитрием Ростовским»⁶⁴⁵. Что касается конкретного проведения в жизнь указа о монастырских штатах 1764 г., достаточно напомнить, что «правительство не стеснялось церковно-историческими соображениями». Число закрытых обителей, основанных в свое время выдающимися русскими подвижниками, преподобными, независимо от того канонизованными или не канонизованными, но местно чтимыми и имевшими святыне мощи, достигает сотни⁶⁴⁶.

Если от некоторых упраздненных древних обителей остались по крайней мере приходские церкви (П. Чудецкий насчитывает 461 монастырь, церкви которых были превращены в приходские)⁶⁴⁷, то для большого числа других картина запустения выглядит еще более печально. «Многие монастыри вовсе упразднены и церкви их оставлены «без всякого призора»: они приписаны к ближайшему монастырю или приходу и стоят «впусте», без священника, без служения, иногда «одинокое вдали от всякого селения», в соседстве лишь со сторожевою избою. Другие монастырские церкви разобраны и перенесены на новые места в селения. Иные разобраны и проданы от казны; некоторые отданы в окрестные монастыри или села на возобновление колокольной или ограды. Документы выставляют более жалкую участь двух монастырей: деревянная церковь одного из них, наравне с колокольной и бывшей монастырской мельницей, с архиерейского разрешения перевезена в «большой» монастырь для топки печей; церкви другого монастыря уступлены городу под магазин»⁶⁴⁸. В результате на местах многих старинных, еще из летописей известных обителей остались лишь развалины в буквальном смысле слова. «Следы бывшего Лисицкого монастыря, равно и многих других, очень заметны по оставшемуся от него кургану», – пишет известный исследователь новгородских древностей архиепископ Макарий (Миролюбов)⁶⁴⁹. «После упраздненной Спасской пустыни строение распродано, церковь перевезена в село и в 1766 г. на месте ее уже оказались кучи щебня да знаки бывшего монастырского строения», – это уже свидетельство из Орловской епархии⁶⁵⁰.

Подводя итог, А. С. Пушкин в «Заметках по русской истории XVIII века» писал: «Екатерина явно гнала духовенство, жертвуя тем своему неограниченному властолюбию и угождая духу времени. Но, лишив его независимого состояния и ограничив монастырские доходы, она нанесла сильный удар просвещению народному. Семинарии пришли в совершенный упадок. Многие деревни нуждаются в священниках. Бедность и невежество этих людей, необходимых в государстве, их

унижает и отнимает у них саму возможность заниматься важной своею должностью. От сего происходит в нашем народе презрение к попам и равнодушие к отечественной религии. Жаль! ибо греческое (православное. – *Н. Я1.*) вероисповедание, отдельное от всех прочих, дает нам особенный национальный характер. Мы обязаны монахам нашей истории, следственно и просвещением. Екатерина знала все это и имела свои виды»⁶⁵¹.

«Заметки» А. С. Пушкина принадлежат к ранним его произведениям, позже великий поэт и историк России во многом изменит слишком категоричное, юношески задорное отношение к наследию «матушки Екатерины». Преувеличенным представляется и его мнение о значении закрытых в 1764 г. монастырей для российских духовных семинарий и вообще для просвещения. Тем не менее, если мы вспомним, что действительно за каждой уничтоженной обителью стоят века народной памяти и религиозного творчества, чудотворные иконы и крестные ходы, древние погосты, предания и народные легенды, то придется согласиться с поэтом в негативной °ценке содеянного ученицей Вольтера и Дидро.

Но, как сказал апостол, где умножится грех, там преизобилует благодать. Тот же XVIII век, который отмечен петровскими, бирюковскими и екатерининскими гонениями, памятен в анналах церковной истории также и рождением Саровской пустыни⁶⁵² и Голгофо-Распятского скита на Анзере⁶⁵³, восстановлением иноческой жизни на Валааме⁶⁵⁴, подвигами Тихона Задонского и Серафима Саровского, трудами по возрождению монашества митрополитов Гавриила (Петрова)⁶⁵⁵ и Платона (Левшина)⁶⁵⁶, наконец, литературной и старческой деятельностью преподобного Паисия Величковского – инициатора подлинной аскетической реформы русского монашества.

Паисий Величковский и его «добротолубие»

«...Бога стяжи и не востребуеши книги», – глубоко и точно на все времена сказал великий византийский мистик X века, учитель Симеона Нового Богослова, Симеон Благоговейный. В земной нашей грешной истории книги остаются «невостребованными», как правило, отнюдь не в периоды полноты опытного Боговедения, но как раз напротив – в эпохи его оскудения.

Об одной из таких книг, признаваемых «событием не только в истории русского монашества, но и русской культуры»⁶⁵⁷ и даже «фундаментальной книгой культуры европейской»⁶⁵⁸ и совершенно, однако, обойденной вниманием исторической и богословской отечественной литературы, и пойдет ниже речь.

В Венеции в 1782 г. был отпечатан на греческом языке фолиант с не очень, на первый взгляд, понятным названием «Филокалия священных трезвенников» – в двух частях единой пагинации, без указания имен составителей, но с обязательной «критической» пометой о финансировании издания князем Иоанном Маврокордатом, представителем одной из знатных фанариотских семей. Мы знаем теперь, что издание подготовлено было известными деятелями православного возрождения в Греции митрополитом Коринфским Макарием Нотарой и его помощником преподобным Никодимом Святогорцем⁶⁵⁹.

Одиннадцать лет спустя книга с русским калькированным названием «Добротолубие», хотя не вполне идентичного **содержания**, пришла в Россию, где ее ожидали и большой успех, и еще более удивительная судьба⁶⁶⁰.

На титульном листе первого российского (кириллического) издания торжественно значилось: «Добротолубие или словеса и глаголы священного трезвения, собранные от писаний святых и богодухновенных отец, в нем же нравственным по деянию и умозрению любомудрием ум очищается, просвещается и совершен бывает. Перевод с еллиногреческого языка». В выходных данных читаем: «Повелением императрицы Екатерины Алексеевны всея России при наследнике ее... Павле Петровиче... благословением же Святейшего Правительствующего Синода, напечатана книга сия... в царствующем великом граде Москве. В лето от сотворения мира 7301. От Рождества же по плоти Бога Слова 1793, месяца мая».

У истоков монашеского Возрождения XVIII в. стоял преподобный

Паисий Величковский⁶⁶¹. Его имя не значилось ни на первом, ни на последующих московских изданиях Добротолюбия, но на Поместном соборе Русской Православной Церкви, посвященном 1000-летию Крещения Руси, он был причислен к лику святых как «подвижник Добротолюбия», который «верных научил ум к Богу возводить» и сердцем совершать Иисусову молитву. Именно так сказано в основном литургическом документе его прославления – в тропаре Преподобному.

...Таинственная книга – Церковный Устав. Каждый день за службой читается в церкви, что кому «на роду написано». Паисий, в миру Петр Иванович Величковский, родился в год Кириопасхи (когда Воскресение Христово совпадает с Благовещением) – знаменательный и «урожайный»: его сверстниками будут Григорий Сковорода и Паисий Хилendarский. В день рождения, 21 декабря 1722 г. (пятница 32-й седмицы по Пятидесятнице), на утрени было положено чтение: «Входящий дверью есть пастырь овцам» (Ин 10,2). В день смерти, 15 ноября 1794 г. на утрени читали: «Паси овец моих» (Ин 21, 16–17). И на литургии – о «пропавшей овце» и «потерянной драхме» (Лк 15, 1–10). От купели до гроба – единая тема пастырства...

Мы не можем останавливаться здесь на всех перипетиях жизненного пути Паисия. Они неплохо известны, благодаря открытой А. И. Яцимирским и изданной недавно А. – Э. Н. Тахиаосом «Саморучной повести», т. е. «Автобиографии»⁶⁶², а также Житию, написанному старейшим из учеников Паисия Митрофаном и изданному в переделке схимонаха Платона в 1836 г. В 1845 г. в редакции старца Макария Оптинского оно было напечатано И. В. Киреевским в журнале «Москвитянин» и вышло затем в Москве (двумя подряд изданиями в 1847 г. и третьим в 1892 г.) в составе известной книги «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского»⁶⁶³.

Детство в Полтаве, где отец, дед и прадед были потомственными протоиереями, пять лет – в младших классах Киево-Могилянской академии, затем – странничество по монастырям и скитам Малороссии в поисках иноческого подвига и старческого руководства. В 1741 г. в праздник Преображения, он стал рясофорным монахом с именем Платон, в 1743 г. уходит в Молдавию, где подвизается под Руководством старцев Михаила Трейстенского и Василия Поляно-мерульского (сочинения последнего будут изданы оптинцами в вышеуказанной книге вместе с трудами Паисия). Проведя здесь три го- Да и изучив молдавский язык, Платон в 1746 г. отправляется на Афон, где принимает (в 1750 г.) пострижение в мантию с именем Паисий и становится (с 1756 г.)

руководителем небольшой иноческой общины смешанного этнического состава. В 1763 г. возвращается в «двух кораблях» в Молдавию с братией в 60 человек (большая часть, молдаване, в одном корабле, меньшая, украинцы и русские с самим Паисием – в другом). Поселяется сначала в монастыре Драгомирне, откуда в 1774 г. уходит (по военно-политическим обстоятельствам, из-за передела границ) в монастырь Секул, и наконец, в 1779 г. назначен настоятелем Нямецкого Вознесенского монастыря (с сохранением игуменства в Секуле). Здесь в 1790 г. возведен в сан архимандрита. К этому времени под его рукой, в двух обителях, находится до тысячи иноков, послушников и трудников десяти различных национальностей. Неизвестно, успел ли он до кончины видеть и держать в руках вышедший в Москве первый том Добротолюбия.

Еще в Драгомирне им «было учреждено общежитие по чину Святой Горы, по уставам Василия Великого, Феодосия Великого и Феодора Студита». К счастью, устав Паисия сохранился в одном из рукописных сборников Ново-Нямецкого монастыря (конца XVIII в.). Мы цитируем его по изданию А. И. Яцимирского⁶⁶⁴.

Устав носит в рукописи название «Изъявление о чине и уставах общежительных. Осмьнадесятъ уставов, или рещи пунктов». Первый «устав» гласит: «ни единому брату ни киим образом ни какового движимого и недвижимого стяжания, ниже малейшей вещи не имети, ниже свое что именовати; но вся, от Бога посылаемая к составлению общего жития (т. е. в монастырь. – Я. Л.), имети обща». Далее обосновывается, что нестяжание безусловно необходимо для послушания, а всякое имущество в общем житии порождает злобу: мних-сребролюбец подобен Иуде Предателю.

«Второй чин» (или «устав»): «всем братиям должно прежде всего и паче всего стяжати послушание: всякую свою волю, и рассуждениеи самочинение оплевавши и вне повергши, волю же и рассуждение и заповеди отца своего творити и исполняти».

Третье правило – постоянное учительство настоятеля. При этом он должен «ни учение от себя приносить, ни заповеди предаяти, – но по силе (смыслу. – Н. Л.) Св. Писания и учения св. отец должен часто братию поучати и наставляти, и волю Божию открывати».

Четвертое правило определяет порядок монастырского богослужения, которое должно совершаться по афонскому уставу, без изменений и сокращений. Пятое правило требует общей трапезы, причем все, включая настоятеля, едят «общую пищу и питье», со строгим соблюдением постов и запретов. Во время трапезы все сидят молча, внимая чтению житий

святых и святоотеческих творений.

Наиболее выразительно шестое правило, отсутствующее в других известных нам русских уставах XVIII в. – правило об умной молитве. «В келлиях братия должны сидеть, по преданию святых отец, со страхом Божиим, паче всякого подвига *предпочитаючи умную молитву*, в сердце умом художне совершаемую, яко же многие богоносные отцы о ней учат». Далее следуют имена учителей «умной молитвы» – в основном святых отцов, сочинения которых вошли в составленное Паисием «Добротолубие» (см. ниже). «Сие вси св. отцы учат сего дела духовного, сиречь умная молитвы, и вящшее (большее) время на сию изнуряти (т. е. тратить на нее). По сем же, *пение псалмов, Ветхого и Нового Заветов и учительных и отеческих книг чтение умеренное имети...*ив определенном от настоятеля *рукоделии или художестве упражняться*».

Согласно седьмому правилу, настоятель должен, для воспитания в иноках послушания и отсечения своей воли, назначать на монастырские работы «не рабов монастырских, но братию, по очереди». Монастырские рабы, т. е. крепостные, по Паисию, могут **использоваться** только в той деятельности, которая сопряжена «с рассеянием ума и исхождением из монастыря». Настоятель (правило восьмое) должен «ко всем братиям равную любовь имети», исправлять провинившихся «духом кротости», не удалять их из иноческой дружины, но кающихся принимать «с состраданием». Он должен также заботиться (правило 12) «о благоустройстве монастырской больницы и назначении в нее братиев, искусных как в разуме духовном, так и во врачебных хитростях».

Важнейший «чин» (правило 15), который должен быть согласован с церковными властями: чтобы по смерти настоятеля на его место не был присылаем посторонний монастырю игумен. «Но по согласному единомышленному всего собора (всех иноков) избранию, по совету умирающего настоятеля и по благословению митрополита, должен таковой брат избран и поставлен быть от общества братий (т. е. из своей общины)». Причем, «понеже от трех языков общество наше состоит, то и три языка: греческий, славянский и молдавский или хотя бы два (молдавский и славянский) добре умеющий». Наконец, последнее, 16-е правило устава тоже относится не столько к братии монастыря, сколько к церковным властям: «да монастырь сей нигдеже поклонен никогдаже не будет (т. е. не может быть приписан к другому монастырю. – Н. Л. у) ибо об этом гласит «страшная клятва ктитора (т. е. основателя) сей святой обители».

Этот устав был принят затем и в Секуле (с 1775 г.), и в Нямце (с 1779

г.), – где также особое внимание было обращено на больницу и широкое гостеприимство, позволившее автору Жития назвать Паисия Величковского «вторым Авраамом».

Для точного исполнения заветов старца необходимо было прежде всего иметь под рукой творения тех самых учителей «умной молитвы», о которых говорит устав. Так, из практических потребностей внутреннего устройства монастыря родилось великое филокалическое движение, объединившее русское, балканское и греческое монашество в единой по сути аскетической реформе.

Для уточнения объема и характера переводческого наследия старца Паисия мы имеем четыре прижизненных источника: письмо

Паисия своему ученику и другу иноку Феодосию (около 1782 г.), предисловие 1787 г. к изданной лишь через много лет после кончины старца книге слов святого Исаака Сирина, реальный состав Московского Добротолюбия 1793–1797 гг. и, наконец, описанный А. И. Яцимирским корпус рукописей Паисия и его учеников из румынских собраний.

Важнейшим из источников является письмо к Феодосию, содержащее, можно сказать, филологическую и филокалическую исповедь старца, итог и самооценку его многолетней работы как исследователя и переводчика. Письмо издано дважды (остальные цитирования и перепечатки вторичны). В первый раз – иеросхимонахом Макарием (Ивановым) и И. В. Киреевским полтора века назад в указанной книге «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского» (местонахождение оригинала не указано, мы будем цитировать по третьему изданию, 1892 г.). В 1994 г. письмо (по рукописи из собрания Нового Нямца) опубликовано кишиневской исследовательницей Валентиной Пелин⁶⁶⁵. В том и другом случае документу не повезло. Русские издатели в свое время опустили при публикации первую часть письма, относившуюся к подробностям пребывания Феодосия в молдавских монастырях (в 1779 г., по приглашению и ходатайству Г. А. Потемкина, он был переведен с братией в Россию, в Софрониеву пустынь, куда и адресовал ему письмо Паисий), сочтя ее неактуальной для русского читателя и для аскетико-назидательных целей книги. Список, изданный г-жой В. Пелин, восполняет этот пробел, но зато содержит существенные – и, к сожалению, не оговоренные автором в тексте – сокращения во второй, более нас интересующей, филологической части.

Рассказ Паисия, содержащийся в письме, позволяет восстановить определенную последовательность в истории весьма постепенной, хотя и исключительно целенаправленной, подверженной массе случайных

факторов работы по формированию и подготовке того корпуса текстов, который будет потом положен в основу Московского Добротолюбия, именуемого также по праву Добротолюбием Паисия.

Интерес Паисия к святоотеческой книжности восходит к самым ранним годам жизни преподобного. Уже с детства, как мы узнаем из «Саморучной повести», в круг чтения отрока Петра входили, наравне с Библией, книги Ефрема Сирина, Аввы Дорофея и «Маргарит» Иоанна Златоуста. Позже, в киевские годы, в Богоявленском Братском монастыре он общается с иеросхимонахом Пахомием, который имел у себя в келейном собрании «неколько книг отеческих» и позволял Петру делать из них выписки. Равным образом, в Китаевском скиту молодой послушник постоянно слушал в храме и на трапезе Ефрема Сирина и других отцов. С этого же времени начинается, по свидетельству преподобного, его любовь «к благословенному молдавскому языку и народу».

В Любечском монастыре Паисий приобщается уже и к книгописанию: переписывает «большую часть» Лествицы Иоанна Синайского. Отмечает старец в своей автобиографии и встречу со старцем Исихием, занимавшимся «преписанием книг отеческих», и совместную работу в Киево-Печерской лавре с иеросхимонахом Павлом, который давал ему «книги отеческие на прочтение». Последний эпизод «Саморучной повести», предшествующий уходу на Святую Гору, повествует о иеромонахе-отшельнике Рафаиле в скиту Долгоуцы (уже в Молдавии), который также «упражнялся в преписании книг отеческих».

Сделавшись руководителем иноческой общины в Свято-Ильинском скиту на Афоне, Паисий начал собирать (переписывать или покупать) святоотеческие книги о внутренней жизни иноков и старческом руководстве ею первоначально из сугубо практических, пастырских соображений. «И во-первых, начах прилежно, Божию помощию, книги отеческия, о послушании и трезвении, внимании же и молитве учащие, с немалым трудом и иждивением стяжавати, ово сам своею рукою преписуя, ово же и пенязми купуя»⁶⁶⁶. По долговременном изучении приобретенных книг, в условиях их непосредственного, аскетического и старческого использования («неколько лет чтый тыя с прилежанием»), он убедился, что славянские списки книг содержат во многих местах «неисповедимую неясность», приводящую к утрате «самого грамматического разума». Он попробовал править тексты на основании других славянских списков: «возмнех, яко словенские отеческие книги с других словенских книг мощно есть поне мало исправити». Начав с рукописи, содержащей сочинения Исихия, Филофея и Феодора

Едесского, он сверял ее по четырем разным спискам. Попытка оказалась неудачной. Ошибки суммировались, «разума» не прибавлялось. Книгу любимого им Исаака Сирина, принесенную еще из Киева, «шесть недель день и ночь исправлял по другой такой книге, якобы во всем с греческою сходной, но со временем понял, что мою лучшую по той худшей испортил».

Пришло понимание, что «словенские отеческие книги отнюдь не могут получить исправления, разве от своих источников» – т. е. без обращения к греческим оригиналам. Середина XVIII столетия представляла, однако, для православного просвещения такую бесплодную пустыню, что и греческие, даже старые и опытные, иноки и духовники Святой Горы не знали интересующих Паисия книг, «ни даже имен их авторов доселе не слыцпали». Нам в это трудно сейчас поверить, и греки отчасти все же, быть может, лукавили перед русским собратом (малороссов на Афоне, естественно, считали русскими). Но в основном описание Паисия безусловно соответствует действительности: падение «книжного разума» и забвение исихастской традиции в греческих монастырях было ничуть не меньшим, скорее большим, чем в русских. (К библиотекам «больших» афонских монастырей Паисий, очевидно, не имел доступа.)

После пятнадцатилетнего пребывания на Афоне, совсем незадолго (за два с половиной года) до возвращения в Молдавию, т. е. лишь около 1761 г., ему посчастливилось в скиту Василия Великого, основанном иноками из Кесарии Каппадокийской, найти и заказать для себя «краснописцам» копии книг, содержащих тексты одиннадцати «трезвенных» отцов из числа вошедших впоследствии в Добро- толюбие.

Следующая стадия работы связана с жизнью Паисия и его учеников уже в Молдавии – в Свято-Духовском монастыре в Драгомир- не (с 1763 г.). Речь идет по-прежнему, в первую очередь, об исправлении древнеславянских переводов – уже по греческим оригиналам, но возникает мысль «и вновь превод с еллиногреческих начата про- изводити».

На этом пути Паисий столкнулся с «великим и неизреченным неудобством»: энтузиаст и автодидакт, он вынужден был убедиться на практике, что для переводов патристики требуется высокий уровень подготовки, и дело не только в теоретической грамматике и совершенном знании обоих языков – переводящего и переводимого, но и в общей культуре – владении риторикой, поэтикой, философией и, конечно, богословием. Если еще принять во внимание отсутствие словарей, без которых «перевод книг все равно что дело художника без кисти»,

неизбежно недостаточное на первых порах понимание греческой терминологии – тем более, что «его (древнегреческого. – Н. Л.) глубины и сами природные греки, совершенно ученые, едва могут достигать», да и, честно признаваемое, далеко не идеальное знание «нашего преславного словенского языка», – не удивительно, что переводчик, по собственным воспоминаниям, едва не приходил в отчаяние.

Владевший молдавским языком намного лучше, чем греческим, Паисий в этот период осуществлял свою редакционную и переводческую работу следующим образом. За основу и руководство брался молдавский перевод, осуществленный к тому времени (частично еще на Афоне, частично в Драгомирне) его учениками-молдаванами иеромонахом Макарием и Иларионом Даскалом. Не без юмора пишет старец, как, сочтя их перевод «по всему истинным без всякого сумнения» и держась за него «крепко, как слепой за тын», начал он, «прилежно взирая» на греческий оригинал, исправлять древние славянские рукописи. Совершенствуясь с годами как в греческом, так и в искусстве перевода, он потом «и вторицею, и третицею некоторые из них исправил», стал критически относиться и к греческим, привезенным с Афона оригиналам, которые «на зело премногих местах явились в орфографии погрешны».

В 1774 г. прибывший в Драгомирну грек-святогорец Константин принес рукопись, списанную с кодекса византийского времени и содержащую «множество книг отеческих» – в том числе таких, коих Паисий «дотоле в славянском языке не видел». Грек переписал для него эту книгу, правда, тоже с «бесчисленными» орфографическими ошибками, так что «воистину получили злато словес святых, валяющееся во блате (болоте) неправописания». Тем не менее, на основе этих «заболоченных» текстов Паисий делает новый перевод. Естественно, столь взыскательный знаток и собиратель отеческой письменности не мог быть доволен своей, невольно обесцениваемой дефектными оригиналами переводческой деятельностью.

Едва ли только из иноческого смирения заканчивает Паисий свои размышления выводом, что «превышше силы моей труд мой сей бысть, но по всему храмлющ есть и несовершен». Он категорически отказывается предоставить Феодосию свои переводы для возможного издания в России, считая, что они «не точию к выпечатанию, но ниже к преписанию на ином месте отнюдь суть неудобны». В качестве альтернативы старец предлагает обратиться к текстологически, по его мнению, более надежной Греческой Филокалии, подготовленной к изданию митрополитом Макарием Коринфским, «преискусным во внешнем учении» и сумевшим

собрать нужные рукописи в библиотеках «великих святогорских обителей». Паисий говорит о ней в будущем времени, как о книге ожидаемой, и рекомендует русским церковным властям постараться приобрести ее тотчас по выходе в свет и поручить переводчикам сделать ее перевод, профессионально и богословски более основательный и годный для печати».⁶⁶⁷

С учетом рукописей, датируемых Яцимирским достаточно широко – «концом XVIII» и просто «XVIII веком», корпус славянских переводов старца отражает практически весь набор текстов-оригиналов, составивших греческую Филокалию. К сожалению, условность некоторых датировок не позволяет без дополнительного текстологического анализа ставить вопрос о том, какие из переводов делались до знакомства с Венецианской Филокалией, какие позже, и делались ли после 1782 г. самим Паисием переводы (или привычные многократные сверки) непосредственно с печатной греческой Филокалии. Скорее всего, насколько мы представляем себе «творческую лабораторию» старца, такие сверки должны были производиться.

Не хватало указанному корпусу паисиевских текстов лишь некоторой программной и жанровой заданности, которая «оформляла» бы, «собирала» наличную множественность писателей и произведений не в сборник даже, не в хрестоматию, а в цельную книгу, на которую по праву будут ссылаться потом почти как на коллективного автора, рядоположенного и сопоставимого с другими «книгами-авторами», канонизованными в церковном сознании – с «Дионисием Ареопагитом», «Аввой Дорофеем», «Лествицей».

Именно такое жанровое и композиционное единство в полной мере сумели придать своей Филокалии митрополит Макарий Нотара и Никодим Святогорец. Но «программы» (не книжного только, но и энергийного) собирания – Паисия, с одной стороны, митрополита Макария, – с другой; возможно были и другие, неизвестные нам участники – осуществлялись параллельно, так что ситуация 1760–1770 гг. справедливо может быть охарактеризована словами Преосвященного Каллиста (Уэра) как «филокалическое движение до Филокалии».

После письма к Феодосию, датируемого ранее 1782 г. – дата появления Венецианской Филокалии, о подготовке которой говорится в письме, в наших данных о судьбе паисиевых переводов следует лакуна, вплоть до 1793 г., когда они (все-таки именно они!) оказались изданы в России, в составе известного уже читателю Московского Добротолюбия.

Не прислушавшись, очевидно, к совету старца об осуществлении

принципиально нового перевода текстов греческой Филокалии, митрополит Санкт-Петербургский Гавриил (Петров), тогдашний Первоиерарх Русской Церкви, благословил готовить первое русское Добротолюбие на основе переводов, привезенных в 1791 г. из Молдавии. Позднейшие церковные источники, со ссылкой на «предания», но не на документы, излагают эпизод следующим образом.

«Ученик старца Афанасий доставил митрополиту и греческий подлинник и старцев перевод сей книги, который, по назначению митрополита, сначала был рассматриваем знающими греческий язык учителями Александро-Невской академии (семинарии. – НЛ.), а потом (как это известно из предания, сохранившегося в Троицкой Сергиевой Лавре), отдан для пересмотра и исправления учителю греческого языка в Сергиевой Лавре (семинарии. – НЛ.) Якову Дмитриевичу Никольскому (бывшему впоследствии протопресвитером кремлевского Успенского собора), исправлен им в местах, трудных для разумения, и напечатан в Московской Синодальной типографии»⁶⁶⁸

С 1847 г. открывается новая, важная страница русской Паисияны, – связанная с деятельностью знаменитой Оптиной пустыни и устроенного при ней Иоанно-Предтечевского скита⁶⁶⁹, но это уже выходит за хронологические рамки нашего очерка.

Часто пишут и говорят о Паисии Величковском, по традиции книжных надписаний, «молдавский старец». Это связано лишь с территорией пребывания: почти половину жизни (до и после Афона) Паисий прожил в Молдавии. Украинец по отцу, с еврейской кровью по матери, он считал себя, безусловно, украинцем («малороссиянином»), всегда дорожил памятью о своей «малой родине» (подписывался «родимец полтавский»). Этническая принадлежность его подчеркнута и в надписи на мраморной надгробной плите в Вознесенском соборе Старого Нямца: «Старец Паисий Малороссиянин».

Вместе с тем, независимо от долгих странствий в балканских «контактных зонах», независимо также от локальных церковных юрисдикций, он всегда признавал себя сыном Русской Церкви. «Православная наша Всероссийская Церковь», – с гордостью говорит он в письме Феодосию. Есть основания думать, что российский патриотизм Паисия существенно возрос к концу жизни – под влиянием, в том числе, русских побед над Турцией. Г. А. Потемкин и Екатерина II со своей стороны делали, возможно, ставку на общепризнанный в балканских странах авторитет Паисия. Сан архимандрита он получил в 1790 г. от архиепископа Амвросия (Серебренникова), прибывшего с Потемкиным в

качестве Местоблюстителя Молдо-Вла- хийской экзархии (принятие старцем сана от русского архиерея вызвало, кстати, активное раздражение со стороны антирусски настроенных молдаван и румын в составе паисиевой паствы). Есть предание о посещении старца в Нямце самим «великолепным князем Тавриды». Видимо, именно эти активизировавшиеся к началу 1790-х годов контакты с русскими церковными и светскими властями определили согласие Паисия послать в Петербург свои переводы, составившие Московское Добротолюбие, и предопределили последующий массовый исход в Россию русских иноков из паисиевских монастырей (особенно после амнистии Александра I всем, самовольно покинувшим пределы Империи).

Заключение

Мы говорили в начале нашего очерка о принципиальном антиномизме, заложенном в самом существе духовной жизни Церкви и монашества. Обычная напряженность отношения Монастырь-Мир («вы не от мира») осложняется внутри церковного общества не меньшей порою остротой противопоставления Монастырь-Иерархия. Этим обусловлена «подозрительность» властей в отношении к монашеству, особенно к мистическому его ядру. Такая подозрительность имеет и свои вполне объективные причины: зыбкая грань между монашескими состояниями святости и прелести.

Признавая полную объективность свидетельств современников и историков – а более всего архивных документов – о тяжести удара, нанесенного рационалистическим XVIII столетием по Русской Церкви и русскому монашеству, считаю, однако, необходимым, в свете последовавшего возрождения русского иночества, попытаться более взвешенно оценить итоги столетия.

В истории Церкви и монашества так бывает всегда: эпоха гонений соответствует максимальному развитию внутреннего духовного творчества. Как сказал поэт, «чем быют больней по сердцу нам, тем чище в сердце огонь». Эпоха несторианских и монофизитских споров сопровождалась гонением на египетские и палестинские обители как центры «ереси» и «прелести». Репрессии императоров-иконоборцев также были в первую очередь направлены против монахов, защитников почитания икон.

Может быть, действительно, монашества – в том числе, пропорционально, его мистического и интеллектуального «ядра» – в результате петровских и екатерининских репрессий численно становилось все меньше. Но зато качественный, богословский уровень эkkлезиологического, аскетического, если угодно, православно-государственного сознания становился выше. В Церкви действует своеобразный неписанный закон «святого Диоклетиана». Если попытаться «совместить» великого царя-реформатора и одновременно злейшего гонителя христианства Диоклетиана с его не менее великим преемником равноапостольным Константином в одном лице, мы получим Петра Великого.

...Долгие годы среди монахов жила легенда, будто под именем старца Паисия в Молдавии скрывался император Петр Великий, оставивший

тайно, под бременем усталости и раскаяния, российский престол, принявший схиму и избранный вскоре братией своим игуменом. Монастырский фольклор – особая стихия. И хотя возникновению предания могли, конечно, способствовать случайные ономастические сближения (Паисий – в миру Петр, Великий – Величковский), смысл легенды символичнее и глубже.

Век церковных и монастырских реформ, открывавшийся именем Петра Великого, завершался духовно-просветительным подвигом Паисия Величковского. Дело, начатое Паисием вне пределов юрисдикции Русской Церкви, к концу его жизни, как бы одолев, поверх границ и юрисдикций, мертвящую норму Регламента, дошло до Москвы и Петербурга, овладело сознанием первоиерархов, всколыхнуло духовную жизнь всей церковной и монастырской России. Подхваченное в следующем столетии Оптиной пустыней и славянофилами, оно стало, парадоксальным образом, одним из высших достижений петербургского (петровского) периода русской истории и культуры.

В. А. Кучумов Русское старчество

1. Некоторые итоги петровских преобразований

XVIII в. для Русской Православной Церкви оценивается в исторической науке как крайне неблагоприятный. Деятельность Петра I – царя-реформатора – нанесла ущерб не только традиционным формам русского православия (отмена патриаршества, соборности как принципа управления Церковью), но и, в известной степени, его духовной основе. Ростки европейского рационализма протестантского толка, которые возли на российской почве еще до эпохи радикальных реформ (отчасти на примере взглядов Сильвестра Медведева и др.), позднее были насильственно привиты телу Церкви; не имея надежды на самостоятельное развитие, будучи обречены на неминуемое вымирание, они, тем не менее, значительно ослабили то, на чем от века зиждилась русская духовность – православный монашеский аскетический идеал, «ангельский образ» земной святости.

В симбиозе византийских традиций и западной образованности, сотворенном усилиями отнюдь не только Петра Великого, но и его предшественников, не оставалось места для таких форм монашеского подвижничества как отшельничество, скитское жительство, странничество, святое юродство и пр., которые «разумно устроенным» государством рассматривались как своего рода преступления или, точнее, как поведение, не соответствующее вновь принятым законам и правилам. В стремлении к централизации и огосударствлению всех сторон жизни русского общества Петр I решился пойти на коренное переустройство Церкви⁶⁷⁰. О этом свидетельствует целая серия изданных им указов – от указа по изъятию колоколов до замены патриаршества Синодом. Помимо этих общеизвестных указов имели место и менее шумевшие акты, касавшиеся преимущественно черного духовенства; на них следует остановиться подробнее.

24 января 1701 г. был возобновлен некогда упраздненный Монастырский приказ; ведение церковными и, в частности, монастырскими вотчинами было поручено боярину И. А. Мусину-Пушкину, в обязанности которого входило «сидеть на патриаршем дворе в палатах и писать монастырским приказом». Отныне вновь учрежденный приказ получал широкие полномочия в управлении церковной недвижимостью; этим был сделан первый шаг на пути к установлению безусловного государственного контроля за монастырскими вотчинами. Царские чиновники начали составлять переписи всего церковного

имущества; с этой целью по архиерейским домам и монастырям были разосланы соответствующие комиссии⁶⁷¹.

Черное духовенство всегда находилось под пристальным вниманием Петра. Сознавая, что именно в монашестве тлеет молчаливое сопротивление его реформам, он под конец своей жизни решился на беспрецедентную реорганизацию всего монастырского уклада, причем попытался даже привести веские, в его понимании, доводы в защиту своих действий. 31 января 1724 г. издается указ, в котором шла речь о переустройстве монашества и приведении его в соответствие с «государственной пользой». Подобного утилитарного подхода к монашеству придерживался и ближайший к царю архиерей Феофан Прокопович, принявший деятельное участие в подготовке указа. Этот акт содержит очерк истории монашества с описанием образа жизни древних иноков-аскетов; в нем ясно отразился взгляд Петра и его окружения на черное духовенство в целом, поэтому позволим себе привести здесь некоторые небезынтересные из него выдержки.

Первые монастыри, как замечают составители указа, располагались в пустынных местах и существовали за счет трудов самих монашествующих. Но спустя столетие «произошли, было, монахи ленивые, желая от чужих трудов питаться, сами праздны суще, защищали свою леность развращаемым от себя словом Христовым (воззрите на птицы небесныя, яко ни сеют, ни жнут, ни в житницы собирают, и Отец ваш небесный питает я), но целомудрие их скоро обличено от прямых монахов». Позднее число обителей неоправданно возросло: «Когда греческие императоры, покинув свое звание, ханжить начали, тогда некоторые плуты к оным подошли и монастыри не в пустынях уже, но в самых городех и близ лежащих местах строить начали и денежные помощи требовали для сей мнимой святости и трудами других туне питаться восхотели. На одном канале из Черного моря до Царя-града, который не более 30 верст протягивается, с 300 монастырей. И тако, как от прочего несмотрения, так и от сего, в такое бедство пришли, что когда осадили Царь-град, ниже 6000 человек воинов сыскать могли, – сия гангрена зело было и у нас распространяться начала»⁶⁷². Совершенно очевиден ход дальнейших рассуждений авторов указа; приводимый далее текст кажется принадлежащим перу Лютера или иного вождя европейской Реформации: «Нынешнее житие монахов точию вид есть и понос от иных законов, понеже большая часть тунеядцы суть. У нас почти все из поселян (крестьян. – В. К.). Что оные оставили – явно есть, – не точию не отреклись, но приреклись доброму и довольному житию, ибо дома был

троеданник, то есть: дому своему, государству и помещику, а в монахах все готовое. Прилежат ли разумению божественного писания и учения? Всячески нет. А что говорят – молятся: то и все

молятся... Что же прибыль обществу от сего? Во истинну токмо старая пословица: ни Богу, ни людям, понеже большая часть бегут от податей и от лености, дабы даром хлеб есть. Находится же иной способ жития праздным сим не праздный, но богоугодный и не зазорный, еже служить прямым нищим, престарелым и младенцам. Ибо на многих местех святое писание сие не токмо похваляет, но и уза- коняет».

В то же время нельзя не признать определенную справедливость царской критики по поводу поведения части монашествующих, малой образованности последних, неприспособленности их к духовным и культурным нуждам общества. Не случайно в этой связи желание Петра привлечь монастыри к делу благотворительности, что получило отражение в упомянутом указе. Однако реформаторы и некоторые их преемники, при всей заботе об организации духовного просвещения в России, устройстве семинарий, в то же время «бесполезных» иноков полагали «тунеядцами», созерцательность – леностью, отшельничество – бегством от государственной службы. Все это и ложилось мрачной тенью на всю петровскую эпоху, эпоху государственного и религиозного прагматизма.

В таких условиях, казалось, навсегда терялся монашеский идеал, а вместе с ним и его носители, старцы-аскеты, безмолвники и духовидцы афонской и синайской школ, некогда нашедшие мирное уединение в России, а ныне со смирением доживавшие дни своего земного бытия в пустыньках, скитах, лесах на окраинах огромной империи. По мысли Феофана Прокоповича, ученые монахи как представители книжной духовности должны постоянно пребывать в пределах досягаемости светской власти, почему в новой столице Санкт-Петербурге спешно основывается Александро-Невская Лавра, которой было уготовано стать официальным центром просвещенного монашества. В ее стенах молодые иноки осваивали курс наук духовных наравне с некоторыми светскими дисциплинами, что в образовательном отношении ставило их на одну ступень с питомцами иезуитских учебных заведений Европы. Наряду с очевидным успехом церковного образования следовало ожидать общего подъема духовности православных подданных российских самодержцев, на что и делался расчет. Народ же оставался в целом равнодушен к усилиям правительства, жил и молился по старому образцу, но живой веры не проявлял. Мало того, были случаи откровенного неуважения к своим архипастырям со стороны простых верующих; здесь они имели

отрицательный пример построения государством отношений с Церковной иерархией (вспомним репрессированного по навету завистников Феофилакта, архиепископа Новгородского, митрополита Арсения Мациевича и др.) Во время Чумного бунта в Москве в 1771 г. был растерзан чернью архиепископ Московский Амвросий (Зертис-Каменский) – редкое преступление для России синодального периода⁶⁷³.

В дворянской среде появилось и набирало силу совершенно новое общественное явление – различные тайные общества масонской и розенкрейцерской направленности, иллюминатство, которые вдохновлялись чуждыми и даже враждебными православию идеями религиозного свободомыслия XVIII в. Европейский просвещенный абсолютизм, воспринятый русскими монархами, не имел нужды в возрождении духовного христианского идеала и видел свою опору в реформированной Церкви.

В этих условиях Екатерина II, следуя по стопам Петра Великого, нанесла последний удар по традиционному укладу русской Церкви – имеется в виду указ 1764 г. о секуляризации церковных имуществ, в соответствии с которым духовенству взамен прежних доходов полагалось особое штатное жалование. «Лишние» священнослужители, не имевшие прихода, не входили в так называемый штат; им предлагалось изменить характер общественного служения. Монастыри, среднего и малого достатка, пожалуй, более всего пострадали от этой реформы; унижению обителей способствовало и разделение их на классы, сообразно числу монашествующих и значимости. Монастыри «в запустении пребывающие» могли рассчитывать только на ходатайства и материальную помощь состоятельных благотворителей⁶⁷⁴.

Такова в целом печальная картина падения престижа православной духовности в России в начале синодального периода. Надежды на смену правительственного курса в отношении Церкви уже не оставалось: это была продуманная последовательная политика, основанная на идее «государственной Церкви», симфонии, в которой главная роль отводилась светской власти. Поэтому движение за возрождение собственно Святой Руси могло начаться только снизу, в народной среде.

2. Новые монастыри, новая духовность

В истории Русской Церкви немало примеров тому, как трудами нескольких подвижников происходят впечатляющие перемены в духовной жизни общества. Не стал исключением и «реформационный» петровско-екатерининский век, оборотной стороной которого явилось во многом неожиданное возрождение почти забытого к XVIII столетию монашеского аскетического идеала, подмененного в сознании россиян и в церковной практике идеей монашеской академической образованности. Аскетический идеал возрождался постепенно, причем на наиболее благоприятной почве российских окраин, людьми простыми, однако как нельзя лучше ощутившими духовную немощь столичного православия. Проводниками этого процесса были небольшие, мало кому известные монастыри, «пустыньки», скиты – как новые, т. е. вновь основанные, так и старые, с многовековой историей, но возвращенные к жизни восприятием древних иноческих традиций. Назовем условно эти обители новыми, исходя из их нового духовного содержания.

Новых монастырей насчитывается более десяти, однако можно особо выделить лишь некоторые из них, наиболее значительные. Это Санаксарский, Саровский, Дивеевский монастыри, Глинская и Козельская Оптиная пустыни; кроме них существовало множество скитов (в Молдавии, тамбовских и смоленских лесах) и еще больше опытных монахов-аскетов в самых разных обителях России (правда, за исключением столичных). Перечисленным монастырям суждено было стать в XIX–XX вв. духовными центрами России.

История Санаксарского монастыря неразрывно связана с жизнью его основателя старца иеромонаха Феодора (1718–1791)⁶⁷⁵. Пожалуй, старец Феодор может считаться одним из наиболее характерных деятелей нового направления в русском монашестве. Он происходил из известного старинного дворянского рода Ушаковы (знаменитый адмирал Ф. Ушаков приходился ему близким родственником), получил обычное по тому времени домашнее образование и рано был определен на службу в столичный гвардейский Преображенский полк, где вскоре дослужился до чина сержанта. Иван (таким именем он был наречен при рождении) вел естественную для гвардейца разгульную жизнь, однако неожиданная смерть его товарища заставила его радикально пересмотреть свое отношение к религии. В стремлении к уединению как наиболее верному способу монашеского делания он тайно покидает службу и удаляется в

поморские леса, где в одиночестве предается богомыслию и начинает путь по лестнице спасения. Вскоре он был пойман как беглый сержант и предстал пред лицом императрицы Елизаветы Петровны, которая милостиво простила ему совершенный проступок и спросила о причине его неожиданного удаления в пустынь. Ответ бывшего гвардейца настолько озадачил ее, что она не решилась воспрепятствовать его воле, дала ему увольнение со службы и разрешила вступить на избранный путь. Императрица, тем не менее, оставила его в столице, в Александро-Невской Лавре, где он и постригся в монашество с именем Феодора.

Зависть и недоброжелательство лаврской братии вынудили Феодора искать себе другое место – им стал сначала Саров, затем и захудалая Санаксарская (или Сеноксарская) пустынь, недалеко от Темникова (под Тамбовом и Арзамасом). Здесь он и поселяется вместе с несколькими своими учениками. Аскетические опыты по примеру древних подвижников Афона, Синая, а также отечественных ревнителей монашеского благочестия (Сергия Радонежского, Нила Сорского) снискали ему большую известность, и успех его наставнической или старческой деятельности дает основание говорить об образовании настоящей духовной школы старца Феодора, одной из первых школ подобного рода в России после нескольких веков перерыва требует немалого терпения и известной степени совершенства, поскольку из частого общения с подобными себе происходят различные искушения, особенно для новоначальных. В-третьих, сподвижничество с двумя или тремя братьями, так называемый средний, царский путь. Старчество характерно для монашества в целом, ибо в нем можно найти полное применение духовного руководства. «Старчество предполагает одного постоянного, духовного, опытного руководителя – старца, который окормляет ученика, из ученика, как бы из какого-либо материала, своим руководством делает сосуд, вмещающий Бога, возвращает и возводит послушника к Богу. По полному применению духовного руководства и по своему ясному, скорому и лучшему ответу на цель монашеского аскетизма старческое устройство – лучшее из всех видов, удобнее для немощного новоначального; старческое окормление является для ученика тем игом благим и бременем легким, которые дают покой»⁶⁷⁶.

Можно утверждать, что благодаря старчеству в России конца XVIII-XIX вв. происходила смена внешнего христианина внутренним, глубоким. Новое осмысление евангельских истин будило мысль и привело к середине XIX в. к рождению национальной религиозной философии, не только собственно философии, но и к невиданному всплеску литературного

творчества. В этой связи обратимся к историческим истокам старчества.

Старческое духовное водительство заметно отличается от традиционного духовного руководства мирянами, осуществляемого обычными священнослужителями. Старец это не просто опытный монах, но один из тех немногих иноков, которые стяжали особое Божее расположение, Благодать Духа Святого. В большинстве случаев старцы в той или иной степени наделены благодатными дарами провидения и исцеления, что ставит их в один ряд со святыми. Было бы заблуждением полагать, что только волею случая тот или иной старец снискивает себе особую Благодать. Если мы внимательно просмотрим жития известных св. старцев, то убедимся, что старческому подвигу всегда предшествует подвиг аскетический. Например, Серафим Саровский, прежде чем стать учителем, длительное время занимался самосовершенствованием, богомыслием, пустынножительствовавал, и только затем, подобно Иоанну Крестителю и древним отшельникам, получил дар учительства – «даждь кровь и приими дух»⁶⁷⁷. Практически все без исключения старцы прошли эту школу.

Духовное учительство на Руси появилось вместе с христианством, старчество стало традицией древнерусского монашества; первые пещерские насельники в Киеве были старцами. К разряду великих старцев относятся Сергей Радонежский (XIV в.), Нил Сорский (XV в.) и многие другие подвижники, известные и малоизвестные, причисленные к лику святых и пока не канонизированные. В период Московского царства о русском старчестве почти ничего не известно, но оно не исчезло – просто в бурное, «бунташное» время на духовных руководителей был малый спрос, иноков-аскетов не замечали. Например, известно, что скитское жительство и отшельничество существовали на Печоре и в других северных областях. В XVIII в. возрождается традиция духовного преемства; это уже упомянутая линия глинских, санаксарских старцев. Во второй половине столетия широкую известность приобретает старец Паисий (Величковский) – его система внутреннего делания ложится в основу оптинского старчества⁶⁷⁸.

Старчество как духовное руководство подразумевает завет, союз старца и ученика, в соответствии с которым старец берет на себя попечение о спасении души своего ученика, последний же тело и душу предает своему наставнику. «Если соблюдешь мою заповедь, паче же Божию, исповедаю, что отвечаю за тебя в день оный, в который Бог имеет судить тайная человеков», – говорит старец. «Как железо кузнецу, предаю себя тебе, святейший отче, в повиновение», – говорил послушник Исидор

своему старцу⁶⁷⁹. Таким образом, союз старца и ученика состоит из взаимных обетов; наиболее трудновыполним обет ученика, заключающийся в полном отречении от собственной воли, в послушании. Ученик, нарушивший обет послушания, рискует навлечь на себя бесчисленные несчастья – старческий запрет может снять только сам старец. По этому поводу Фео- Д^р Студит описал такой случай: «Один старец наложил запрещение на ученика за неисполнение повеления и, не успев дать разрешения, умер. Ученик после его смерти ищет разрешения от наложенного на него запрещения, но к кому он ни обращался, никто не осмеливался исполнить его просьбы и отсылал его к большему; наконец ученик обратился к Константинопольскому патриарху Герману со своей п^росьбой, но ни патриарх, ни собранный им собор не могли разрешить епитимию старца...»⁶⁸⁰. Подчинение старцу не есть отрицание чеЛовеческой воли, ибо следование за Христом, подчинение Его ради» к тому же подчинение сильному многоопытному человеку, каким и является старец, можно считать подчинением лучшим требованиям своего собственного духа.

С момента установления связи с учеником старец принимает на себя ответственность за его душу и как врач выявляет все болезни ДУШИ своего подопечного и назначает лекарство, которое бывает и ГОРьким, и сладким, но всегда действенным. Старец с отеческой любовью относится к духовным немощам ученика, помогая ему найти пУть спасения. Вместе с тем, не всех посетителей старцы принимали в Ученики; в России, например, многие обращались к оптинским Старцам по каким-либо конкретным вопросам, а то и просто из любопытству но неизменно возвращались с утешением, и затем многое изменялось в их жизни. Благодаря ученикам мы многое узнаем о жизни и учении старцев – бесценные записи оставили после себя по- СлУШник преп. Серафима Саровского Н. А. Мотовилов (знаменитая рыва. Из числа учеников старца вышли многие восстановители иноческой жизни в различных обителях – Островской Введенской пустыни, Песношского, Тихвинского и Симонова монастырей.

В том же направлении развивалась духовная жизнь Саровской обители, хотя судьба последней не была благополучной. Великий «трудник», подвижник и аскет иеросхимонах Иоанн, взявший на себя заботу о восстановлении этого древнего монастыря и немало в этом преуспев, оказался, по обыкновению того времени, оклеветан и заточен в темницу, где вскоре скончался. Однако ему удалось сделать основное дело – устроить Саровскую пустынь по афонским нормам монашеского

общежития⁶⁸¹.

Основательницей Серафимо-Дивеевского женского монастыря⁶⁸² явилась старица Агафья Семеновна Мельгунова (в иночестве Александра), богатая помещица из Киева, в имениях которой насчитывалось до 700 крепостных. Общая для всех подвижников того времени неудовлетворенность официальной духовностью века Просвещения побудила ее в середине XVIII столетия покинуть свой дом и отправиться на поиски религиозного утешения. В 12 верстах от Сарова в селе Дивеево, говорится в ее жизнеописании, ей было видение Богородицы, в котором Она указала Мельгуновой на Дивеево как на место будущей обители, как на четвертый «жребий» Богоматери. (Первым считается Иверия (Грузия), вторым – Афон, третьим – Киево-Печерская Лавра). По совету саровских старцев Агафья Семеновна основывает Дивеевскую женскую общину, в которой и прожила 20 лет вплоть до своей смерти, последовавшей в 1789 г. Случилось так, что при ее кончине присутствовал иеродиакон Серафим, будущий Великий старец Серафим Саровский, духовно окормлявший дивеевских сестер в первой трети XIX в.

Глинская Рождество-Богородицкая пустынь, основанная еще в XVI в. недалеко от Путивля на месте явления чудотворной иконы Рождества Пресвятой Богородицы, была одной из духовных школ XVIII-XX вв. и, по мнению епархиальных архиереев, «лучшей обителью», в которой «более находится старцев, разумеющих силу и сладость жизни духовной»⁶⁸³. В XVIII в. первое место в глинской духовной иерархии занимал игумен Филарет – возобновитель и настоятель обители. Под его руководством Глинская пустынь приобрела всероссийскую известность, ее старцы, сравнимые разве что со знаменитыми оптинскими, были наделены даром прозрения мыслей и исцеления. Глинский старец схиархимандрит Илиодор пользовался почитанием своего современника преп. Амвросия Оптинского, который иногда отсылал к нему своих духовных чад: «К о. Илиодору в Глинскую **пустынь** можешь писать и можешь принимать его мнения и советы...»⁶⁸⁴

И, наконец, венцом духовного возрождения и расцвета России принято считать Козельскую Введенскую Оптину пустынь – некогда малоприметный уголок, затерянный в глубине Калужской губернии, Промыслом Божиим возвращенный из небытия.

Старчество...⁶⁸⁵ В русской истории этот термин не относится к разряду древних. Действительно, его можно встретить преимущественно в изданиях XIX в., и означает он не столько официально признанный

церковный институт, сколько явление русской истории. Именно с этого времени словом старчество стали обозначать высшую степень духовного водительства, наставничества, не совокупность старцев, но род призвания. Ранее старцами назывались старшие по возрасту или по положению монахи, и сам по себе этот термин иначе не истолковывался. Старцами именовались строители монастырей, распорядители работ в обителях, начальствующие над какими-либо монастырскими службами (конюший старец) и т. п. Старцы в древнерусских обителях принимали деятельное участие в управлении монастырем, являя собой скорее административную власть, нежели духовную. Постепенно, уже в синодальный период структура администрации обителей постепенно реформируется, традиции соборного управления монашеской общиной уступают место епархиально-настоятельской администрации, из которой исключался совет старцев. Во второй половине XVIII в. в документальных свидетельствах и житиях термин старец приобретает сугубо духовное содержание.

Видимо, не случайно эта метаморфоза произошла в середине XVIII столетия, когда, словно предчувствуя опасность умирания православия, русское монашество, как и прежде, выдвинуло из своей среды лучших представителей, способных стать знаменем «невидимой брани». Ф. М. Достоевский, прекрасно знавший духовные потребности народа, заметил: «Для смиренной души русского простолюдина, измученной трудом и горем, а главное всегдашней несправедливостью и всегдашним грехом, как своим, так и мировым, нет сильнее потребности и утешения, как обрести святыню или святого, пасть пред ним и поклониться ему». Ведь «если у нас грех, неправда и искушение, то все равно, есть на земле там-то, где-то святой и высший; у того зато правда, тот зато знает правду; значит не умирает она на земле, а стало быть когда-нибудь и к нам перейдет и водворится по всей земле, как обещано»⁶⁸⁶. Следовательно, главное, что потребно простому человеку, это иметь перед собой живой образ святости. Именно на эту потребность откликнулось монашество и даровало мирским людям целый сонм духовных светочей, которые не только поддержали упавшую было веру народа, но и укрепили ее. В этом исторический смысл феномена старчества.

В Православной Церкви сложились три основные вида монашеского устройства, сообразно возможностям иноков. Во-первых, пустынножительство, не совсем удобное для недавно вступившего на путь внутреннего делания по причине отсутствия необходимого в таких случаях наставника. Во-вторых, общежитие, основной иноческий путь, ибо, по слову Аввы Дорофея, «во множестве братий лучше узнается

душевное устройство и состояние». Однако общежи- беседа старца о стяжании Святого Духа), И. Киреевский об оптин- ском старце Макарии и К. Леонтьев о преп. Амвросии и др.

В некоторых женских русских обителях подвизались старицы, часто имевшие те же благодатные дары, что и старцы. Вместе с тем, направленность их деятельности несколько отличалась от мужского старчества – женщины-старицы наставляли главным образом монахинь и монастырских послушниц и сами нередко являлись духовными дочерьми известных старцев. Именно последние были устроителями старчества в подопечных женских монастырях, – саровские старцы, как указывалось выше, ввели старчество в Дивееве, старец Амвросий Оптинский – в Шамординской женской обители.

Для русского человека, как прошлого века, так и нашего времени, понятие «старчество» связано прежде всего с Козельской Опти- ной пустыней. Случайности здесь нет – по своему влиянию на духовную жизнь России XIX-начала XX в. эта обитель вряд ли сравнится с любой иной.

3. Опти́на Пу́стынь

а) От Опти до скита

Козельская Введенская Оптиная пустынь⁶⁸⁷ находится вдали от столичных центров, в Калужской области, в четырех километрах от небольшого провинциального городка Козельска, на правом берегу быстрой речки Жиздры, где основные монастырские постройки скрыты от глаз путешественников густым сосновым бором. При подъезде к Козельску со стороны Калуги с высокого пригорка деревни Нижние Прыски паломнику вдруг открывается завораживающий вид куполов пустыни, возвышающихся над верхушками вековых сосен, что создает впечатление одновременной удаленности Оптиной от суеты мира и открытости для ищущих спасения. Это видимое противоречие как бы подчеркивает особенность самой обители в ряду других.

Козельск не раз оказывался на перекрестках русской истории. Упомянутый в Ипатьевской летописи впервые под 1146 г., т. е. ранее Москвы, ставший затем удельным городом, Козельск остался в нашей памяти благодаря героическому сопротивлению ордам Батые, который вынужден был задержаться под деревянными **стенами** «злого города» на семь недель. Позднее, в XV в. Козельск стал объектом борьбы между Литвой и Московским княжеством, **переходя** из рук в руки, пока наконец окончательно не стал владением московских великих князей.

Вплоть до начала XVI в. козельские земли находились в **церковной** зависимости от черниговских епископов. Именно в период их власти, по мнению автора первого исторического описания Оптиной пустыни архимандрита Леонида (Кавелина)⁶⁸⁸, была основана эта обитель – в первой половине XV в., тщанием князя Владимира Андреевича Храброго, однако точных летописных свидетельств мы не имеем. Местное предание утверждает⁶⁸⁹, что пустынь была построена по обету неким раскаявшимся разбойником Оптой, откуда она и стала называться Оптиной. Вместе с тем, аналогичную легенду имеет и Волховская Оптиная пустынь. Скорее всего слово «Оптина» происходит от «опт», что означает «общий», «целый», «совокупный». Например, Волховский монастырь некогда был общим для монахов обоего пола и до Смутного времени он назывался «общим монастырем»; до начала XVI в. многие русские монастыри были поделены на две части – мужскую и женскую, под управлением одного духовника. Московский собор 1503 г. запретил подобную практику. Видимо, таким «общим» монастырем была и Оптиная пустынь – по крайней мере, в Козельске до 1670 г. мы не находим ни одной женской

обители, а в синодиках Оптиной встречаются поминальные записи о схимонахинях⁶⁹⁰.

Первые документальные сведения о пустыни относятся к концу XVI в. Это главным образом акты дарений земельных угодий русскими царями, правда, дарений более чем скромных – мельничное место на р. Жиздре, покос и т. п. Настоятель Оптиной пустыни Сергей стал игуменом обители (не позднее декабря 1625 г.), что свидетельствует о повышении ее статуса⁶⁹¹.

Источники свидетельствуют о том, что применительно к XVII в. Оптину пустынь можно отнести к малобратственным монастырям – число насельников колебалось между 12 и 20.

XVII в. не принес пустыни ничего доброго. 25 марта 1704 г. Оптина, в соответствии с распоряжением царя, лишилась практически единственного источника дохода – монастырской мельницы в Козельске, рыбной ловли и перевоза через Жиздру.

Указом Синода от 28 января 1723 г. предписывалось «во архиерейских епархиях и во всех монастырях никого не постригать, а... на убылые места определять отставных солдат». В 1724 г. поступило распоряжение принимать в монастыри только из священников и диаконов и постригать их на «убылые места»⁶⁹².

После отмены патриаршества и введения Духовного Регламента Петр издал указ об упразднении всех бедных и небольших обителей: «1724 года Февраля в 5 день Всепресветлейший Державнейший Государь Петр Великий Император и Самодержец Всероссийский, будучи в зимнем своего Величества доме, при присутствии Святейшего Синода и Правительствующего Сената, указал именным своего Величества указом: по содержанию Духовного Регламента мало- братственные монастыри и пустыньки сводить с прочими в совокупление неотложно, без продолжения, и оные пустыньки весьма упразднить»⁶⁹³.

Член Синода архиепископ Леонид во исполнение указа направил распоряжение архимандриту Белевского монастыря Тихону: «... Преосвященный архиепископ приказал епархии своей в городах и уездах имеющиеся новопостроенные пустыни, в которых обретаются игумены и строители в малобратстве, а не вотчинные, а питаются, скитаясь по городам и селам, и пребывают в мирских домах многовременно, в чем есть духовному чину немалое подозрительство, и оные пустыньки разобрав и братию сводить в приличные монастыри, а именно: из Жабыньской пустыньки (Оптиной. – В. К.) монахов, и келлии и ограду сломав без остатку перевести в Белев, в Преображенский монастырь, дабы оной

Жабынской пустыни звания Жабынской и Введенским монастырем отнюдь нигде и никогда не упоминалось, а при церкви той пустыни быть белому священнику, оставив ему церковной утвари, риз и книг приличное, без чего пробыть невозможно; а в Козельской Оптиной пустыни церковное и келейное каменное и деревянное всякое строение и в церквах всякую церковную утварь, и в казне всякие крепости и наличные деньги, и посуду, и земли, и уголья порознь и всякого звания как монахов, так и бельцов, переписать с летами; також и в житницах и в посевах всякой хлеб и на конюшенном и на скотном дворе всякий скот и конную сбрую имьянно, и тую опись прислать в домовую архиерейскую канцелярию с нарочным...»

Это был, по сути дела, приговор Оптиной пустыни, и если бы не заступничество постоянных вкладчиков и благодетелей (стольника Андрея Шепелева и др.), обратившихся с ходатайством в Синод о восстановлении пустыни, обещая и впредь снабжать монашествующих всем необходимым. В июне 1726 г. Синод рассмотрел прошение Шепелева, нашел его обоснованным и отменил свое прежнее распоряжение в отношении «Жабыньской пустыньки». Однако процесс возвращения имущества продолжался на протяжении не одного года, и в результате часть монастырского добра так и пропала в Белевской обители. Нищая пустынь еще долго жила только за счет огородов да милостыни благодарителей.

Деятельность строителя пустыни иеромонаха Авраамия (управлял до 1760 г.) привлекла новых вкладчиков, среди которых постоянными были упомянутые Шепелевы, Пушкины, Яковлевы, Румянцевы, Нарышкины, Черкасские, Желябужские, Беклемишевы, Бестужевы-Рюмины и др. С их помощью монастырская братия смогла заняться благоустройством обители⁶⁹⁴.

В 1796 г. монастырь посетил митрополит Платон, осмотрел окрестности, постройки, побеседовал с насельниками и решил ввести в пустыни устав Песношского монастыря. Идя навстречу пожеланиям настоятеля, митрополит способствовал увеличению монастырского штата (26 человек), отстаивал неприкосновенность некоторых земельных участков⁶⁹⁵.

В начале XIX в. Оптина пустынь оказалась во вновь образованной Калужской епархии, которую с 1819 г. возглавил Филарет (Амфитеатров). С его именем связывают введение в монастыре старчества – с чего, собственно, и началась Оптина⁶⁹⁶.

б) Хранители правды Божией⁶⁹⁷

Епископ Филарет, по вступлении своем в должность, ознакомился прежде всего со всеми монастырями подотчетной ему епархии; особое внимание он уделил Оптиной пустыни, оценил ее местоположение и нашел его весьма удобным для созерцательной жизни. Усердие и ревность монашествующих также не могли не понравиться новому владыке. Поэтому он счел необходимым ввести в этой обители высшее аскетическое учреждение для избранных иноков, имевших опыт созерцательной молитвы и богомыслия, скит, для чего требовались духовные наставники. В то время ими могли стать только ученики школы старца Паисия Величковского, хорошо известного Филарету по осуществленным старцем переводам древней аскетической литературы⁶⁹⁸.

У о. Паисия было много учеников, но территориально самыми близкими к Оптиной были монахи-отшельники, подвизавшиеся в Рославльских лесах под Смоленском, на землях помещика Д. М. Броневского – Досифей, Никита, Варнава, Иаков, Василиск, Адриан, Зосима и др. В лесу они жили в трех кельях; позднее, в 1811 г., к ним присоединились Тимофей (в монашестве Моисей) и брат его Александр (Антоний), выходцы из серпуховских купцов. Рославльские подвижники в конце 1820 г. были приглашены Филаретом переселиться в Оптину пустынь для устройства при ней скита. Один из старцев, о. Афанасий, ответил Филарету следующее: «Когда Бог благоволит положить начало основанию скита и привести оный в совершенство, желательно, чтобы ничем не причинять неудовольствия обители, чтобы была взаимная поддержка и духовный соблюдался союз любви; а для того два главных средства: 1) чтобы скит, ежели только возможно, имел бы особое содержание, посредством боголюбивых душ, не нанося стужения обители о потребностях, и самим, что в силах будем, поделывать, как то: огородный овощ сажать и рукоделием, каким кто может, по временам от уныния заниматься, уповая наипаче на Промысл, что Он не лишит нужного продовольствия; когда же случится избыток в чем, – отдавать в обитель, а недостаток, сколько можно, понести терпением. Второе: нужно к общей тишине не допускать входить в скит мирских лиц, любопытством побуждаемых, иначе не можно иметь безмолвия; из обители же братьям по нужде приходить с благословения начальника в субботу или воскресенье, а прочие бы пять дней пребывать в совершенном от всех безмолвии»⁶⁹⁹.

Получив положительный ответ от Филарета, рославльская братия во

главе с о. Моисеем в июне 1821 г. прибыла в Оптину пустынь и вскоре приступила к постройке скита, для которого в лесу в нескольких десятках метров от обители был отведен участок. При утверждении плана скита владыка Филарет отдал игумену распоряжение относительно его будущего благоустройства: «1) братиям воспретить к ним вход без вашего (старцев. – В. К.) дозволения и не в назначенное время. 2) Женскому полу совершенно возбранить туда вход, и 3) другим мирским людям не иначе позволять, как с согласия их старца, 4) во всем, где можно помочь им в построении без отягощения монастыря, не откажите. 5) Запретите строго рубить всякий лес около сего скита, дабы навсегда он был закрыт...»⁷⁰⁰. Отстроенный скит с небольшой церковью был освящен и назван в память Иоанна Крестителя – Предтеченским.

Молитвами новых старцев и тщанием ставшего настоятелем Оптиной о. Моисея монастырь достиг известной степени благосостояния, число братии заметно умножилось и к середине столетия превысило 100 человек (104 – данные за 1857 г.)⁷⁰¹.

Наиболее чтимыми оптинскими старцами признаны иеромонахи Леонид (в схиме – Лев), Макарий и преп. Амвросий. Кроме них, в пустыни подвизались многие другие старцы – иеромонахи Исаакий, Анатолий и иные, однако именно с Леонидом, Макарием и Амвросием связывают возрождение русского старчества.

О. Леонид⁷⁰² был учеником о. Феодора, наставником которого был сам Паисий Величковский. После многолетних духовных подвигов – сначала в лесах, затем в различных монастырях – в 1829 г. старец Леонид переходит со своими пятью учениками в Оптину и занимает место в скиту. Личность яркая, одаренная от рождения, он всячески смирал себя перед братией, хотя был одним из великих простецов (монахов, познающих Бога сердцем, а не разумом)⁷⁰³, составивших славу Русской Церкви. Из любви к ближним он оставил привычное уединение и отдал себя на служение им, принимая приходящих к нему посетителей, наставляя их в вере, в деятельной любви, в смирении и терпении. Ответы о. Леонида были краткими, часто иносказательными. Сообразно с заветами древних отцов Леонид требовал от своих духовных чад полного послушания и в случае нарушения последнего обходился с послушниками весьма строго. Старец Леонид оживил духовную жизнь обители, без его совета и благословения в Оптиной ничего не предпринималось; он значительно обогатил представления монашествующих о смысле старчества, пользуясь при этом как уроками Паисия, так и своим собственным опытом. 72-летний старец скончался в 1841 г., его место

занял о. Макарий.

Под руководством о. Леонида в 1834 г. начал свою подвижническую жизнь иеромонах Площанской пустыни Макарий, происходивший из дворян Орловской губернии. О. Макарий считался ближайшим другом и сотаинником о. Леонида, поэтому многие смотрели на него как на естественного преемника знаменитого старца, к тому же последний часто отсылал своих посетителей именно к нему. На вопросы своих духовных чад Макарий старался отвечать письменно, поэтому мы имеем возможность читать собственноручные послания старца, изданные в нескольких томах. О. Макарий, получивший светское образование, был привержен идее книжного просвещения народа, и книгоиздательская деятельность занимала в его планах одно из первых мест. В этой связи нельзя не вспомнить отношения старца с известным писателем и философом Иваном Васильевичем Киреевским, оказавшим пустыни неоценимую помощь в подготовке издания рукописей святоотеческих сочинений.

Со времен Петра I возможности издания славянских аскетических произведений были значительно ограничены; цензурный устав 1804 г. строго запрещал печатать духовную литературу в нецерковных типографиях. Именным указом 1787 г. налагался запрет на ввоз в Россию книг славянской печати, независимо от их содержания. Книги же, переведенные и переписанные Паисием Величковским в молдавском Нямецком монастыре, стали большой редкостью⁷⁰⁴. Поэтому вместе с Киреевским о. Макарий предпринял издание ряда необходимых аскетических и духовных сочинений, как то: «Житие и писания Молдавского старца Паисия Величковского» (1847), «Преподобного отца нашего Нила Сорского предание учеником своим о жительстве скитском» (1849), «Преподобного отца нашего аввы Доротея душеполезные поучения и послания» (1856) и многие другие. Кроме того, о. Макарий работал над изданием перевода знаменитой «Лестницы» Иоанна Синаита⁷⁰⁵.

Из русских писателей старца Макария посещал Н. В. Гоголь (июнь 1850 г. и сентябрь 1851 г.) и до конца своих дней с благодарностью вспоминал об этих встречах. Он писал А. П. Толстому после своей первой поездки в Оптину: «Я думаю, на самой Афонской горе не лучше. Благодать видимо там присутствует, это слышится в самом наружном служении, хотя и не можем объяснить себе, почему. Нигде я не видал таких монахов. С каждым из них, мне казалось, беседует все небесное... За несколько верст, подъезжая к обители, уже слышишь ее благоухание: все

становится приветливее, поклоны ниже и участия к человеку больше»⁷⁰⁶.

С 1853 г. о. Макарий посвятил себя старчеству, сложив обязанности духовника обители и скитона начальника. Он окончил свою земную жизнь в 1860 г.

Еще в 1846 г. иеромонах Амвросий был приглашен епархиальным архиереем разделить с о. Макарием труд духовничества; впрочем, и сам старец перед своей кончиной указывал на о. Амвросия как на своего преемника. Амвросий помогал о. Макарию в работе над переводами духовной литературы, вел его переписку. Тяжелый недуг не позволял ему участвовать в богослужениях, поэтому в 1848 г. он был переведен в заштатные иеромонахи. И тем не менее, о. Макарий провидел в Амвросии будущего великого старца и при выборе своего преемника отдал ему предпочтение.

Старец Амвросий⁷⁰⁷ (в миру Александр Михайлович Гренков) родился в 1812 г. в семье причетника, окончил тамбовскую семинарию, учительствовал. По совету старца о. Иллариона из села Троекурова близ Липецка он оставляет службу и поступает в Оптину пустынь. Его дарования скоро стали столь очевидны, что к нему потоком потекли посетители. Один из его почитателей вспоминал позднее: «Меня покорила его святость, которую я чувствовал, не разбирая, в чем она, и та непостижимая бездна любви, которая, как следствие его святости, была в нем. Я теперь стал понимать, что назначение старцев благословлять и одобрять жизнь и посылаемые Богом радости, учить людей жить счастливо и помогать им нести выпадающие на их долю тяготы, в чем бы они ни состояли»⁷⁰⁸.

Бывали у о. Амвросия и представители иных вероисповеданий, которые под его влиянием приходили к убеждению в истинности православия⁷⁰⁹, несколько раз приезжали классики русской литературы – Лев Толстой и Федор Достоевский, А. К. Толстой, Н. Лесков, В. Соловьев, навеки поселился возле старца К. Леонтьев... Каждому о. Амвросий уделял внимание, с каждым поговорил наедине, и никто из них не сумел скрыть от старца тайны своего сердца. Очень характерен пример Л. Толстого: после беседы с ним старец, по свидетельству послушника, дал великому писателю короткое и очень точное определение – «горд очень»⁷¹⁰. Некоторые литературоведы видят в о. Амвросии прообраз старца Зосимы («Братья Карамазовы») ⁷¹¹.

В конце жизни о. Амвросий (умер в 1891 г.), подобно Серафиму Саровскому, озаботился основанием нового женского монастыря для благочестивых вдов и сирот, которых вокруг него всегда было множество.

Так в 80-е гг. возник Шамординский монастырь (в селе Шамордино в нескольких километрах от Оптиной)⁷¹².

После 1917 г. Оптина пустынь постепенно потеряла основные источники существования, советской властью была конфискована практически вся недвижимость обители. Позднее, в 1923 г. сам монастырский комплекс перешел к государству, которое первоначально устроило в пустыни музей. Последние оптинские старцы (Нектарий и Никон) были выселены из обители и скончались вдали от нее. Оптинское старчество перестало существовать⁷¹³.

В 1928 г., под лозунгом борьбы с религией, начался погром Оптиной: музей был ликвидирован, храмы разграблены и осквернены, богатейшая монастырская библиотека расформирована по разным книгохранилищам страны⁷¹⁴. Обитель пришла в запустение. Понадобились десятилетия, чтобы вернуть Оптину пустынь Русской Православной Церкви, однако несмотря на все утраты обитель остается живым свидетелем и участником русского духовного возрождения XIX в.

Библиография

I. СТАРЧЕСТВО

1. *Лгавит (Беловидов), схиархим.* Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1900. Ч. 1–2.
2. *Андроник (Трубачев), игумен.* Основные черты пастырства в Оптиной Пустыни // Журнал Московской Патриархии. 1988. № 6. С. 64–72.
3. *Булгаков С., протоиерей.* О церковной иерархии // Булгаков С., протоиерей. Православие: Очерки учения православной Церкви. Paris, 1989. С. 93–133.
4. Житие оптинского старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва). Оптина Пустынь, 1994.
5. Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. Муром, 1893.
6. *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Отечник: Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их. СПб., 1880.
7. *Иоанн (Маслов), схиархим.* Глинская Пустынь. М., 1992.
8. *Концевич И. М.* Старчество // Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. Киев, 1990. С. 35–47.
9. *Орсисий, авва Тавенисиотский.* Преподобного отца нашего Орсисия, аввы Тавенисиотского учение о устроении монашеского жительства. М., 1858.
10. *Палладий.* Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. СПб., 1873.
11. Преподобный Нил Сорский, первооснователь скитского жития в России, и устав его о жительства скитском. СПб., 1864.
12. *Смирнов С.* Духовный отец в древней Восточной Церкви: (История духовничества на Востоке). Сергиев Посад, 1906.
13. *Соловьев А., прот.* Старчество по учению святых отцев и аскетов. Семипалатинск, 1900. Репринт: Москва; Рига, 1995.
14. Старческое наставление отца Назария, игумена Валаамского, с кратким сказанием о его жизни и подвигах. СПб., 1885.
15. Старчество: Мысли св. отцов о необходимости и пользе старческого руководства в духовной жизни. М., 1910.
16. *Тажуризина З., Никонов К.* Что такое старчество?: История и современность // Наука и религия. 1981. № 4. С. 38–41; № 5. С. 24–27; № 6. С. 34–37.

17. Феодор, архиеп. Смысл христианского подвига: Из чтений по пастырскому богословию. М., 1991.

18. Шустин В., свящ. Старец Нектарий Оптинский // Шустин В., свящ. Запись об о. Иоанне Кронштадском и об оптинских старцах: Из личных воспоминаний. М., 1991. С. 40–47.

II. ОПТИНА ПУСТЫНЬ: ИСТОРИОГРАФИЯ И ПУБЛИЦИСТИКА

1. Антониев С. Оптинская благодать // Сов. лит. 1991. № 2. С. 174–178.

2. Богданов Д. П. Оптина пустынь и паломничество в нее русских писателей // Исторический вестник. 1910. № 10. С. 327–339.

3. Борисов В. Оптина пустынь // Наше наследие. 1988. № 4. С. 54–67.

4. Булгаков А. Возрождение обители: Вчера, сегодня и завтра Оптиной пустыни // Турист. 1989. № 10. С. 34–35.

5. Вениамин (Федченков), митр. Божии люди. М., 1991.

6. Вербицкий В. Козельская (Введенская) Оптина пустынь и ее значение в истории русского монашества // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1893. № 9. С. 155–208; № ю. С. 328–362; № 11. С. 399–410.

7. Воспоминания архимандрита Пимена, настоятеля Николаевского монастыря, что на Угреше // ЧОИДР. М., 1876. Кн. 3. С. 1–72.

8. Вытронский Е. К. История Козельской Введенской Оптиной пустыни: (Краткая) / Сост. Е. В. Козельск, 1906.

9. Горелов А. Оптина пустынь: опыт восхождения: Церковная мораль и современное общество // Новое время. 1989. № 47. С. 42–43.

10. Денисов Л. И. Православные монастыри Российской империи. М., 1908.

11. Дмитриев А., Колымагин Б. Оптина Пустынь // Москва. 1990. № 9. С. 161–163.

12. Днепровский А. Возрождение, или прошлое и настоящее Оптиной пустыни // Архитектура и строительство России. 1991. № 1. С. 26–29.

13. Е. В. Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.

14. Евлогий, арх. «Отречение не от мира, не от людей // Наука и религия. 1990. № 5. С. 20–23.

15. Записки старого библиотекаря: (Н. Н. Ильин «Жития моего описание») / Публ. Е. Е. Гафнер, А. В. Кутищевой // Встреча с прошлым. М., 1984. Вып. 5. С. 104–116.

16. Зеницкая Т. Оптина пустынь: Восхождение к человеку // Культурно-просветительная работа. 1990. № 1. С. 30–32.

17. Ильинская А. Мученики и исповедники: Судьбы оптинской братии

и шамординских сестер в годы Советской власти // Журнал Московской Патриархии. 1991. № И. С. 28–32.

18. Ильинская А. В. Страницы жизни шамординской схимонахини Серафимы (Бобковой) // Наука и религия. 1991. № 3. С. 46–51.

19. Ильинская А. В. Страницы жизни шамординской схимонахини Серафимы: Духовный очерк // Литературная учеба. 1990. № 5. С. 3–36.

20. Историческое описание Козельской Оптиной пустыни и Предтечева скита (Калужской губернии) / Вновь сост. Е. В. Сергиев Посад, 1902.

21. Историческое описание скита, состоящего при Козельской Введенской Оптиной пустыни. Б. м. и г.

22. Климов И. И. В Оптиной Пустыни // Калужские епархиальные ведомости. 1905, №21.

23. Крашенинников А. Раскопки в Оптиной пустыни // Архитектура и строительство России. 1990. № 1. С. 36–37.

24. Кременский Евл. Козельская Введенская Оптина пустынь // Воскресения День. 1887. № 12–13. С. 198–203.

25. Криволапов В. Н. Оптина пустынь: ее герои и тысячелетние традиции // Прометей: Историко-биографический альманах. М., 1990. Вып. 16. С. 126–148. (Подъем. 1990. № 8. С. 157–197; Писатель и время: Сборник документальной прозы. М., 1991. С. 373–422).

26. Лазарев Е. Воссоздание // Наука и религия. 1990. № 5. С. 23–24.

27. Леонид (Кавелин), архим. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной Пустыни. 3-е изд. М., 1876.

28. Леонид, иеромонах. Церковно-историческое описание упраздненных монастырей, находящихся в пределах Калужской епархии / Сост. Оптиной пустыни иеромонах Леонид. М., 1863.

29. Леонтьев К. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни. М., 1882.

30. Ликвидация «черных гнезд» // Революция и церковь. 1919. № 3–5. С. 73.

31. М-л, игумен. От Киева до Сарова: (Заметки и впечатления паломника). [Ч. 1] // Воронежские епархиальные ведомости. 1914. № 7. С. 176–188.

32. М. В Оптиной Пустыни: [Воспоминания] // Душеполезное чтение. 1915. № 9–10. С. 31–38.

33. Мельникова Т. Воскрешение Оптиной пустыни // Храм. 1991. № 1. С. 100–105.

34. Муравьев А. И. Оптина пустынь // Муравьев А. Н. Святые горы и

Оптина пустынь. СПб., 1852. С. 81–151.

35. Обитель // Православный Собеседник Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни. 1991. № 1. Сентябрь-октябрь.

36. Обзорение Козельского Оптина монастыря и бывших в нем до начала XVIII в. храмов. Калуга, 1857 (переизд. 1960).

37 Овчаренко О. Свет Невечерний //Работница. 1991. № 10. С. 16–17.

38. Оптина пустынь сегодня // Вестник русского христианского движения. 1977. № 123. С. 238–239.

39. Оптина пустынь: история и современность: Каталог книжной выставки / Сост. Л. Е. Цыганкова М., 1992.

40. Оптинская Атлантида: Монастырская библиотека: «своевременные мысли»: Беседа Т. Злобина, А. Д. Червякова, дьякона Александра (Троицкого) //Литературное обозрение. 1990. № 6. С. 88–91.

41. Павлович И. Оптина: [Поэма] // Москва, 1991. № 7. С. 90–93.

42. Погожее Е. Н. (Поселянин). Святые земли Русской. СПб., 1899. С. 175–176.

43. Поселянин Е. Русская Церковь и русские подвижники XVIII века. СПб., 1905.

44. Пузаков А. Печаль моя Россия // Сельская молодежь. 1990. № 3. С. 38–45.

45. Путешествие учеников Мещовского духовного училища в Оптину пустынь //Душеполезное чтение. 1901. № 10. С. 367–396.

46. Розанов В. В. Оптина пустынь // Литературное обозрение. 1991. № 9. С. 68–71.

47. Розанов В В. Оптина пустынь // Розанов В. В. Около церковных стен. СПб., 1906. Т. 2. С. 95–128.

48. Сахаров Н. В тихом пристанище // Душеполезное чтение. 1899. № 11. С. 377–393.

49. Син-ский К. Паломничество в Оптину Пустынь воспитанников Калужского духовного училища // Калужские епархиальные ведомости. 1903. № 12.

50. Соколов Д. Д. Значение Оптиной Пустыни (преимущественно по письмам иерархов и отзывам других лиц) // Калужские епархиальные ведомости. 1898. №2,5,7, 8, 10.

51. Солоухин В. Время собирать камни // Москва. 1980. № 2. С. 186–212.

52. Трифон, еп. Шамординская Казанская Амвросиевская пустынь и ее основатель старец иеросхимонах Амвросий. Сергиев Посад, 1912.

53. Трубецкой Г. Поездка в Оптину Пустынь // Вестник русского

христианского движения. 1984. № 41. С. 197–201.

54. Федоров В. Духовное сердце России: Оптиная пустынь в прошлом и настоящем // Социум. 1991. № 1. С. 66–73.

55. Фирсов А. Козельская Оптиная пустынь // Исторический вестник. 1899, № 3. С. 914–933.

56. Флоренский 77. Отстоять Оптину...: Письмо Н. П. Киселеву (26. IV-9. V.1919. Сергиев Посад) // Вестник русского христианского движения. 1981. № 135. С. 94–96.

57. Четвериков С., *прот.* Оптиная пустынь. Paris, 1988.

58. Шамордино в 1894 году: (Женский монастырь Козельского уезда Калужской губернии): [Воспоминания] // Томские епархиальные ведомости. 1905. № 4. С. 27–35.

Е. Б. Емченко. Женские монастыри в России

В зарубежной историографии в 80–90-е годы история женских монастырей и монашества в различные периоды его существования (на материале истории церкви в Западной Европе) привлекает большое количество исследователей и активно изучается⁷¹⁵. История женских православных монастырей в России как в средние века, так и в новое время почти не разрабатывалась российскими учеными. В историографии XIX–XX вв., в том числе в исследованиях последнего десятилетия, существует довольно большое число популярных и небольшое количество научных работ, посвященных истории отдельных женских монастырей и общин, а также жизнеописанию наиболее известных представительниц женского монашества, в том числе старчества. В обобщающих работах, посвященных истории монастырей, Н. Н. Зверинского, И. Смолича, П. Н. Зырянова⁷¹⁶ 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.» (Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992) 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 Сенек⁷¹⁷.

Пока не представляется возможным дать полную картину истории женских монастырей и монашества на протяжении всего периода их существования. Многие проблемы, такие, как юридическое и экономическое положение женских монастырей, их социальный состав, типология монастырей (общежительные и особножительные, аристократические и крестьянские, городские и сельские, миссионерские, молитвенные и благотворительные и т. д.), их духовная жизнь, мотивация ухода женщин в монастырь, причины так называемой «феминизации» монастырей (рост числа женских монастырей и монашествующих женщин в XIX в.), женское старчество требуют серии исследований по различным периодам, основанных на тщательном изучении архивных фондов, летописного и актового материала, законодательных и статистических документов, эпистолярного наследия, различного рода жизнеописаний, преданий и других источников. В предлагаемом очерке отмечены лишь

основные тенденции и особенности развития женских обителей и монашества в России, представлена история наиболее известных монастырей, а также названы имена выдающихся монахинь-подвижниц.

Женские монастыри появляются одновременно с мужскими. Более того, по мнению исследователя истории первых монастырей А. И. Сидорова, изучение сочинений раннехристианского аскетизма свидетельствует о том, что женское монашество в III в. «опережало мужское». Антоний Великий перед тем как уединиться (уйти к анахорету-старцу) поручает сестру на воспитание «известным и верным девственницам» – вероятно, подразумевается небольшая община их, очень близкий прообраз женских монастырей⁷¹⁸. Подвижницы первого поколения женского монашества рассматривали переход от древнехристианского аскетизма к собственно монашеству не как некое «основополагающее новшество», но видели в нем продолжение предшествующей традиции⁷¹⁹. Во времена Пахомия Великого, основателя общежительных монастырей, под его управлением находилось 11 монастырей, из которых два были женскими⁷²⁰. Жизнь в женских монастырях регулировалась сложившимся обычаем, устным преданием либо адаптацией уставов мужских монастырей к своеобразным условиям женских иноческих поселений⁷²¹.

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 инокий. Настоятельницы должны были лишь поддерживать эти порядки⁷²².

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 исповеди сестер желательно 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.⁷²³

Для женщин, как и для мужчин, существуют три ступени иноческого жития: рясофор, мантия и схима⁷²⁴. 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 лет⁷²⁵. В синодальную эпоху государственное законодательство разрешало постригать мужчин не ранее 30 лет, а женщин – 40 лет⁷²⁶.

Женские монастыри на Руси в XI-XVII веках

Обращаясь к истории женских монастырей и женского монашества первых веков их существования на Руси, исследователь сталкивается с определенными трудностями. Вплоть до XVII в. включительно по этой теме мало источников: в основном это летописный, актовый и законодательный материалы, а также несколько жизнеописаний святых преподобных – Евфросинии Полоцкой, Евфросинии Суздальской, великой княгини Евдокии и др. Кроме того, практически отсутствует один из основных источников по истории монастырей – это книги, написанные монахинями. Существует очень мало нарративных источников, авторами которых были монашествующие женщины.

До сих пор невыясненным остается вопрос о возникновении женских монастырей в Киевской Руси.

Первое летописное известие об основании женского монастыря относится к 1089 г.⁷²⁷ В этом году для своей дочери Анны (Янки) и внучки Ярослава Мудрого Всеволод Ярославич основал Андреевский монастырь⁷²⁸, в котором была создана первая известная в истории школа для девочек: Янка «собраши младых девиц, неколико обучала писанию, такоже ремеслам: пению, швению и иным полезным им занятиям. Да от юности навькнути разумети закон Божий и трудолюбие, а любострастие в юности воздержанием умертвяти»⁷²⁹. Н. Л. Пушкарева приводит версию о том, что Анна была помолвлена с византийским царевичем Константином Дукой Старшим, насильственно постриженным в монастырь. После этого события она приняла решение об уходе в монастырь. Впоследствии в этом же монастыре была пострижена в монахини сестра Анны Всеволодовны Евпраксия (Адельгейда) Всеволодовна, вдова маркграфа Генриха Штаденского. После смерти мужа она вышла замуж за германского императора Генриха IV и после скандального с ним развода вернулась в Киев⁷³⁰. Митрополит Макарий обратил внимание на факт, относящийся к истории Андреевского монастыря: в 1115–1127 гг. монастырем управлял игумен Григорий, что могло означать либо то, что монастырь стал мужским, либо то, что монастырь, оставаясь женским, подчинялся игумену⁷³¹.

Вместе с тем очевидно, что женские монастыри существовали в Киеве уже в первой половине XI в. Так, в житии Феодосия Печерского сообщается о пострижении его матери в монастыре при церкви св. Николая, построенной княгиней Ольгой на могиле Аскольда (северо-

западнее от Берестова на месте впадения р. Чертырьи в Днепр)⁷³².

Е. Е. Голубинский и В. В. Зверинский небезосновательно считают, что женским был Ирининский монастырь, так как мужские монастыри, названные в честь святой, практически не встречаются⁷³³. В. В. Зверинский указывает на его местонахождение вблизи Золотых ворот и сообщает, что впервые церковь св. Ирины, основанная на месте могилы Дира, упоминается в 6390 г. (882). Сам же монастырь был основан Ярославом в 1037 г. в тезоименитство своей супруги Ингигерды (Ирины), в иночестве Анны⁷³⁴, одновременно с мужским Георгиевским монастырем⁷³⁵.

По подсчетам Е. Е. Голубинского, всего в домонгольский период насчитывалось 70 монастырей, из них только 12 были женскими⁷³⁶. В исследовании М. И. Бълховой эти сведения уточняются до середины XIV в.: Киев – 4; Новгород – 10; Полоцк – 1; Владимир Суздальский – 1; Ростов – 1.

По данным, опубликованным в переиздании «Истории Русской Церкви» митрополита Макария (Булгакова), за период с 988 г. по 1240 г. было основано 116 монастырей, из них только 22 монастыря были женскими (ок. 19%)⁷³⁷. В монгольский период из основанных 276 монастырей только 37 было женских (ок. 13%)⁷³⁸.

В основании женских монастырей женщины принимали активное участие. Так, с именами трех женщин-основательниц связаны 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 города⁷³⁹. 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 Мариною, 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 Всеволода⁷⁴⁰.

Княгиня Мария – жена Ростовского князя Василька Константиновича, погибшего в марте 1238 г., став вдовою, основала монастырь у о. Неро⁷⁴¹.

Софья Витовна – мать Василия Темного также основала монастыри⁷⁴².

Наибольшую известность приобрели женщины – святые преподобные Евфросиния Полоцкая и Евфросиния Суздальская, чьи жизнеописания сохранились.

В настоящее время существуют три редакции Жития Евфросинии Полоцкой в списках XVI-XIX вв., хотя И. И. Срезневскому была известна пергаменная рукопись XIV в., ныне утерянная. Один из последних исследователей жития, Мельников А. А., предположил, что оно было создано в XII в. ее «служгой» Михаилом. В житии ничего не говорится о перенесении мощей Евфросинии в 1187 г. из Иерусалима, где она была похоронена, в Киево-Печерский монастырь (в 1187 г. Иерусалим был завоеван египетским султаном). Сохранилась служба Евфросинии в пергаменном стихираре XII в., что свидетельствует о том, что уже в XII в. было установлено ее почитание⁷⁴³.

Евфросиния, в миру Предслава (Предислава), принадлежит роду полоцких князей, происходивших от сына Владимира и Рогнеды – Изяслава. Ее отцом был полоцкий князь Святослав Всеславич. Евфросиния родилась в 1101 г. В 12 лет, возможно, после смерти в 1113 г. мужа Романа Всеславича была пострижена в монастыре. Свое решение она приняла после беседы со своей теткой – монахиней.

В монастыре Евфросиния живет в келье, встроенной в стене церкви св. Софии в Полоцке, где «начат книги писати своима рукама, наем емлюще и требующим даяще». А. А. Мельников предполагает, что Евфросиния могла заниматься не только переписыванием книг, но и созданием оригинальных произведений, в частности, молитв, которые ей приписывает автор жития.

В 1128 г. Евфросиния основывает свою обитель при церкви св. Спаса. Она постригает свою сестру Городиславу (в постриге – Евдокию), а после смерти своего дяди – Бориса Всеславича – свою двоюродную сестру Звениславу (в постриге – Евпраксию).

В 1150 г. Евфросиния строит церковь св. Богородицы, при которой основывает мужской монастырь. Для этого храма Евфросиния посылает в Константинополь своего слугу Михаила с тем, чтобы приобрести одну из

трех икон, написанных, по преданию, евангелистом Лукою – Эфесскую икону Одигитрии. Помимо иконы Михаил привез знаменитый крест – реликвиатор, выполненный по заказу Евфросинии мастером Лазарем Богшей в 1161 г.⁷⁴⁴ Крест исчез во время второй мировой войны⁷⁴⁵.

Устроив монастыри, Евфросиния отправляется в Иерусалим с двоюродной сестрой – монахиней Евпраксией и братом Давидом. По дороге она была встречена императором Мануилом и получила благословение патриарха. Умерла Евфросиния в русском монастыре 24 мая 1173 г. и похоронена в Иерусалиме. При этом житие сообщает любопытный факт о том, что перед отъездом в Иерусалим игуменьей двух основанных ею монастырей – женского Спасского на Сельце и мужского св. Богородицы – она оставляет свою сестру Евдокию: «сама же блаженная Евфросиния положивши великое устроение обема монастырема, братии и сестрам, и даст держати и ряди- ти сестре своей Евдокии и обема монастыря...»⁷⁴⁶.

Широкое распространение получило и житие Евфросинии Суздальской⁷⁴⁷. Автор комментариев к последнему изданию Жития Б. М. Клосс различает две редакции – инока Спасо-Евфимьева монастыря Григория и Суздальского епископа Варлаама. Первая была создана в конце 60-х-начале 70-х годов XVI в., вторая – в 1579–1586 гг. Среди списков редакции Варлаама имеется семь лицевых рукописей⁷⁴⁸. В Уставе церковном 1548 г. читается память Евфросинии под 25 сентября. По мнению Б. М. Клосса, Григорий в качестве литературных источников использовал Жития Сергия Радонежского, митрополита Алексия, Михаила Черниговского и Повесть о Темир-Аксаке.

Так как житие было создано в XVI в., то, возможно, во многом его содержание передает реалии гораздо более позднего времени, чем описанный в нем период.

Евфросиния была дочерью великого князя Михаила Черниговского. Родилась в 1212 г. Мирское имя ее – Феодулия. Отец дал ей образование. Ее учителем был боярин великого князя Феодор – «бе бо той мудр зело, учи бо ся от философов»⁷⁴⁹. В 15 лет Феодулию сосватали князю Мине Ивановичу Суздальскому, но перед свадьбой он неожиданно умирает. Феодулия решает не возвращаться в Чернигов и принимает постриг в Ризположенском монастыре в Суздале (1227 г.)⁷⁵⁰. В отличие от Евфросинии Полоцкой, Евфросиния Суздальская никогда не была игуменьей. Первоначально она приняла клиросное послушание. Свою известность она приобрела своими духовными наставлениями и поучениями: «...мнози прихожаху съ дщери своими Еуфросинии

молитвы ради, насладиться медоточ- ных тоя словес... Иногда же и бес книг на соборе почиташе...»⁷⁵¹. «И аще кто и самое отрача вопросит: кто есть в Росии черноризицам чиноначалник? – отвечает, яко Евфросиния..., И кто есть философом философ? И не обрящеши, кроме Евфросинии. Аще и не во Афинех учися блаженная, но афинеиския премудрости изучи, философию же и литургию, и всю грамматику, числа и кругом обхождение, и вся премудрости...»⁷⁵².

Осуществляя духовное руководство обителью, Евфросиния разделила монастырь на две половины. В одной постригались только девицы, в другой – «жены мужатицы и вдовья». Для последних был построен особый храм св. Троицы. С его постройкой образовалось два монастыря, монахиням которых запрещалось общаться друг с другом⁷⁵³. Это редкий случай в истории женских монастырей: в XIX в. традиция отдельных девических и женских монастырей была возрождена в Дивеевском монастыре Серафимом Саровским.

Евфросиния скончалась в 50-х годах XIII в. После ее кончины Ризположенский монастырь потерял былую свою известность. В XIII в. в Суздале появились Александровский монастырь, пользовавшийся покровительством суздальских князей⁷⁵⁴, а в XIV в. – впоследствии знаменитый Покровский монастырь, где находилась в заточении Соломония Сабурова, первая жена Василия III. В нем приняли постриг супруги казненных Иваном Грозным бояр Горбатых, Ногтевых и др., а в 1698 г. в число инокинь была принята царица Евдокия Лопухина⁷⁵⁵.

В период с 1448 по 1589 г., несмотря на активный рост монастырей, процентное отношение женских монастырей к мужским оставалось прежним: из основанных 494 новых монастырей 68 было женских (14%)⁷⁵⁶. В XVII в. процент женских монастырей возрастает – 21% (был основан 651 монастырь, из них – 139 женских), хотя по-прежнему составляет всего лишь одну пятую от числа всех монастырей⁷⁵⁷.

В период монастырской реформы в XIV в. в Москве первым общежительным монастырем становится Алексеевский монастырь, основанный митрополитом Алексеем в 1367 г. по просьбе его сестер⁷⁵⁸. Первой его игуменьей стала Иулияния († 1393 г.) Известно, что за первые 30 лет существования в нем было собрано 90 сестер⁷⁵⁹. По образцу Алексеевского монастыря был устроен другой монастырь в Москве – Рождественский. Основательницей монастыря была мать Владимира Храброго Мария († 1390 г.), в иночестве Марфа⁷⁶⁰. Общежительные монастыри основывались не только в Москве, ставшей в этот период центром духовной власти. Так, в Нижнем Новгороде княгиней Василисой,

в иночестве Феодорою, супругой нижегородского князя Андрея Константиновича, был основан общежительный Зачатьевский монастырь⁷⁶¹.

Большой известностью в этот и последующие периоды пользовался Вознесенский монастырь в Московском Кремле (примыкал к Чудову монастырю), находившийся под покровительством великокняжеской и царской власти. Он был основан вдовою Дмитрия Донского великой княгиней Евдокией в 1387 г. В этом монастыре она приняла иноческий постриг с именем Евфросинии в год своей смерти († 1407 г.). Вознесенский монастырь был основан как общежительный. Он известен тем, что в нем находилась усыпальница женщин – членов великокняжеской семьи. В нем были захоронены: Софья Витовна – супруга Василия Дмитриевича (старшего сына Дмитрия Донского) и мать Василия Темного († 1453 г.); Мария Ярославна – супруга великого князя Василия Темного и мать Ивана III († 1484);

обе супруги Ивана III – Мария Борисовна († 1467 г.) и Софья Фоминична († 1503); Елена Глинская († 1538); жены Ивана Грозного, его сыновей, царевны. После прекращения династии Рюриковичей, в усыпальнице были захоронены царицы и царевны дома Романовых. Некоторые из них были инокинями этого монастыря – супруга Василия Шуйского – Мария Петровна (в иночестве Елена), по одним сведениям, постриженная насильно иноками Чудова монастыря, по другим – в Вознесенском монастыре; Мария Нагая (в иночестве – Марфа), скончавшаяся в Вознесенском монастыре в 1608 г. и многие др.⁷⁶² В основном в Вознесенском монастыре постригались женщины из аристократических семей. Достаточно взглянуть на список игумений монастыря. Среди них – фамилии Мстиславских, Голицыных, Сабуровых, Ромодановских и других известных дворянских семей. После реформы 1764 г. это был первоклассный общежительный монастырь. В XVII в. в нем числилось около 160 сестер; в XVIII в. – 200; в XIX в. – 300⁷⁶³.

Другим монастырем, пользовавшимся особым царским покровительством, а поэтому игравшим важную политическую роль, был Новодевичий монастырь. Он был основан в 1525 г. великим князем Василием Ивановичем по обету после того, как был возвращен Смоленск.

В актах Новодевичьего монастыря сохранился уникальный документ – Духовная первой игуменьи монастыря Елены Девочкиной⁷⁶⁴. Ю. Д. Рыков в комментариях к публикации грамоты заметил, что в Духовной, представляющей своего рода монастырский устав, приведены цитаты из Священного Писания, святоотеческих творений, Скитского патерика, что

подчеркивает начитанность автора в церковной книжности. Елена Девочкина была привезена в Новодевичий монастырь из суздальского Покровского монастыря в 1525 г.: «А вначале государь князь великий взял меня из обители Пречистые Богородицы, честного и славного Ее Покрова, ис Суздаля, не моим хотением, но Божиимъ изволеньемъ». Скончалась Елена Девочкина 18 ноября 1547 г. В духовной даны наставления сестрам, главным из которых является «послушание и покорение во всем» «ко игуменье». Осуждалось проживание в монастыре мирских, опоздание на церковную службу, хождение по церкви, беседы и «шептания» во время службы, вынос книг из церкви без благословения книгохрани-теля. Если кто-нибудь из родственников сестер приносит еду и вино, то еду принимать следует только по благословию игуменьи или келаря, а вино даже не следует вносить в монастырь. Если же его пришлют, то его надо отнести в погреб монастыря. Запрещалось ходить без мантии, ходить по кельям, что-либо забирать в кельи из церкви, служебных келий и трапезной без благословения настоятеля или келаря, или «воображенных на то», сажать рядом с кельями овощи. Разрешалось сажать только деревья и яблони. Необходимо проявлять особую заботу о церковном пении. Трапеза и работа должны сопровождаться молчанием и молитвой. Молиться необходимо о благосостоянии церквей и о «земном строении», о всем православном христианстве, о «честней святых обители сеи», «о богоизбранном христоробивом стаде, о спасении душ своих», «о многолетнем здравии и спасении» царя и великого князя Ивана Васильевича, его царицы Анастасии, о даровании Богом им детей, покорении врагов и «супостата». Государь – это «надежа и упование»: «его десницею везде покровены, и стройны, и честны, благодарны и оборонены всегда, а впредь по Бозе он ваше упование и надежа», а также о митрополите Макарии, о князе Георгии, его княгине и чадородии их, о воинстве.

Однако, как неоднократно отмечалось исследователями⁷⁶⁵, общежительный устав, завещанный первой игуменьею, не соблюдался. В Новодевичьем монастыре постригались представительницы царской семьи, а также известных княжеских и боярских родов (Шереметьевы, Воротынские, Голицыны и т. п.). В. Д. Назаров подметил особенность в перечне розданных монахиням из приказа Большого прихода «милостинных» денег. Первыми в этом списке шли старицы-княгини и боярыни, затем «большие и меньшие крылошанки», а в конце – «рядовые старицы». Некоторые из стариц – представительниц правящей династии, могли владеть и владели недвижимостью, собственными кельями, жилыми

и хозяйственными постройками в подмонастырской слободке. В то же время продолжала существовать общая трапеза, распорядок общих служб, натуральный и денежный доход с монастырских вотчин поступал в общую казну⁷⁶⁶.

Сохранилось летописное описание пострижения княгини Ульяны – вдовы Юрия Васильевича, брата царя, 30 апреля 1564 г. в Новодевичий монастырь: «...месяца апреля в 30 день царева и великаго князя брата Юрьева Васи́лиевича кни́гиня Ули́яна произво́лилася постри́чи у пречистые Оди́гитрия в Новом де́вичем монасты́ре. А до монасты́ря кня́гиню Ули́ану прово́жал ца́рь и вели́кий кня́зь Ива́н Васи́лиевич всеа Ру́сии и ца́рица и вели́кая кня́гиня Ма́рья, и ца́ревич Ива́н, и кня́зь Влади́мер Андре́евич. А постри́г ее Афона́сий, митропо́лит всеа Ру́си, а с Афона́сием митропо́литом бы́сть Пими́н архиепи́скоп Вели́каго Нова́города и Пско́ва со освя́щенным собо́ром; а со ца́рем же с вели́ким кня́зем бы́ли все боя́ре. А наре́чена бы́ть во ино́цех Алекса́ндра. А пове́ле устро́ити ей до ее постри́жения кельи́. И удово́ли ее госуда́рь до живо́та ее города́, и волос́тьми, и селы́, и вели́кими мно́гими дохо́ды, да и дете́й боя́рских и прика́зных лю́дей, да и дво́ровых лю́дей вся́ких ей пода́вал, кото́рым обихо́д ее вся́кой веда́ти. И на ее обихо́д пове́ле устро́ити в монасты́ре и за монасты́рем погребы́ и ледники́, и поварни́ особе́е»⁷⁶⁷.

По существующему преданию, в 1569 г. инокиня Александра была утоплена по приказу Ивана Грозного, раздраженного ее слезами по невинным жертвам⁷⁶⁸.

Для поддержания обители и Василий III, и Иван IV неоднократно давали тарханские и несудимые грамоты. Монастырские села в большом количестве находились в различных уездах: Дмитровском, Рузском, Владимирском, Ростовском, Верейском, Звенигородском, Вяземском, Московском, Оболенском и т. д.⁷⁶⁹

Большое количество вкладов монастырь получил от Бориса Годунова. Как известно, одной из инокинь монастыря была его сестра Ирина (в иночестве Александра) – вдова Федора Иоанновича. Для нее специально также была построена отдельная келья с церковью («Иринины покои»), а ее «обиход» обслуживали десятки дворян, приказных и слуг⁷⁷⁰.

Цари из дома Романовых также способствовали процветанию монастыря своими вкладами, вотчинами, несудимыми грамотами. В праздник Оди́гитрии Смоленской Божьей Матери в монастыре устраивалась праздничная трапеза, на которой присутствовали, помимо духовных лиц, царь, бояре, дворяне, дьяки. Инокинями монастыря стали три дочери царя Алексея Михайловича, Евдокия – жена Петра I и,

наконец, царица Софья. Их гробницы находятся в монастыре.

Важной особенностью Новодевичьего монастыря было то, что во время польско-литовского нашествия, во время ногайских набегов и для защиты от крымских татар, он одновременно служил крепостью. Так, в 1616 г. для обороны в нем находилось 353 человека, а в 1633 г. – 128 человек⁷⁷¹.

Необходимо сказать, что женские монастыри, как и мужские, также несли функции наказания, в частности за отдельные уголовные преступления, с начала появления монастырей и вплоть до XIX в. Так, в «Уставе князя Ярослава» за рождение внебрачного ребенка, а также в случае выхода замуж за не разведенного с первой женой, женщину ждало заключение в «доме церковном». Я. Н. Щапов в комментариях к публикации «Устава» в издании «Российского законодательства» определяет значение термина «церковный дом» как «монастырское учреждение для отбывания церковного наказания»⁷⁷². В грамоте 1628 г. Новгородского митрополита Корнилия архимандриту Тихвинского монастыря Макарию говорится о направлении на пострижение двух женщин – уголовниц, подвергнутых за уголовное преступление трехсуточному окопанию в землю⁷⁷³.

Наиболее известны случаи пострижения в монастырь, связанные с различными политическими мотивами. В 1205 г. галицко-волынский князь Роман Мстиславич насильственно заставил совершить **постриг** своей жены, дочери, тестя и тещи⁷⁷⁴. В более поздний период пострижение по политическим мотивам было довольно частым явлением. Помимо уже упомянутых пострижений цариц Соломонии и Евдокии, насильственно постригались вдовы казненных Иваном Грозным опальных князей и бояр. Так, до 1569 г. в Горицком **Воскресенском** Белозерском монастыре (Вологодская обл., Кирилловский **р-н**) жили вдова Андрея Ивановича Старицкого Евфросиния Владимировна и ее невестка. По легенде они были утоплены Иваном Грозным. В этом же монастыре жили: царица Анна Колтовская (в монашестве Дарья), царица Ксения Годунова⁷⁷⁵. В XVI в. в Воскресенский монастырь в Нижнем Новгороде была сослана Марфа Борецкая⁷⁷⁶. В монастыри направлялись также полонянки. Так, в Ивановский монастырь было послано шесть полонянок в 1624 г.⁷⁷⁷

Необходимо сказать несколько слов о так называемых двойных монастырях, которые существовали вплоть до начала XVIII в. Возможно, что в практике монашеского строительства как греческого, так и русского подобные монастыри были не редкостью⁷⁷⁸. Об этом свидетельствует 123 новелла императора Юстиниана (VI в.): «ни в каком месте нашей империи

не позволяем монахам и монахиням жить в одном монастыре или быть так называемым двойным монастырем». Вместе с тем, Е. Е. Голубинский отмечает, что церковное законодательство очень странным образом реагировало на создание двойных монастырей. Так, он приводит правило VII вселенского собора, который, с одной стороны, предписывает «не быти отныне монастырям двойным, потому что сие бывает соблазном и преткновением для многих». С другой стороны, разрешает остаться таким монастырям, «прежде бывшим»⁷⁷⁹. Он же предполагает, что двойной монастырь представлял собой монастырь, разгороженный внутренней стеной на две половины: одна была заселена монахами, другая – монахинями.

Е. Е. Голубинский высказывает также мнение, что женские монастыри могли возглавляться игуменом⁷⁸⁰.

К так называемым двойным монастырям в России относятся:

1. Спасский на Бору в Москве⁷⁸¹.
2. Хотьков монастырь, приписной к Троице-Сергиевому монастырю, возможно был также двойным, возглавляемым игуменом. В нем приняли пострижение родители Сергия Радонежского⁷⁸².
3. Лазаревский Городецкий, где в 1367 г. во время вечерни страшный гром «побил» чернецов и черниц⁷⁸³.
4. Вознесенский в г. Козельске Калужской губернии. До 1499 г. инокини жили совместно с иноками Введенской Оптиной пустыни⁷⁸⁴.
5. Преподобный Дионисий Глушицкий устроил в двух верстах от своей лавры обитель инокинь во имя св. Леонтия и поставил над ними в игумены – старца⁷⁸⁵.
6. Шунгский Николаевский Ильинский (в Олонецкой губернии). По описи 1582 г. здесь существовал двойной монастырь: «Погост Николской в Шунге. На погосте церковь Никола Чюдотворец, да церковь Илья Пророка, деревянные клетцы, стоят на царя и великаго князя земле. А церкви поставленье и церковное строенье приходное. На погосте же двор игумен Мисаило..., двор проскурник черной Пахнутей; да 5 келей, а в них живут 7 старцов; да 17 келей, а в них Живут 25 стариц»⁷⁸⁶.
7. Покровский монастырь в г. Туринске Тобольской губернии был основан как совместный мужской и женский. В 1624 г., по приказанию архиепископа Киприана, иноки переведены в Николаевский монастырь в г. Туринске⁷⁸⁷.
8. Рождественский на Олонце (г. Олонец). В писцовых книгах 1628–1629 гг. отмечено: «Да на погосте на церковной государеве земле кельи, а в них живут старцы: черный поп Герасим, старец Серапион, просвирник,

старец Игнатей, старец Макарей, да 9 мест келейных порожих. По другую сторону церкви живут старицы на крестьянских на купленных местех: старица Дарья, старица Маремьяна, старица Феодосья, старица Афимья, старица Марина, старица Анисья, старица Марфа»⁷⁸⁸.

9. Покровский в г. Юрьеве. В 1712 г. монах Архангельского Юрьева монастыря Кирилл построил церковь Покрова и «присовокупил было к ней девичь монастырь и малое число келей возградил», в которых жило по 3–4 монахини, которые затем перешли в Введенский женский монастырь⁷⁸⁹.

Одновременное проживание монахов и монахинь в одном монастыре однозначно осуждалось русским церковным законодательством. Видимо, это был довольно распространенный тип монастыря. В послании новгородцам митрополит Фотий писал: «если в каком монастыре находятся чернцы, таки бы черницы не были; но чернецы жили бы себе в монастыре, а черницы в особом монастыре. Для того узнать: где исперва были чернецы, тут и ныне оставались бы чернецы, а где исперва были черницы, тут и ныне жили бы черницы. У чернецов пусть и попами будут чернецы; а в обители черниц избирают попов-бельцов с попадиами, вдовых же туда не посылать»⁷⁹⁰.

Двойные монастыри были осуждены соборами 1504 и 1551 гг.

Особо следует сказать о постановлениях Стоглавого собора. В основном они касаются одновременно и женских и мужских монастырей. Вопрос о двойных монастырях, а также о женских монастырях, возглавляемых игуменом, и о монастырях, где свободно жили миряне, видимо, остро стоял в этот период. Критика подобной практики содержится в 37-м царском вопросе (5 гл.):

«Иже иноцы и инокини во едином монастыре живут. В нашем царстве на Москве и во всех градах монастыри особные: живет в нем игумен да чернца два или три, и где как ся лучило, да тут же в монастыре миряне з женами и з детми живут. А в котором монастыре живут чернцы, ино в том монастыре такоже живут миряне и холостые и з женами. Пригоже ли то так быти? А в ьном монастыри чернцы и черницы живут, а убогиа чернцы и черницы по миру скитаются. Тем нигде покою нет ни в котором манастыре не приимут. А попы и диякони, и дьяки, и понамари с женами туто же с черницами в монастыре вместе живут. По правилом святых отец, како достоит тому быти? Тако бы на святом соборе и уложить во веки неподвижимо»⁷⁹¹.

Ответ на вопрос содержится в главе 82, где со ссылкой на постановление собора 1503 г. запрещаются монастыри, в которых одновременно живут монахи и монахини:

«И мы ныне по тем же священным правилом и по преже уложенном соборе, что в монастырех жили в одном месте черныцы и черницы, а служили у них игумены. И впред чернцом и черницам в одном монастыре не жити. А в котором монастыре учнут жити черныцы, ино туто служити игумену, а черницам в том монастыре не жити. А в котором монастыре учнут жити черницы, ино у них служити попом белцом, а чернцом в том монастыре не жити»⁷⁹².

Однако вопрос о духовнике в женском монастыре все же остается не совсем ясным. Так, в вопросе-ответе 13 (гл. 41) говорится:

«В девичих монастырех черницам достоит ли от мирских попов приимати святых таин. Аще ли вскоре случитца в нощ или в день *игумену отцу духовному* далече сущу, како тому достоит быти?

И о том ответ. Достойт всякому священноиноческому чину и иноческому чину от мирскаго священника причаститися, кроме покаяния. И о том свидетельствуют священная правила. Аще который священно-инок или инок, или инокия не приемлет причастия от мирскаго священника, имущаго жену, таковой да будет проклять»⁷⁹³.

Вполне возможно, что духовником в женском монастыре мог быть игумен мужского монастыря, но он не имел права его возглавлять. Макарий, будучи Новгородским архиепископом, осуждал тот факт, что во главе женского монастыря стоял игумен, а не игуменья: «отвести игуменов в мужские монастыри, а черницам дать игумений»⁷⁹⁴.

Некоторые из женских монастырей часто являлись приписными к мужским:

1. Ивановский Емецкий в Архангельской губернии Холмогорского уезда зависел от Антониева Сийского монастыря, о чем свидетельствует грамота игумену Никандру от 1589 г.: «А что у вас на Елеце девич монастырь, и вы бы однолично велели тот монастырь тынить тыном крестьянам своим и учините у него одне ворота»⁷⁹⁵.

2. Солотчинский – Зачатейский (св. Анны) в Рязани, основанный в конце XIV в. По описи 1628 г. в нем было 7 келей и 8 черноризец, прокармливающих от Большого Солотчинского мужского монастыря⁷⁹⁶.

3. Успенский Богородицкий упоминается в 1561 г. как приписной к Троице-Сергиевой лавре⁷⁹⁷.

Николаевский на Валухе вблизи Спасо-Прилуцкого монастыря. В 1623–1648 гг. зависел в своем существовании и управлении от Спасо-Прилуцкого монастыря, но имел свою игуменью. В списках приказных дел 1666 г. говорится о том, что монахинь Николаевского монастыря «Спасо-Прилуцкого монастыря власти поят и кормят и

одевают, и запасы годовые дают...». При этом вклады женщин, желающих постричься, вносились в Спасо-Прилуцкий монастырь⁷⁹⁸.

4. Введенский Богородицкий Тихвинский монастырь (Новгородская губерния) был основан архиепископом Пименом и зависел от Тихвинского Богородицкого мужского монастыря. Только в 1604 г. по просьбе жившей здесь старицы Дарьи Алексеевны (царицы, супруги Ивана IV) монастырь получил пашни и сенокосы⁷⁹⁹.

5. Морозова женская пустынь, основанная в первой половине XVII в., по бедности была на иждивении Троице-Колевниковой пустыни (Ярославская губерния)⁸⁰⁰.

Приписные к мужским женские монастыри существовали вплоть до XIX в. Так, Богоявленский в г. Костроме являлся приписным к Анастасьину мужскому монастырю с 1863 г.⁸⁰¹

Женские монастыри в XVIII – начале XX века⁸⁰²

Принципиальные изменения в отношениях Церкви и государственной власти в синодальный период неизбежно сказались и на развитии монастырей в целом. Можно сказать, что с созданием в 1701 г. Монастырского приказа, которому было передано управление монастырскими вотчинами, была фактически осуществлена секуляризация: доходы с вотчин собирались в казну, а монастырям выдавалось содержание. В дальнейшем право управления вотчинами было возвращено духовенству, но большая часть доходов продолжала поступать государству⁸⁰³.

По статистическим данным, приведенным Я. Е. Водарским, в 1700 г. мужских монастырей было 924, женских – 229, что составляло всего около 20% от общего числа монастырей. Владельцами крестьянских дворов являлись 619 монастырей, из них 75 женских, что составляет лишь около 12%, в то время как среди монастырей, не являющихся собственниками, их было примерно 29%⁸⁰⁴. В число крупных монастырей (владеющих более чем 1250 дворами) попадает всего лишь три женских монастыря: Новодевичий (2346) и Вознесенский (2127) в Москве и Суздальский Покровский (2053). Если сравнить их с крупными мужскими монастырями, то Троице-Сергиев владел 20333 дворами, Кирилло-Белозерский – 5316, Чудов – 3065, Костромской Богоявленский – 3684, Новоспаский – 2854 и т. д. Кроме того, можно предположить, что женские монастыри были более населенные, чем мужские. В 1724 г. в мужских монастырях насчитывалось 14 534 насельников (монахов и послушников), а в женских 10 673 (монахинь и послушниц), в 1738 г. – соответственно 7829 и 645390.

Монашествующих мужчин на протяжении всего XVIII в. было больше, чем монашествующих женщин. Многие женские монастыри, будучи более многонаселенными, чем мужские, и, зачастую не обладая земельной собственностью, были крайне бедными и получали дотацию от государства. Даже владение вотчиной не гарантировало безбедное существование монастыря. Московский Ивановский монастырь до 1700 г. был ружным. В 1700 г. вместо руги ему была отдана вотчина – полсела Путятино – 115 дворов. Однако в начале 1722 г. монастырь обратился с просьбой о возвращении руги. Синод постановил передать управление сбором доходов Монастырскому приказу с тем, чтобы все они поступали в монастырь⁸⁰⁵. «Дача» в мужские монастыри в количественном отношении

была выше, чем в женские. Так, по одной из ведомостей «дачи Монастырского приказа» за 1722 г. в 52 мужских монастыря, в которых насчитывалось 1940 монашествующих, было отпущено из Монастырского приказа 12 232 рубля 25 с половиной коп., а в 15 женских монастырей, в которых насчитывалось 2159 монашествующих женщин, – 5760 руб. 29 коп. и 4434 с половиной четверти хлеба. Все это вынуждало монахинь покидать монастырь и просить милостыню, в связи с чем для женских монастырей были введены более строгие правила выхода за пределы монастыря.⁸⁰⁶

В синодальный период государство активно вмешивалось в организацию внутренней жизни монастырей. При этом государственное законодательство, касавшееся мужских и женских монастырей, во многом различалось. Так, в «Прибавлении к Духовному регламенту» 1722 г. имеется отдельная глава, посвященная женским монастырям, «О монахинях». Если пострижение мужчинам разрешалось после 30 лет, то женщинам только в возрасте от 50 до 60 лет. Для женщин-монахинь вводились более строгие правила в общении с миром: всем монахиням, кроме игуменьи, запрещалось покидать монастырь, а «монастырям женским всегда заключенным быть, разве благословных времен, яко же литургии святой или благословных лиц, якоже духовника, для нужды больным». В оригинальном тексте «Прибавлений» к этому пункту Петр I собственноручно вписал требование, чтобы к надвратным церквям в женских монастырях были пристроены «крыльца» с улицы, а из самой церкви была сделана единственная дверь, ведущая в келью игуменьи, с тем, чтобы никто не мог проникнуть в монастырь. Если в монастыре находятся мощи, к которым приходят на поклонение, то их следует перенести в надвратную церковь для того, чтобы «никто не мог претензии сыскать итить в монастырь». В случае судебного разбирательства или «нужд-ных дел в царствующем граде» монахини должны обращаться к стряпчему либо просить своего архиерея, чтобы «он от себе за их делом послал» или писал «о том в святейший правительствующий Синод, а их бы не отпускал»⁸⁰⁷. Монахам же разрешалось выходить из монастыря и даже посещать родственников 4 раза в год, предварительно получив от своего епископа «подорожную». Во многих провинциальных женских монастырях, отличавшихся бедностью, не только не было надвратных церквей, но зачастую отсутствовала даже ограда, как, например, в Тобольском Рождественском, в монастырях Тюмени⁸⁰⁸. Нижегородский епископ Питирим жаловался, что в епархии женские монастыри «вотчин и заводов» не имеют, а потому продают

рукоделия, самостоятельно делают закупки дров и хлеба для монастыря, а пропитание имеют «по свойственникам, по знакомым людям». Если таким монастырям быть «заключенными», то они не смогут существовать⁸⁰⁹.

Положение сестер в женских монастырях зависело от их социального происхождения и «знатности» самого монастыря. Социальные различия в среде монахинь иногда даже поддерживались государственным законодательством. Так, по определению Синода от 31 августа 1722 г. в монастыри были посланы мастерицы, обязанные обучать монахинь прядению. Монахини же от «благородных и честных родителей», «которые от онаго прядения, яко не приличного им, уволены», должны заниматься «шитьем и низанием». Только в том случае, если они не обучены никакому рукоделию, то должны также обучаться прядению⁸¹⁰. Монахини Вознесенского монастыря, многие из которых по своему социальному статусу принадлежали к аристократическим семьям, ознакомившись с Духовным регламентом «при собрании монахинь всех», отправили «доношение» в Синод, объявив, что отдельные пункты «ныне исполнить невозможно». В частности, было оспорено требование Регламента (п. 19) не иметь никому служителей, так как в Вознесенском монастыре монахини без келейниц жить не могут, «понеже многая честныя», поэтому они обязуются содержать их «из собственного присылаемого запаса». По поводу общей трапезы было высказано мнение, что многие «знатныя персоны, а именно Елена Нарышкина, Анфиса Бутурлина и другая от честных монахинь требуют повелительнаго Святейшаго Синода определения, дабы им повелено было довольствоваться присылаемым от родителей своих в келиях у себя, а не в трапезе». Из представленных в доношении расходов монастыря следовало, что если ввести общежитие (п. 27), то они значительно будут увеличены, так как потребуются затраты на хозяйственные постройки и наем дополнительного числа служителей. «Из монахинь к тому служению определить некому: имеются благородныя персоны, как при родителях своих быв, труда в младости не имели, и в монастыре жившия довольно, пришли к старостям и одержими болезнями; а малородныя, которыя воспитаны при честных монахинях, из детских лет не трудившиися, труда в поварне и хлебне понести не могут, и те определены, а именно: на крылосе, в свечней, иныя ходят на колокольную звонить и на соборах читают правило, а из них **некоторый** изучилися и прядильнаго мастерства...». В то же время в «доношении» отмечается, что, «ежели указом Его Императорскаго Величества... сбор денег с губернских вотчин отдан будет (монастырю. – Е. Е.), то мочно теми всеми деньгами общество

(общежитие. – Е. Е.) содержать». Монахини высказались и против того, чтобы «по селом» не **посылать** монахов, так как, если посельских монахинь «из сел уволить, то в собрании хлеба и в присмотре молока ничего не будет». Монахини не согласились с тем, что в монастыре никому нельзя держать чужие деньги и вещи, за исключением книг. Это мнение было обосновано тем, что у многих монахинь – «благородных персон» хранятся «пожитки в сундуках от сродников», посланных Его императорским величеством на службу. Не согласились монахини с пунктом 34, запрещающим вход в монастырь «мужским персонам», так как приходят для «свидания сродники к честным и к знатым монахиням..., приехав из армии..., знатные офицеры», а «гостиной кельи» в монастыре нет. Синод частично удовлетворил требования монахинь «знатного» монастыря, однако потребовал ввести общую трапезу по примеру «общежительных Новодевича и Александро-слободского монастырей, с которыми... о всех обстоятельствах и поведении обыкновенное сношение иметь...», вернуть отданные на хранение вещи, по селам монахинь не посылать, а для встреч с родственниками использовать трапезную⁸¹¹. В конечном счете при Петре II общежитие в Вознесенском монастыре было отменено⁸¹².

Монахини в монастырях разделялись на «удельных», или «местных» (живущих «по окладу», получающих жалование), и «безудельных», или «безместных» («на собственном пропитании»). Кроме того, в монастырях проживали белицы-вкладчицы монастыря. Так, по справке, представленной Московским Никитским монастырем в Синод в 1731 г., «по окладу» в нем числилось 100 монахинь, «за окладом постриженных вкладчиц» 24 и 50 белиц⁸¹³, в Вознесенском монастыре в 1728 г. насчитывалось 205 монахинь, из них – 100 «удельных», 62 – «полуудельных» и 40 – «богадельных»⁸¹⁴.

В XVIII в., в отличие от мужских монастырей, «штат» которых был «высочайше» утвержден в 1723 г., женские монастыри «штата» не имели⁸¹⁵. Вместе с тем, государственное законодательство определяло социальную роль того или иного монастыря. Так, для сирот был назначен Новодевичий монастырь, а для больных и увечных – Вознесенский⁸¹⁶. Монахини могли также направляться на работу в госпитали⁸¹⁷. Можно также предположить, что существовала практика обучения девочек в монастырях: в одном из дел, хранящихся в архиве Синода, сообщается о том, что крепостная графини А. П. Шереметьевой Неонила Емельянова в 13 лет была отдана в Вознесенский монастырь к старице Евдокии Яковлевой для обучения грамоте⁸¹⁸. Встречаются случаи воспитания

мальчиков в женском монастыре⁸¹⁹.

В XVIII в. монастыри продолжали оставаться местом ссылки опальных женщин: царицы Евдокии Лопухиной, «разрушенной невесты» Петра II Екатерины Долгорукой и ее сестры и др. В XIX в. в монастыри ссылались за прелюбодеяние⁸²⁰, пустынницы, старообрядки, умалишенные и уголовницы⁸²¹, за уклонение в католицизм⁸²², Женщины, вышедшие второй раз замуж при живом первом муже⁸²³, в монастыре содержалась за жестокое обращение со своими крепостными Дарья Салтыкова⁸²⁴. Игуменьи монастырей под самыми разными предлогами отказывались принимать присланных стариц. В 1721 г. игуменьи Феодоровского в Переелавле Залесском и Александровского Успенского сослались на указ «Всемиловитвейшей государыни Екатерины Алексеевны» не принимать никого в монастыри «свыше указного числа»⁸²⁵. Одной из причин отказа называлась «скудость средств» женских монастырей, которые «питались государевым жалованьем и хлебною ругою»⁸²⁶. В 1725 г. Синод отказался отослать в монастыри колодниц, так как во всех монастырях число монахинь «имеется определенное и к пропитанию их трактament, как деньги, так и хлеб, положен уреченной без излишества». Кроме того, в женских монастырях невозможно содержать караул⁸²⁷. Как результат, многим женщинам, сосланным в женские монастыри, удавалось бежать⁸²⁸. Существовало несколько формулировок содержания ссыльных женщин в монастырях: «неисходно», «в трудах монастырских», «под караулом» и т. д. В XIX – начале XX в. продолжалась практика использования монастыря в качестве наказания.

В XVIII в. многочисленными были случаи насильственного пострижения женщин мужьями, родителями, братьями. В то же время некоторые из женщин искали в монастыре защиту от деспотичности мужей⁸²⁹.

Делопроизводство XVIII в. свидетельствует о том, что женские монастыри зачастую находились «в ведомстве мужских». Свои прошения в Синод они обязаны были подавать либо с «мирскими служителями монастырей», либо «при собственных их архимандритов доношениях»⁸³⁰. Многие распоряжения Синода посылались не только на имя игумений монастырей, но и на имена архимандритов близлежащих мужских монастырей⁸³¹. Духовник монастыря мог избираться монахинями из числа иеромонахов мужского монастыря, который затем утверждался Синодом⁸³².

Известны случаи, когда монастыри управлялись светскими лицами.

По высочайшему повелению московским Вознесенским монастырем 8 ноября 1733 г. было поручено управлять капитану Семеновского полка Ланскому, а потом 12 октября 1734 г., капитану Ладыгину, так как игуменья Евсталия была арестована по обвинению в злоупотреблении монастырскими доходами⁸³³. По царскому указу, после подавления стрелецкого бунта Новодевичий монастырь был отдан в ведомство Преображенского приказа, и только в 1721 г. – Синода⁸³⁴.

Перед началом реформы в 1762 г. в России было 678 мужских монастырей, населенных 7659 монахами и послушниками и **всего** 203 женских монастыря с 4733 монахинями и послушницами⁸³⁵. В результате реформы Екатерины 1764 г. численность монастырей значительно уменьшилась⁸³⁶. Было упразднено монастырей 496 (56,3%), из которых было 360 мужских и 136 женских. Все монастыри, за исключением Троице-Сергиевой лавры, **Александро-Нев-** ского монастыря и Чудова монастыря, были распределены на три класса и заштатные.

Таблица 1

Численность мужских и женских монастырей по штатам

Класс монастыря	Мужские монастыри	Женские монастыри
1 класс	15	4
2 класс	41	18
3 класс	100	45
Заштатные	161	–
ИТОГО:	319	67

Материальное положение монастырей мужских и женских было различным: жалованье в штатных женских монастырях было в два раза меньше, чем в мужских⁸³⁷:

Таблица 2

Класс монастыря	Мужские монастыри	Женские монастыри
1 класс	Штат – 33 монаха жалованье = 20 17,5 руб. для Троицкой лавры – 10 070 руб.	Штат от 52 (Суздальский Покровский) до 101 (Александровский Успенский) Жалованье: Вознесенский и Новодевичий по 1506,38 – 2009,8 руб., Александровский Успенский – 2007,7 руб.; Суздальский Покровский – 1506,3 руб.
2 класс	Штат – 17 монахов Жалованье = 1311,9 руб.	Штат – 17 монахинь Жалованье = 475,8 руб.
3 класс	Штат – 12 монахов Жалованье = 806,3 руб.	Штат – 17 монахинь Жалованье = 375,6 руб.

После реформы 1764 г. некоторые из закрытых женских монастырей восстанавливались, учреждались новые, нередко мужские монастыри обращались в женские. В XIX в., особенно во второй его половине, постепенно начинает происходить рост женских монастырей, а главное, численности монашествующих женщин и особенно послушниц.

Процентное отношение женских монастырей, монахинь и послушниц к общему числу монастырей, монашествующих и послушников обоего пола было следующим⁸³⁸:

Если численный рост женских монастырей и общин в основном наблюдается со второй половины XIX в., то численный рост монашествующих женщин в основном за счет увеличения числа послушниц начинается уже с начала XIX в. В мужских монастырях традиционно монахов было больше, чем послушников (исключением является 1850 г., когда количество послушников превысило количество монахов). В женских монастырях количество послушниц могло в несколько раз превышать количество монахинь⁸³⁹:

Таблица 4

	1825	1840	1850	1860	1870	1880	1890	1900	1914
Монахи	3727	5122	4978	5648	5750	6481	7189	8578	11 845
Послуш- ники	2015	3259	5919	5554	5710	2902	5523	8090	9485
Мона- хини	1882	2287	2303	2931	3226	4759	7306	10 082	17 283
Послуш- ницы	3456	4583	8230	7669	11 412	14 071	20 268	31 533	56 016

В женских монастырях были сосредоточены благотворительные учреждения: больницы, богадельни, школы, приюты, аптеки и т. д. Женские монастыри вели различного рода хозяйственную деятельность, дававшую средства и на строительство, и на благотворительность. Отчасти это объяснялось тем, что по циркулярному указу Синода от 28 февраля 1870 г. открытие новых обителей допускалось с условием «устройства при ней учебного или благотворительного заведения»⁸⁴⁰. На процесс «феминизации» монастырей исследователи неоднократно обращали внимание, выдвигая различные гипотезы относительно причин этого процесса. Так, по мнению Л. Н. Денисова, эти причины связаны с «явлениями экономического порядка»⁸⁴¹. И. Смолич видит первопричину «феминизации» монастырей в реформах Петра I, следствием которых стало стремление женщин к самостоятельности и образованию. Определенное значение имели исторические и культурные условия русской духовной истории второй половины XIX в.: «религиозные вопросы занимали значительное место в духовной жизни русской женщины». Эти вопросы женщины пытались решать не отвлеченно, а «индивидуально и личностно», что приводило их к встрече со старцами. Отмена крепостного права в 1861 г. изменила положение женщины в крестьянской семье – женщина могла чаще принимать самостоятельные решения, даже вопреки мнению старших членов семьи. Уходя в монастырь, она повышала свой социальный статус и удовлетворяла свое стремление к образованию. Кроме того, «русская крестьянская девушка в повседневном монастырском быту находила для себя такие занятия, которые были ей хорошо знакомы и в родительском доме: всякого рода домашнюю и хозяйственную работу»⁸⁴². П. Н. Зырянов объясняет своеобразное «хождение» дворянок и женщин из разночинской среды в

послушницы общим настроением «возвращения долга народу», которым жило молодое поколение 60-х годов. «Девушки, имевшие религиозное мировоззрение, предпочитали общины и монастыри с благотворительным уклоном, где они работали бок о бок с мещанками и крестьянками». Последние зачастую сознательно отказывались от замужества ради религиозного поприща, у других не складывалась личная жизнь, третьи (особенно рано овдовевшие бездетные женщины) бежали в общины от гнета большой патриархальной семьи, «надеясь найти себе здесь приют и трудиться равными среди равных»⁸⁴³. Е. В. Белякова считает, что причины роста численности монашествующих женщин следует искать в изменении демографических процессов в обществе и разрушении традиционной семьи и распространении европейского типа брака, что привело к появлению «новой категории людей – незамужняя женщина». В России незамужней женщине не было места ни в деревне ни в городе. Кроме того, в XIX в. растет женское образование, появляются женщины-врачи, женщины-медики. Поэтому образование многочисленных женских общин стало решением как духовных, так и социальных вопросов⁸⁴⁴. Таким образом, причинами стремительного роста числа монашествующих женщин были: экономические и социально-политические условия в стране, политика правительства в отношении монастырей, аскетические настроения, стремление женщин к образованию и самостоятельности и т. д.⁸⁴⁵

Социальный состав монашествующих женщин также отличался от социального состава монашествующих мужчин⁸⁴⁶. В ХУШ в. эти различия во многом объяснялись государственной политикой по отношению к монашеству: в течение долгого времени в монастыри разрешалось постригать только вдовствующих попов и отставных солдат, затем студентов духовных учебных заведений. Дворянам практически было запрещено пострижение. Поэтому в мужских монастырях традиционно было много выходцев из духовного сословия. Различия в социальном составе монашествующих женщин и мужчин можно также объяснить тем, что женские монастыри в основном основывались в городах или недалеко от них, поэтому в них больше выходцев из дворянского, купеческого и мещанского сословий. Со второй половины XIX в., после отмены крепостного права у женщин-крестьянок появилась возможность реализации своего желания посвятить свою жизнь монашескому подвигу.

После реформы 1764 г. в истории женского монашества появляются так называемые женские общины.

Женские общины – это уникальное явление. Их возникновение на

начальном этапе происходит помимо воли духовных и светских властей. Женские общины – это прежде всего результат религиозной потребности женщин и ответная реакция на то законодательство, которое существовало по отношению к женским монастырям с Петровского времени. По своей организации женская община во многом напоминает монастырь, но с той разницей, что ее члены не принимают монашеский обет и при этом следуют правилам монастырского устава. В реальности среди сестер общины могли быть монахини⁸⁴⁷. В. В. Зверинский называет их «послушническими монастырями». Он же указал на несколько путей возникновения женских общин. При упразднении женского монастыря монахинь переводили в те монастыри, которые были оставлены по штату. Послушницы и белицы за недостатком помещений и средств в других монастырях были оставлены на произвол судьбы. Поэтому часть из них продолжала жить при прежних монастырских церквях, которые становились приходскими. Другие уходили и строили хижинки-кели около приходских и кладбищенских церквей, исполняли обязанности просвириц и сторожей, продолжая жить по монастырскому уставу на средства, которые получали в виде милостыни. При этом они призревали сирот, обучали детей грамоте, ухаживали за больными и престарелыми, а зачастую являлись духовными руководительницами для тех несчастных и угнетенных, кто к ним приходил.

Женская община могла существовать под видом богадельни или странноприимного дома: богодельней называлось Абабковское женское общежитие в Нижегородской губернии, состоящее в основном из девушек и женщин молодого и среднего возраста.

Община могла также возникнуть при какой-либо церкви. Так, в селах Сезенове и Троекурове Тамбовской губернии в 1849 и 1857 гг. были зарегистрированы женские общины, возникшие при приходских церквях.

Изучение законодательных материалов позволило **установить**, что женские общины стали признаваться государственной властью еще во времена Екатерины II. Только термин «община» в указах об ее утверждении не употребляется, а используется термин "**женское общежитие**". Первое женское общежитие было оформлено именным указом Екатерины II, разрешившей, по просьбе жителей г. Мо- логи, жить в упраздненном монастыре вдовам и престарелым девицам, «посвятившим себя уединенной жизни» «на общежительном уставе, под смотрением начальницы». Императрица поручила генерал-поручику Лопухину проследить, чтобы «заведение сие устроено было на правилах, установленных вообще для монашествующих, приписав оное по

способности той же епархии к Углицкому Алексе-евскому девичьему монастырю»⁸⁴⁸.

В первой четверти XIX в. юридический статус получили «женские общежития» (в документах, связанных с подготовкой к утверждению этих общин, встречается и термин «богадельня»), организованные на собственные средства женщинами из аристократических дворянских семей. Впервые подобное женское общежитие было основано княгиней Евдокией Николаевной Мещерской в с. Аносино в Московской губернии. Общежитие было «Высочайше утверждено» в 1821 г. Для него же были составлены митрополитом Московским Филаретом «Правила»⁸⁴⁹. Затем в 1833 г. было «высочайше утверждено положение Святейшего Синода» «об устройении богоугодного общежительного заведения для нуждающихся, подобно тому, как дозволено было в 1821 г. вдове поручице княгине Мещерской», основанного во имя Спаса на Бородинском поле вдовой генерала Маргаритой Михайловной Тучковой (урожденной Нарышкиной), «на правилах, существующих в общежительных пустынях» и «под ведением епархиального архиерея»⁸⁵⁰. Зачастую эти «общежития» возглавляли сами их основательницы. При «общежитии» строился храм и вводился монастырский устав.

В 1841 г. была «Высочайше» утверждена Зосимова Одигитриев-ская община в Московской губернии. В 1842 г. были «приняты под покровительство духовного и гражданского начальств» три общины в Нижегородской епархии: Абабковская, Дивеевская и Зелено-горская.

По мере того как разворачивалась деятельность общины, она могла быть преобразована в женский монастырь. По подсчетам В. В. Зверинского, 62% женских общин было преобразовано в женские монастыри.

Женские монастыри и общины, основанные в Синодальный период, становились центрами духовной жизни и зачастую пользовались большей известностью, чем те, которые имели более древнюю историю. Духовный расцвет женского монашества в XVIII-XIX вв. был связан с развитием старчества. И. Смолич справедливо писал, что забота старцев о женских душах, их покровительство и духовное, и материальное женским монастырям – это «особая глава в истории русского старчества»⁸⁵¹. Много монастырей связано с именами Серафима Саровского, о. Феодора (Ушакова) и др.: Дивеевский монастырь, Арзамасский Алексеевский, Ардатовский Покровский монастырь в Нижегородской губернии (основан в начале XIX в.), Зелено-горская община и др. Под духовным руководством и покровительством оптинских старцев находились многие

женские общины и монастыри: Белевский монастырь (в 37 верстах от Оптиной пустыни), Каширский монастырь св. Никиты (основан как община в 1815 г., преобразован в монастырь в 1884 г.). Старец Амвросий духовно окормлял Казанскую Шамординскую общину и Горскую пустынь, старец Варнава Гефсиманский (30-е годы XIX в. – 1906 г.) – основанный им Выксунский женский монастырь.

Архимандрит Серафим (Чичагов) составил подробное описание истории Дивеевской обители⁸⁵². Основание обители относится к 1767 г., когда началось строительство храма Казанской Божьей Матери. Инициатива ее основания принадлежала вдове полковника Александре Мельгуновой. Ее подвижническая деятельность по созданию общины началась под духовным руководством старцев Саровской пустыни. В 1788 г., за шесть месяцев до своей смерти, А. Мельгунова устроила общину, приняв устав Саровской пустыни. Перед смертью ее посетили старцы пустыни, среди которых был молодой иеродьякон Серафим, которому она и поручила свою обитель. Это было первое и последнее посещение старцем общины.

В 1825 г. Серафим основывает рядом с уже существующей общиной Александры Мельгуновой другую общину – Мельничную. Это название община получила из-за мельницы, которую построил Серафим для прокормления сестер. В Мельничную общину принимали только девиц. Вдов Серафим посылал в Казанскую общину Александры Мельгуновой. Он сам составил устав Мельничной общины, отличный от устава Саровской пустыни, принятого в Казанской общине. Устав опубликован в пересказе в жизнеописании о. Серафима (1843 г., с. 109) и целиком помещен в записке одного из его учеников Н. А. Мотовилова⁸⁵³. Он составил особое молитвенное правило на основе Иисусовой молитвы, отличное от обычного монастырского устава. Дисциплинарные правила были менее строгие, чем в Казанской общине. Так, сестры могли есть не стесняясь, когда и сколько угодно, хотя бы даже и ночью, но не должны были жить в одиночку, не могли находиться одни в келье и в дороге. Для непосильной для них работы на мельнице находился работник. Одна из послушниц, Ксения Кузьминична, вспоминала: «все было у нас от батюшки: хлеб, дрова, соль, свечи, елей...»⁸⁵⁴.

В 1832 г., после смерти старца Дивеевская община **представляла** две разнохарактерные общины:

1. Казанская, основанная Александрой Мельгуновой, **держалась** строго Саровского устава, имела 1332 кв. сажен земли, на которых было 17 келий и огород. По выбору начальницы в общину поступали и вдовы, и

девицы, и старые, и молодые. В это время в общине насчитывалось 113 сестер, из дворян – две;

2. Мельнично-Девичья имела три десятины земли, на которой было 19 келий и 60 десятин огородной и пахотной земли, пожертвованной учениками о. Серафима Н. А. Мотовиловым и М. В. Мантуровым, сестра которого возглавляла общину в первые годы ее существования. Сюда принимались только девицы и малолетние девочки. Община насчитывала 125 человек.

После смерти старца в жизнь общины вмешался послушник Саровской пустыни иконописец Иван Толстошеев, выдававший себя за ученика Серафима Саровского. Он постоянно пытался изменить сложившиеся при Серафиме Саровском традиции и обычаи общины. Для этой цели в течение долгого времени он занимался всевозможными интригами, в результате которых происходили конфликты как в самой общине, так и общины с духовными властями Нижегородской епархии. Конфликт усугублялся тем, что Иван Толстошеев приобрел большие связи в Петербурге и даже в императорской семье.

По указу Синода Казанская и Мельничная общины были объединены в 1842 г., а в 1861 г. был утвержден монастырь. В это время в нем насчитывалось около 500 сестер.

Конфликт, длившийся 29 лет, завершился только после встречи митрополита Филарета с царем, а монастырь был временно переведен в Тамбовскую епархию. В начале XX в. монастырь насчитывал уже около 1000 сестер.

Дивеевская обитель знаменита своими подвижницами (схимонахиня Марфа, в миру Мария Семеновна Милюкова; Елена Васильевна Мантурова), а также своими юродивыми (Пелагея Ивановна Королева, Параскева Семеновна, Наталья Дмитриевна, Паша Саровская и др.). В 1903 г. во время торжеств, посвященных прославлению преп. Серафима (19 июля 1903 г.) блаженную Пашу Саровскую посетила императорская чета.

Таким образом, даже история одного монастыря дает примеры того, насколько разнообразной могла быть его организация. Находясь под покровительством одного старца, обе обители имели разные уставы.

Многие из монастырей имели большое социальное значение, благодаря активной благотворительной деятельности. И. Смолич приводит следующие данные о благотворительной деятельности женских монастырей: в 1887 г. монастыри содержали 93 больницы и 66 приютов для престарелых, две трети из которых приходились на женские

монастыри, при этом мужских монастырей было тогда 469, а женских только 202. В 80–90-е годы почти во всех женских монастырях открылись церковно-приходские школы, которые содержались на средства монастырей⁸⁵⁵.

Женские монастыри активно занимались миссионерской деятельностью, сочетая ее с благотворительностью. Как правило, эти монастыри пользовались государственной поддержкой и покровительством императорской семьи. Одним из таких монастырей был Леснинский первоклассный Свято-Богородицкий монастырь, основанный на территории Польши в деревне Лесно в 1884 г. с благословения о. Амвросия первоначально как женская община. Ее основательницей была графиня Евгения Борисовна Ефимовская (в монашестве Екатерина) с пятью сестрами, имевшими медицинское образование, и двумя девочками. За очень короткий срок – всего 20 лет, благодаря пожертвованиям императора, покровительству Иоанна Кронштадтского и др., она становится одной из самых знаменитых обителей. В 1904 г. из разных сословий в нем было более 200 сестер, которые занимались обучением неграмотных сестер, иконописанием, переплетом книг, изготовлением церковных облачений, шитьем кожаных поясов, изготовлением пряжи и ковров, полевыми работами, огородничеством, садоводством, пчеловодством. За эти годы в монастыре было устроено шесть храмов, монастырский лазарет и больница, гостиницы, богадельня для престарелых женщин, больница для приходящих больных, баня, прачечная, купальня, церковно-учительская и двухклассная школа-приют для 300 девочек-сирот, которых готовили в учительницы в церковно-приходские школы. Большинство учительниц было с высшим образованием; недалеко от обители была устроена двухклассная мужская школа с мастерскими (токарной, слесарной, столярной, сапожной, переплетной и сельскохозяйственной школой)⁸⁵⁶.

При этом Леснинский монастырь был не только центром просвещения, но и духовным центром края – местом паломничества, куда стекалось до 30 000 богомольцев. Поэтому в нем был построен единственный в своем роде храм: посреди луга на высоком бревенчатом фундаменте была устроена бревенчатая церковь без крыши и купола со сплошными открытыми окнами, в которой находились алтарь и клиросы. Такая церковь была построена с той целью, чтобы в богослужении могли участвовать все собравшиеся паломники.

Во время эвакуации в Первую мировую войну в нем было около 500 сестер и 700 учащихся. Первоначально он был перемещен в Бессарабию, а

затем в Сербию, где под его влиянием воскресло женское православное монашество⁸⁵⁷. Из своего состава Леснинский монастырь выделил три общины, впоследствии ставшие монастырями по типу Леснинского: Теолинскую, Вировскую и Радечницкую.

Вировская община также поднималась за счет пожертвований императорской семьи и о. Иоанна Кронштадтского. Как и в Леснинском монастыре, в нем была развернута столь же широкая благотворительная деятельность. Так же как и в Леснинской обители, за короткий срок здесь были построены четыре церкви, школы, приют, больница, аптека, богадельня, молочная ферма и т. д. Представляются интересными впечатления ксендза из с. Яблонны о Вировском **монастыре**: «Как ксендз, представитель противной партии, я могу иметь особые на миссию монахинь взгляды; но, как человек-христианин, могу только радоваться, что обаяние православной веры и русских людей вступает к нам с восточной границы при посредстве истинных подвижниц»⁸⁵⁸.

Под покровительством императорской семьи находился основанный в 1845 г. по инициативе императора Николая I Новодевичий Воскресенский монастырь в Петербурге, также известный своей благотворительной деятельностью. Первой его игуменьей стала Феофания (1787–1866). Вдова генерала Готовцева после смерти дочери в 1818 г. поступила с 12 крепостными девушками послушницей в Горицкий монастырь, в 1837 г. она принимает постриг. В течение долгих лет Феофания переписывалась со старцем Кирилло-Новоезерского монастыря Феофаном (Соколовым), под влиянием которого формировались ее аскетические воззрения. Возглавив Воскресенский монастырь, Феофания ввела в нем строгий общежительный устав. В монастыре были организованы различные мастерские, открыта школа для девочек и училище для подготовки народных учительниц, школа для мальчиков. Монахини стирали белье для сиротских приютов и домов престарелых⁸⁵⁹.

Основанный вдовой генерал-майора А. А. Тучкова, героически погибшего во время Бородинского сражения, Маргаритой Михайловной Тучковой (урожденной Нарышкиной) Спасо-Бородинский монастырь также приобрел известность своей благотворительностью. Первоначально на месте гибели ее мужа по инициативе и на средства М. М. Тучковой и императора Александра I, по благословению архиепископа Августина, в 1820 г. был построен и освящен храм во имя Нерукотворного Спаса, фактически ставшего первым памятником погибшим воинам. После смерти сына в 1826 г. М. М. Тучкова начинает постоянно жить в построенном рядом с храмом доме. По благословению митрополита

Московского Филарета (Дроздова), в храме иеромонахами Можайского Лужецкого монастыря стала проводиться ежедневная служба. М. М. Тучкова организует богадельню, для которой строит новый дом. К ней присоединяется еще несколько одиноких женщин: появляются хозяйственные постройки, огород, организуется обучение детей, создается церковный хор. В 1833 г. была зарегистрирована общежительная женская община. В этот период в ней насчитывалось около 40 человек. В 1836 г. митрополит Филарет в Троице-Сергиевой лавре совершил постриг Маргариты Михайловны в рясофор с именем Мелании. В 1838 г. община была преобразована в общежительный монастырь второго класса. Вокруг монастыря возводится ограда с четырьмя башнями, в одной из которых на углу восточной и северной стены помещается церковь, освященная в 1839 г. во имя Филарета Милостивого, небесного покровителя митрополита Филарета, являющегося духовным наставником монастыря и его настоятельница. Через год М. М. Тучкова была пострижена в мантию с именем Марии и возведена в сан игумении. В этот период в монастыре насчитывалось около 200 монашествующих женщин, хозяйственная деятельность которых заключалась в иконописании, переплете книг, шитье, покраске холста и сукна, в работе на скотном дворе и т. д. Средства монастыря складывались из пожертвований, в том числе от императора, дворянских аристократических семе[^] (графини А. А. Орловой-Чесменской, княгини Т. В. Юсуповой, графа Д. Шереметева, А. М. и Т. Б. Потемкиных и т. д.) и купцов (И. В. Прохорова и двух его братьев, Игумнова и др.). В 1851 г. заложен новый пятиглавый храм Владимирской Божьей Матери, который явился новым памятником погибшим на Бородинском поле (26 августа – начало Бородинского сражения совпадает с праздником иконы Владимирской Божьей Матери). В 70-е годы были открыты больница и богадельня, в конце XIX в. открыта школа. На средства монастыря в 1901 г. была открыта церковно-приходская школа для детей окрестных сел и деревень⁸⁶⁰. После смерти Маргариты Михайловны в 1852 г. при ее преемницах был введен более строгий устав и традиции монастыря были несколько изменены.

Благотворительным был Ново-Тихвинский женский монастырь, преобразованный из женской общины в 1809 г. В 1900 г. в обители было шесть церквей и множество каменных строений. В монастыре насчитывалось 450 монахинь. Монастырь владел двумя сельскохозяйственными фермами и содержал приходскую школу, два приюта – для больных и сирот, больницу⁸⁶¹.

Особое место в истории женских общин, ориентированных на

благотворительную деятельность, занимает Марфо-Мариинская обитель милосердия. Ее основательницей была великая княгиня Елизавета Федоровна. Она была старшей сестрой императрицы (в девичестве Элла Гессен-Дармштадская). Елизавета Федоровна была замужем за Сергеем Александровичем – пятым сыном Александра II и братом Александра III. В 1891 г. она, вопреки воле отца, принимает православие. Отцу она написала: «Я перехожу из чистого убеждения; я чувствую, что это самая высокая религия, и что я сделаю это с верой, с глубоким убеждением и уверенностью, что на это есть Божие благословение»⁸⁶².

Еще при жизни мужа, Московского генерал-губернатора, Елизавета Федоровна занималась благотворительной деятельностью. Во время русско-японской войны все залы Кремлевского дворца, кроме Тронного, были заняты мастерскими для помощи солдатам. Она организовала несколько санитарных вагонов, устроила госпиталь, создала специальные комитеты по обеспечению вдов и сирот.

В 1905 г. террористом Иваном Каляевым был убит Сергей Александрович. После его смерти Елизавета Федоровна все принадлежащие ей средства делит на три части. Часть отдает родственникам, часть – казне, а остальное тратит на постройку обители милосердия. На Большой Ордынке она приобретает усадьбу из четырех домов с садом, где устраивает церковь, больницу, аптеку, приют для девочек, библиотеку. В больницу приглашает лучших специалистов. Марфо-Мариинская обитель открывается в 1910 г. Она объединяет 17 сестер во главе с Елизаветой Федоровной. В основу обители был положен устав монастырского общежития. В нем была сформулирована цель создания обители: «трудом сестер Обители милосердия я иными возможными способами помогать в духе Православной Христовой Церкви больным и бедным и оказывать помощь и утешение страждущим и находящимся в горе и скорби». Обитель состояла в ведомстве местного епархиального начальства и в будущем предполагалось устроить «свой скит вне Москвы, куда потрудившиеся сестры по желанию и с согласия Совета обители могут удаляться и, постригшись в мантию, провести последние годы своей жизни в молитве и исключительно служении Богу»⁸⁶³. Духовником общины стал о. Митрофан Серебрянский. Вместе с тем Елизавета Федоровна поддерживает постоянное общение со старцами Оптиной пустыни, Зосимовой пустыни и других монастырей; организывает паломничество по святым местам, в Иерусалим, где она строит гостиницу для паломников. В г. Бари в Италии строит православный храм св. Николая. Марфо-Мариинская обитель становится

духовным центром, куда обращаются не только за медицинской помощью, но и за советом и утешением.

В 1918 г. Елизавета Федоровна была арестована и отправлена в Пермь. Вместе с другими членами императорского дома она была сброшена в шахту рудника. В 1921 г. ее останки были перевезены в Иерусалим, а в 1992 г. Елизавета Федоровна была причислена к лику святых вместе с инокиней Варварой, ее келейницей, казненной вместе с великой княгиней.

В XIX в. известен еще один случай, когда основание монастыря связано с представительницей императорской семьи. Великая княгиня Александра Петровна (дочь Петра Георгиевича Ольденбургского – сына сестры императоров Николая I и Александра I) в конце XIX в. основала Киевский Покровский монастырь⁸⁶⁴. В нем насчитывалось 1200 сестер, была организована большая больница, в которой были открыты женские медицинские курсы, гостиница для слепых. После смерти мужа Александра Петровна принимает постриг, о котором было торжественно объявлено при ее отпевании⁸⁶⁵.

Благотворительность женских монастырей не была самоцелью. Основой жизни в монастыре оставалась духовная жизнь и молитва.

Примером монастыря, в котором строго соблюдался общежительный устав, может служить Аносин Борисоглебский монастырь. Он был учрежден в июне 1823 г. на месте женской общины как общежительный 3-го класса. Основательницей и первой настоятельницей монастыря стала княгиня Евдокия Николаевна Мещерская, урожденная Тютчева (18.02.1774–3.02.1837), после пострижения принявшая имя Евгении. В 1799 г. она приобрела в собственность д. Аносино. В 1810 г. с благословения митрополита Платона на ее средства был заложен храм во имя Живоначальной Троицы с двумя приделами: Тихвинской иконы Божьей Матери и в честь благоверных князей Бориса (ангела ее покойного супруга) и Глеба. Храм был освящен в 1822 г. одновременно с открытием общежития, также начавшего свое существование на ее средства. Для этого общежития его основательницей были написаны правила «Начертание общежительного заведения»⁸⁶⁶. Затем специально для ее общины с ссылкой на «Начертание» составляет «Правила» митрополит Московский Филарет (Дроздов). По «Правилам» общежитие являлось пристанищем для женщин из бедных семей («отягченных бедностью»). Все, что производилось сестрами должно было передаваться в «общую пользу общежития». День начинался с восходом солнца и проводился в молитве и работе. Без разрешения запрещалось покидать общежитие. После захода солнца никого из посторонних нельзя было принимать.

Строго запрещалось петь светские песни и читать светские книги. Сестры должны были стараться избегать суетных разговоров, ссор и гнева, соблюдать молчание во время общей молитвы и во все четыре поста исповедоваться и приобщаться Святых тайн. В 1824 г. была сооружена надвратная церковь во имя св. Дмитрия Ростовского. В 1828–1829 гг. была построена небольшая больница с приютом и церковью во имя вмч. Анастасии Узорошительницы (ангела дочери основательницы монастыря – Анастасии Озеровой). В течение 20-х – начале 30-х годов в монастыре были выстроены кельи, трапезная, рукодельная мастерская, хлебные амбары, прачечная и др. жилые и хозяйственные постройки. В начале существования монастыря почти все сестры (12 человек) при игумении Евгении (Мещерской) были из крестьянок и из дворовых людей. После ее смерти в монастыре сохранялись заложенные ею духовные традиции, и со временем он стал называться «женской Оптиной» и «Ано-синой пустыней». Многие подвижницы Аносина монастыря оставили воспоминания, стихи, письма и другие письменные свидетельства жизни обители, являющиеся образцом женской духовности: «Беседы с моей дочерью» иг. Евгении (Мещерской), «Памятные записки», дневник и воспоминания иг. Евгении (Озеровой) – внучки основательницы монастыря и др. Хотя количество сестер в обители в продолжение всего существования монастыря было небольшим, 11 из них впоследствии стали игумениями других женских монастырей (Олимпиада – Коломенского Успенского Брусненского монастыря, Ангелина и Антония – Московского Алексеевского монастыря, Евгения – Московского Страстного монастыря и др.⁸⁶⁷

Иногда в одном монастыре развивались разные традиции монашества. Интересным с этой точки зрения представляется Леушинский Иоанно-Предтеченский монастырь (в Новгородской епархии), находившийся под духовным руководством Иоанна Кронштадтского. При активном общении монастыря с миром в нем была открыта церковно-учительная школа для девочек с гимназическим курсом, приходская школа, различные мастерские, было основано также два скита – один на кладбище, другой, по благословению Иоанна Кронштадтского – строго молитвенный в лесу. Силами Леушинского монастыря был восстановлен разрушавшийся Ферапонтов монастырь с фресками великого Дионисия⁸⁶⁸.

Примером особножительного монастыря является Старо-Ладожский монастырь Успения Богородицы. В какой-то степени его устав был близок отшельничеству или скитскому роду жительства. Каждая из сестер имела свой огород, который они обрабатывали и получали с него достаточно

овощей для своего содержания, а то что оставалось, продавали. У каждой была своя келья, одежда, продуктовые запасы; инокини, привыкшие к достатку, могли строить кельи сами по своему вкусу. Общие доходы обители, например от продажи свечей, делились поровну⁸⁶⁹.

Очень часто в монастырях сочетались элементы общежительного и особножительного уставов одновременно. Так, упомянутый Московский Алексеевский монастырь, основанный в XIV в. как общежительный, со временем стал особножительным⁸⁷⁰. В конце в. при игуменнии Антонии в монастыре стали восстанавливаться начала общежития: общая трапеза, общие работы. Возросла благотворительная роль монастыря. В нем были устроены: больничный корпус, аптека, богадельня, рукодельная, иконная, золотошвейная и переплетная мастерские, гостиница, училище для девочек-сирот. В 1871 г. открыто первое в России училище для южнославянских девочек-сирот, болгарок и сербок, некоторые из них, уже покинув монастырь, продолжали образование на монастырские средства. Монастырь неоднократно жертвовал деньги православному миссионерскому обществу, в храмы и учреждения Святой земли, на Афон и в многочисленные российские монастыри. Пожертвования в основном состояли из различных вещей и икон, созданных в монастыре, а также денежных сумм. Монахини трудились в тюремных больницах, домах призрения. Во время русско-турецкой войны монастырь оказывал помощь раненым и больным воинам. К началу XIX в. монастырь получил степень 1-го класса, однако сохранил статус особножительного.

Основную же массу женских обителей составляли малоизвестные небольшие монастыри и пустыни, скиты, об истории которых мало что известно.

Сохранились многочисленные жизнеописания монахинь-подвижниц конца XVIII-начала XX в.: старицы Иоанно-Казанского Селезневского монастыря Дарьи, подвижниц Николаевского Абабковского монастыря Лампадии и Палладии, схимонахини Авраамии из Каширского Сретенского монастыря, монахини Курского Троицкого монастыря Илария и др.⁸⁷¹ Дошедшие до нашего времени воспоминания, записки и письма женщин-монахинь свидетельствуют о подъеме духовной жизни женских монастырей в этот период⁸⁷².

В сохранившихся источниках XVIII в. мало сведений о духовной жизни монахинь этого периода. Поэтому большую ценность имеют воспоминания монахини Флоровского монастыря Нектарии – Натальи Борисовны Долгорукой (1714–1771). Написанные искренне и эмоционально, они вызвали живой к себе интерес и несколько раз

переиздавались⁸⁷³. С. Глинка, К. Ф. Рылеев, И. И. Козлов и другие писатели и поэты посвятили ей свои произведения. «Записки» привлекали внимание и ученых⁸⁷⁴. Однако современные исследователи не обращают внимание на то, что воспоминания написаны в 1767 г., когда она уже почти десять лет прожила в монастыре (постриглась в 1758 г.). Жизнь княгини сложилась трагично. Знатность (дочь фельдмаршала Б. Шереметева), богатство, воспитание, жених (И. А. Долгоруков), по ее же словам, «первая персона в нашем государстве» – все свидетельствовало о том, что она «определена к благополучию». Но, как она сама же замечает, «Божий суд совсем не сходен с человеческим определением». Неожданная смерть императора Петра II и восшествие на престол Анны Иоанновны – «вот начало моей беды», – пишет Долгорукая. Несмотря на то что была очевидна грядущая опала Долгоруковых, Наталья Борисовна выходит замуж, а через три дня после свадьбы вместе с мужем и его семьей отправляется в ссылку, сначала в дальние деревни, а затем в Березов. Тяжелые физические испытания, сложные отношения с родственниками мужа, нужда, повторный арест мужа и его казнь, рождение больного сына и его ранняя смерть: «Какая б беда в свете меня миновала или печаль – не знаю. Когда соберу в память всю свою из младенческих лет жизнь, удивлюсь сама себе, как я эти все печали снесла, как я все беды пересилила, не умерла, ни ума не лишилась: все то милосердием Божиим и его руководством подкреплена была»⁸⁷⁵. Как верно отметил Ю. М. Лотман, потеря всех материальных ценностей породила напряженную вспышку духовности⁸⁷⁶. Оценивая свою прошлую жизнь, будучи монахиней, она писала: «Господи, Иисусе Христе, спаситель мой, прости мое дерзновение, что скажу с Павлом-апостолом: беды в горах, беды в вертепах, беды от сродников, беды от разбойников, беды от домашних. За все благодарю моего Бога, что не попустил меня вкусить сладости мира сего. Что есть радость, я ее не знаю. Отец мой небесный предвидел во мне, что я поползновенна ко всякому злу, не попустил меня душою погибнуть; всячески меня смирял и все пути мои ко греху пресекал; но я, окаянная и многогрешная, не с благодарением принимала и всячески роптала на Бога, и не вменяла себе в милость, но в наказанье, но Он, яко Отец милостивый, терпел моему безумию и творил волю Свою во мне...»⁸⁷⁷. В своих записках Наталья Борисовна передает образ мужа как мученика и страстотерпца, хотя известно, что до ссылки И. А. Долгорукий отличался беспечностью, авантюризмом, был любителем веселых застолий и развлечений, но известно также и то, насколько мужественно он встретил мучительную смерть. «Видимо, –

пишет Ю. М. Лотман, – ее глазам отрылось что-то такое, что действительно в нем было, но проявилось в момент казни»⁸⁷⁸. Для самой же Натальи Борисовны – это «что-то такое» не было тайной – его вера: «молитва его перед Богом была неусыпная; пост и воздержание нелицемерные; милостыня всегдашняя... правило имел монашеское, беспрестанно в церкви... и ничего на свете не просил у Бога, как только Царствия Небесного, в чем и не сомневаюсь». Для нее он был не только мужем, но и духовным наставником: «я все в нем имела: и милостивого мужа, и отца, и учителя, и старателя о спасении моем. Он меня учил Богу молиться, учил меня к бедным милостивою быть; принуждал милостыню давать, всегда книги читал, Святое Писание, чтоб я знала слово Божие... Он – фундатор всему моему благополучию теперешнему, то есть мое благополучие, что я во всем согласуюсь с волей Божией и все текущие беды несу с благодарением; он положил мне в сердце за все благодарить Бога»⁸⁷⁹.

Особая глава в истории женского монашества – это монахини-старицы, обладавшие даром провидения, пророчества, за духовным советом к которым стекались паломники.

Известна была своим даром пророчества схимонахиня Платонида. Она родилась в 1802 г. на Северном Кавказе в казачьей семье. После перенесенной оспы в 4 года она ослепла. В 30 лет она основала общину, которая в 1852 г. полностью была принята в Иоанно-Мариинский монастырь, открытый в 1852 г. Ставропольский епископ Феофилакт благословил ее после пострижения в схиму давать советы приходящим к ней. Молитвенное правило состояло из выстаивания всех церковных служб, утренних и вечерних молитв, Иисусовой молитвы; в полночь – помянник о живых и усопших. Она молилась о государях, в царствование которых она жила, о всех женах, рожающих в эту ночь, и о всех младенцах, рожденных ими, о сиротах, больных, бедняках, неповинно преданных суду, а также о каторжных и преступниках, чтобы они покалялись⁸⁸⁰.

Своими старицами был знаменит Спасо-Бородинский монастырь: монахиня Митродора, схимонахини Сарра и Рахиль, к которым за советом и утешением стекалось огромное количество людей⁸⁸¹. Портретная галерея монахинь-подвижниц может быть продолжена благодаря сохранившимся в большом количестве и опубликованным жизнеописаниям.

* * *

История мужского и женского монашества составляют единую

историю русского православного монашества. Вместе с тем история женского монастыря имела свои особенности. В первые века своего существования женские монастыри не стали центрами книжности и образования в той степени, в какой были мужские монастыри, хотя отдельные единичные сведения об этом имеются в источниках. Но уже с середины XIX в. в женских монастырях стали появляться первые школы, а к началу XX в. практически каждый монастырь имел школу или училище. Отличительной особенностью женских монастырей XIX-начала XX в. стала их широкая благотворительная деятельность. В монастырях организовывались больницы, медицинские курсы, различного рода учебные заведения, предназначенные для подготовки учительниц. Знаменитый Смольный институт первоначально также был монастырем. Во время русско-турецкой войны 710 сестер из 95 женских обителей были направлены на место военных действий и в лазареты⁸⁸². Таким образом, в большей степени чем мужские, женские монастыри были связаны с миром через благотворительную деятельность. Огромный вклад внесли женские монастыри в развитие культуры, прежде всего, в развитие прикладного искусства, иконописания. Однако некоторые женские монастыри в отдельные исторические периоды могли играть столь же большую политическую роль, какая принадлежала мужским монастырям (Новодевичий монастырь).

Велико значение женских монастырей в развитии христианского подвижничества. Затворничество, отшельничество, старчество и другие виды подвижничества распространялись не только на монахов, но и на монахинь. Несомненен вклад женских монастырей в развитие аскетической традиции, поэтому в обществе многие женские монастыри пользовались столь же большим авторитетом, как и мужские.

Л. П. Найденова. Внутренняя жизнь монастыря и монастырский быт (по материалам Соловецкого монастыря)

«Иноческая жизнь по назначению своему и по свойству своему есть внутренняя, сокровенная. Хотя внешние события, совершавшиеся с какою-либо обителью, и привлекают, главным образом, внимание повествователей, но для истории монашества они имеют значение второстепенное, так как главной целью подвижнической жизни служит спасение души. Не борьба с внешними врагами, не успехи материальной и промышленной жизни, не деятельность исключительно среди мира для целей земных – назначение иноков, а борьба с внутренними врагами спасения, совершающаяся в тайной храме души, успехи в жизни нравственной, деятельность в высшей степени духовная – вот призвание инока. Подвиги на этом поприще большею частью остаются известны одному всевидящему Богу»⁸⁸³ – эта идея личного спасения отражена и в формах организации монашеской жизни: монастырь, скит, пустынь. В общежительный монастырь (киновию) приходили те, кто считал, что в общежитии с его подчинением своей воли воле настоятеля и возможностью получить духовную поддержку от более опытного брата легче достичь личного спасения. Скиты же объединяли отшельников, искавших личного спасения в большей изоляции от мира. Такая градация условна, поскольку непреходимой грани между этими формами организации монашеской жизни нет, что отразилось и в названии иноческих обителей. Так, Угрешский Николаевский монастырь и в XIX в. продолжают называть Бирлюковой пустыней, в память об истории его возникновения в XVII в.⁸⁸⁴, так же, как названия «скит» и «пустынь» могут относиться к одному и тому же жительству иноков: Соловецкий Анзерский скит в грамоте царя Михаила Федоровича назван «пустыней»⁸⁸⁵. Само же название «пустынь» по отношению к скитам, находящимся, как правило, в густом российском лесу, свидетельствует и о связи с древней христианской традицией египетских и палестинских монастырей. Имело значение и то, что «пустыни» основывались далеко от человеческого жилья и пустынею для русского отшельника был лес. В общежительном монастыре предполагалась полная личная нестяжательность его иноков, в то время как на протяжении всей истории существования монастырей в России сохранялись и «особножитные»

монастыри, где монахи имели право на личное имущество и большую самостоятельность в личной жизни и обиходе. Однако славу русскому монашеству составили именно общежительные обители, принципы организации которых, видимо, больше соответствовали представлению об аскетическом идеале, хотя полной нестяжательности и «общежитности» и им не удавалось достичь в полной мере.

Независимо от формы организации монастыря главной целью монашеской жизни оставалось спасение души для жизни вечной, основными средствами – молитва и борьба с собственными пороками, а монашеский обет всех иноков включал целомудрие, нищету и послушание.

Для истории монашества и монастырей Преображенский Соловецкий монастырь, крупнейший общежительный на русском Севере, имеет большое значение как в силу своей масштабности и вклада в русскую культуру, так и потому, что он дает возможность проследить историю возникновения и развития различных форм монашеской организации, поскольку представляет собой систему обителей: основной общежительный монастырь и несколько скитов (наиболее известны из которых Анзерский и Голгофо-Распятский), кроме того, на Соловках и в последней четверти XIX в. сохранялось отшельничество. Часто отшельниками становились постриженники Соловецкого монастыря⁸⁸⁶.

«Первоначальником» Соловецкого монастыря почитается кирилло-белозерский постриженник Савватий, которого на необитаемый Соловецкий остров в суровом Белом море привело «пустынно-любие»⁸⁸⁷. Это произошло около 1429 г.⁸⁸⁸ Савватий вместе с другим иноком, Германом, проводит на Соловках несколько лет. После его смерти Герман встретит другого человека, которого влечет отшельническая жизнь и жажда духовных подвигов – Зосиму, который и станет основателем монастыря, испросив на это благословения епископа Новгородского, а потом и его игуменом. Таким образом, первоначальное обиталище отшельника превратится в 30-е годы XV в. в монастырь.

Жизнь монастырей подчинялась Студийскому или Иерусалимскому уставам, которые основное внимание уделяли чину богослужения, дисциплинарная же часть в них была менее разработана. < Кроме того, русские природные и бытовые условия сильно отличались от находившихся в другой климатической зоне средиземноморских, что делало неизбежным изменения в уставах⁸⁸⁹. Однако записываться местные монастырские уставы стали довольно поздно (в XV в.). Во всяком случае, автор одного из древнейших дошедших до нас уставов, Иосиф Волоцкий,

считает необходимым объяснить, почему он решается на подобное деяние, ссылкой на духовное оскудение современного ему монашества и забвение традиций⁸⁹⁰. По преданию, оставил свой устав и основатель Соловецкого монастыря Зосима (еще в начале XX в. в монастырской ризнице хранилась рукопись устава, принадлежащая Зосиме)⁸⁹¹. Описывая устав Зосимы, летописец Соловецкого монастыря Досифей отмечает, что он был очень краток, преподобный Зосима заповедал: игумен и священники, и соборные старцы, и все старцы имеют общую трапезу и общую пищу, отдельно по кельям не ест никто, одежду и обувь получают из монастырской казны, и особого дохода ни священники, ни служебники, ни волостели, т. е. лица, имевшие определенный церковный или мирской статус, не имеют⁸⁹².

Очень большую роль в жизни монастырей и их организации играли устные заветы основателя и установленные им правила. Так, преподобный Зосима «заповедал» не держать на монастырском острове скот, и, выполняя его завет, соловецкие иноки содержали ферму на одном из Муксалминских островов в течение столетий, невзирая на трудности, связанные с выполнением завета основателя монастыря⁸⁹³.

Гордился Соловецкий монастырь и тем, что до петровских времен его настоятель избирался из числа постриженников соловецких же, что обеспечивало сохранение традиций.

Основу имущественных владений входившего первоначально в Новгородскую епархию монастыря заложила легендарная Марфа Борецкая, подарившая в 1450 г. монастырю волости Суму и Кемь.

Варить соль в Поморье начали до появления в тех краях св. Зосимы. Монахи также занимались этим промыслом с возникновения монастыря. При этом они восстановили монастырские доходы, в основном, за счет соляных варниц и беспошлинной продажи соли⁸⁹⁴. Современное изучение хозяйства и способов его ведения на Соловках позволило сделать вывод о том, что «даже в период активного освоения территории архипелага (при святом Филиппе) монастырь руководствовался не чисто утилитарными запросами, а осмысленно пытался избежать негативных экологических последствий хозяйственной деятельности. Именно поэтому порубка леса, например, не только не приводила к его истреблению, но и способствовала дальнейшему размножению». Соловецкие иноки бережное отношение проявили даже к древнейшим языческим святилищам, культовым и погребальным сооружениям средневековых саамов⁸⁹⁵.

С 1578 г. на Соловках появляется артиллерия, а в конце XVI в. под руководством соловецкого монаха Трифона сооружаются крепостные стены, превращая монастырь в пограничную крепость. В качестве

крепости монастырь выступал в 1611 г., когда подвергался нападению шведов, и в 1845 г., во время появления в Белом море английских кораблей. В 1850 г. был утвержден рисунок флага для крепостной башни и судов Соловецкого монастыря⁸⁹⁶.

В 60 – 70-е годы XVII в. Соловецкий монастырь оказался центром вооруженного сопротивления введению новопечатных богослужебных книг. Тем не менее ставший к тому времени уже архимандритом, монастырь после перевода во вновь созданную Холмогорскую епархию в 1683 г. объявлен лаврой (архимандритом соловецкий игумен стал в 1651 г., в бытность Никона, ученика преподобного Елеазара Анзерского, новгородским митрополитом).

В 1765 г. Соловецкий монастырь объявлен ставропигиальным, т. е. подчиняющимся непосредственно Св. Синоду, еще в 1632 г. он относился к казне Большого дворца, откуда и получал царские пожертвования.

Монастырь постоянно заботился о сохранении строгости своего устава и «духовной крепости» своих иноков. Человек, изъявивший желание поступить в обитель, сначала принимался в качестве «годового богомольца», обязанного трудиться на благо монастыря. В течение этого срока проверялась его способность переносить тяготы жизни в северном монастыре и искренность его желания отречься от соблазнов и благ мира, после чего только он становился послушником. Обязательный трехлетний послушнический иску́с на Соловках мог быть, по усмотрению монастырского начальства, продлен на несколько лет. Послушники участвовали не только в монастырском труде, но и присутствовали на церковных службах и имели свое келейное правило, трапезовали вместе с монахами. После длительного испытания послушник удостоивался чести принять монашеский постриг. Строгий возрастной ценз для пострижения (для мужчин 30 лет) начал вводить Петр I, до этого времени в монастырь можно было постричься и значительно раньше. Из жития блаженного Федорита (XVI в.), например, известно, что он пришел в Соловецкую обитель тринадцатилетним отроком и был пострижен через год⁸⁹⁷. О возможности раннего пострижения (сразу по достижении брачного возраста – 15 лет для юноши и 12 – для девушки) пишет в одном из своих посланий и Иосиф Волоцкий⁸⁹⁸. Соборное пострижение (т. е. посвящение в монахи в монастырском соборе) упорядочивалось указом в 30-е годы ХпТП в.⁸⁹⁹ Ранее обряд пострижения мог иногда совершаться и вне храма. (Преподобные Зосима и Герман постригли Марка, ставшего их первым учеником, до возникновения Соловецкого монастыря). Неясно и место пострижения святого Зосимы, поскольку в 90-е годы в Новгороде он был

посвящен сразу в иеромонахи и игумены⁹⁰⁰.

Монашествующие подразделялись на три степени: новоначальных (рясофорных), малосхимников (их обычно и называли монахами) и великосхимников (их часто называли схимниками). К XIX в. в «великую схиму» посвящались чаще престарелые или очень больные малосхимники, что, по мнению одного из соловецких старцев, было связано с трудностью обетов, принимавшихся великосхимниками (безмолвия и затворничества).

В соответствии с «чином» менялась и одежда инока: первоначальным полагалась ряса и камилавка (шапочка из вяленой шерсти),

малосхимникам – монашеская мантия и клобук («шлем спасения»), а великосхимникам – кукуль (вид капюшона, закрывающий не только голову, но и плечи, грудь и спину, с изображениями креста на них). Кроме того, малосхимникам полагался кожаный пояс, «параман», надевавшийся крестообразно, а великосхимнику аналав (четырёхугольный кусок ткани или кожи, закрывающий плечи и завязывающийся крестообразно на поясе)⁹⁰¹.

Кроме монашеского одеяния, инокам полагались по уставу рубашки, кафтаны и шубы, которые должны были быть сделаны из недорогих тканей и мехов, а устав Иосифа Волоцкого предусматривал и то, что для получения новой одежды монах должен был предъявить ветхую.

Обряд пострижения – важный момент в жизни инока, но только начальный момент его продвижения духовного. Преп. Елеазар так описывал этот чин: в ночь перед пострижением послушника отводят в особую келью и повелевают проводить ночь без сна. Игумен избирает из братии старца, который мог бы наставлять новоначального инока. Старец молит игумена не возлагать на него такого тяжелого бремени, признавая себя самого нуждающимся в наставлении и руководстве. Игумен делает ему замечание за ослушание, и старец повинуетсЯ и берет у игумена благословение. Готовящегося к пострижению вводят в церковь, снимают с него мирские одежды и облачают в рясу. Перед царскими воротами на аналое ставят Евангелие и кладут ножницы. После того, как священник или монах совершат обряд по чину, целуя Евангелие, спрашивает нового инока о его имени, и тот называет свое имя. Из его рук берут Евангелие, игумен призывает старца и передает его в послушание старцу. Старец ведет инока сначала к храму преп. Зосимы и Савватия, а потом в свою келью, совершив все по келейному чину, читает с ним часы и кадит образа.

Старец же учит новоначального инока Иисусовой молитве, следит за

ним в трапезной и в храме, наставляет в правилах иноческой жизни⁹⁰². Он показывает иноку, где тот должен сидеть в трапезной, где стоять в келье при совершении правила, т. е. посвящает его во все тонкости поведения монаха.

Со дня пострижения начиналась монашеская жизнь. Значительную часть дня монашествующий посвящал молитвам (в церкви и келье). Череду церковных богослужений определяла и весь порядок жизни в общежительном монастыре⁹⁰³:

2 часа пополуночи – «келейное правило» (совершалось каждым монахом в келье).

Вседневные церковные службы в соборе (в XIX в.)

3 часа пополуночи – полунощница – присутствуют все обитатели монастыря, затем – утренняя – рядовые иноки начинают покидать храм.

6 часов утра – ранняя литургия – остаются в храме священнослужители и «клирошане».

Ю. Монашество...

9 часов утра – поздняя литургия – присутствует настоятель и все священнослужители.

После обедни возглавляемая канонархом процессия с молитвенным песнопением направляется в трапезную.

Трапеза.

4 часа пополудни – ранняя вечеря (их служилось две).

6 часов (зимой в 5) – поздняя вечеря – присутствуют все иноки, послушники и богомольцы;

повечерие;

ужин в трапезной, в конце которого читается «молитва на сон грядущий» и помянники.

Обитатели монастыря расходятся по кельям.

Продолжительность церковных служб в будние дни – 7–8 часов. В большие праздники службы были еще продолжительнее. Такое число служб было возможно только в крупном монастыре с большим числом священнослужителей и в храме с несколькими приделами, поскольку в течение суток один священник мог служить только одну литургию, так же как у одного престола могла служить лишь одна литургия⁹⁰⁴.

В отдельных монастырях были и свои особенности богослужения. Так, в Голгофо-Распятском скиту в одной из церквей с 1820 г., по примеру Валаамского монастыря, круглосуточно читалась Псалтырь (молитвы менялись каждые три часа по сигналу колокола).

Жизнь монаха начиналась глубокой ночью, когда с колокольчиком

«будильника» он вставал на келейное правило. Чин келейного правила определялся монастырским уставом, но число молитв и поклонов могло быть увеличено по желанию инока и с благословения его духовного отца. По звону колокола в темноте шли монахи в один из храмов на полунощницу. «Будильник» наблюдал за тем, чтобы присутствовали все, к отсутствующим шел в келью. О неявившихся докладывал настоятелю с объяснением причин отсутствия. После полунощницы первыми храм покидали монахи, работавшие в хлеб-ных, трапезной и кухне. Постепенно уходили и все остальные для того, чтобы приступить к исполнению своих «послушаний».

Вместе монахи вновь собирались на трапезы, которые должны были совершаться также «по чину». Во время трапезы, предваряемой молитвой, монах-чтец читал жития святых, память которых приходилась на этот день, или поучения Ефрема Сирина. Есть надлежало в полном молчании и «в меру», которая, впрочем, тоже оговаривалась уставом. Первая трапеза на Соловках состояла из четырех перемен. Самой распространенной пищей в мясоед была треска, а заканчивался обед кашей с молоком. В постные дни – овощи, грибы, ягоды⁹⁰⁵.

В рамках соблюдения пищевых запретов монастырское меню бывало достаточно разнообразным. Так, рыба готовилась «на сковородах» (пареная или «со взваром», т. е. с добавлением ухи), к ней полагался перец, грибы могли быть «с чесноком», каша либо с мо

локом, либо с маслом (конопляным). В Кирилло-Белозерском монастыре, например, в Великий пост по субботам и воскресеньям подавалась икра черная с луком и икра красная сига с перцем⁹⁰⁶, а в Иосифо-Волоколамском в постные праздничные дни часто подавали оладьи с медом или блины с маслом и луком. Отметим тот факт, что в обиходнике Новоспасского московского монастыря сказано, что о трапезе «в типичех Студийском же и Ерусалимском не возмo- гохом обрести и обретохом от великих и рассудных отец»⁹⁰⁷.

На вечерней трапезе в Соловецком монастыре было три перемены блюд. Вина за трапезой не полагалось, только в воскресные дни старейшей братии предлагалась винная порция, но не в трапезной, а в келарской⁹⁰⁸. Работники трапезной (чашники, чтецы и др.) обедали после остальной братии, к ним могли присоединиться и опоздавшие, но не иначе, как с разрешения.

Хлеб подавался, как правило, ржаной и «мерою», причем свежий хлеб подавался редко, а пшеничный – только по большим праздникам.

Основным содержанием светового дня рядового монаха и послушника

был физический труд (послушание). Суровый климат Соловков создавал особые трудности для ведения монастырского хозяйства и поддержания сил братии. Практически все необходимые для поддержания жизни и успешного ведения хозяйства занятия присутствовали в чреде вседневных послушаний во все времена существования монашества. Среди монахов были дрожечники, кузнецы, портные, валяльщики, прачешники, скотники, смолокуры, повара, свечники, а также иконописцы, позолотчики, звонари, шкиперы и т. д. По мере разветвления монастырского хозяйства его отдельные отрасли обособляются в «ключи», в каждом занятии есть главный, контролирующий работу остальных.

Более высокую степень в системе послушаний занимало церковное богослужение. Монахи-священники (иеромонахи) и дьяконы (иеродьяконы), а также «клирошане» составляли особую группу, которая редко привлекалась для черной работы. Их главной обязанностью было уставное церковнослужение.

Вершиной в системе послушаний была деятельность настоятеля и «соборных старцев». Настоятель монастыря (сначала игумен, а потом архимандрит), являлся руководителем обители и духовным отцом всей братии, при участии которого решались все дела.

Наместник – первый заместитель настоятеля, которому подведомственны все сферы деятельности монастыря. Казначей ведал всеми финансами монастыря, ризничий ведал монастырской ризницей, где хранилось церковное имущество и монастырские реликвии, большая роль в монастыре принадлежала келарю, отвечавшему за строительство и обустройство келий. Достаточно напомнить, что келарем Троице-Сергиева монастыря был Авраамий Палицын. В 1629 г. Указом Михаила Федоровича Соловецкому монастырю разрешено было избирать келаря и казначея на соборе, донося об избрании патриарху⁹⁰⁹.

Один из самых опытных и уважаемых старцев становился духовником всей братии, к нему иноки могли обратиться в любое время, а во время Великого поста обязательно исповедовались. Кроме указанных лиц, в совет соборных старцев входил благочинный, обязанность которого – надзирать за поведением братии и богомольцев и в церкви, и на трапезе, и в кельях. Соборные старцы избирались братнею и утверждались, в синодальный период указами Московской синодальной конторы. Они собирались на соборы, где обсуждались основные вопросы жизни обители.

Большое значение в монастыре придавалось архиву, где хранилась монастырская документация за все время существования монастыря.

Приход нового игумена сопровождался составлением общей описи

имущества обители. Обычай регулярного составления описи имуществ был заведен по решению Стоглавого собора⁹¹⁰ и в XVI-XVII вв. неукоснительно соблюдался, но по мере перехода владельческих прав монастыря государству стал нарушаться. После перенесения важнейших владельческих документов в Коллегию экономии передаточные описи делать перестали, невзирая на неоднократные требования Синода⁹¹¹. Судьба монастырского архива в XIX – начале XX в. была печальна. Монастырское начальство крайне неохотно допускало в архив гражданских исследователей, даже если они обращались с рекомендацией Синода, хотя попытки ознакомиться с архивом предпринимались с первой трети XIX в. В начале XX в. монастырский архив посетили сначала Н. К. Никольский, а потом уроженец Архангельска, окончивший Петербургскую духовную академию и Археологический институт по отделению рукописей И. А. Елизаровский, который обнаружил, что архивные бумаги, в частности опись монастырской библиотеки времен св. Филиппа (Колычева) середины XVI в., монастырское начальство распорядилось использовать на хозяйственные нужды⁹¹².

Многое в соловецком архиве было сохранено заботами старца Кассиана (в миру Василий Воскресенский, учитель Новоторжского приходского училища, был сослан на Соловки «за богохульные слова навсегда в число чернорабочих для обращения на путь истинный», содержался под стражей)⁹¹³. В литературе высказывалось предположение, что именно этот старец Кассиан и подбирал материалы для архимандрита Досифея, автора подробного описания истории Соловецкого монастыря и публикатора важнейших соловецких документов.

За четыре столетия в монастыре была собрана огромная библиотека, которая насчитывала около четырех тысяч томов⁹¹⁴. Существовал и свой скрипторий.

Библиотеке в монастыре уделялось большое внимание и **после** того, как основные ее фонды, упакованные в 16 ящиков и 4 бочки, 20 мая 1854 г. были отправлены из-за угрозы английского десанта во время Крымской войны сначала в новгородский Антониев Сийский монастырь, а затем, в целях борьбы с расколом, в Казанскую духовную академию. В монастырской библиотеке осталось кроме печатных, 70 рукописных книг XVI-XIX вв. Б. Д. Греков, по поручению Археологической комиссии побывавший в Соловецком монастыре в 1916 г., так описывает монастырскую библиотеку: «самое благоустроенное учреждение из всех, виденных в монастыре. 2 комнаты, стол под сукном в центре, старинные кресла. Большая библиотека старого культурного монастыря западно-

европейского типа»⁹¹⁵.

В библиотеке хранилась церковная и богословская литература, жития святых, патерики и т. д. Поскольку нас прежде всего интересует внутренняя жизнь монастыря, то отметим, что в соловецкой библиотеке хранились и переписывались различные Уставы – Иерусалимский (например, рукопись конца XV – начала XVI в. № 767/1118 по Описанию), Студийский (например, рукопись № 773 по Описанию, названная Уставом Нила Сорского, конца XVI – начала XVII в.). Интересовали соловецких иноков и уставы русских монастырей. Так, в сохранившейся рукописи Соловецкого устава XVII в. (№ 775/1117 по Описанию) есть ссылки на обиходники Троице-Сергиева и Кириллова монастырей (л. 120): «кроме же Кириллова и Сергиева наугородц- ких уставех обретохом», а «также на обычаи монастырей заволжских (л. 124, 144) и прилуцкого» (л. 100, 110).

На письменный обиходник Кириллова монастыря есть ссылка и в Уставе XVI в. (№ 776/1125 по Описанию). В данном случае Соловецкий монастырь сам составил обиходник с учетом своих и кирилловских традиций и отправил его в Зосимо-Савватиевскую пустынь Архангельской губернии Вежеского уезда, которая была приписана к Соловкам в 1681 г.⁹¹⁶

Пометы на полях нескольких рукописей донесли до нас следы источниковедческой работы, проводившейся одним из соловецких иноков, видимо, уставщиком Геронтием, ставшим известным деятелем старообрядческого восстания Соловецкого монастыря (1667–1676 гг.). Геронтий оставил пометы на нескольких рукописях, из которых явствует, что он пытался определить время их создания, в частности, по упоминанию в них ряда церковных деятелей. Прежде всего его в этом ключе интересовали митрополиты Петр и Алексей (см. рукописи № 704, 705, 706 по Описанию)⁹¹⁷.

Из помет на книгах мы узнаем и их стоимость в XVII в. на Соловках: «Купил сию книгу обиходник пресвятыя Троицы Анзерския пустыни строитель старец Елиозар на церковные деньги, дал два рубля». Любопытно, что на л. 118 этой рукописи есть специальная выписка «О особных обителях идеже не бывает бдения»⁹¹⁸. Примерно в это же время другой старец, иконник Садоф покупает себе место в каменной келье также за 2 руб. Среди монахов (зачастую выходцев из местных крестьян и представителей местных народов) неграмотных было много. Более того, Соловецкий устав разрабатывает специальное келейное правило для неграмотных, считая неграмотность инока данностью, с которой надо считаться.

Встречались среди монахов и принципиальные противники «почитания книжного». Так, старец Наум, который уже упоминался в связи с попыткой высылки его из монастыря светскими властями, учил своих учеников: «Читай Псалтирь, одну Псалтирь», и не одобрял тех, кто много читает.

Соловецкий монастырь не только собирал и сохранял книги и рукописи, но, если не более, стремился к сохранению и обогащению устной аскетической традиции. В частности, традиции украинских и молдавских иноков. Так, в XVII в. Старец Феофан, сам родом из малороссийских крестьян, сначала ходил в Киево-Печерскую лавру и Нямецкий монастырь, потом перебрался на Соловки и там учил своих братьев творить Иисусову молитву (сначала вслух, по четкам, а потом и беспрестанно). Учил он и жить не только в страхе и любви Божьей, но и во внимании к себе⁹¹⁹.

Этому же учил и иеросхимонах Иероним (который, кстати, был переведен на Соловки из Петропавловской крепости, куда он попал за донос на распространение масонства (в первой трети XIX в.). В своих наставлениях этот инок ссылался уже не на устную традицию, а на авторитет опубликованного к тому времени сборника аскетических учений отцов Церкви – «Добротолюбие»⁹²⁰.

* * *

Находившийся в 50 верстах от материка, путь к которому был открыт только в течение четырех месяцев в году, Соловецкий монастырь привлекал большое число паломников и богомольцев, для которых были выстроены специальные гостиницы, обслуживавшиеся монахами.

Занимался монастырь и миссионерской деятельностью. Среди его постриженников немало представителей местных северных народов, привлеченных в обитель ее высоким духовным авторитетом. Особенно прославился своей миссионерской деятельностью блаженный Феодорит – «просветитель лопарей», который в XVI в. перевел для них несколько молитв⁹²¹.

Особую страницу в истории миссионерской деятельности монастыря составляют иконописные работы, известия о которых сохранились с начала XVI в., когда там работал «Сава иконник старец»⁹²². Большое число икон требовалось самому монастырю во второй половине XVI в., когда при игумене Филиппе (Колычеве; 1548–1566 гг.), в нем велось каменное строительство и работали целые бригады мастеров, украшающие вновь построенные храмы иконами. Мастера эти, в основном новгородцы, насельниками монастыря не были. При игумене Филиппе крепнут связи с

Москвой, и оттуда поступает большое число икон московской иконописной школы. Несколько реже иконы приобретались в Каргополе и Вологде. Таким образом, соловецкое собрание икон отразило прежде всего новгородское и московское влияние. Сава иконник, конечно же, не был единственным иконописцем-иноком на Соловках в XVI в., но специфика сохранившихся архивов (значительное число приходно-расходных книг и другие материалы подобного типа) не позволяет подробно говорить об этой стороне монастырской жизни в XVI в., хотя и дает интересные штрихи к картине быта монахов и пониманию общезначимости. Так, иконописец-монах Садоф в конце XVI – начале XVII в. покупает у монастыря листовое золото, потом делает крупный вклад в монастырь (17 руб. собственных денег), а в 1610 г. покупает у монастыря место в каменной «иконной келье» (т. е. помещение, где создавались иконы), за что платит 2 руб.⁹²³ Впрочем, самостоятельное обеспечение себя кельями Соловкам знакомо со времен св. Зосимы.

Говорить об иконописании как виде миссионерской деятельности источники позволяют с XVII в., когда храмовое строительство в монастыре сокращается, а число создаваемых и покупаемых монастырем икон растет. Отводная книга 1642 г. указывает: «...образов чудотворцевых на золоте вологодского и монастырского письма на красках 445 икон, да в четырех коробьях образов чудотворцевых старого письма Федосьева на плохом золоте 82 иконы, да на красках 49 икон»⁹²⁴. Иконы небольшого размера и складни частью «промениваются», частью же «раздаются» и называются «раздаточными». Так, в 1661 г. отводная книга денежной казны перечисляет: «да монастырских раздаточных образов чудотворцевых Зосимы и Саввация в средней полате... 71 икона... Да чудотворцевых же икон для роздачи монастырского и сумского письма на красках 160 икон»⁹²⁵.

В начале XVII в. иконописание в монастыре было так распространено, что целый келейный ряд в северной части монастыря называли «иконным». В середине XVII в. монахи-иконописцы расселяются по всему монастырю, и название иконного ряда из источников исчезает.

Изделия монастырских иконников и купленные иконы продавались и раздавались как дальним, так и ближним паломникам и вкладчикам. В то же время продажа икон была и статьей дохода. По наблюдениям В. В. Скопина, продажная цена иконы была в два раза выше ее закупочной цены⁹²⁶.

Иконописание – одно из монастырских послушаний. Однако служение монаха одним иконописанием часто не ограничивалось:

старцев-иконников посылали с хозяйственными поручениями, давали и другие «послушания», например, в XVII в. известен «головщик монах Дорофей живописец». На протяжении XVI-XVII вв. в монастыре жили и иконописцы – миряне, работавшие там иногда несколько лет, это свидетельствует о том, что иконописание считалось не только внутренним делом монастыря (украшение монастырских храмов или трудовое послушание), но и более широкой, миссионерской задачей, при этом задача создания своего художественного направления не ставилась, и «вовлеченные в активную хозяйственную жизнь «старцы-иконописцы» пишут, как правило, наиболее

простые по исполнению и композиции «чюдотворцовы» образа»⁹²⁷.

* * *

О возможном пути возникновения скита рассказывает жизнь соловецкого подвижника Елеазара Анзерского и его обители⁹²⁸. Преподобный Елеазар родился в конце XVI в. в городе Козельске в купеческой семье. Стремление к строгой иноческой жизни привело его в Соловецкий монастырь, где он и был пострижен в 1616 г. при игумене Иринархе и им же благословлен на уединенное житие на необитаемом в ту пору Анзерском острове, отделенном от Б. Соловецкого острова пятикилометровым проливом. Пропитание себе пустынный добывал тем, что делал деревянные чашки и оставлял их на берегу. Мореходы забирали чашки, оставляя взамен хлеб и другую снедь. Постепенно слава о нем распространилась по Беломорью, и к нему стали приходить люди, ищущие отшельнической жизни. Духовная связь с Преображенским монастырем у Елеазара не прерывалась: он бывал в монастыре и беседовал с игуменом Иринархом. Устраивая жизнь своих учеников, Елеазар переписывает несколько книг, среди них – чин монашеского келейного правила. Сохранилась также «Книга устав преподобного Елиазара» начала XVII в. В приписке к ней рассказывается о том, что в 1606 г. Елеазару были присланы царская (Михаила Федоровича), патриаршая и митрополичья грамоты, повелевающие поставить церковь во имя Св. Троицы, а затем новая грамота, с повелением «быть монастырю скицкому». После получения грамоты Елеазар, «поговоря с братиею, писал в Соловецкий монастырь ко игумену Иринарху с братиею, чтобы нам пожаловали дали устав скицкой, как поют на внешней стене в Синайской горе и окрест Иерусалима, на Афонской горе и у нас на Руси старом ските Ниловском. И отец наш государь игумен Иринарх и со- борныя старцы пожаловали прислали скицкой устав и уставщика старца Деонисия, прозвище Крюк, а тот Деонисий в том монастыре много времени жил в ските и в Кирилове

монастырским уставщиком, а сказывал он, что де тот Нил принес устав от святых горы Афонския, а жилал де он тамо много времени с велики отци и дос- точудными, и во странах палестинских иже окрест Иерусалима и в Раифе»⁹²⁹. (Эта запись дает возможность судить о том, что на Соловках существовала традиция считать Нила побывавшим не только на Афоне, но и в Палестине.)

В этом описании нашло отражение явное стремление **Елеазара** и его сподвижников действовать не по своей воле, но опираясь на

традиции палестинского, греческого и русского монашества. Пример подвижничества Нила Сорского, безусловно, был им известен и поддерживал их в их стремлениях, о чем свидетельствует наличие в Анзерской и Соловецкой библиотеках его сочинений. Отметим, что в Соловецком монастыре принято было упоминать о том, что преп. Нил – выходец из Кириллова монастыря: «Преподобного отца нашего Нила, начальника Сорския пустыни, иже есть на Белее озере своего ему скита прежде бывша Кирилова монастыря»⁹³⁰.

Видимо, учитывались традиции и в определении числа богослужений, на которые собирались анзерские пустыnnики, жившие в отдельных кельях, расположенных довольно далеко друг от друга. На общие богослужения они собирались во все субботы и воскресенья, в 12 Господских и Богородичных праздников, 12 памятей великих святых бденных, 22 литийных святых, 13 полиелеосных, 5 бдений в Великий пост и светлую седмицу, а всех собраний на общее богослужение было 170⁹³¹. При этом Устав Анзерского скита делает особое указание, что так установлено по «преданию святых отец скитских».

Анзерский скит зависел от Соловецкого монастыря. Царской грамотой от 7 февраля 1628 г. число братии в скиту определялось в 12 человек и им через монастырь отпускалось из доходов Двинской области на одежду 2 руб. на человека, а также по три четверти ржаной муки, по осьмине овса, по полуосьмине круп и толокна, кроме того на церковные расходы – пуд воска, три ведра красного вина, 10 фунтов ладана, четверть пшеничной муки на просфоры, выдавалось также 5 руб. на дрова. Соловецкий игумен сохранил власть над «скицким монастырем» и после объявления его царской грамотой 1683 г. независимым – каменный храм в Анзерском скиту был построен только тогда, когда на это согласился соловецкий игумен, и это при том, что храм должен был строиться по указу царя.

Преп. Елеазар пользовался особым расположением царской семьи, поскольку считалось, что по его молитве Господь даровал Михаилу

Федоровичу наследника, но царская милость не оградила Елеазара от наказания игумена. Игумен Илия за то, что Елеазар отправился в Москву (видимо, на возведение на царский престол Алексея Михайловича) без его благословения, на некоторое время заточил Елеазара в монастырскую темницу. С 1682 г. указом холмогорского архиепископа Афанасия скит отдан в управление соловецкого архимандрита и оставался таковым и в последующие времена. Среди насельников Анзерского скита были патриарх Никон, который не порвал связи с обителью, и основатель другого скита на Анзерском острове – Голгофо-Распятского – иеросхимонах Иов (бывш! ий духовник Петра I, о. Иоанн). Постригшийся по указу царя и принявший схиму под именем Иисуса, подвижник дожил до 85 лет и перед смертью передал анзерскому строителю Спиридону более 236 руб. на строительство каменного храма в Голгофо-Распятском скиту.

Имена Елеазара и Иисуса, стремившихся к отшельнической жизни, были известны даже при царском дворе, от многих других сохранились лишь имена и краткие известия, записанные в монастыре. Самые поздние сообщения о соловецких отшельниках в Соловецком монастыре относятся к первой половине XIX в., однако самое значительное число отшельников названо в XVII в. – более 12⁹³². Пустынный Андрей, проживший в пещере более 38 лет, был случайно обнаружен другим ищущим уединения и аскетических подвигов монахом – Василием Кенозерцем, он-то и рассказал своему духовному отцу о встрече с бывшим трудником монастыря, который все эти годы питался травой и молился Господу⁹³³ – это достаточно характерная история из жизни соловецкого монашества XVII в.

Часть отшельников время от времени приходили на службу в монастырский или скитский храм. Например, в Голгофо-Распятский скит каждое воскресенье собирались на литургию отшельники, жившие далеко от скита.

О том, какие трудности испытывает инок, особенно отшельник, давший монашеский обет, оставил интересное свидетельство живший в XVI в. митрополит Даниил, которому душевные терзания были самому знакомы: «Немал подвиг хотящим безженное житие жити, много подобает терпети хотящим целомудрствовати яко рать имати имать по вся дни: разждизает, сластит, мокротит, скоктит, борет николиже может престати или умолкнути, горее бо видимыя рати... николиже может почити иже безженное произ-воливый житие жити, всегда рати имать, внутри бо себе естествен-наго властелина имать и ратника, ратник же ни в вечер дает

покая, ни утро, ни нощию, ни полудни, но борет присно, жжет, палит, разждизает, сласть к сласти прилагает, страшит, во отчаяние поревает, все девствуещи глаголет, браком вражду-ет, ни во что же подвиг девствующаго облыгает, похотей плот-ских насытитися советует и всяку леть составляет, на всяку кознь наводит...»⁹³⁴

Местные крестьяне относились к отшельникам с уважением, что, впрочем, не мешало разбойникам время от времени нападать на пустынников с целью грабежа. Так, старца-отшельника Феофана (XVII в.) грабители не только избили, но вырвали волосы на голове и бороде старца и горящей головней опалили его тело. Не раз грабители пытались нападать и на Анзерский скит, что вынудило царя возложить ответственность за охрану скита на воеводу. А во время нападения на Голгофо-Распятский скит в 1718 г. (численность братии в тот момент составляла 30 человек), вся братия разбежалась. Только глава обители – строитель Иисус остался в келье и упорно молился. Разбежавшиеся пустынники вернулись и поклялись старцу, что никакая опасность не заставит их покинуть скит⁹³⁵.

Среди любителей пустынножительства бывали и миряне. В XVII в. жил «мирянин Никифор новгородец». Монах Наум, живший в монастыре в XVIII в., отказывался отвечать на вопрос, кем и когда он пострижен, более того, когда в царствование Анны Иоанновны в 1734 г. в монастыре была проведена ревизия, не обнаружили и отпускные документы Наума. И старец, к тому времени уже около 40 лет подвизавшийся в монастыре, был отправлен на свою родину в Кемь. Монастырское начальство не захотело выкупить для него документы, но это сделали кемские миряне. Они выкупили для Наума увольнение и разрешение поступить в Соловецкую обитель⁹³⁶.

Основу активной деятельности по обустройству и прославлению обители составляло представление о монастыре и его значении, которое нашло, в частности, отражение в пространственной организации монастырей. Монастырская ограда была не столько крепостной стеной, сколько видимой границей, отделявшей монастырь от мира. Сам же монастырь «воспринимался как образ царствия небесного, явленного на земле, на планировку и композицию монастырей в значительной степени повлияло уподобление их небесному граду праведных – горнему Иерусалиму». В монастыре, так же как и в горнем Иерусалиме, есть стена, есть жилища праведных, сады и живонос-ные источники⁹³⁷. И деятельность по устройению и украшению обители также была деятельностью во имя «града праведных».

Однако обустройством монастыря и мистическим, символическим его

истолкованием, в частности пространственным, для иноков дело не заканчивалось. «Духовная память и мироощущение монахов, закрепленные в географии пространства архипелага (например, горы – Голгофа на Анзере, Фавор на Большой Муксалме, Секирная – на большом Соловецком), предопределили обустройство окружающего мира на духовной, разумной основе с применением технологий, соответствующих природной среде. Природу здесь не покоряли, а постоянно с ней взаимодействовали. Именно монастырь на протяжении столетий, используя природные особенности региона, приспособлял к ним современные технологии. Такой подход присущ ноотехносферному уровню мышления»⁹³⁸.

П. Н. Зырянов. Русские монастыри и монашество в XIX-начале XX века

Выдающийся представитель русского монашества XIX в., московский митрополит Филарет (В. М. Дроздов) писал, что «сыну обители... деянием должно обрести в видение восход, т. е. трудолюбным и неослабным исполнением заповедей Божиих и правил отеческих должно открывать путь к высшей жизни духовной и созерцательной, которая есть на земли предначинание жизни небесной»⁹³⁹. Это было напоминание о той главной цели, ради которой были созданы христианские монастыри, в том числе и русские православные, ко времени Филарета существовавшие уже много веков.

За эти столетия коренным образом изменились внешние условия монашеской жизни. Крупные русские монастыри, куда стекались тысячи богомольцев, мало напоминали уединенные обители первых веков христианства. Монахов же, находившихся в гуще верующих, трудно было назвать отшельниками. В меняющемся мире с неизбежностью должны были измениться и монастыри. Вернее, должны были измениться пути к достижению той цели, о которой напоминал Филарет.

Юридическое положение монастырей. Монастыри штатные и заштатные

Деление монастырей на штатные и заштатные было введено в XVIII в. Первые получали пособие от казны, вторые существовали всецело за счет собственных доходов. Штатные монастыри разделялись на три класса, различие между которыми состояло в величине получаемых средств и в престижности. В XIX в. классность монастыря стала прежде всего свидетельством его знатности, ибо некоторые монастыри добились окладов по особым штатам, а другие были возведены классом выше без добавочного оклада.

Настоятели первоклассных и второклассных монастырей имели сан архимандрита, третьеклассных – игумена. Настоятельницы женских монастырей имели сан игуменьи.

Среди первоклассных монастырей особое положение занимали лавры. В начале XIX в. в России было три православные лавры: Киево-Печерская, Троице-Сергиева и Александро-Невская. По указу 1833 г. четвертой православной лаврой в России стала Почаевская (после присоединения униатов к православной церкви)⁹⁴⁰.

Некоторые древние и знатные монастыри находились на положении ставропигиальных, т. е. состояли в непосредственном ведении Синода. В эту группу входили четыре московских монастыря (Новоспасский, Симонов, Донской и Заиконоспасский), а также Воскресенский Новоиерусалимский под Москвой, Соловецкий и ростовский Спасо-Яковлевский (все мужские). Последний из них в 1888 г. потерял статус ставропигиального.

Все прочие монастыри состояли в епархиальном управлении. Для наблюдения за ними и улаживания внутренних конфликтов епархиальный архиерей назначал благочинного из числа настоятелей. «Благочинному над монастырями, – гласил закон, – поручается столько монастырей, сколько он может с удобностию иметь их под своим надзором»⁹⁴¹.

Во второй половине XIX в. широкое распространение получили женские общины. Только их начальницы имели монашеский сан, остальные же члены находились на положении послушниц. Община, являясь как бы преддверием монастыря, давала им возможность утвердиться в своем решении принять монашеские обеты. В дальнейшем некоторые общины были преобразованы в монастыри.

Юридическое положение православных монастырей и

монашествующих определялось «Сводом законов Российской империи». Монастыри имели право на обладание отводимыми им от казны земельными наделами, могли отдавать их в аренду, но не могли продавать. Монастырям запрещалось владеть населенными имениями⁹⁴². До 1861 г. государство возмещало штатным монастырям отсутствие собственных крепостных. В каждый такой монастырь направлялась казенная прислуга, набранная из государственных крестьян и обязанная служить 25 лет. После крестьянской реформы 1861 г. эта своеобразная рекрутчина была отменена, но монастыри стали получать за это денежное вознаграждение⁹⁴³.

Монастырям не возбранялось приобретать или получать в дар ненаселенные имения и другое недвижимое имущество. Правда, всякий раз на это требовалось высочайшее разрешение.

Пострижение в монашество по закону разрешалось для мужчин с 30 лет, а для женщин с 40, хотя на практике допускались отступления. Кандидат к пострижению не должен был иметь супружеских уз, малолетних детей и неоплаченных долгов. Нахождение под судом и следствием тоже являлось препятствием к пострижению. Особый порядок существовал для лиц, принадлежащих к податным состояниям (для крестьян и мещан). Они должны были представить увольнительный документ от своих сословных обществ и заручиться согласием казенной палаты. Только после этого вопрос об увольнении их в монашество решался губернатором. Эти правила действовали вплоть до указа от 5 октября 1906 г.

Лишение или добровольное снятие монашеского сана влекло за собой тяжелые последствия. Таким людям запрещалось поступать на государственную службу и иметь жительство в столицах и в тех губерниях, где протекало их монашеское служение (для снявших сан – в течение семи лет, для лишенных – навсегда).

Монахам запрещалось владеть недвижимым имуществом. При пострижении родовое имущество следовало отдать законным наследникам, а благоприобретенное передать по завещанию. При выходе из монашества оно не возвращалось. Монах мог держать в банках денежные вклады, но после его смерти они обращались в пользу монастыря. Монастырь же наследовал и движимое имущество монаха. Здесь закон делал отступление только в пользу духовных властей (архиереев, архимандритов и пр.), которые были более свободны в завещании имущества⁹⁴⁴.

Количество монастырей, численность монашества

В ХУШ в. было открыто считанное число новых монастырей. В первой четверти XIX в. появилось 12 новых обителей. В 1825 г. их насчитывалось 476. Дальнейший рост количества монастырей виден из таблицы 1. С начала XIX в. и до первой мировой войны количество их увеличилось более, чем в два раза. Быстрый рост числа монастырей начался при Николае I. Затем, в 60–70-е годы, произошла заминка, а с 80-х годов рост еще более ускорился. При этом число женских монастырей и общин увеличивалось, не зная заминок, и в начале XX в. не очень значительно отличалось от количества мужских монастырей. К этому времени некоторые мужские монастыри были преобразованы в женские. Особенно быстрыми темпами умножалось число женских общин (статистические источники не позволили выделить их в отдельную колонку).

По количеству монастырей выделялись Московская и Новгородская епархии, а также Грузинский экзархат. В первой из них в 1890 г. было 46 монастырей, во второй – 32, в экзархате – 31. Большим числом монастырей отличались также епархии Владимирская, Тверская, Нижегородская и Тамбовская. В течение периода с 1800 по 1914 г. особенно быстро росло число православных обителей в южных и восточных епархиях (Пензенской, Самарской, Уфимской и др.). В XIX в. появились первые монастыри в Оренбургской епархии, Туркестане и на Дальнем Востоке.⁹⁴⁵

В Европейской России начинали вырисовываться явные различия между северными и южными епархиями. На Юге возникали процветающие монастыри с многочисленной братией. Например, в воронежском Благовещенском Митрофанове монастыре по штату полагалось 33 насельника, а в 1890 г. в нем проживали 61 монах и 13 послушников. В Валуйском Успенском обитало 20 монахов и 7 послушников при штате в 7 человек. В то же время приходили в запустение некоторые северные обители. В Николаевском Корельском мужском монастыре Архангельской епархии по штату было положено 12 монахов, а налицо было 8. В Спасо-Прилуцком монастыре той же епархии при штате в 17 человек обитало 8 монахов и 2 послушника. А Арсениево-Одигитриевская и Белавинская пустыни в Вологодской епархии совсем опустели.

Таблица 1

Количество монастырей и численность монашествующих в 1825–1914 гг.*

	1825	1840	1850	1860	1870
Мужские монастыри**	377	435	464	477	445
Женские монастыри и общины	99	112	123	136	154
ВСЕГО:	476	547	587	613	599
Монахи	3727	5122	4978	5648	5750
Послушники	2015	3259	5019	5554	5710
Монахини	1882	2287	2303	2931	3226
Послушницы	3456	4583	6230	7669	11 412
ИТОГО:	11 080	15 251	18 530	21 802	26 098
	1880	1890	1900	1914	
Мужские монастыри**	450	496	503	550	
Женские монастыри и общины	168	228	325	475	
ВСЕГО:	618	724	828	1025	
Монахи	6481	7189	8578	11 845	
Послушники	2902	5523	8090	9485	
Монахини	4759	7306	10 082	17 283	
Послушницы	14 071	20 268	31 533	56 016	
ИТОГО:	28 213	40 286	58 283	94 629	

* РИО. СПб., 1902. Т. 113, кн. 1. С. 5; *Преображенский И.* Отечественная церковь по статистическим данным с 1840/41 по 1890/91 гг. СПб., 1901. С. 13, 15; Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1900 год. СПб., 1903. Прил. С. 3–4; Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1914 год. Пг., 1916. Прил. С. 4–5.

** В том числе архиерейские дома.

Женские монастыри были, как правило, бедными и многолюдными. Например, в восьми мужских монастырях Воронежской епархии в 1890 г. насчитывалось 290 монахов и послушников, а в восьми женских обителях – 1672 монахини и послушницы⁹⁴⁶. До 60-х годов XIX в. численность монахов и послушников была больше, чем монахинь и послушниц. Затем соотношение изменилось в обратную сторону. Процесс феминизации зашел так далеко, что в 1914 г. обитательниц женских монастырей и общин стало втрое больше, чем насельников мужских монастырей и пустынь. Особенно выросла численность послушниц (белиц), что было

связано с быстрым распространением женских общин.

Из каких сословий выходило монашество?

В отчете за 1843 г. обер-прокурор Синода сообщал, что в этом году монашеские обеты приняло 354 человека (259 мужчин и 95 женщин). Мужское пополнение представляло следующие сословия и социальные группы: духовенство – 133 человека (51%), дворянство – 19 (7,3%), отставные нижние чины – 2 (0,7%), разночинцы – 34 (13,1%), купечество и мещанство – 54 (20,6%), вольноотпущенные – 3 (1,1%), крестьяне – 14 человек (5,4%). Сословная принадлежность женского пополнения распределялась несколько иначе: из духовного сословия – 19 человек (20%), из дворян – 15 (15,7%), разночинцев – 25 (26,3%), из купечества и мещанства – 19 (20%), солдатского звания – 1 (1%), из вольноотпущенных – 8 (2,1%), из крестьянок – 14 человек (14,7%)⁹⁴⁷.

Судя по этим данным, среди монашествующих (особенно в мужских монастырях) преобладали выходцы из духовного сословия. Значительную роль в пополнении монастырей играли городские жители: купцы, мещане и разночинцы. Все вместе они составляли треть вновь постриженных монахов и почти половину монахинь (46,3%). Вольноотпущенных, крестьян и лиц солдатского звания условно можно объединить в одну группу. Среди мужчин она составляла 7,2%, среди женщин – 17,8%. Дворянство в качестве источника пополнения монашества занимало довольно скромное место – 7,3% среди мужчин и 15% среди женщин.

В дальнейшем соотношение указанных групп сильно изменилось. Об этом можно судить по послужным спискам монахов московского Донского монастыря за 1907–1908 и 1910–1911 гг. В анализ были включены послужные списки 37 человек. Из них 24 оказались крестьянского происхождения (64,8%), 9 вышли из духовного сословия (24,3%), 4 – из мещан и цеховых (10,8%). Попавший в подсчет архиепископ Алексей (бывший тверской) был сыном протоиерея. Один из двух архимандритов вышел из духовного сословия, а другой из крестьян. Крестьянского происхождения был и игумен, находившийся в монастыре «на покое».

В эти же годы в Донском монастыре разновременно числилось 11 послушников. Десять из них принадлежали к крестьянскому сословию и лишь один – к духовному⁹⁴⁸. В московском Симоновом монастыре в 1909 г. было 17 послушников в возрасте от 14 до 33 лет (13 из крестьян, 2 из мещан, 1 – личный почетный гражданин и 1 цеховой)⁹⁴⁹. Приведенные данные свидетельствуют, что после отмены крепостного права начался

процесс «окрестьянивания» монашества.

Постороннему человеку монашество нередко представлялось однородной массой людей, одетых в черное. Однако социальные различия, принесенные из внешнего мира, не вполне стирались за монастырскими стенами, а кроме того, существовали внутренние градации и в самом монашестве. Оно подразделялось на несколько формальных и неформальных групп. Низшее положение в монастыре занимали послушники. Они выполняли самую тяжелую работу. Срок «искуса» устанавливался в три года, но мог продлеваться.

Но даже после пострижения часто мало что менялось в положении бывшего послушника. В качестве монашеского «послушания» ему нередко поручалась та же самая черная работа, которую он выполнял и прежде. Крестьяне, мещане, бывшие солдаты составляли костяк рядового, «рабочего» монашества. Выход из его массы начинался с возведения в сан иеромонаха (старшего монаха, монаха- священника).

В 1823 г. высочайшим указом было разрешено некоторым монахам, не являвшимся настоятелями, но отличающихся ученостью, удостоивать сана архимандрита⁹⁵⁰. Так, было признано существование особой группы ученого монашества, чье послушание состояло в постижении богословских и других наук и в преподавательской деятельности. Они пользовались большей свободой, чем рядовая монастырская братия, и даже проживали вне обители – на казенной квартире при учебном заведении. Ректор духовной семинарии, а нередко и инспектор, как правило, имели сан архимандрита. С течением времени из среды ученого монашества стала выходить высшая церковная иерархия.

Выдающимися представителями ученого монашества в XIX в. были Евгений (Болховитинов) и Иакинф (Бичурин). Киевский митрополит Евгений (1767–1837) был историком, археографом, библиографом и археологом. Иакинф стал основоположником русского китаеведения.

Ученое монашество было невелико по численности. Основная масса монастырских насельников не отличалась большой образованностью. Ее уровень, пожалуй, даже понизился, когда началось «окрестьянивание» монашества. Обработка упоминавшихся выше послужных списков монахов и послушников Донского монастыря дала следующие результаты. В 1907–1908 и 1910–1911 гг. из всех 37 монахов лишь один имел высшее образование. Это был архиепископ Алексей, заседавший в Синоде и не часто наезжавший во вверенную ему обитель. Среднее образование (в том числе незаконченное) имели четверо монахов, духовное училище окончили тоже четверо, трое учились в сельской школе и один в

городском приходском училище. 23 монаха, в том числе наместник настоятеля архимандрит Виталий, имели «домашнее образование». За этой формулировкой могла скрываться и неграмотность.

Из числа 11 послушников пятеро учились в сельской школе и пятеро имели «домашнее образование». Один из послушников окончил Московский университет. Далеко уже не молодой, он находился на послушании свыше десяти лет, числился «свечепродавцем на ранних обеднях».

Высочайшим указом 1738 г. были определены права и обязанности «соборных монахов» Троице-Сергиевой лавры. В указе подчеркивалось, что они должны иметь «особливое почтение и довольную пищу, отменную от прочих монахов»⁹⁵¹. По образцу Киево-Печерской и Троице-Сергиевой лавр «соборные монахи» появились и в других монастырях. Вместе с настоятелем и казначеем (второе лицо в монастырской иерархии) они образовали монашескую верхушку, в бытовом и материальном отношении жившую во многом иначе, чем рядовая братия.

В XIX в. очень заметную роль в монашестве играла небольшая прослойка выходцев из дворян. В печати даже укоренился термин «монахи-аристократы»⁹⁵². Монахиня Митрофания (в миру баронесса П. Г. Розен) была возведена в сан игуменьи серпуховского Владычного монастыря через шесть недель после пострижения⁹⁵³. В 1874 г. в Московском окружном суде разбиралось дело по обвинению ее в подделке векселей. Ее имя склонялось во всех газетах. Сама игуменья, отрицавшая свою вину, утверждала, что она стала жертвой вражды и зависти к высшему сословию. «Ныне все восстало против дворянства, – писала она, – и все мое преступление состоит в том, что в монашеской рясе я все-таки принадлежу к числу столбовых дворян, к числу аристократов»⁹⁵⁴. Как видим, выходцы из дворянства не вполне сливались с остальным монашеством, продолжали считать себя дворянами и во многом сохраняли взгляды, психологию высшего сословия и, конечно, старые свои связи. С течением времени, однако, дворянская прослойка в монашестве сильно истончилась и стала не столь заметна.

Бывало и так, что рядовой монах из низших сословий последовательно проходил все ступени монастырской иерархии. Такова была судьба Дамаскина, выходца из крестьян, прожившего в Спасо-Преображенском Валаамском монастыре свыше 60 лет и бывшего его настоятелем с 1839 по 1881 г. Его преемником стал Ионафан, вышедший из среды московских рабочих. Валаам не случайно называли «мужицкой обителью»⁹⁵⁵. Впрочем, в начале XX в. такие обители не были редкостью.

Внутренний строй монастырской жизни

Монастыри, даже наиболее посещаемые богомольцами, были «закрытыми обществами». О внутренней их жизни мало что сообщалось в печати, даже церковной. Поэтому так трудно рассказывать о монастырских буднях в кельях и трапезных – там, где редким гостем был посторонний человек. Внутренний строй монастырской жизни можно представить себе лишь в общих чертах.

По своему уставу монастыри подразделялись на общежительные и необщежительные. В первых монахи все необходимое получали от монастыря, а свой труд по священнослужению и различным послушаниям, назначаемым настоятелем, отдавали в пользу обители. В общежительном монастыре никто не мог иметь собственность. В необщежительных же монастырях монахи, имея общую трапезу, одежду и прочие необходимые вещи приобретали сами. Они получали на руки жалованье и причитающуюся им часть монастырских доходов, продавали произведения собственного «трудоденег». Монахи необщежительных монастырей были теснее связаны с внешним миром, вступали с ним в разнообразные имущественные отношения и, случалось, подрывали сложившиеся в обществе представления о своей праведности.

Ввиду многочисленных нареканий, в 1869 г. Синод попробовал провести общую реформу монастырей. Общежительный устав предполагалось ввести повсеместно, распространив его правила также и на настоятелей. Исключение делалось только для архимандритов крупных монастырей и архиереев, которые нередко занимали несколько настоятельских должностей. Записка о реформе была разослана по епархиям – и на том дело закончилось⁹⁵⁶. По-видимому, проект натолкнулся на сильное сопротивление монашества, высшего и рядового. Синод, однако, не вполне отступил от своего плана. Некоторые монастыри были переведены на общежительный устав. Его вводили и в новых обителях, когда они открывались в центральных губерниях. Дело шло медленно и трудно, и к 1896 г. насчитывалось всего 46 мужских общежительных монастырей (из них 11 на Кавказе) и 101 женский.

Внутреннее устройство общежительных и необщежительных монастырей сильно отличалось. Настоятелей необщежительных монастырей назначал Синод по представлению от епархиальных архиереев двух кандидатов. Настоятель общежительного монастыря избирался всеми обитающими в нем монахами преимущественно из своей

среды, а в случае необходимости – из другого монастыря, тоже общежительного. Представляя в Синод избранного кандидата, архиерей мог выразить свое несогласие и назвать своего кандидата – не иначе, как из того же монастыря. Окончательное решение принимал Синод⁹⁵⁷.

В 1688 г. грамотой патриарха Иокима было признано самоуправление **Киево-Печерской** лавры. Когда Троице-Сергиев монастырь тоже получил статус лавры, в нем ввели самоуправление по образцу **Киево-Печерского**. В Духовный собор Троице-Сергиевой лавры входило 12 монахов, в том числе наместник, келарь и казначей. Внутренние дела лавры решались настоятелем совместно с Духовным собором и оформлялись в виде протокола. Этой же коллегии принадлежали и некоторые судебные функции. Кандидаты в члены собора намечались «общим избранием» по мере образования вакансий. Кто производил окончательное утверждение, остается неясным – по-видимому, архиерей, т. е. сам же настоятель. В 1858 г. канцелярия **Александрово-Невской** лавры была преобразована в Духовный собор с предоставлением ему тех же прав, какими пользовались подобные коллегии в других лаврах.

В конце XVIII в. был издан указ о том, что «хозяйством ставропигиальных монастырей и их благоустройством заведуют настоятели с начальною братиею»⁹⁵⁸. Существовало внутреннее соборное самоуправление и в других монастырях, прежде всего в общежительных.

В 1853 г. Синод одобрил составленные митрополитом Московским Филаретом «Правила благоустройства монашеских братств в московских ставропигиальных обителях». Они были разосланы по епархиям и послужили образцом для устройства внутренней жизни во многих монастырях.

Каждый день начинался в обители с того, что за полчаса до благовеста будильный обходил кельи. Когда в церкви начиналась служба, все должны были быть на месте. О неявившихся или опоздавших будильный сообщал настоятелю. Исключение делалось для занятых послушаниями, требующими отсутствия. Но присутствие у ранней литургии было обязательно во всяком случае.

Монахи и послушники занимали в церкви определенные места отдельно от народа. Воспрещалось без нужды озираться и обращать внимание на прихожан. Никто из братии не должен был выходить из церкви до окончания богослужения (кроме случаев крайней нужды). В конце утрени монахи и послушники подходили к настоятелю для принятия благословения, а после повечерия – для прощения. По пути в церковь и из церкви не разрешалось останавливаться с посторонними и

вступать с ними в беседу. Если кто-то из них о чем-то спрашивал, надо было ограничиться кратким ответом.

После богослужения братия шли к трапезе, которая начиналась и заканчивалась молитвой. Опоздание к трапезе и уход раньше времени считались беспорядком. В течение трапезы читались отрывки из поучительных книг или житий святых. Внимая чтению, монахи и послушники должны были сохранять безмолвие. Пища в монастырях употреблялась постная. Запрещалось брать пищу в келью. Лишь болезнь или глубокая старость могли быть причиной отсутствия на общей трапезе.

Время, свободное от монастырских обязанностей, монахи могли проводить в своих кельях, занимаясь молитвами, чтением душеполезных книг, упражнениями в церковном чтении и нотном пении. Очень поощрялось занятие иконописанием и такими «рукоделиями», которые благоприятствуют здоровью «посредством телодвижения» (например, столярным или токарным делом). В келье следовало поддерживать чистоту и порядок. Запрещалось присутствие предметов роскоши и крепких напитков. Младшие члены братии, говорилось в правилах, «хорошо поступят», если будут обходиться без служителя и помогут старейшим. (По-видимому, использование служителей для уборки в кельях было обыкновенным явлением.) Раз в три дня, в неурочное время, настоятель должен был обходить все кельи.

Для совместного чтения назидательной литературы, особенно для неграмотных, монахи и послушники могли собираться в кельях друг у друга. Для малообразованных настоятель или кто-либо из старцев должен был объяснить учение веры по катехизису и священную историю. Каждый послушник и молодой монах должны были иметь своего духовного наставника из числа старейшей братии. На старейших лежала обязанность улаживать конфликты между монахами.

С утреннего благовеста монастырь открывался для посторонних лиц, а закрывался в семь или восемь часов вечера, в летние же праздники – по окончании всенощного бдения. Внешних посетителей можно было принимать в кельях лишь после поздней литургии и до вечерни – с разрешения настоятеля. Женщины не могли входить в кельи мужского монастыря. Их можно было принимать в трапезной (не во время трапезы) или в специально отведенной комнате, в присутствии одного из старцев. Настоятель мог принимать посетителей, руководствуясь «собственным благорассуждением».

Выход кого-либо из братии за монастырские ворота разрешался лишь по уважительным причинам, днем, с возвратом до вечерней трапезы.

Послушники, молодые и не внушающие доверия монахи шли в сопровождении опытных старцев.

Настоятель должен был знать, кто из братии и с кем переписывается по почте. Он мог потребовать, чтобы письма были ему показаны. Найдя переписку бесполезной, мог распорядиться о ее прекращении.

В составленных Филаретом правилах затрагивался и деликатный вопрос о способах поддержания дисциплины. Особо подчеркивалось, что «возлагаемое настоятелем дело послушания каждый должен принимать и исполнять беспрекословно, кроме случая непреодолимого препятствия, которое встречает в своей неспособности или немощи». В этом случае настоятель должен был решить, следует ли снизить к немощи или проявить твердость. «Братия, – говорилось далее, – не должны ничего особенного предпринимать по своей только мысли и воле». Это относилось и к «особенным духовным подвигам» вроде наложения на себя дополнительных постов. Только с благословения настоятеля или духовника надлежало совершать такие подвиги, «дабы в дело своей воли не вкралось само- угодие и самомнение».

Для «претыкающихся в поведении» существовала система исправительных мер. Употреблять их Филарет советовал «без гнева, с внимательным рассмотрением вины, с точною справедливостию и кротостию». Распространенный в монастырях обычай «ставить на поклоны», согласно правилам, следовало рассматривать как меру назидательную, а не карательную, ибо «молитва есть действие священное, и не должна быть представляема действием постыдительно- ным». Поэтому в правилах рекомендовалось прибегать к этой мере «без многих свидетелей».

Упоминались и другие исправительные меры: удаление от братской трапезы на один или несколько дней, заключение в келье на срок до трех дней. В крайних случаях настоятель вверял судьбу монаха вышестоящему начальству⁹⁵⁹.

Как ни строги были составленные Филаретом правила, во многих монастырях в те времена порядки были еще строже. Архимандрит новгородского Юрьева монастыря Фотий (П. Н. Спасский) имел обыкновение делать письменные внушения своей братии.

Однажды случилось так, что значительная часть братии не была у утрени. Разгневанный Фотий приказал сварить щи только для тех, кто был в церкви, а для остальных не варить ничего. Индивидуальные наказания, налагаемые Фотием, отличались еще большей тяжестью. В монастыре существовала «смирная», и посаженным туда монахам выдавались лишь

хлеб, квас, вода и соль. В этой «смиренной» провинившиеся сидели иногда месяцами, и настоятель лишь на праздники разрешал их выпускать, чтобы «посмотреть, каков на воле будет»⁹⁶⁰.

Однако суровый монастырский строй первой половины XIX в. все же не устоял перед веяниями нового времени. В крупных и богатых монастырях стали забываться «бессочные щи». В Донском монастыре, например, питание было скромным, но не лишено изысканности. Для наглядности возьмем наугад меню за несколько дней 1907–1908 гг. В четверг 4 января 1907 г. к трапезе подавали: окрошку из соленой севрюги, щи «со снятками», жареный картофель. На следующий день – винегрет, щи с грибами, котлеты манные, сладкий суп. 28 августа, во вторник – творог с молоком, суп «со снятками», кашу гречневую. 30 декабря, воскресенье – заливной судак, щи, жареная рыба, каша молочная, булки. В первый день 1908 г. монахи отведали белугу, уху, жареного леща, кашу молочную, пироги. 25 декабря 1908 г., в Рождество, на стол подавались водка и вино⁹⁶¹. Конечно, такие кушанья и не снились многим инокам в ту пору, когда они были в миру и принадлежали к крестьянскому сословию. К концу XIX в. в монастырях стало замечаться падение дисциплины.

Монастыри как центры религиозной жизни

Верующий русский человек был убежден в особом значении молитв, произнесенных в святых местах. Люди спешили в монастыри, чтобы замолить грехи, очистить душу покаянием, исполнить обет, обратиться с просьбой к святому своему покровителю или побеседовать с известным старцем-монахом. Даже либеральные публицисты, критически воспринимавшие современное состояние монастырей, признавали их огромное влияние на народ⁹⁶². В особо чтимые монастыри стекались паломники со всей страны. Торная дорога от Москвы до Троице-Сергиевой лавры никогда не бывала пустой. Особенно значительный прилив богомольцев наблюдался с середины весны до поздней осени. В 60–70-е годы в лавре ежегодно бывало свыше 300 тыс. человек⁹⁶³.

В Киево-Печерскую лавру шли православные паломники не только из России, но и из Турции и Австро-Венгрии. 15 августа 1871 г., в праздник Успения Божией Матери, под открытым небом в лавре ночевало 72 тыс. человек. До 8 тыс. могли принять лаврские и городские гостиницы и частные дома. Всего же в 70-е годы в лавру приходило не менее 300 тыс. паломников ежегодно⁹⁶⁴.

Соловецкий монастырь был доступен для посетителей всего лишь четыре месяца в году. Однако для перевозки богомольцев ему пришлось завести собственный флот. На борт монастырских пароходов поднимались верующие люди не только с русского Севера, но и из Центральной России, Сибири, Украины и Грузии. Некоторые из них были в пути более года. Собственный пароход имела и Нилова пустынь, расположенная на одном из живописных островов озера Селигер. 24 мая 1871 г., в день памяти преподобного Нила, в пустыни побывало около 20 тыс. богомольцев. Едва ли не большее их число посещало Коренную Рождество-Богородичную мужскую пустынь в Курской губернии. На девятую неделю после Пасхи здесь совершался крестный ход с иконой Знамения Божией Матери из Курска в монастырь. В этом ходе, отображенном на известной картине И. Е. Репина, участвовало примерно от 20 до 60 тыс. человек⁹⁶⁵.

В XIX в. два новых общероссийских религиозных центра возникли в Воронежской епархии. В 1836 г., в связи с открытием мощей св. Митрофана, был основан воронежский Благовещенский Митрофанов мужской монастырь. В 1861 г. состоялось открытие мощей св. Тихона. Уездный городок Задонск был переполнен верующими, которых собралось до 250 тыс. человек⁹⁶⁶. В 1865 г. был основан Задонский Тихоновский

мужской монастырь.

Темниковская Саровская Успенская мужская пустынь, возникшая в XVIII в., на первых порах была известна лишь в небольшой округе. Всероссийская слава пришла к ней в связи о подвижнической деятельностью инок Серафима (П. И. Машнина, 1758–1833). Со всех концов России шли к нему люди, чтобы высказать свое горе, услышать мудрый совет, получить благословение. В последующие годы, когда старца давно уже не было в живых, память о нем продолжала привлекать в Саров тысячи богомольцев. В 1903 г. здесь прошли торжества в связи с канонизацией старца Серафима. В маленький городок, удаленный от железных дорог, собралось до 250 тыс. человек. С тех пор за Саровской обителью прочно закрепилось место одного из общероссийских религиозных центров.

Вслед за Саровской обителью началось возвышение козельской Введенской Оптиной пустыни (в Калужской епархии). С первой половины XIX в. стала распространяться молва о праведных оптинских старцах-схимниках. Но вплоть до 70-х годов пустынь считалась местным религиозным центром⁹⁶⁷. Один из оптинских старцев, Амвросий (А. М. Гренков, 1812–1891) стал известен всей России и прославил свою обитель. Человек очень болезненный и слабый телом, он ежедневно принимал целые толпы стекавшихся к нему людей и отвечал на десятки писем. На встречу со старцем ехали крестьяне и мастеровые, купцы и военные, аристократы и интеллигенты. С ним встречались Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой. Тонкий психолог, Амвросий обычно внимательно выслушивал собеседника, а затем в тактичной форме указывал ему на его слабости, давал совет. Большим авторитетом пользовались и другие оптинские старцы, ученики и сподвижники Амвросия.

Новые общероссийские религиозные центры, возникшие к югу от Москвы, затмили многие старые монастыри. В суздальский Спасо-Евфимиев монастырь к крестному ходу в девятое воскресенье после Пасхи, когда мощи св. Евфимия обносили вокруг обители, собиралось обычно не более 5 тыс. человек. В Валаамский монастырь к празднику Петра и Павла стекалось около 4 тыс. человек⁹⁶⁸. Не приобрела значения общероссийского религиозного центра Петербургская Александро-Невская лавра, слишком тесно связанная с официальным церковным руководством. Хотя святой, чье имя она носила, был очень популярен в народе. В течение XIX в. центры общероссийской религиозной жизни заметно сдвинулись с севера на юг. Среди посещавших монастыри богомольцев преобладал простой народ, особенно много было женщин. Чем больше стекалось в

монастырь паломников, тем острее становились для него проблемы, связанные с размещением и обслуживанием большого числа людей. Толпы набожных бедняков доставляли монастырям большие убытки. По давней традиции для богомольцев устраивались бесплатные обеды. В общей трапезной Троице-Сергиевой лавры за столами могли разместиться до 500 человек. Трапеза сопровождалась душеполезным чтением. В это время послушники передвигали кружку для пожертвований от одного обедающего к другому. Пока одни обедали, другие ожидали своей очереди. В летнюю пору число обедающих достигало нескольких тысяч ежедневно.

Лаврские обеды не казались изысканными даже для крестьянина – постные щи и гречневая каша, квас, порция хлеба. Но кружечный сбор далеко не покрывал расходы, потому что за столом преобладали очень бедные люди – крестьяне, отставные солдаты, пропившиеся мелкие чиновники и пр. В 70-е годы Троице-Сергиева лавра тратила на обеды для богомольцев до 18 тыс. руб. В Киево-Печерской лавре эта статья расходов составляла 10,3 тыс. руб., а сверх того 7 тыс. восполнялось за счет особых пожертвований. Обеды для богомольцев устраивались в Соловецком монастыре, Саровской пустыни и других обителях⁹⁶⁹.

Монастырское начальство бывало далеко не в восторге от тех расходов и хлопот, которые доставляли им богомольцы. Рассерженный Фотий ставил «на поклоны» келаря и хлебодара, которые допускали вынос из монастыря хлеба «кучами и котомками»⁹⁷⁰.

Паломничество по монастырям выявило и некоторые теневые стороны. Образовался контингент профессиональных богомольцев, которые переходили от монастыря к монастырю, нищенствовали, соприкасались с уголовным миром. Случаи воровства, грабежей, даже убийств не считались среди паломников небывалым явлением⁹⁷¹. Тем не менее никто не покушался на давнюю традицию. Отказаться от нее, затвориться в своих стенах значило нанести тяжелый ущерб религиозности и нравственности народа и подорвать основы своего собственного существования.

Монастырские доходы

Прием огромной армии богомольцев, содержание многотысячной монашеской братии – все это требовало немалых средств. На протяжении многих лет вопрос о том, за счет каких источников существуют монастыри и каковы размеры их имуществ и капиталов, оставался запутанным и спорным. Монастырское начальство по разным соображениям старалось не раскрывать все сведения о своих финансах и имуществвах. Эта нарочитая скромность не укрывалась от светских публицистов и порождала преувеличенные представления о монастырских богатствах.

Казенные субсидии на монастыри были невелики. В 1873 г. по государственной смете на содержание монастырей было отпущено 407 тыс. руб.⁹⁷², а по росписи доходов и расходов на 1910 г. – 397 263 руб. (243 551 руб. на мужские и 153 712 руб. на женские). Это составляло 1,1% сметы Св. Синода⁹⁷³.

Гораздо более значительными были частные пожертвования. Даже простые богомольцы старались чем-то отблагодарить монастырь за гостеприимство, за возможность помолиться в святом месте. Крестьянки, например, обычно несли в монастыри свое прядево. Нилова пустынь в 1874 г. получила 26,8 тыс. аршин ткани. Накопившееся в монастырях прядево скупали торговцы или приказчики крупных промышленников⁹⁷⁴.

Однако основные пожертвования исходили от состоятельных людей – помещиков и купцов. Знаменитой жертвовательницей была графиня Анна Алексеевна Орлова-Чесменская, дочь и единственная наследница известного екатерининского фаворита. Отличаясь особой религиозностью, она, как говорили, всю жизнь старалась замолить грехи своего отца. Отказавшись от замужества, Орлова решила посвятить свою жизнь религии и искала духовного наставника. Судьба свела ее с Фотием, в то время – иеромонахом Александро- Невской лавры, а затем настоятелем Юрьева монастыря.

В Юрьев монастырь полноводной рекой потекли многообразные пожертвования. Высокохудожественные изделия из золота и серебра, бриллианты, яхонты, жемчуг, изумруды – все это появилось в Юрьевом монастыре со времен Фотия. По распоряжению Орловой к монастырю подходили целые обозы с продовольствием⁹⁷⁵.

Говорили, что Фотий настойчиво удерживал графиню от пострижения в монашество, опасаясь, что ее благодеяния потекут в другой монастырь – туда, где будет проходить ее духовное служение.

Анна Алексеевна и после смерти Фотия продолжала жить близ Юрьева монастыря, не переставая оказывать ему щедрую помощь. 5 октября 1848 г., собравшись в Петербург, она заехала получить благословение нового настоятеля и скоропостижно скончалась в его келье⁹⁷⁶. В своем завещании она еще раз одарила Юрьев монастырь и, кроме того, пожертвовала в неприкосновенный капитал по 5 тыс. всем российским монастырям⁹⁷⁷.

В пореформенный период, как уже отмечалось, главным направлением развития русских монастырей стало образование женских общин с благотворительным уклоном. Это начинание совершалось под покровительством императрицы Марии Александровны (жены Александра II) и великой княгини Александры Петровны (жены великого князя Николая Николаевича Старшего). Активной их помощницей была игуменья Серпуховского Владычного монастыря Митрофания (баронесса П. Г. Розен). По личному распоряжению императрицы на серпуховскую игуменью (бывшую фрейлину высочайшего двора) возлагалось учреждение одной за другой женских общин.

Дело было поставлено с большим размахом. Оно поглощало не только те средства, которые могли выделить на него «высочайшие» особы, не только личное достояние самой Митрофании, но и субсидии, которые удавалось выбить из государственной казны – и все равно денег не хватало. Все надежды возлагались на частные пожертвования. Главной их «сборщицей» стала серпуховская игуменья.

Теневые стороны и ненадежность такого способа поддержки монастырей, как частные пожертвования, показало дело игуменьи Митрофании. Имея избирательный характер, пожертвования стекались в особо чтимые монастыри, где часто лежали втуне. Другие же монастыри испытывали нужду. Отсутствовали средства на развитие общей сети монастырей. Особенно остро это почувствовалось в пореформенный период, когда была сделана попытка применительно к новым условиям сориентировать монастыри на новые цели. В конце концов высокопоставленные покровители Митрофании некоторые свои начинания ввалили на плечи государства⁹⁷⁸.

Существенную часть монастырских доходов обеспечивали земельные угодья. Екатерининская секуляризация была частично «исправлена» в 1797 г. императором Павлом, который приказал отмежевать монастырям по 30 дес. хорошей земли. В 1838 г. были утверждены новые правила, согласно которым каждому монастырю полагалось выделить от 50 до 150 дес. леса. В дальнейшем, по особым ходатайствам, некоторые монастыри получали

угодья из казенных дач и сверх установленной нормы. Одновременно монастыри покупали земельную собственность или получали ее в дар от частных лиц⁹⁷⁹.

Монастырское землевладение быстро росло, но площадь его оставалась сравнительно небольшой. В 1905 г. в пределах 50 губерний Европейской России монастырям принадлежало 739 777 дес. земли⁹⁸⁰. Для сравнения укажем, что в тех же губерниях церковное землевладение составляло 1,8 млн дес., помещичье – 79 млн дес., крестьянское наделное – 124 млн дес.

По размерам земельных владений особо выделялись 9 монастырей:

Соловецкий Преображенский мужской – 66 000 дес.

Молченская Рождествобогородичная Печерская Софрониева мужская пустынь Курской епархии – 28 250 дес.

Григорьево-Бизюков мужской монастырь Херсонской епархии – 25 963 дес.

Темниковская Саровская Успенская мужская пустынь Тамбовской епархии – 24 000 дес.

Кожеозерский мужской монастырь Архангельской епархии – 17 626 дес.

Могилевский Успенский женский монастырь Тверской епархии – 13 872 дес.

Алекسانдро-Невская лавра – 13 090 дес.

Троицкий Зеленецкий мужской монастырь Петербургской епархии – 10 526 дес.

Флорищева Успенская мужская пустынь – 10 000 дес.

В общей сложности этим монастырям принадлежало 209 337 дес., т. е. 28,2% монастырских земель в Европейской России⁹⁸¹.

Доходность земель во многом зависела от состава угодий. Так, например, владения Кожеозерского монастыря на 99% состояли из леса, Зеленецкого – на 93%. Более благоприятный состав владений имела Саровекая пустынь: пашни – 6,4%, лугов – 7,2%, лесов – 77,2% (остальные – неудобья)⁹⁸².

Леса, по сравнению с прочими угодьями, давали наименьший доход. Поэтому северные монастыри, имевшие много лесов и мало пашни и лугов, находились в невыгодном положении сравнительно с южными, имевшими гораздо больше пахотных и луговых угодий. К тому же на юге и леса ценились значительно выше, чем на севере.

Пахотная, луговая и огородная монастырская земля отчасти сдавалась в аренду, а отчасти возделывалась наемными рабочими или же

собственными силами. По данным на 1887 г. площадь сдававшейся в аренду монастырской земли составляла 63,5 тыс. дес.⁹⁸³, т. е. 10,7% общей ее площади в Европейской России. На землях, которые монастыри обрабатывали самостоятельно, выращивались пшеница, рожь, овес, картофель, овощи – в основном для собственного потребления. Кое-что шло и в продажу. Например, Черемнецкий монастырь (Петербургской епархии) продавал излишки ржи⁹⁸⁴.

Бывало, однако, и так, что монастырь, вполне обеспечивая себя всем необходимым и не ставя перед собой широких целей, использовал далеко не все свои ресурсы. Г. А. Гапон, побывавший на лечении в балаклавском Георгиевском монастыре, вспоминал, что монахи жили за счет доходов с гостиницы, а монастырские виноградники, которые могли давать доход до 200 руб. с десятины, находились в заброшенном состоянии⁹⁸⁵. «Если бы монастырское хозяйство было поставлено рационально, – сетовал митрополит Евлогий, – не велось так же, как сто лет тому назад, ресурсы монастырей были бы огромны...»⁹⁸⁶.

Сено с монастырских лугов (если они не сдавались в аренду) отчасти шло на продажу, а в основном использовалось в собственном хозяйстве. Редкий из монастырей не имел скотного двора. Троице-Сергиевой лавре, например, принадлежал целый табун (более 60 лошадей). В 1874 г. Савво-Вишерский монастырь (Новгородской епархии) от продажи лошадей и крупного рогатого скота выручил 514 руб.⁹⁸⁷ Продукты животноводства (молоко, масло, сметана) также в основном шли на собственное потребление, а излишки продавались.

Правительство и духовные власти долгое время придерживались того взгляда, что монастыри должны иметь такое хозяйство, чтобы ни в чем не зависеть от внешнего мира. С давних пор одной из форм обеспечения монастырей было строительство мельниц за казенный счет. Редкий монастырь не имел мельницы от казны. В маленьких монастырях они производили муку только для собственных нужд, простаивая значительную часть года. В больших монастырях их расширяли за свой счет, пристраивали к ним круподерки и маслобойни. Если настоятель имел предпринимательскую жилку, мельницы начинали работать на рынок и приносить доход. В 70-е годы доходы крупных монастырей по этой статье перевалили за тысячу (Симонова – 1080 руб., Флорищевой пустыни – 1573, рязанского Троицкого – 1608, Саровской пустыни, имевшей три мельницы – 1852 руб.)⁹⁸⁸.

В 1909 г. на водяной мельнице Флорищевой пустыни было занято четверо рабочих, выручка по заказам составляла 1800 руб. Сызранский

Вознесенский мужской монастырь тоже имел водяную мельницу. Здесь работало 13 человек, выручка по заказам составляла 15 390 руб. Балашовский Покровский женский монастырь (Саратовской епархии) имел паровую мельницу с 79 рабочими, которая давала выручку 34 325 руб. Мукомольная мельница Киево-Печерской лавры (11 рабочих) имела годовую производительность 58 974 руб. И, наконец, мельница путивльской Глинской Рождество-Богородичной мужской пустыни (Курской епархии) при 27 рабочих обладала годовой производительностью 162 457 руб.⁹⁸⁹

Трудом монахов, послушников и рабочих на скудных землях Валаамского монастыря были разбиты фруктовый и ботанический сады, ягодный питомник. В монастыре действовали свечной завод, фотография, портняжная, резная, иконописная и переплетная мастерские. Во все здания, сады и огороды был проведен водопровод. Паровая машина, поставленная в водоподъемнике, пилила лес на доски, молола муку, приводила в действие токарные станки⁹⁹⁰.

Некоторые монастыри выступали в роли домовладельцев. Свято-Троицкий Творожковский женский монастырь имел жилой дом в Петербурге, приносящий 2 тыс. руб. ежегодного дохода. Каменный четырехэтажный дом в Петербурге давал староладожскому Николаевскому мужскому монастырю 1845 руб. в год⁹⁹¹.

Доходы крупных монастырей, слагаясь из перечисленных источников, превышали расходы. Разница между доходами и расходами либо шла на благоустройство монастыря, расширение тех или иных производств, либо скапливалась в виде капитала. Все когда-либо предпринимавшиеся попытки подсчитать денежные средства монастырей никогда не были полными... Одна из таких попыток принадлежит Д. И. Ростиславову, которому удалось установить (по состоянию на середину 70-х годов) капиталы 167 монастырей, в число которых не вошли все четыре лавры и ряд других крупных обителей.⁹⁹²

Вошедшим в подсчет монастырям в общей сумме принадлежало 6 966 180 руб. Распределялись эти средства крайне неравномерно. Беднейшая группа (не свыше 15 тыс. руб.) состояла из 43 обителей. В общей сложности им принадлежало 447 267 руб. Составляя свыше четверти всех вошедших в подсчет монастырей, они владели долей в 6,4% совокупного капитала. В эту группу входили 11 владимирских монастырей, 9 тверских, 6 вологодских, 5 орловских, по 3 рязанских, тамбовских и новгородских, по одному из Псковской, Ярославской и Калужской епархий. 13 обителей из этой группы были женскими. Женские монастыри, как правило, были

беднее мужских. И самыми бедными были, пожалуй, вологодские монастыри. В каждодневной борьбе и единении с суровой природой проходила жизнь монахов северных бедных обитателей. Именно они, иноки заброшенных в таежную глушь монастырей, более всего напоминали древних отшельников.

Капиталами свыше 100 тыс. руб. обладали 12 монастырей (7,1% из 167). В общей сложности им принадлежало 2 556 620 руб. (36,7%). В число богатейших монастырей входило два женских – Введенский Тихвинский и Горицкий Воскресенский (оба в Новгородской епархии). Тот и другой, впрочем, располагались недалеко от черты, отделившей эти 12 монастырей от всех остальных. В высшую группу вошли четыре ставропигиальных монастыря – Донской, Новоспасский, Симонов и Соловецкий. Вообще же в высшей группе оказались три московских монастыря, три новгородских, два ярославских и по одному из Тамбовской, Финляндской и Тверской епархий, а также ставропигиальный Соловецкий. Тройка богатейших монастырей выглядела так: Нилова пустынь (288 661 руб.), Соловецкий (317 852 руб.) и Юрьев (752 618 руб.).

По своим капиталам и сокровищам Юрьев монастырь в те времена мог сравниться, пожалуй, только с лаврами. Тем более, что московские монастыри, некогда очень богатые, сильно пострадали во время наполеоновского нашествия⁹⁹³.

Имея свободные капиталы, богатые монастыри старались выгодно их вложить – чаще всего в частные банки, пока не вышел указ 5 февраля 1883 г., обязавший их перевести свои вклады в Государственный банк⁹⁹⁴. Здесь вкладчиков вознаграждали не очень высоким доходом, но богатые монастыри продолжали богатеть, а бедные по-прежнему едва сводили концы с концами.

Исправительные монастыри

В первой половине XIX в. в каждой епархии, как правило, существовали «исправительные» монастыри. Люди, имевшие духовный сан, отсылались в них за большие и малые провинности. В Московской епархии такую роль играл Троицкий Белопесоцкий мужской монастырь. Как вспоминал архимандрит Пимен, в него попадали «и люди значительные, имевшие прежде власть и сан, а нередко и немалые средства». Они растлевающе действовали на нравы монахов и сильно вредили им во мнении мирян, видевших происходившие в обители «бесчинства». Поэтому московские духовные власти перестали ссылать всех провинившихся в один монастырь, решив исправлять их на месте прежнего служения, ибо «легче искоренять зло единичное, нежели там, где совокупляется зло разнородное»⁹⁹⁵.

Особо провинившиеся попадали в две общероссийские монастырские тюрьмы – при Соловецком и суздальском Спасо-Евфимьевом монастырях. В 1861–1863 гг. отбывал наказание на Соловках священник Яхонтов, студент Казанской духовной академии, отслуживший панихиду по расстрелянным в Бездне крестьянам. (Во время этой панихиды произнес известную свою речь бакалавр той же академии А. П. Щапов.)

В арестантском отделении Спасо-Евфимьева монастыря в разное время были заключены основатель скопчества К. Селиванов, старообрядческие архиереи Аркадий, Алимпий, Конон и Геннадий⁹⁹⁶. В 1829 г. в этом монастыре на положении арестанта провел свои последние дни декабрист князь Ф. П. Шаховской⁹⁹⁷.

Значение монастырей. Благотворительная и просветительская деятельность

Особое место занимали монастыри, ставшие общероссийскими святынями или же известные своими мудрыми и праведными старцами. Выше о них уже говорилось. Некоторые монастыри, на рубежах Отечества, все еще сохраняли свое стратегическое значение – например, Соловецкий, подвергшийся во время Крымской войны атаке английского флота.

Некоторые монастыри, основанные на далеких окраинах, имели немалое значение в освоении новых земель. И дело не только в том, что на долю первых насельников этих обителей выпадал тяжелый труд по превращению диких земель в культурные угодья. Дело также в том, что появление в этих местах первых монастырей препятствовало духовному одичанию переселенцев, способствовало созданию здесь тех исконных устоев русской жизни, для которых монастырь был необходимой принадлежностью. Такую роль играли, в частности, первые монастыри на Дальнем Востоке: Свято-Троицкий Николаевский, открытый в 1894 г., Богородично-Федоровский и Будундинский, основанные примерно в те же годы (все мужские).

Деятельность ряда монастырей имела миссионерский уклон. Казанский Спасо-Преображенский миссионерский мужской монастырь возник еще в XVI в. В 1866 г. был открыт Михаилоархангельский мужской Черемисский монастырь в Казанской епархии. В последующие годы в той же епархии, а также в Сибири появилось еще несколько миссионерских монастырей. Одним из центров миссионерства стал московский Покровский монастырь. В 1866 г. на месте мужского отделения Федосеевского беспоповщинского Преображенского дома был открыт Никольский единоверческий монастырь. Здесь устраивались съезды миссионеров, действовавших среди старообрядцев⁹⁹⁸. В начале XX в. в круг деятельности миссионеров стала входить борьба с социалистическим учением, которое тоже рассматривалось как своего рода религиозная система, враждебная православию.

С конца 1904 г. в политике правительства наметился поворот в сторону веротерпимости. В январе 1905 г. Комитет министров принял решение освободить всех лиц, подвергнутых в административном порядке высылке или аресту за «религиозные заблуждения». 26–28 января 1905 г. Синод вынес определение об освобождении шестерых заключенных Спасо-Евфимьева монастыря и одного – Соловецкого. Крестьянин Петр

Леонтьев, задержанный за распространение «лжеучения», направленного против «верховой власти и православного духовенства», провел на Соловках 33 года⁹⁹⁹. В 1908 г. арестантское отделение при Спасо-Евфимьевом монастыре было упразднено.

Богомольцы, стекавшиеся в монастыри, порой доставляли им куда более сложные хлопоты, чем питание и размещение. Кто-то из паломников, случалось, заболел в дороге, кто-то – в самом монастыре, а кто-то являлся больным, надеясь на исцеление. Некоторые же, находясь в крайне немоощном состоянии и не имея средств к существованию, видели в монастыре последнее свое пристанище.

С давних пор в некоторых монастырях существовали больницы и богадельни. Статистические сведения о них мы имеем, начиная с 1841 г. (табл. 2).

Содержание монастырских больниц и богаделен производилось не только за счет монастырей. В расходах участвовали казна, частные лица и общества. По имеющейся статистике мы не можем отделить монастырских расходов от казенных. В 1841 г. из общего числа заведений (больниц и богаделен) 34,4% содержалось на средства частных лиц и обществ. Число мест в этих заведениях составляло 51% от общего количества. Дальнейшее развитие этого дела пошло в основном за счет монастырских и казенных денег. В 1914 г., лишь 6,9% заведений находилось на частном иждивении (8,4% мест).

Больницы и богадельни при монастырях*

Годы	Число больниц	Количество мест	Число богаделен	Количество мест
1841	37	232	21	363
1851	53	500	19	438
1861	67	739	23	709
1871	65	1086	36	687
1881	78	990	51	1050
1891	107	1368	73	1606
1900	172	2027	123	1774
1914	234	2698	169	2252

Дело монастырской благотворительности более интенсивно развивалось в пореформенный период. Это было связано с общей перестройкой социально-экономического уклада в стране. Уходила в прошлое крепостническая опека во всех ее видах, рушились патриархальные отношения, обострялся социальный вопрос. Наиболее проникательные представители монашества понимали, что прежняя форма единения с верующими, когда монастыри устраивали угощения для

бедных богомольцев за счет богатых жертвователей, уже мало подходила к изменившимся условиям. Многим выброшенным из жизни людям приходилось давать постоянный приют. Кроме того, и примиряющая роль церкви в обществе должна была принять более разнообразные формы, не ограничиваясь проповедями с амвона и душеполезным чтением во время монастырских трапез. Улучшение жизни народных низов путем расширения монастырской благотворительности по существу было попыткой смягчить социальный вопрос, укрепить в людях веру в устои религии, добра и справедливости.

При некоторых крупных монастырях в пореформенное время появились хорошо оборудованные больницы. В Киево-Печерской лавре, например, больница имела мужское и женское отделения. Посетив ее в 1874 г., Д. И. Ростиславов обнаружил в мужском отделении до 20 больных. Они размещались в опрятной комнате, имели чистое белье. По отзывам врачей, в хорошем состоянии находилась и больница при Троице-Сергиевой лавре¹⁰⁰⁰.

С делом благотворительности было тесно связано устройство женских общин. Постепенно обострившийся социальный вопрос создавал почву для распространения социалистических учений, и игуменья Митрофания открыто признавала, что ее деятельность имеет целью воздвигнуть преграды для широко разлившегося по стране «моря вольнодумства»¹⁰⁰¹. Владычно-Покровская община сестер милосердия, учрежденная Митрофанией в 1869 г. в Москве, продолжала действовать и после ссылки бывшей начальницы. При общине существовали приют для девочек-сирот, амбулаторная лечебница и аптека, дом для престарелых монахинь и сестер милосердия.

Несколько позднее были открыты медицинские учреждения Российского общества Красного Креста при костромском Богоявленском женском монастыре. В самой обители были устроены лечебница на 12 кроватей, амбулатория и аптека. Кроме того, три врачебных пункта были созданы в «глубинке»: при двух приписанных к монастырю пустыньках и на монастырской мельнице. Самый дальний отстоял от Костромы на 70 верст. Монахини и послушницы специально обучались уходу за больными. Всем делом руководила игуменья Мария¹⁰⁰².

В деятельности некоторых монастырей, как видим, дело благотворительности стало выходить на первый план. Особого развития оно достигло в киевском Покровском женском монастыре, основанном в 1889 г. великой княгиней Александрой Петровной, принявшей постриг и нареченной Анастасией. При монастыре была устроена больница на 125

мест для неимущих больных всех христианских исповеданий, амбулатория с выдачей лекарств для приходящих больных, два приюта для неизлечимых больных и приют для слепых (каждый на 20 мест). Лечение и содержание больных было бесплатным. Весь низший персонал больницы состоял из сестер монастыря. Свою преданность делу они показали во время эпидемии тифа в Киеве в 1896 г. Больница при Покровском монастыре, где постоянно работало 40 врачей, считалась лучшей в Киеве. Средства на содержание лечебных учреждений при киевском Покровском монастыре (в размере 80 тыс. руб.) были обозначены отдельной строкой в государственной росписи доходов и расходов по смете Св. Синода¹⁰⁰³.

Вообще же женские монастыри и общины были более отзывчивы к делу благотворительности, нежели мужские, хотя располагали меньшими капиталами. В меняющемся мире постепенно менялись и представления о монашеском служении. Благотворительность становилась одной из основных его форм.

Тем не менее эта перемена утверждалась с большим трудом, поскольку в монашеской среде имелись решительные ее противники. В 1902 г. разгорелась полемика между православным писателем А. В. Кругловым и архимандритом Никоном (Рождественским). Круглов призывал монашество «выступить на службу людям делами не только внутренней духовной помощи, но и внешнего благотворения». Никон, последовательный сторонник созерцательного направления, утверждал, что благотворительность погубит монастыри, что единственная задача монашеской обители – церковные службы, молитва и воспитание духа, что мир не должен ничего ожидать от монастыря, кроме духовного подвига и молитвы¹⁰⁰⁴.

Некоторые монастыри, вступившие на путь развития благотворительности, сочетали ее с просветительной деятельностью. В упоминавшейся уже Владычно-Покровской общине существовали шестиклассная школа, фельдшерские курсы и школа шелководства. Церковноприходская школа для девочек действовала в Спасо-Бородинском женском монастыре. Для мальчиков такие школы были устроены в московском Покровском, ростовском Спасо-Яковлевском и других монастырях¹⁰⁰⁵. Некоторые обители оказывали денежную помощь церковноприходским школам в соседних селениях. В 1914 г. на церковно-школьное дело от монастырей поступило 506 тыс. руб.¹⁰⁰⁶

Монашеский съезд 1909 г.

В конце 1905 г., в разгар революции, правительство приняло решение о созыве Поместного собора Русской Православной церкви для решения общих вопросов о церковных реформах и перестройки отношений церкви с государством. Собор, однако, своевременно созван не был, а затем в правительстве возобладало другое мнение.

Вместо Собора было создано несколько съездов более частного характера – миссионерский, монашеский, законоучительский.

Монашеский съезд открылся 5 июля 1909 г. в Троице-Сергиевой лавре. Присутствовало 50 действительных членов и 60 – с правом совещательного голоса. Председательствовал вологодский епископ Никон. В духовной печати была опубликована программа съезда, подготовленная Синодом. О самом съезде мало что известно.

Первым пунктом в программе стоял вопрос о введении в монастырях общежительного строя: сразу ли и везде или постепенно и в какой форме? Синод, по-видимому, намеревался вернуться к реформе, не состоявшейся в 60-е годы XIX в. Другие пункты программы, распадаясь на несколько тем, среди которых особо был выделен вопрос о способах поднятия дисциплины. «Не должно ли, – говорилось в программе, – в видах ограждения монашества от великого соблазна пьянства и сродных ему пороков, внести в самый чин пострижения иноческого... обет совершенного воздержания от всяких спиртных напитков, дабы монахи уже по самому своему званию были трезвенниками; а если сие невозможно, то нельзя ли совершенно воспретить угощение иноков вином в трапезе монастырской и в келье настоятелей, и вообще какие принять меры к тому, чтобы воспитать в иноках отвращение к сему позорному и гибельному для них пороку?»

В другом пункте отмечалось, что «большим местом в монастырской жизни является вопрос о том, что делать с теми иноками, которые давно изменили своим обетам, живут зазорно, монастырской дисциплине подчиняются лишь настолько, чтобы иметь возможность пользоваться кельей и столом бесплатно, и составляют грязное пятно по своей неисправности». В связи с этим Синод ставил вопрос об упрощении процедуры снятия монашеского сана.

В программу был включен и вопрос о поднятии уровня подготовки монахов, поскольку некоторые из них, как говорилось в документе, «не могут дать ответа на самые простые, необходимые вопросы вероучения

православного». Поэтому предполагалось устраивать в монастырях специальные курсы для послушников, беседы или уроки закона Божия «в пределах программы хотя бы начальной школы».

Вопрос о развитии монастырского старчества поднимался в двух пунктах. Составители, судя по всему, видели в нем главное средство искоренения изъянов монастырской жизни, воспитания иноков, поднятия уровня монастырей как религиозных центров и укрепления их авторитета. «Забота о сем должна быть первейшею заботою как настоятелей, так и старшей братии и самих епископов».

Особо был выделен в программе вопрос о том, «как должны служить отечеству иноки и инокини во время смут внутренних и войны»¹⁰⁰⁷.

Вскоре после того, как съезд окончил работу, в синодальном органе «Церковные ведомости» была напечатана статья известного православного писателя Е. Поселянина. «Насколько можно судить по столь скудно проникавшим в печать отголоскам монашеского съезда, – писал он, – на съезде совсем не был затронут один из важнейших вопросов монашеской жизни: о благотворительной деятельности монастырей». В связи с этим автор напомнил о давней полемике между писателем Кругловым и архимандритом Никоном, который в последующие годы был возведен в сан епископа, определен на вологодскую кафедру и председательствовал на монашеском съезде.

Точка зрения Круглова, писал Поселянин, имела тот изъян, что недооценивала значение «жизни созерцательной» и достижение этим путем «таких даров духовных, какие сияли русскому миру в лице, например, старцев Серафима Саровского и Амвросия Оптинского». Но среди людей иноческого склада, продолжал автор, «далеко не все по природе – созерцатели»: «Есть люди природы деятельной, которые без живого труда хиреют, которым труд нужен так же, как воздух». Между тем русские монастыри в основном приспособлены к жизни созерцательной.

Приюты и больницы, говорилось в статье, устраивал еще Василий Великий, монахи Троице-Сергиева монастыря в дни Смуты хоронили убитых, кормили голодных и выхаживали раненых, и нет никаких причин отказываться от благотворительности в относительно спокойные времена: «одно вовремя предупрежденное бедствие, достаточно рано захваченная болезнь, заботливо сохраненная жизнь – одним словом, разумно направленная благотворительная деятельность сколько вычеркивает из будущего горя и испытания!» Автор призывал к созданию, наряду со старыми обителями созерцательно-молитвенного направления,

«монастырей нового типа», «в которых бы, за исполнением ежедневного круга служб, силы иночествующих работали в направлении благотворительном¹⁰⁰⁸».

Через некоторое время в том же печатном органе с резкой отповедью Поселянину выступил епископ Никон. Нельзя утверждать, писал он, будто монашеский съезд прошел мимо вопроса о благотворительности. Наоборот, съезд подробно рассмотрел этот вопрос и высказался против открытия в монастырях «таких благотворительных учреждений, в коих жизнь без правильной организации труда невозможна» (т. е. школ, больниц, приютов и т. п.). Их режим неизбежно приходит в противоречие с режимом монастырей, ломает монастырский устав. Монастыри не чуждаются благотворительности, расходуют на нее большие суммы, говорилось в статье, но то, к чему призывает Поселянин, – попытка «мира» вторгнуться в монастыри, отвлечь иноков от «единого на потребу», использовать их применительно к мирским нуждам. «Мы, монахи, – писал Никон, – не скрываем ни от кого горькой истины, что число добрых иноков в последнее время зело оскудело в наших обителях... В таком случае не лучше ли некоторые монастыри совсем закрыть, чем преобразовывать их в какие-то монастыри нового типа. Открывайте, если угодно и какие угодно союзы, братства, общины..., но не называйте уже их монастырями, дабы не смешивать понятий, не подменивать одно другим, не изменять основному принципу и не делать уступки духу времени в самой сущности дела»¹⁰⁰⁹.

Спор между Поселянином и Никоном показал, что накануне первой мировой войны верх одержали сторонники традиционного, созерцательного направления в монашестве. Монастыри, выделяя на благотворительность и другие «мирские» потребности некоторые средства, все же попытались отгородиться от «мира» и его проблем. Вряд ли, однако, это было возможно, пребывая не в глухих лесах, а в гуще народной жизни.

Монастыри в период первой мировой войны

Первые же сражения мировой войны показали ее особо кровопролитный характер. Спешно переоборудовались под госпитали и расширялись монастырские больницы, открывались новые. К концу 1914 г. лазареты были открыты в 207 монастырях. 139 из них были собственно монастырскими, а 68 принадлежали другим организациям. В собственных монастырских лазаретах насчитывалось 4135 кроватей.

Наибольшее число монастырских лазаретов открылось в Московской (на 1251 кровать), Петроградской (360) и Киевской (356) епархиях. В Московской епархии особо выделялся лазарет, открытый Троице-Сергиевой лаврой (на 200 кроватей). Александро-Невская лавра оборудовала и отправила на фронт передвижной лазарет. В самой Лавре был открыт небольшой госпиталь на 30 мест. Переоборудовали под госпиталь образцовую больницу Киево-Покровского женского монастыря. Рассчитанный на 225 кроватей, этот госпиталь в Киеве был самым большим и хорошо оборудованным. Монахини и послушницы работали в нем в качестве сестер милосердия. Лазарет при Киево-Печерской лавре имел 120 кроватей. Хорошо оборудованные монастырские лазареты были развернуты и в других епархиях.

Монастыри, размещавшие в своих стенах лазареты других организаций, чаще всего отдавали под них гостиницы для паломников, где могли разместиться порой довольно большие лазареты. Военное ведомство, например, устроило в Киево-Михайловском монастыре госпиталь на 450 кроватей. Звенигородское уездное земство открыло лазарет в Ново-Иерусалимском монастыре. Параскево-Вознесенский женский монастырь Пензенской епархии отвел под госпиталь Земского союза трехэтажный корпус. Всего же в монастырях были открыты госпитали других организаций и ведомств на 5455 мест. Общее число раненых и больных в этих лазаретах, как видим, было даже больше, чем в собственно монастырских. Как правило, монастыри принимали участие в содержании развернутых на их территории госпиталей. Например, Ново-Иерусалимский монастырь единовременно пожертвовал на устройство госпиталя 500 руб., отопливал и освещал его за свой счет, бесплатно снабжал продовольствием.

Монахини и послушницы ухаживали за ранеными не только в собственных монастырских лазаретах, но и в других. Например, сестры Новоторжского монастыря Тверской епархии обслуживали лазарет

Земского союза на 500 раненых. Во многих женских обителях было организовано шитье белья для лазаретов.

Некоторые монастыри проявляли заботу о семьях солдат и офицеров, ушедших на войну. Бизюков Григориевский монастырь бесплатно снабжал ржаной мукой свыше 750 таких семей. Нижегородский Оранский монастырь оказывал помощь 60 семьям. В десяти монастырях в 1914 г. были открыты приюты для осиротевших детей¹⁰¹⁰.

В жизненно важное дело врачевания военных ран монастыри внесли свой вклад. В эти годы, по-видимому, стало меняться отношение многих лиц монашеского звания к делу благотворительности. Но вклад монастырей мог быть больше, если бы в предвоенные годы не был сделан резкий крен в сторону созерцательного направления. Когда пришел час испытаний, трудно было сразу развернуть дело помощи нуждающимся, не имея достаточной основы.

Между тем в стране назревала национальная катастрофа. Февральская революция 1917 г. не смогла переломить ход событий. Но она дала возможность созвать Поместный собор Русской Православной церкви. 5 июля 1917 г. Синод утвердил правила его созыва. Представители от белого духовенства и мирян избирались на епархиальных съездах. Без выборов в состав Собора вошли члены Синода, обер-прокурор, епархиальные архиереи, наместники лавр, настоятели двух монастырей (Соловецкого и Валаамского) и двух пустыней (Саровской и Оптиной). Члены Собора от монашествующих в числе 10 человек избирались на съезде мужских монастырей¹⁰¹¹ (проходил в конце июля). Торжественное открытие Собора состоялось 15 августа 1917 г. в Москве. Из 569 его членов 100 имели монашеский сан (в том числе 80 иерархов).

Тем временем события русской истории приближались к трагическому своему повороту.

XIX век и начало XX-го были благоприятным периодом в жизни русских монастырей. За это время количество монастырей и общин более чем удвоилось, численность же монашествующих (не считая послушников) увеличилась более, чем в пять раз. В жизни России монастыри играли важную роль, поддерживая основы нравственности и благочестия. Всероссийские религиозные центры (Троице-Сергиева и Киево-Печерская лавры, Оптина и Саровская пустыни и др.) играли большую роль в духовном сплочении русской нации и других единоверных с ней народов.

Вместе с тем в пореформенный период в жизни монастырей стал обозначаться кризис, связанный с необходимостью приспособления к

изменившимся условиям в жизни страны. Многие монашествующие и вообще верующие люди выход из кризиса искали в дальнейшей специализации монастырей. Некоторые новые монастыри были нацелены преимущественно на миссионерскую деятельность, другие – на колонизационную. Вместе с расширением монастырской благотворительности появились монастыри, ориентированные на это дело. В сущности, оно не было для монастырей новым, но в условиях того времени имело особое значение, которое недооценивали некоторые представители монашества.

Но при всех своих неурействах и нестроениях, проявившихся в XIX в., монастыри прочно вошли в ткань русской жизни того времени. Монашеское одеяние носили многие замечательные наши соотечественники. Монастыри – неотъемлемая часть российской истории.

О. Ю. Васильева. Судьбы русских монастырей в XX веке

Октябрь 1917 г. прервал естественное развитие 1257 российских монастырей, история которых, в большинстве своем уходила в глубь веков.

Российские святыни, явившие миру эталоны зодчества, представляли собой творческое наследие народа, чья судьба была не отделима от судеб православных обителей. (В одной первопрестольной до 1917 г. было 25 мужских и женских монастырей, игравших большую роль в политической, культурно-просветительной жизни не только Москвы, но и всей страны.)

18 февраля 1918 г. в Москве над храмом Христа Спасителя видели странное световое явление: лучи заходящего солнца образовали крест. Это было отмечено во многих газетах. Народ увидел в этом знамение. Россия приняла на себя крест величайшего переворота...

Практическое претворение в жизнь январского Декрета 1918 года, лишившего церковь собственности, началось с монастырей. Национализация монастырей отбирала у монашествующих все юридические права и средства к существованию – земли, капиталы, недвижимость.

Созданный специально для этой цели – проведения Декрета в жизнь – ликвидационный VIII отдел Наркомюста под руководством П. А. Красикова спешил с выселением монашествующих из обителей, мотивируя это «огромной потребностью» в помещениях для «трудовых классов».

Первый удар приняли на себя московские монастыри. Настоятели получили указания освободить монастыри в трехдневный срок, передав бытовой инвентарь. В Богоявленский монастырь юридический отдел Моссовета направил распоряжение сдать все документы в семидневный срок именно в Рождество, за нежелание исполнять распоряжение власти предупредили об уголовной ответственности.

Здания московских монастырей были взяты в очень короткий срок. В Богоявленском, Николо-Греческом, Сретенском, Заиконоспасском устроили рабочие общежития. В Скорбященском разместился артдивизион, а в самых древних – Спасо-Андронниковом, Ивановском и Новоспасском победившая власть организовала концлагеря.

К началу 20-х годов в мужских обителях города оставалось лишь по несколько монахов, большинство подверглись административному выселению. Некоторые женские обители сумели сохраниться, так как в

первые месяцы Советской власти в Страстном, Никитском, Скорбященском монастырях монахини и послушницы организовали швейные мастерские, выполнявшие заказы для Красной Армии.

Ущемление Церкви в правах вызвало негодование среди духовенства и верующих. В ответ последовали первые террористические акции. В Киеве был убит митрополит Владимир, утоплен в Тоболе епископ Гермоген. Общее число жертв среди духовенства, монашествующих и мирян, стоявших вне гражданской войны, с октября 1917 по конец 1921 г. превысило 10 тыс. человек.

К 1921 г. общее число закрытых монастырей составило 700. Каждое закрытие, как правило, сопровождалось поруганием и ликвидацией священных останков православных подвижников. По официальным данным VIII отдела до конца 1920 г. было совершено более 60 вскрытий мощей в различных губерниях. Среди них: мощи Святителей московских в Успенском соборе – Св. Алексия, Гермогена, Ионы, Филиппа. Вскрытие мощей в Петрограде – Св. А. Невского, в Воронеже – Св. Тихона Задонского, в Чернигове – Св. Феодосия. Вскрытие мощей в подавляющем большинстве происходило согласно решениям местных властей (но инициатива спускалась сверху), а позже – на основании циркуляра Наркомюста от 25 августа 1920 г. «О ликвидации мощей», который предлагал провести их полную ликвидацию, опираясь на революционное сознание масс. (Мощи было велено сдавать в музей или закапывать в землю.)

Но эти акты святотатства не только не отпугнули народ, а усилили поток паломников к оскверненным и открытым мощам.

Поместный Собор Русской Православной Церкви, предвидя эти события, еще в 1918 г. внес определение «Об охране церковных святынь от кощунственного захвата и поруганий», в котором православным под страхом отлучения запрещалось участвовать в изъятии из храмов и часовен. А когда «вскрытия» начались, то ревностный защитник Церкви, член Поместного Собора Н. Кузнецов прочитал в Политехническом музее при большом скоплении слушателей лекцию о том, что Русская Православная Церковь не считает нетленность мощей единственной отличительной чертой святости.

В ответ УШ отдел Наркомюста подал в суд за неверно составленную печатную программу лекции Н. Кузнецова.

Цинизм власти не имел предела. Тот же Красилов 12 апреля докладывал Ленину о проведенном вскрытии мощей Преподобного Сергия Радонежского:

«от 12 апреля 1919 Красиков – Ленину:

Владимир Ильич,

Сергий Радонежский в Троицкой Лавре благополучно вскрыт. Ничего, кроме трухи и старых костей не оказалось.

Монахи присутствовали, доктора, «кинематографисты», понятые от властей и представители жителей и толпа, собравшаяся у Лавры.

Протокол и кинолента скоро будут готовы к опубликованию.

П. Красиков

Ленин – Красикову:

Надо проследить и проверить, чтобы поскорее показали это кино по всей Москве»¹⁰¹².

А на обращения членов братства Святого Алексия с просьбой отдать мощи святителя председатель Совнаркома собственноручно написал:

«Прошу не разрешать, а назначить вскрытие при свидетелях»¹⁰¹³.

Вандализм победителей, поправший все основы нравственности, направлялся сверху. Последовали первые аресты иерархов. В апреле 1921 г. в Бутырке сидели митрополиты Кирилл (Смирнов), Серафим (Чичагов), бывший обер-прокурор Св. Синода А. Д. Самарин, профессор Н. Кузнецов.

Разработанная кампания по изъятию церковных ценностей должна была решить несколько задач: политическую – расправу с авторитетными иерархами Русской Православной Церкви (лишь обезглавив ее, можно было рассчитывать на победу в строительстве новой жизни); экономические (Л. Троцкий рассчитывал на большое количество церковных ценностей, способных, по его мнению, восполнить изрядно растраченную большевиками государственную казну). Голод 1921 г. создал удобный повод для претворения в жизнь разработанных планов. Из Троице-Сергиевой лавры было вывезено 57 пудов серебра, Андронникова монастыря – 28, Симонова – 26, Новоспасского – 38, Вознесенского – 25.

Газеты тех лет отмечали, что монахи сопротивлялись изъятию очень сильно. За 1922–1923 гг. физически были уничтожены 1962 монаха и 3447 монахинь¹⁰¹⁴. (А всего было отмечено 1414 столкновений верующих с властями.) Но все же до конца 20-х годов немногочисленные монахи, составляющие, как правило, ядро исполнительных органов православных братств и обществ, вместе с мирянами сумели сохранить по одному действующему храму почти во всех московских и питерских монастырях.

Принятое 8 апреля 1929 г. Постановление ВЦИК «О религиозных объединениях» и последующие за ним инструкции еще больше стеснили правовое и материальное положение духовенства на местах, что привело к его резкому сокращению.

Нововведением стали обязательная регистрация религиозных объединений и их членов, а местные органы власти могли отказать в регистрации тем и другим без каких-либо объяснений. Церковная жизнь ограничивалась только богослужением в стенах храма.

Положение Церкви особенно осложнилось в ходе нарастания темпов индустриализации. «Антиколокольная кампания» буквально захлестнула страну, досужие умы уже подсчитывали вес колокольного металла в стране и выдвинули идею развития электротехнической промышленности на базе колокольной бронзы. Фактическое поступление колокольного лома по данным Рудметаллторга за 1929/30 г. составили 11 тыс. тонн, но даже для их обработки в стране не было производственных мощностей и соответствующей технологии.

Вслед за снятием колоколов разрушению подверглись храмы. В 1928 г. были разрушены колокольня и Николаевская церковь Сретенского монастыря, достаточно было желания Совнаркома и ВЦИК построить новое здание в Кремле, и в 1929 г. взорвали Чудов и Вознесенский монастыри. А вскоре страшный взрыв уничтожил Успенский собор и крепостные стены Симонова монастыря.

В первой половине 1930-х годов были разобраны Никитский, Зачатьевский, Златоустовский, Страстной монастыри.

В Свенском монастыре, являвшемся украшением Брянского края, был уничтожен собор, выстроенный в 1749–1758 гг. по плану и модели В. Растрелли и являвшийся шедевром архитектуры барокко.

Нравственные и материальные утраты тех лет трудно восполнить. Ведь происходило не только угнетение и уголовное преследование миллионов людей, исчезновение образцов церковного искусства (колокола, иконы, утварь и многое другое), а вместе с ними и секретов колокольного литья, иконописи и т. д. Стране был нанесен огромный моральный урон, выразившийся, прежде всего, в снижении нравственного уровня населения.

Сталинский тезис об усилении классовой борьбы по мере продвижения к социализму предопределил волну массовых репрессий. Одними из первых как классовые враги под колесо машины уничтожения попали священнослужители и верующие. Аресты и ссылки коснулись многих. Вот как описывал то лихолетье один из питерских монахов: «23.12.1933 г. Минуло около 3-х лет, как получил дорогую для меня весточку Вашу со Св. Горы в Петроград и не успел ответить, как 8 апреля 1931 г. схватил сильную горячку и отвезен в больницу (тюрьму), где пробыл до 10 октября и, получив некую ослабу, для окончательного

выздоровления отправлен я в сосновую рощу (ссылку), где и доселе нахожусь. Пробовал было наладить с Вами переписку, но не имел успеха. 22 января 1933 г. горячка еще с большим ожесточением повторилась, так, что и жить не надеялся, но, уповая на Бога жива, иже есть столп и утверждение истины – поборол и пережил это испытание, но долго был занят очисткой мест трехэтажного корпуса. Затем в морозную 30 градусную стужу отправили в иной град, шел 55 верст в ночную путину расстояние от станции железной дороги. Пробывши 2 месяца в означенном месте, паки возвращен был в старый хвойный бор доканчивать прерванное лечение.

Я родился в день памяти Преподобного Мартиниана, который всю жизнь переходил с места на место, достигая вечного спасения, и мне Бог то же судил на старости лет. Последние годы на жизненном пути имею во всем успех и спасительные достижения по больничному продвижению: исколесил больницами, пожалуй, не менее шестой части русской территории и для чего это? Сам Господь ведает»¹⁰¹⁵. Через «больницы» и «рощи» – тюрьмы и ссылки прошел и весь епископат Русской Православной Церкви. Каждой ссылке предшествовал арест и пребывание в тюрьме более или менее продолжительное время, а затем следовало этапное препровождение к месту выселения. Само этапирование продолжалось обычно очень долго и в исключительно тяжелых условиях. Высылаемые духовные лица перевозились в тюремных вагонах вместе с уголовными преступниками, подвергались в течение всей дороги бесчисленным издевательствам. Часто бывали случаи, когда высылаемому на дальний север не давали собрать свои вещи или получить их из дома, а отправляли в легкой летней одежде, в какой он был арестован.

На местах ссылок духовные лица были лишены права совершать богослужения, что являлось прямым стеснением даже советских законов, гарантированной религиозной свободы. Вся корреспонденция ссыльных подвергалась официальной цензуре в отделах ГПУ.

Время от времени власти производили внезапные ночные обыски, и если при таковых обнаруживались предметы богослужебного назначения, например: антиминс, сосуды, облачения, то они отбирались и передавались в отделы ГПУ.

От высшего духовенства в предвоенные годы осталось четыре человека: два епископа и два митрополита составляли весь епископат Церкви на 1939 г. – митрополит Московский Сергей (Страгородский), митрополит Ленинградский Алексей (Симанский), архиепископ Петергофский Николай (Ярушевич), управляющий Новгородской и

Псковской епархиями, и архиепископ Дмитровский Сергей (Воскресенский). 37-й год унес около 100 тысяч приходского и монашеского духовенства. Очагами православной жизни суждено было стать оказавшимся после 1917 г. за рубежом монастырям: Валаамскому, Почаевской лавре, Пюхтицкому монастырю.

В 1938 г. в СССР не существовало ни одного монастыря, после присоединения Восточной Прибалтики, Западной Украины, Западной Белоруссии и Бессарабии их стало 46.

К 1941 г. Русская Православная Церковь имела 3021 действующих храмов, причем около 3 тысяч из них находились на территориях, вошедших в состав СССР в 1939–1940 гг. Священнослужителей насчитывалось накануне войны около 6376 (в 1914 г. клир составлял 66 100 священников и дьяконов)¹⁰¹⁶.

Долгое время патриотическая позиция, занятая Русской Православной Церковью с первых дней Великой Отечественной войны, оставалась предметом пристального внимания зарубежных исследователей. Одни на них стремились объяснить данное явление цепью случайностей, другие упрекали Русскую Православную Церковь за то, что она не выполнила своего религиозного долга и не встала на сторону тех, кто шел на Россию под лозунгом «С нами Бог». Отечественная история, как правило, хранила молчание по поводу позиции Церкви в войне. Лишь в отдельных работах атеистического характера отмечалось, что духовенство использовало тогда людское горе для усиленного насаждения религиозных чувств.

Казалось бы, что начавшаяся война должна была еще более обострить противоречия между государством и Церковью. Однако этого не произошло. Веками складывавшиеся национальные и патриотические корни русского православия оказались сильнее предубеждения. А патриотическая деятельность Русской Православной Церкви в годы войны явилась не только заметной, но и существенно необходимой, выражала естественные чувства принадлежности граждан к Родине.

Сентябрьская 1943 г. встреча Сталина с митрополитами в Кремле явилась поворотным моментом в государственно-церковных отношениях.

Позади был Курск. Стратегическая инициатива перешла в руки советского командования. Победа была близка, и еще острее встал вопрос о послевоенном переустройстве Европы. Насаждать коммунистическую идеологию в Восточной Европе, где сильны религиозные традиции, было непросто. И здесь в далеко идущих планах вождя важнейшую внешнеполитическую функцию должна была выполнить Русская Православная Церковь, имевшая паству и духовные связи во многих

странах. Но для этого нужно было возродить и укрепить организационно почти физически уничтоженную к началу войны Церковь.

Возрождать ее, естественно, Сталин собирался под строгим государственным контролем, для чего спешно был создан Совет по делам Русской православной церкви во главе с полковником госбезопасности Г. Г. Карповым. Все решения Совета утверждались Правительством, по всем вопросам Карпов обращался к Молотову, очень часто лично. Ни одно решение не принималось без согласования со Сталиным.

Возрождение коснулось и монастырей. Как уже отмечалось, на 1940 г. на территории РСФСР не осталось ни одного действующего монастыря, в присоединенных областях Молдавии, Украины, Белоруссии их насчитывалось 46. За годы оккупации возобновили свою деятельность еще 29 монастырей.

Одним из пунктов секретного постановления СНК СССР за № 2137–546 «О православных монастырях» от 26 августа 1945 г. Совету по делам Русской православной церкви вменялось в кратчайшие сроки произвести обследование правового и хозяйственного положения монастырей, действующих на территории СССР.

После проведенного обследования картина на октябрь 1945 г. была такая: из 75 действующих монастырей – 42 женских с 3125 (монахинь и послушниц) и 33 мужских с 855 обитателями (монахами и послушниками). По возрастному составу две трети монашествующих было старше 60 лет. Территориально монастыри распределялись следующим образом: в РСФСР – 2 (в Курской и Псковской обл.), на Украине – 42, в Молдавии – 24, в БССР – 3, в Литве – 2, в Латвии – 1 и в Эстонии – 1.

Из справки Совета Правительству:

«Большинство монастырей – общежительные, часть из них действовала по старинным писанным монастырским уставам, а часть писанного устава не имеет и руководствуется правилами по традиции (так живут все молдавские монастыри, кроме Кишканского).

Пострижение в большинстве монастырей происходит по достижению зрелого возраста – не моложе 30 лет. (Но в Молдавии из 1159 монашествующих 57 не достигли 18-летнего возраста и 81 – двадцатипятилетнего)».

По некоторым монастырским уставам, отмечала также справка Совета по делам Русской православной церкви, монастыри пользуются правами юридического лица (Федосеевский монастырь в г. Балте Одесской области, Свято-Никольский в Волынской, Пюх-тицкий Успенский в Эстонии). Осуществляя свои права, они сдают в аренду земельные

участки, нанимают рабочую силу (Псково-Печерский мужской монастырь имеет от 5 до 20 рабочих, Федосеевский мужской монастырь сдает жилые корпуса).

Необщежительных монастырей, т. е. своекоштных, как далее отмечалось в справке, на территории СССР немного (5 женских в Молдавии, Св. Троицкий женский в Курске, Николаевский женский в селе Лебедин Шполянского р-на Киевской области).

Особенно поразили проверяющих Совета по делам Русской православной церкви своекоштные монастыри в Молдавии – своеобразные общины верующих с собственными домами, с усадьбами в 400–500 кв. м, огородами, а кое-где и полевые земли от 0,5 до 2 га. «Имеют коров, коз, пчел, птицу. Домики – своеобразный поселок, который живет своей жизнью и управляется неписаным порядком, установленным по традиции с основания монастыря».

Монахини облагаются подоходным и военным налогами и платят страховку за принадлежащие им дома.

Кроме одноличных хозяйств отдельных монахинь, своекоштные монастыри имеют и свое монастырское хозяйство (пахотную землю, сады, виноградники, рабочий и продуктивный скот, шерстемойки). В монастырском хозяйстве работают 15–25 послушниц под руководством настоятельницы, казначеи, матери-экономки и ризничей, составляющих собор монастыря. Своекоштные монахини и послушницы в необходимых случаях привлекаются на работу безвозмездно.

В Рычужском женском монастыре – 262 монашествующих, в том числе – 239 своекоштных с 78 домами, монастырь имеет 18 га пахотной земли, 1 га сада, 1 га виноградников, 10 га сенокосных угодий, 12 улей, 4 пары волов, 3 коровы, 12 овец, шерсточеску с конным приводом. 8 га – под индивидуальные огороды монахинь¹⁰¹⁷. Справка объективно отмечала, что имущественное положение на территории Молдавии, УССР, БССР, Прибалтики (т. е. те монастыри, которые не прекращали своей деятельности), неизмеримо лучше остальных, находящихся на территории СССР и возобновивших свою деятельность в период немецкой оккупации. О последних там было сказано следующее:

Сельским хозяйством не занимаются, земельные наделы, если и есть, то незначительные. Живут от приношений верующих и от промысловых занятий монашествующих как в самом монастыре, так и вне его.

Например, курский Свято-Троицкий женский монастырь имеет 155 монашествующих, начал функционировать в марте 1942 г., заняв бывшие монастырские владения, в которых до войны размещались различные

учреждения, а в храме – областной архив. После освобождения Курска на территории монастыря по-прежнему размещался Отдел кадров и Орготдел ВКП(б), а большая часть храма, в котором шло богослужение, вновь занял областной архив. В жилых корпусах проживало 217 рабочих и служащих. Монастырь не имел ни сада, ни огорода, ни животных. Монахини жили на доходы от храма – 94 000 руб. в 1944 г.

А в 1945 году монастырь продолжал платить земельную ренту и налоги со строений. (Хотя постановление СНК от 2 августа 1945 г. отменило его.)

В Киево-Печерской лавре в 1945 г. было 455 монашествующих, огород – 16 соток, промысловых производств не было. Монахи подрабатывали в городе и окрестных селах портными, плотниками и стекольщиками. Лавра жила в 1944 г. на доходы от двух действующих храмов – 240 000 руб. И по-прежнему монастырь платил 5000 руб. земельной ренты и налога со строений.

После Постановления Совмина «О православных монастырях» от 29 августа 1945 г. № 1130–463с, отменившего земельную ренту, монастырь продолжал платить налог на занимаемую жилую площадь в размере 3840 руб. в год. А каждый монах выплачивал еще и военный налог – 390 руб. и подоходный – 70 руб.

Особое место государственные проверяющие уделили Почаевской лавре (Тернопольская обл.), отмечая ее авторитет у православных верующих. В дни праздников Лавру одновременно посещало 12–15 тысяч человек, преимущественно молодых¹⁰¹⁸.

И еще одна интересная деталь. В справке отмечалось, что местные власти характеризовали деятельность возрожденных и существовавших монастырей только положительно.

В той же справке следовали жесткие партийные рекомендации по изменению монастырской жизни. Вот они:

1) Необходимо, чтобы Московская Патриархия ускорила составление устава, по утверждению его СНК СССР, он должен применяться во всех монастырях (обратить внимание на возраст, на недопустимость малолетних в общинах, на запрещение монастырям пользоваться такими правами юридического лица, как, например, сдача в аренду посторонним лицам земельных участков и домовладений.

2) Следует Постановлением СНК закрепить имеющиеся угодья, а местным властям возвратить изъятые после немецкой оккупации земли монастырям при соответствующем ходатайстве.

3) Выйти в СНК СССР с просьбой о необходимости дать землю тем

монастырям, у которых ее нет, организовать в них кустарно- промысловые предприятия.

4) Признать недопустимым пребывание в монастырях школ.

5) Просить СНК СССР обязать республики об удовлетворении просьб монастырей о выводе с их территорий различных учреждений – соответствующему заключению местного уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви.

6) Считать, что вопрос о налоговом обложении монастырей вполне разрешен постановлением СНК СССР от 26 августа 1945 г. и нуждается в пересмотре¹⁰¹⁹. «Государственная забота» проглядывала сквозь каждый вывод.

Осень 1943 г. действительно принесла изменения в государственно-церковные отношения, теперь власть взяла курс на использование сил и влияния Церкви, естественно под своим контролем.

Монастырям, особенно молдавским и украинским, надлежало теперь тоже кормить лежащую в руинах страну.

Согласно секретному Постановлению Совета Министров СССР за № 1130–463с «О православных монастырях», нормы сдачи продуктов животноводства монастырями определялись как подсобным и пригородным хозяйствам государственных и кооперативных предприятий и учреждений (пункт 9).

10 лет продолжалась эта практика. Уполномоченные из областей докладывали Г. Карпову, что многие монастыри для выполнения государственных поставок покупают продукты животноводства на рынке.

В 50-х годах поставками облагались 46 монастырей из 64. В 1957 г. они сдали государству в общей сложности 12 389 кг мяса, 52 449 литров молока, а некоторые сдавали молоко в счет 1957 года. (Речь идет об имевших скот.) Для малочисленных монастырей с монашествующими среднего возраста выполнение поставок становилось год от года труднее. Патриарх Алексий и другие видные иерархи Церкви не раз обращались в Совет об отмене непосильных поставок¹⁰²⁰.

Постановление Совмина СССР за № 1445 от 25 октября 1956 г. освобождало начиная с 1957 г. от сдачи государству молока и мяса подсобные хозяйства министерств и ведомств. В связи с этим встал вопрос и о монастырях, сдававших продукты животноводства по нормам подсобных и пригородных хозяйств. Г. Г. Карпов 3 декабря 1956 г. разослал всем уполномоченным Совета письмо за № 3577, в котором просил руководителей республик и областей и самих уполномоченных ответить на вопрос: «Стоит ли снимать поставки с монастырей и прислать

ему отчет о сдаче по каждому монастырю».

Мнения с мест разошлись.

Молдавские и украинские руководители областей, в которых монастырские хозяйства вносили весомый вклад в дело госпоставок, требовали не только их оставить, но и обложить монастыри поставками по нормам, установленным для колхозов.

Руководители нечерноземных областей считали, что удельный вес поставляемых продуктов невелик, а затраты монастырей на их заготовку год от года растут, и следует учесть эти обстоятельства. И не было ни одного ответа, предлагавшего отменить монастырям госпоставки.

1958 год принес крупные изменения в жизнь монастырей и всей Церкви.

Программа Н. С. Хрущева включала в себя не только «построение коммунизма», но и полное преодоление «религиозных пережитков» капитализма в сознании советских людей.

Вновь после долгого перерыва на страницах газет и журналов появились антирелигиозные статьи, вновь, как и в два предвоенных десятилетия, стали закрываться храмы.

21 февраля 1960 г. был уволен с поста Председателя Совета по делам Русской православной церкви Г. Карпов, чья деятельность казалась новому руководству слишком лояльной. Его преемником стал В. А. Куроедов (после слияния Совета по делам Русской православной церкви с Советом по делам религиозных культов он возглавил Совет по делам религий при Совете Министров СССР).

Под давлением государства Архиерейский собор 1961 г., открывшийся в день памяти преподобного Сергия Радонежского в Лавре, внес изменение в «Положение о Русской Православной церкви» (это касалось изменения организации приходского управления). Настоятель вместе с клириками устранились от участия в приходском собрании и приходском совете (т. е. все хозяйственные и финансовые вопросы решало мирянское по составу собрание и совет во главе с председателем, старостой и казначеем). Отменено это было собором 1988 г.

А по стране закрывали храмы из-за того, что были открыты во время оккупации, из-за близости школы, из-за начавшегося рядом строительства.

Закрывались и монастыри. Из 47 монастырей, действовавших в 1959 г., к середине 60-х годов их осталось только 16.

Русскую святыню – Киево-Печерскую лавру закрыли под предлогом ремонта и реставрации.

И вновь, на долгих два десятилетия, замерла монастырская жизнь.

Страна строила «коммунизм» и «преодолевала» религиозные пережитки капитализма.

Но и этот очередной социальный эксперимент, как и все предыдущие не возымел ожидаемого результата.

Перемены в обществе в середине 80-х годов коснулись всех сфер человеческой жизни, в первую очередь духовной. Возрождались и монастыри. К концу 1988 г. их было 22, а через десять лет – 478. Сегодня эти обители ведут обширную просветительскую, миссионерскую и благотворительную деятельность.

Примечания

¹ - Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. [М., 1994]. С. 158.

² - Клосс Б. М. Житие Сергия Радонежского // Избр. тр. М., 1998. Т. 1. С. 367, 370.

³ - Живов В. М. Святость // Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 81–85.

⁴ - РФА. М., 1988. Вып. III. С. 491, 493.

⁵ - Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 9–114, 120–121.

⁶ - Лобачевский С. Св. Антоний Великий (его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение). Одесса, 1906. С. 17–18; Афанасий Великий. Творения в четырех томах. М., 1994. Т. III. С. 178–250; Сидоров А. И. Указ. соч. С. 128–134.

⁷ - Казанский П. С. История православного монашества на Востоке. М., 1856. Ч. 1–2.

⁸ - Бронзов А. А. Преподобный Макарий Египетский: Его жизнь, творения и нравственное мировоззрение. СПб., 1899. Т. I.

⁹ - Сидоров А. И. Указ. соч. С. 136, 145–146.

¹⁰ - Древние иноческие уставы, собранные св. Феофаном Затворником. М., 1994.

¹¹ - Феодосий (Олтаржевский), архим. Палестинское монашество в IV–VI вв. Киев, 1899. С. 5–24.

¹² - Там же. С. 33–35, 122.

¹³ - Там же. С. 52–65.

¹⁴ - Там же. С. 77–92.

¹⁵ - Там же. С. 106.

¹⁶ - Соколов И. Состояние монашества в византийской Церкви с половины IX до начала XIII века (842–1204): Опыт церковно-исторического исследования. Казань, 1984.

¹⁷ - Анатолий (Грисюк), иером. Исторический опыт сирийского монашества до половины VI в. Киев, 1911.

¹⁸ - Леонид (Поляков), архим. Афон в истории русского монашества // Богословские труды. 1970. Т. V. С. 5–24.

¹⁹ - Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 68.

- ²⁰ - Абрамович Д. Кшво-печерський патерик. У Кшви, 1931. С. 21.
- ²¹ - Круглое А. В. На службе миру – на службе Богу//Душеполезное чтение. 1902. Октябрь. С. 186–193; Евдоким, архим. Иноки на службе ближним // Богословский вестник. 1902. Ноябрь. С. 305–358; Декабрь. С. 576–600; Светлов П. Я. / Богословский вестник. 1903. Т. I-III. С. 1–39, 247–277, 463–498; Никон, архим. Еще об идеале монашества//Душеполезное чтение. 1903. Т. I. С. 107–120; Он же. Делание иноческое и дело Божье // Там же. 1903. Т. II. С. 330–355; Четвериков С. На службе Богу – на службе ближним // Там же. 1903. Т. I. С. 452–460; Алексей (Воскресенский). Нужно ли преобразовывать монастыри в благотворительные учреждения // Там же. Т. X. С. 339–350.
- ²² - Богословский вестник. 1903. Т. I. С. 114–171; Т. III. С. 517–550.
- ²³ - Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. (Далее: Патерик). С. 14–58 (слово 8); Успенский сборник XII-XIII вв. М., 1971. С. 71–135; ПЛДР: XI – начало XII века. М., 1978. С. 304–391.
- ²⁴ - Патерик. С. 3–134. ПЛДР: XII век. М., 1980. С. 412–623.
- ²⁵ - Повесть временных лет. М.; Д., 1950.
- ²⁶ - Орлов А. С. Житие св. Аркадия, епископа новгородского, в списке второй половины XIV в. // ЧОИДР. 1899. Кн. 3. С. 16; Галко В. И. Житие Аркадия, епископа новгородского // Письменные памятники истории Древней Руси. СПб., 2002. Вып. 1.
- ²⁷ - Абрамович Д. И. Жития св. мучеников Бориса и Глеба. Пг., 1916. С. 199. Издано также: Макарий, митр. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 583.
- ²⁸ - Абрамович Д. И. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко- литературном памятнике. СПб., 1902. С. 13–140. Николаев Н. И. 1) Патерик Азбучно-Иерусалимский; 2) Патерик Египетский; 3) Патерик Римский; 4) Патерик Синайский; 5) Патерик Скитский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. I. С. 299–308, 313–325.
- ²⁹ - Патерик. С. 11. Папулидис К. К. Из истории отношений Киево-Печерского монастыря и Афона: преподобный Антоний Печерский// Византиноруссика. 1994. № 1. С. 157–160.
- ³⁰ - Андреев ИД. Антоний Великий // Христианство: Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 94.
- ³¹ - Патерик. С. 11–12.
- ³² - Там же. С. 21,24.

- ³³ - Там же. С. 26.
- ³⁴ - Смолин И. К. Русское монашество: 988–1917. М., 1997. С. 30.
- ³⁵ - Патерик. С. 14.
- ³⁶ - Там же. С. 28.
- ³⁷ - Подскальский Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 85. Примеч. 259.
- ³⁸ - Ищенко Д. С. «Устав Студийский» по списку XII в. (фрагменты) // Источники по истории русского языка. М., 1976. С. 109–114.
- ³⁹ - Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1904. Т. I, вторая половина. С. 607–627. (Далее: Голубинский).
- ⁴⁰ - Федотов Г. П. Святые древней Руси (X–XVII ст.). Paris, 1985. С. 59.
- ⁴¹ - Там же. С. 35.
- ⁴² - Там же. С. 57.
- ⁴³ - Патерик. С. 34–35.
- ⁴⁴ - Там же. С. 83–86.
- ⁴⁵ - Там же. С. 18, 26–27, 33–34, 36.
- ⁴⁶ - Там же. С. 36.
- ⁴⁷ - Там же. С. 29–30.
- ⁴⁸ - Там же. С. 36.
- ⁴⁹ - Там же. С. 40.
- ⁵⁰ - Голубинский. С. 629.
- ⁵¹ - Патерик. С. 81–82, 88.
- ⁵² - Федотов Г. П. Указ. соч. С. 45.
- ⁵³ - Патерик. С. 29, 34.
- ⁵⁴ - Там же. С. 90–93.
- ⁵⁵ - Там же. С. 54.
- ⁵⁶ - Янин ВЛ., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977–1983 гг.) М., 1986. С. 68–70. № 605.
- ⁵⁷ - ГВНП. М.; Л., 1949. С. 160.
- ⁵⁸ - Симонов Р. А. Кирик Новгородец – ученый XII века. М., 1980. С. 101.
- ⁵⁹ - Патерик. С. 26, 41.
- ⁶⁰ - Там же. С. 36, 41.
- ⁶¹ - Там же. С. 96–99; ПЛДР: XII век. С. 532–535; Абрамович Д. И. Исследование. С. 191.

- ⁶² - Патерик. С. 56.
- ⁶³ - Памятники русского права. М., 1953. Вып. 2. С. 108–109, 114.
- ⁶⁴ - Левит 27: 30, 32; Второзаконие 26: 1–15; 14: 22–23.
- ⁶⁵ - Патерик. С. 42.
- ⁶⁶ - См. об этом: «О поставлении монастыря Печерского» // Киево-Печерский патерик. Киев, 1931. С. 38–39. (Далее Патерик). См. также: ПЛДР: XII в. М., 1980. С. 432–441; Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 89–90.
- ⁶⁷ - См. об этом: ПЛДР. XI – начало XII в. М., 1978. С. 304–391.
- ⁶⁸ - Патерик. С. 210–211. В нем названы игумены Печерского монастыря, известные летописцу. В НПЛ перечисляются имена новгородских архимандритов в последовательности их избрания. См.: НПЛ. С. 475.
- ⁶⁹ - Евгений (Болховитинов). Описание Киево-Печерской Лавры. Киев, 1826. С. 26; см. также с. 2, 8.
- ⁷⁰ - Доброхотов В. Древний Боголюбов – город и монастырь с его окрестностями. М.; Тихонравов К. Н. Княгинин Успенский девичь монастырь во Владимире-Волынском // Памятная книжка Владимирской губернии за 1862 год. Лебединцев П. Г. Дмитриевский монастырь, устроенный в Киеве великим князем Изяславом Мстиславичем, его судьба и местность // ЧОИИЛ. Киев, 1879. Кн. 1; Максимович М. А. О создании киевской церкви св. Кирилла // Собр. соч. Киев, 1877. Т. 2; Владимир (Благоразумов). Ярославский Спасо-Преображенский монастырь, что ныне архиерейский дом. М., 1881; Головацкий Я. Монастыри Юго-Западной Руси вообще и Крехов-ский монастырь. СПб., 1885 и т. д.
- ⁷¹ - Макарий (Булгаков), архим. Очерки по истории церкви в период дотатар-ский. СПб., 1847.
- ⁷² - Ратшин Ал. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в Древности и существующих ныне монастырях и примечательных церквах в России. М., 1852; Макарий, архим. Археологическое описание церковных Древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860; Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877; Зве-Ринский В. В. Материалы для историко-топографических исследований о православных монастырях в Российской империи. СПб., 1882; Иерархия Церкви от начала христианства в России и до настоящего времени. М., 1892–1898. Ч. 1–3 и т. д.

⁷³ - Ключевский В. О. Курс русской истории // Соч. М., 1957. Т. 2. С. 247, 251. См. также: Милютин В. О. О недвижимых имуществах духовенства в России // ЧОИДР. 1859. Кн. 4.

⁷⁴ - Макарий (Булгаков), архим. История Русской Церкви. М., 1996. Т. 2, кн. 1; Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1869. Т. 4; Отд. III, ч. 1. С. 239–279; Одинцов Н. Порядок общественного и частного богослужения в Древней России до XVI в.: Церковно-историческое исследование. СПб., 1881. С. 33–35; Сергей (Спасский). Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1878. Т. 1. С. 33; Субботин. Об уставах церковного богослужения, прежнем и нынешнем // Братское слово. 1894. Т. II. С. 95–114; Мансветов И. Церковный устав (типикон), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885. С. 163–167; Дмитриевский А. А. Рец. на книгу И. Мансветова // Христианское чтение. 1888. № 9–10. С. 480–576; Лисицын М. Первоначальный славянорусский типикон. СПб., 1911.

⁷⁵ - Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. 2-е изд. М., 1904. Т. 1, ч. 2 С. 552–752.

⁷⁶ - Там же. С. 651–657.

⁷⁷ - Там же. С. 709.

⁷⁸ - Востоков А. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842; Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб., 1882; Срезневский И. Древние памятники русского письма и языка. СПб., 1882; Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Киев, 1895. Т. 1, ч. 1.

⁷⁹ - Никольский Н. М. История русской церкви. М., 1983; Веселовский С. Б. Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. М.; JL, 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 ВЛ. Очерки комплексного ист(? чниковедения. М., 1977. С. 60–80; Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси в X–XIII вв.

М., 1989. С. 149–154.

⁸⁰ - Янин ВЛ. 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.

⁸¹ - Ищенко Д. С. Древнерусская рукопись XII века «Устав Студийский»: Авто- реф. дис.... канд. филол. наук. Одесса, 1968; Он же. Устав «Студийский» по списку XII века // Источники по истории русского языка. М., 1976. С. 109–130; Он 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.

⁸² - Корецкий В. И. Новый список грамоты великого князя Изяслава Мстислави- ча новгородскому Пантелеймонову монастырю // Исторический архив. 1955. № 5. С. 204–207; Он же. Вновь открытые новгородские и псковские грамоты XIV-XV вв. // АЕ за 1967 год. М., 1969. С. 275–290; Семенов А. И. Неизвестный новгородский список грамоты князя Изяслава, данной Пантелеймонову монастырю // Новгородский исторический сборник. Новгород, 1959. Вып. 9. С. 215–218; Щапов Я. Н. Смоленский устав князя Ростислава Мстиславича // дЕ за 1962 год. М., 1963. С. 37–47; Рыбаков Б Л. Русские датированные надписи XI-XIV вв. М., 1964; Он же. Смоленская надпись XIII в. о «врагах игуменах» // СА. 1964. № 3. С. 69–80; Он 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.; Л., 1976. С. 135–153.

⁸³ - Житие Аркадия, архиепископа Новгородского // ВМЧ. Сентябрь. Дни 14–24. СПб., 1868. Стб. 1247–1248, 1251; Житие Варлаама Хутынского. В двух списках. СПб., 1881. (ОЛДП. Вып. 41); Житие Евфросинии Полоцкой // Памятники старинной русской литературы / Изд. Г. Кушелева-Безбородко. СПб., 1862. Т. 4. С. 172–179; Житие Ефрема Новоторжского // Барсуков Н. П. Источники русской агиграфии. СПб., 1882. Стб. 195–197; Житие и жизнь благоверных великих княжы Еуфросинии Суздальския (Списано иноком Григорием). СПб., 1888. С. 132–148 (Изд. ОЛДП); Житие преподобного Авраамия Смоленского // Православный собеседник. Казань., 1858. № 9. С. 136–148; № 11. С. 369–390; Житие Феодосия // Успенский сборник XII-XIII вв. С. 71–135; Житие Феодосия Печерского // ПЛДР. XI – начало XII в. С. 304–391, 456–459;

Повесть о Моисее, архиепископе Новгородском // Памятники старинной русской литературы. СПб., 1862. Вып. 4. С. 10–15 и т. д.

⁸⁴ - Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911.

⁸⁵ - См. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 308–313.

⁸⁶ - ГВНП; Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV-XV вв. М.; Л., 1950; Акты феодального землевладения и хозяйства XIV-XVI вв. М., 1951–1964 гг. Вып. 1–3; Памятники русского права. М., 1953. Вып. 1–2; Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в. М., 1952–1964. Т. 1–3; Древнерусские княжеские уставы. М., 1976.

⁸⁷ - Арциховский А. В. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1958–1961 гг.). М., 1963. С. 43–47.

⁸⁸ - ПСРЛ. М., 1998. Т. 2. Стб. 139.

⁸⁹ - Там же.

⁹⁰ - Успенский сборник... С. 79–80.

⁹¹ - ПСРЛ. Т. 1. Стб. 151; Т. 2. Стб. 139.

⁹² - ПСРЛ. Т. 2. Стб. 327.

⁹³ - Об этом см. подробнее: Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 131–142.

⁹⁴ - ПСРЛ. Т. 2. Стб. 544.

⁹⁵ - Там же. Стб. 147; Т. 1. Стб. 159.

⁹⁶ - Голубинский Е. Е. История русской Церкви... С. 567–568. См. также: Житие Феодосия Печерского. С. 338–339.

⁹⁷ - Патерик... С. 439.

⁹⁸ - См. прил. к тексту, а также: Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 668–674.

⁹⁹ - Житие Феодосия Печерского. С. 322–323, 328–329.

¹⁰⁰ - НПЛ. С. 21, 205.

¹⁰¹ - Там же. С. 44, 238.

¹⁰² - Там же. С. 333.

¹⁰³ - НЗЛ. СПб., 1879. С. 215.

¹⁰⁴ - НПЛ. с. 33, 222.

¹⁰⁵ - Там же. С. 346.

¹⁰⁶ - Там же. С. 94, 335.

¹⁰⁷ - Там же. С. 362–363, а также НЗЛ. С. 228.

- ¹⁰⁸ - ПСРЛ. Т. 1. Стб. 439.
- ¹⁰⁹ - Так, в 1229 г. здесь похоронен ярославский князь Феодор Ростиславич Черный (ПСРЛ. СПб., 1885. Т. X. С. 172). В 1345 г. здесь же похоронен его внук – Василий Давидович (Там же. С. 216–217) и др.
- ¹¹⁰ - Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 2. С. 668–674.
- ¹¹¹ - ПСРЛ. Т. 2. Стб. 904.
- ¹¹² - «... а Садовое ей Сомино же дал есмь княгине свое и монастырь свои Апостолы же создахи и своею силою, а село есмь коупил Березовиче оу Рькви- ча оу Давыдовича Фодорка, а дал есмь на нем 50 гривен коун, а 5 локоть скорлата да броне дощатые, а тое дал есмь ко Апостолом же...» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 904).
- ¹¹³ - Раппопорт ПЛ. Русская архитектура X-XIII вв. Л., 1982. С. 72–75; Янин ВЛ. Очерки... С. 74–79.
- ¹¹⁴ - Каждан Л. П. Византийский монастырь XI-XII вв. как социальная группа // Византийский Временник. М., 1971. Т. 31. С. 50–55.
- ¹¹⁵ - Макарий (Булгаков), архим. Очерки по истории церкви в период до-татарский. С. 179–180.
- ¹¹⁶ - Соколов И. И. Состояние монашества в византийской церкви с половины IX до начала XIII в. Казань, 1894. С. 311.
- ¹¹⁷ - Там же. С. 229.
- ¹¹⁸ - Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 68, 206.
- ¹¹⁹ - Там же.
- ¹²⁰ - Там же.
- ¹²¹ - ПЛДР: XII век. С. 437–439.
- ¹²² - Там же. С. 437.
- ¹²³ - Казанский П. История православного монашества... С. 89.
- ¹²⁴ - ПЛДР: XII век. С. 440–441; Успенский сборник... С. 89.
- ¹²⁵ - Ищенко Д. С. Древнерусская рукопись XII века «Устав Студийский"... С. 7–8. Рукопись находится в ОР ГИМ – № 330.
- ¹²⁶ - См.: Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 206, 211, Прил.
- ¹²⁷ - Горский Л. В., Невоструев К. И. Указ. соч. С. 267.
- ¹²⁸ - Житие Антония Печерского, писанное не позже 90-х годов 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 на русском языке по руководству Четых миней св. Дмитрия Ростовского. М., 1910. Кн. 11. С. 281; Житие Феодосия... // Успенский сборник... С. 129.

¹²⁹ - Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 135.

¹³⁰ - ПСРЛ. Т. 2. Стб. 178–179. См. также: Успенский сборник... С. 129.

¹³¹ - НПЛ. С. 202. См. также с. 18, а также: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 209.

¹³² - ПСРЛ. Т. 1. Стб. 209.

¹³³ - Там же. Стб. 283; Т. 2. Стб. 259–260.

¹³⁴ - Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986. С. 42–43.

¹³⁵ - Там же. С. 45.

¹³⁶ - См.: Шапов Я. Н. Государство и церковь... с. 136–137, 139–140.

¹³⁷ - НПЛ. С. 44, см. также с. 237, 72, 79. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 512.

¹³⁸ - См. об этом: Янин В.И. Новгородские посадники. М., 1962; Хорошев А. С. Боярское строительство в Новгородском Аркаже монастыре // Вестн. МГУ. Сер. История. 1966. № 2. С. 77–82.

¹³⁹ - ПЛДР: XII век. С. 437.

¹⁴⁰ - Там же. С. 439.

¹⁴¹ - Там же. С. 492–493, 510–511, 542–555, 412–419, 424–429, 522–531, 500–505.

¹⁴² - Шапов Я.Н. Государство и церковь... С. 51.

¹⁴³ - ГВНП. № 79, 80, 81, 86. С. 139–141, 143.

¹⁴⁴ - Повесть о Благовещенской церкви // ПЛДР: XIV – середина XV в. М., 1981. С. 466–467, а также см.: Житие святого отца нашего Иоанна, архиепископа Новгородского // Жития святых на русском языке... М., 1902. Кн. 1. С. 165.

¹⁴⁵ - Повесть о Нифонте, епископе Новгородском // Памятники старинной русской литературы. Вып. 4. С. 4.

¹⁴⁶ - Повесть о Моисее, епископе Новгородском // Там же. С. 4.

¹⁴⁷ - ПСРЛ. Т. 2. Стб. 492–493.

¹⁴⁸ - ГВНП. № 82. С. 141.

¹⁴⁹ - Там же. № 80. С. 139.

¹⁵⁰ - Жалованная грамота Олега Рязанского, древнейший документ Московского архива Министерства юстиции // Сб. МАМЮ. М., 1913. Т. I,

- ч. 1. С. 3; Грамоты XIV столетия. Киев, 1974. № 15. С. 32.
- ¹⁵¹ - Патерик... 1903. С. 41.
- ¹⁵² - Житие Феодосия Печерского. С. 362–363.
- ¹⁵³ - Рукопись хранится в ГИМ. Собр. Уварова. № 41/1265. Опубл.: ГВНП. № 105. С. 162–163.
- ¹⁵⁴ - ГВНП. № 80. С. 139–140.
- ¹⁵⁵ - Патерик. С. 57.
- ¹⁵⁶ - ПСРЛ. Т. 2. Стб. 228.
- ¹⁵⁷ - Щапов ЯМ. Государство и церковь... С. 157.
- ¹⁵⁸ - ПСРЛ. Т. 2. Стб. 532–534.
- ¹⁵⁹ - Там же. Стб. 535. См. также: Щапов ЯМ. Государство и церковь... С. 156.
- ¹⁶⁰ - НПЛ. С. 23, 208.
- ¹⁶¹ - Там же. С. 207–208.
- ¹⁶² - Лебединцев П. Г. Михаил, митрополит Киевский XII в. (1131–1147) // Киевская старина. 1885. № 12. С. 323–326; Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 195–196.
- ¹⁶³ - См. подробнее: НПЛ. С. 355–356.
- ¹⁶⁴ - Патерик. С. 41.
- ¹⁶⁵ - Там же.
- ¹⁶⁶ - Житие Петра, митрополита Киевского и всея Руси // Жития святых на русском языке... М., 1903. Кн. 4. С. 587.
- ¹⁶⁷ - Там же.
- ¹⁶⁸ - Там же. С. 587. Это произошло до 1304 г.
- ¹⁶⁹ - О числе епископских кафедр см. подробнее: Щапов ЯМ. Государство и церковь... С. 33–56.
- ¹⁷⁰ - Рапов О. М. Княжеские владения на Руси в X-первой половине XIII в. М., 1977. С. 161–163; Щапов ЯМ. Государство и церковь... С. 138–140.
- ¹⁷¹ - 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.
- ¹⁷² - Хорошев А. С. Участие новгородской церкви в политической жизни (1200–1230) // Новое в археологии. М., 1972. С. 242.
- ¹⁷³ - НПЛ. С. 29–31, 216–218.
- ¹⁷⁴ - ПСРЛ. Т. 1. Стб. 491; НПЛ. С. 52, 250. О поставлении монаха

Арсения см.: НПЛ. С. 61, 67–68, 263, 272.

¹⁷⁵ - НПЛ. С. 90, 330.

¹⁷⁶ - Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 51–52.

¹⁷⁷ - ПСРЛ. Т. 1. Стб. 313; Т. 2. Стб. 327–328.

¹⁷⁸ - ПСРЛ. Т. 1. Стб. 174; Т. 2. Стб. 164.

¹⁷⁹ - См. подробнее: Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 139–140.

¹⁸⁰ - НПЛ. С. 28, 214.

¹⁸¹ - Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 162–163.

¹⁸² - ПСРЛ. Т. 2. Стб. 208 (1093 г.); 548 (1172 г.).

¹⁸³ - Там же. Стб. 220 (1096 г.).

¹⁸⁴ - Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XIII вв. СПб., 1913. С. 401.

¹⁸⁵ - Голубинский Е. Е. Указ. соч. Т. 2. С. 708.

¹⁸⁶ - ПСРЛ. Т. 1. Стб. 355.

¹⁸⁷ - Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 159–160.

¹⁸⁸ - Янин В. Л. Очерки... С. 136–149.

¹⁸⁹ - ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25. С. 159.

¹⁹⁰ - Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 161–163.

¹⁹¹ - Там же. С. 163.

¹⁹² - Татищев В. Н. История Российская. М.; Л., 1963. Т. 2. С. 95. См. также: Слюсарев Д. Церкви и монастыри, построенные в Киеве князьями. Киев, 1892. С. 61–61; Толочко П. П. Древний Киев. Киев, 1983. С. 283.

¹⁹³ - Патерик. С. 49.

¹⁹⁴ - ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 21, первая половина. С. 209.

¹⁹⁵ - Покровский А. А. Древнее псковско-новгородское наследие: Обзор 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.

¹⁹⁶ - 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.

¹⁹⁷ - 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.

¹⁹⁸ - 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.

¹⁹⁹ - Об этом см.: Словарь книжников и книжности: Вып. 1. С. 211–221.

²⁰⁰ - Ссылки на источники приводятся под номерами монастырей.

²⁰¹ - Источниковедческие вопросы биографии Сергия Радонежского исследованы в работах: Клосс Б. М. Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV-XVII вв. // Методические рекомендации по описанию славянорусских рукописных книг. М., 1990. Вып. 3, ч. 2. С. 271–296; Он же. Быть святым на Руси // Наука в России. 1993. № 1. С. 95–101; Он же. К изучению традиций книгописания в Троице-Сергиевом монастыре // История и палеография. М., 1993. С. 17–33; K loss B.M. Determining the authorship of the Trinity chronicle // Medieval Russian Culture. Berkeley; Los Angeles; London, 1994. Vol. 2. P. 57–72. По данным Епифания Премудрого, ученика и первого биографа Сергия Радонежского, Преподобный родился в 1322 г., постригся в 20-летнем возрасте (т. е. в 1342 г.), скончался в 1392 г. Предпочтение следует отдать именно этим фактам: ведь Епифаний жил в обители еще при самом Сергии (по крайней мере – с 1380 г.), собирал сведения от его келейника и от старшего брата Стефана, от других старцев – «самовидцев» юности Преподобного и последующей его иноческой жизни. Другая хронологическая система изложена у агиографа следующего поколения – Пахомия Серба: Преподобный Сергей прожил 78 лет (следовательно, родился в 1314 г.), постригся в 23-летнем возрасте (т. е. в 1337 г.). Но Пахомий работал спустя полвека после смерти старца, когда вряд ли были живы очевидцы, а вероятность ошибки и просто искажений записанных данных, естественно, возрастала. Вторичность хронологической системы Пахомия вытекает уже из того, что будучи наложенной на последовательность изложения, заимствованную им у Епифания, приводит к противоречивости фактов. Текст Епифания в полном виде не сохранился, но первая его половина читается в редакции, составленной в XVI веке (найдена замечательная рукопись из собрания Московской духовной академии № 88, где заимствования из Пахомиевских редакций в первой части Жития Сергия сделаны на полях – в других списках они вошли в

основной текст). Таким образом, при изложении первой части Жития Сергия (до главы «О изведении источника») мы цитируем рукопись МДА (РГБ. Ф. 173 (МДА) № 88), вторую же часть реконструируем по Пахомиевским редакциям, которых насчитывается пять, не считая краткой Проложной. Наиболее достоверные летописные материалы о Сергии содержатся в составленной тем же Епифанием Троицкой летописи, а прошедшие некоторую переработку – в летописном своде митрополита Фотия 1418 г. (см. Софийскую 1 и Новгородскую 4 летописи). Отдельные любопытные факты читаются в Софийской 2 летописи. Позднее происхождение имеет «Сказание о Мамаевом побоище», носящее легендарный характер, поэтому его следует привлекать с большой осторожностью.

²⁰² - Дата поставления Сергия в игумены в Житии не обозначена, но сказано, что поставил его в Переяславле епископ Афанасий Волинский, замещавший митрополита Алексея, находившегося в то время в Константинополе. По сбивчивым летописным указаниям, Алексей ездил в Константинополь дважды: в 1353–1354 и 1355–1356 гг. Время второй поездки исключается, так как, согласно Житию, Сергей в качестве игумена постриг 12-летнего сына своего старшего брата Стефана, родившегося не позже 1342 г. (в этом году, как мы помним, Стефан овдовел и постригся в монахи). Следовательно, Сергей был поставлен в игумены в 1353–1354 гг. Исторические реалии определенно указывают на 1354 год. Во-первых, документально засвидетельствовано пребывание Алексея в Византии как раз в 1354 г.: подорожная грамота ордынской ханши Тайдулы на проезд в Константинополь выдана Алексею 11 февраля 1354 г., а поставлен Алексей в митрополиты патриархом Филофеем 30 июня 1354 г. Далее, по русским источникам зафиксировано пребывание епископа Афанасия в Переяславле также в 1354 г.: в этом году («в лето 6862») чернецом Иоанном Телешем было написано Евангелие (ГИМ. Син. № 67) «при великом князе Иоанне Ивановиче, при епископе Афонасии Прияславскомъ». Наконец, исходя из канонических правил о возрасте игумена (не моложе 33 лет), опять же следует предпочесть 1354 г., когда Сергию шел 33-й год.

²⁰³ - По первоначальной версии, изложенной в Троицкой летописи под 1363 г., митрополичьи послы архимандрит Павел и игумен Герасим в ответ на непокорство нижегородского князя Бориса Константиновича «церкви затвориша». В своде 1418 г. эпизод перенесен под 1365 г. и действует там один только Сергей. Истина, скорее всего, находится

посередине: Сергей в 1363 г. был включен в состав посольства, но писавший Троицкую летопись Епифаний Премудрый, выдвигавший на первый план «смирение» Сергия, решил не упоминать об этом факте. В своде 1418 г. проглядывается тенденция увековечить заслуги Сергия перед московскими великими князьями, и в эпизоде 1365 г. Сергей действует от имени великого князя Дмитрия Ивановича. Источниковедческий разбор сюжета (правда, несколько тенденциозный) см. в работе: Кучкин В. Л. Дмитрий Донской и Сергей Радонежский в канун Куликовской битвы // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 119–120.

²⁰⁴ - Читающееся в Житии Сергия утверждение, будто Иван Калита завещал волость Радонеж своему младшему сыну Андрею, оказывается неверным.

²⁰⁵ - Под 1374 г. Троицкая летопись называет Радонеж «вотчиной» князя Владимира Андреевича.

²⁰⁶ - Посещения монастыря князем Владимиром описаны Епифанием в чуде с поселянином и о видении ангела.

²⁰⁷ - В Житии Сергия рассказывается случай, когда князь Владимир послал в монастырь «различные брашна и пития», но прозорливый Сергей догадался, что возница испробовал яств, и отказался принять подношение. При этом замечается, что князь «часто прихожаше посещения ради, иногда же яже на потребу посылаше».

²⁰⁸ - Паренесис Ефрема Сирина 1377 г. (БАН. 31.7.2) написан «стяжанием» игумена Дмитрия «общежителя» (это – будущий Дмитрий Прилуцкий).

²⁰⁹ - Тихонравов Н. С. Древние жития Сергия Радонежского. М., 1892. С. 46.

²¹⁰ - См.: РИБ. 2-е изд. СПб., 1908. Т. VI. Стб. 243–270. Памятник отнесен издателями к 1390–1405 гг., но такая датировка вызывает возражения. Хотя послание адресовано некоему Афанасию, но имеется в виду очевидно Афанасий Высоцкий: игуменом монастыря (что видно из контекста) по имени Афанасий, близким к митрополиту Киприану, был именно Афанасий Высоцкий, покинувший Северо-Восточную Русь в 1382 г. вместе с Киприаном. В таком случае послание написано до 1382 г., так как в этом году Афанасий оставил пост игумена. Нижней хронологической гранью является 12 февраля 1378 г. (дата кончины митрополита Алексея), поскольку Афанасий вряд ли бы стал обращаться за наставлениями в иноческой жизни при живом владыке к его сопернику. Киприан, между

прочим, в своем ответе Афанасию сетует: «Горе нам, яко оставихом путь правый! Все обладати хотим, все учителя творимся быти, ни поне ученичество до- стигше: новоначальни бо многолетними обладати хотять и над семи высо- коумствуют. Плакати ми и слезити находить, паче же плачу и тужу о лжах, живущих в человецех: ниже Бога боящися, ниже человек стыдяще- ся, сплетаем лжива словеса на ближняго своего завистию, бесомь подви- жими». Весь саркастический пафос Киприана направлен, как легко догадаться, на претендента на митрополичий престол «новоначального» Михаил а-Митяя, который в соответствующем плане изображен в Троицкой летописи: «иже до обеда белець сый и мирянин, а по обеде мнихом начальник и старцем старейшина и наставник, и учитель, и вожь, и пастух». Напряженность обстановки точно указывает на 1378 г., когда Киприан безуспешно добивался его признания Москвой. Позже послание не могло быть написано, поскольку зимой 1378/79 г. Киприан уезжает в Константинополь, а в 1379 г. умер Михаил-Митяй.

²¹¹ - РИБ. Т. VI. Стб. 205–210.

²¹² - Не решаем окончательно вопрос о степени самостоятельности труда Афанасия Высоцкого, так как возможный оригинал ни в византийской, ни в южнославянской письменности пока не выявлен.

²¹³ - Список Син. № 193 слова Симеона Нового Богослова «О молитве» действительно может считаться одним из самых старших. В самом Троице-Сергиевом монастыре рукописи Слова возникли намного позже: наиболее древний Троиц. № 13 – рубежа XIV и XV вв., МДА № 49 – первой трети XV в., Троиц. № 181 и 183–30-х годов XV вв., Троиц. № 180–1443 г.

²¹⁴ - АММС. М., 1984. № 5. См. также: Назаров В. Д. Генеалогия Кошкиных Захарьиных-Романовых и предание об основании Георгиевского монастыря // Историческая генеалогия. 1993. № 1. С. 22–31.

²¹⁵ - Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 47.

²¹⁶ - Кстати, Романовская волость в начале XVI в. соприкасалась с землями Кир- жачского монастыря: АФЗХ. М., 1951. Ч. 1. С. 119–123.

²¹⁷ - Очевидно, это те же Герасим и Павел, которые в качестве митрополичьих послов ходили в 1363 г. в Нижний Новгород (вероятно, вместе с тем же Сергием). Но тогда Герасим был просто игуменом, а на Киржач он явился в качестве архимандрита – следовательно, в более позднее время по сравнению с 1363 г.

²¹⁸ - Цитируем по рукописи Троиц. № 745. Л. 94 об.

²¹⁹ - Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. СПб., 1898. Т. 2. С. 187. Но многие источники (особенно XVI-XVII вв.) носят легендарный характер и нуждаются в тщательной проверке.

²²⁰ - Муравьев А. Н. Русская Фиваида на Севере. СПб., 1855. С. 7–8.

²²¹ - Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 60–61. Постригся Андроник вероятнее всего в 1355 г., поскольку память апостола Андроника (17 мая) приходится на воскресенье в 1355, 1360, 1366 гг.

²²² - Собственноручная запись Троицкого келаря Симона Азарьина (РГБ. Ф. 173/1. № 203. Л. 264), собиравшего сведения о всех учениках преподобного Сергия Радонежского. О сочинениях Симона Азарьина см.: Клосс Б. М. Симон Азарьин: сочинения и автографы // Сергиево-Посадский музей-заповедник. Сообщения, 1995. М., 1995. С. 49–55.

²²³ - ПСРЛ. Пг., 1922. Т. XV, вып. 1. Стб. 107–108.

²²⁴ - Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 132.

²²⁵ - Вздорное Г. И. Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV-XV вв. // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23. С. 190–191.

²²⁶ - В Житии Сергия описывается чудо с видением ангела, причем вместе с Сергием священнодействует Федор, а на службе присутствует князь Владимир Андреевич. Это означает, что в 1374 г., когда Троице-Сергиев монастырь перешел под патронат Владимира Андреевича, Федор находился в монастыре. Кроме того, Федор не мог по каноническим правилам стать игуменом ранее 1375 г., так как родился около 1342 г. С другой стороны, основание Симонова монастыря произошло не позже 1377 г., при живом митрополите Алексее (Алексей скончался 12 февраля 1378 г., но в середине зимы вряд ли логично было заниматься выбором места для строительства будущего монастыря).

²²⁷ - Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 54.

²²⁸ - 1 октября 1405 г., через 26 лет после закладки, была освящена на Симонове каменная Успенская церковь (Приселков М. Д. Троицкая летопись. М.; Л., 1950. С. 460).

²²⁹ - Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 123–127.

²³⁰ - Византийские источники, правда, свидетельствуют о поставлении Федора в ростовские архиепископы от митрополита Пимена (ок. 1387 г.) вдали от Руси, «у турок». См.: РИБ. Т. VI, Прил. Стб. 215–218.

²³¹ - Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 59.

²³² - В некоторых работах данный эпизод связывается со сражением на Воже 1378 г. (Кучкин В. А. Дмитрий Донской и Сергей Радонежский в канун Куликовской битвы. С. 114–119; Он же. Сергей Радонежский // Вопр. ист. 1992. № 10. С. 85–87). Но в Житии ясно сказано, что Дмитрий выступил против Мамаю (т. е. в 1380 г., а на Воже он дрался с Бегичем), что обетный монастырь он решил посвятить Успению Богородицы – значит молился 15 августа или накануне (а это как раз обстановка 1380 г., в 1378 г. битва на Воже произошла гораздо раньше – 11 августа).

²³³ - ПСРЛ. Т. XV, вып. 1. Стб. 137–138. О хронологических несуровицах в летописной статье 1379 г. см.: Клосс Б. М. Быть святым на Руси. С. 100–101.

²³⁴ - Рассказ читается в третьей Пахомиевской редакции, см.: РГБ. Ф. 556. № 92. Л. 260–261 об.

²³⁵ - Голубинский Е. Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра. М., 1909. С. 77–79.

²³⁶ - Житие Саввы Сторожевского (по старопечатному изданию XVII века). М., 1994. С. 28.

²³⁷ - Дмитриева Р. П. Маркелл // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 103–104.

²³⁸ - Житие Саввы Сторожевского. С. 28.

²³⁹ - В это время, с перерывами, Юрий Дмитриевич владел Дмитровом как на основе пожалования золотоордынского хана, так и в качестве великого князя. В 1434 г. князь Юрий умер.

²⁴⁰ - 1399 годом датирован поход Юрия на Казань в ранней Троицкой летописи СПриселков М Д. Троицкая летопись. С. 453). В более поздних Новгородско- Софийских летописях событие отнесено к 1395 г. Характерно, что составитель Московского великокняжеского свода 1479 г. выписал известие о походе Юрия под 6903 г. из летописца «нового харатьяного» (судя по характерным чтениям – из Софийской 1 летописи младшего извода), повторил его, сверив с Троицкой летописью, под 6907 г., сопроводив пометой: «а писано назади в лето 903, зане опись в летописце была» (ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. XXV. С. 225, 229). Составители Эрмитажного списка (РИБ. Эрм. № 4166) и так называемой Ростовской летописи (РГАДА. Ф. 181. № 20), воспользовавшись этим указанием, перенесли сообщение под 6907 г.

²⁴¹ - Кудрявцев М. История православного монашества в Северо-Восточной России со времен преподобного Сергея Радонежского. М.,

1881. С. 141–144.

²⁴² - Украинская Т. Н. Житие Димитрия Прилуцкого – памятник вологодской агиографии // Древлехранилище Пушкинского Дома: Материалы и исследования. Л., 1930. С. 29.

²⁴³ - Коноплев Н. Святые Вологодского края // ЧОИДР. 1895. Кн. IV. С. 28–33; Белоброва СЛ., Соколова Л. В. Иоасаф Даниловский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2., ч. 1. С. 407–408.

²⁴⁴ - Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 302.

²⁴⁵ - Там же. С. 344.

²⁴⁶ - Словарь исторический о русских святых. СПб., 1862. С. 217.

²⁴⁷ - Каган М. Д. Житие Павла Обнорского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. С. 313–317.

²⁴⁸ - Прохоров Г. М. Пахомий Серб // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1993. Вып. 2, ч. 2. С. 173.

²⁴⁹ - Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. СПб., 1993. С. 62–63.

²⁵⁰ - ПСРЛ. Т. XV, вып. 1. Стб. 149.

²⁵¹ - Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 66.

²⁵² - Житие Ферапонта составлено в середине XVI вв., см.: Терентьева Е. Э. Житие Ферапонта Белозерского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. С. 339–341.

²⁵³ - Три постриженника Троице-Сергиева монастыря стали впоследствии епископами: Федор – ростовским, Михаил – смоленским, Григорий – коломенским.

²⁵⁴ - Новые данные о Никоне Радонежском см.: Клосс Б. М. Заметки по истории Троице-Сергиевой Лавры XV-XVII вв. // Тр. по истории Троице-Сергиевой Лавры. Сергиев Посад, 1998. С. 4–6.

²⁵⁵ - О литературных трудах Епифания Премудрого см.: Клосс Б. М. Избранные труды. М., 1998. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. С. 91–128.

²⁵⁶ - К сожалению, безвременная кончина Евгении Ивановны (12 мая 1998 г.) не позволила ей продолжить работу над темой. Текст публикуется в авторском варианте, с незначительными сокращениями.

²⁵⁷ - Зимин А. А. Россия на рубеже XV-XVI столетий. М., 1982; Сеницын Н. В. Русская православная церковь в истории в XV-XVI веках // Православная Церковь в истории России. М., 1991. С. 54–84.

²⁵⁸ - Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. 2-е изд. М., 1996. Кн. 4, ч. 1. С. 201.

²⁵⁹ - Водарский Я. Е. Землевладение Русской Православной Церкви и ее хозяйственно-экономическая деятельность (XI – начало XX в.) // Русское православие: Вехи истории. М., 1985. С. 506–507, 516–517; Борисов Н. С. Русская Церковь в политической борьбе XIV-XVI вв. М., 1986. С. 5; Маслов Е. А. Монастырское строительство и объединение русских земель XIV – первой полови- ны XV в. // Монастыри в жизни России. Калуга; Боровск, 1997. С. 49.

²⁶⁰ - Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. М., 1995. Кн. 2, Прил. С. 668–674; М., 1995. Кн. 3. Прил. С. 649–662; М., 1996. Кн. 4, Прил. С. 359–385.

²⁶¹ - Чернов С. З. Сельские монастыри XIV-XV вв. на Северо-Востоке Московского княжества по археологическим данным // Монастыри в жизни России. С. 25–27.

²⁶² - Богословский М. М. Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М., 1909. Т. 1. С. 69.

²⁶³ - Денисов Л. И. Православные монастыри Российской империи. М., 1908. С. 407–408, 490–493.

²⁶⁴ - Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. Кн. 4, ч. 1. С. 205–210, 570 (примеч. 75); Осипов В. И. Из истории Пафнутьев-Боровского монастыря в XV-XVI вв. // Монастыри в жизни России. С. 175.

²⁶⁵ - ПСРЛ. СПб., 1859. Т. VIII. С. 273–274, 280–281.

²⁶⁶ - Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV-XVI в.). М., 1977. С. 251–254, 281–283.

²⁶⁷ - Барсегян Т. В. Типология православных монастырей России // Монастыри в жизни России. С. 8–10.

²⁶⁸ - Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. Кн. 4, ч. 1. С. 252.

²⁶⁹ - Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 201, 209; ПКМГ. СПб., 1877. Отд. 2. С. 102; АММС. М., 1984. С. 69, 70; Никольский Н. К. Кирилло-Бело-зерский монастырь и его устройство. СПб., 1910. Вып. 2, Прил. С. 37–38.

²⁷⁰ - Чернов С. З. Указ. соч. С. 27.

²⁷¹ - Никольский Н. К. Указ. соч. С. 216–218; Беляев Л. А. Спасский «на Усть-Уг-ры» монастырь в XVI в. (археология, история, архитектура) // Реставрация и архитектурная археология: Новые материалы и

исследования. М., 1995. Вып. 2. С. 55–72; Хитрово. Описание Лютиковского Троицкого Перемышль-ского монастыря. М., 1826. С. 5; Леонид (Кавелин). Церковно-историческое описание упраздненных монастырей, находящихся в пределах Калужской епархии // ЧОИДР. 1863. Кн. 1. С. 1–29, 36–38, 95–106, 167–168; Веселое-ский С. Б. Последние уделы в Северо-Восточной Руси // Исторические записки. М., 1947. Т. 22. С. 127–131.

²⁷² - ЧОИДР. 1863. Кн. 1. С. 167.

²⁷³ - АСЭИ. М., 1958. Т. II. № 314, 315; Флоря Б. Н. Отношения государства и Церкви у восточных и западных славян. М., 1992. С. 77.

²⁷⁴ - АСЭИ. Т. II. № 340, 347.

²⁷⁵ - ДиДГ. М.; Л., 1950. № 28. С. 72.

²⁷⁶ - Там же. № 89. С. 358.

²⁷⁷ - АФЗХ. М., 1951. Ч. 1. № 29; Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987. С. 122. Л. 458.

²⁷⁸ - АСЭИ. М., 1964. Т. III. № 60.

²⁷⁹ - Там же. М., 1952. Т. I. № 521.

²⁸⁰ - Послания Иосифа Волоцкого. С. 215, 220, 223.

²⁸¹ - Там же. С. 210, 212.

²⁸² - Там же. С. 216, 201.

²⁸³ - Неволин К. А. О пятинах и погостах новгородских в XVI в. Б. м. и г. Прил. С. 331.

²⁸⁴ - Никольский Н. К. Указ. соч. Вып. 2, Прил. С. 57.

²⁸⁵ - Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. Кн. 4, ч. 1. С. 237; Акты исторические. СПб., 1841. Т. I. № 273.

²⁸⁶ - Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина... С. 154.

²⁸⁷ - Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. Кн. 4, ч. 1. С. 237.

²⁸⁸ - Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951. С. 162–192.

²⁸⁹ - Материалы по истории Европейского Севера СССР. Вологда, 1972. Вып. 2. С. 224.

²⁹⁰ - Хозяйственные книги Чудова монастыря 1585/86 г. / Подгот. текста С. Н. Богатырева. М., 1996. С. 33–51.

²⁹¹ - Вотчинные хозяйственные книги XVI в. / Под ред. А. Г. Манькова. М.; Л., 1980. С. 85, 108, 132; М.; Л., 1987. С. 102; М.; Л., 1978. С. 49, 175. АФЗХ. М., 1956. Ч. 2. № 391. Зимин АЛ. Крупная феодальная вотчина... С. 154.

- ²⁹² - Источники по социально-экономической истории России XVI-XVIII вв.: Из архива Московского Новодевичьего монастыря. М., 1985. С. 91, 92.
- ²⁹³ - ПКМГ. СПб., 1872. Отд. 1. С. 637–646, 650, 651.
- ²⁹⁴ - Там же. С. 306–607, 318–322, 323, 325, 326.
- ²⁹⁵ - Там же. СПб., 1877. Отд. 2. С. 1516, 1517.
- ²⁹⁶ - Там же. С. 1095.
- ²⁹⁷ - Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. Кн. 4, ч. 1. С. 238, 239.
- ²⁹⁸ - АММС. С. 79, 170, 174, 231, 285.
- ²⁹⁹ - Там же. С. 92.
- ³⁰⁰ - ПКМГ. Отд. 2. С. 341.
- ³⁰¹ - АЕ за 1963. М., 1964. С. 207, 282.
- ³⁰² - Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. Кн. 4, ч. 1. С. 239; НПК. СПб., 1900. Т. VI. С. 649.
- ³⁰³ - Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. С. 248.
- ³⁰⁴ - РГАДА. ГКЭ. № 2585; Ф. 1209. Кн. 175. Л. 22 об; Щумаков СЛ. Сотницы, грамоты и записи. М., 1902. Вып. 1. С. 64; САС. Вып. 2. С. 22.
- ³⁰⁵ - ГВНП. № 151,280.
- ³⁰⁶ - РГАДА. ГКЭ, № 5120. Л. 5 об.
- ³⁰⁷ - РГАДА. Ф. 1209. Кн. 175. Л. 52 об.
- ³⁰⁸ - АЕ за 1963 г. С. 282.
- ³⁰⁹ - ПКМГ. Отд. 2. С. 305, 329, 335.
- ³¹⁰ - Акты Соловецкого монастыря. Л., 1990. № 847. С. 200.
- ³¹¹ - ПКМГ. Отд. 2. С. 309, 328, 360, 361.
- ³¹² - АММС. С. 69, 70; ПКМГ. Отд. 2. С. 102; Никольский Н. К. Кирилло-Белозер- ский монастырь. Прил. С. 37.
- ³¹³ - Древнерусское градостроительство X-XV вв. М., 1993. С. 391–392; Голева ГЛ., Степанищева Н. Б. Живая вода России // Экология и религия. М., 1994. Ч. 2. С. 382–383.
- ³¹⁴ - Бусева-Давыдова МЛ. Некоторые особенности пространственной организации древнерусских монастырей // Архитектурное наследство. М., 1986. Т. 34. С. 207; Беляев Л. А. Древние монастыри Москвы по данным археологии. М., 1994. С. 207.
- ³¹⁵ - Бусева-Давыдова ИЛ. Указ. соч. С. 201–207; Рябушина Н. А. К вопросу о композиции русских монастырей XV-XVII вв. // Архитектурное наследство. Т. 34. С. 193–200.

- ³¹⁶ - Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. С. 273–276.
- ³¹⁷ - Бусева-Давыдова ИЛ. Толкования на литургию и представления о символике храма в Древней Руси // Восточнохристианский храм: Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 197–203; Она же. Символика архитектуры по древнерусским письменным источникам XI–XVII вв. // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 2. С. 285–287.
- ³¹⁸ - Гарлев Р. М. К вопросу об ориентации русских церквей // Краткие сообщения Ин-та археологии. М., 1978. Вып. 55. С. 40–43.
- ³¹⁹ - Ретковский Л. С. Смоленский собор Новодевичьего монастыря. М., 1954.
- ³²⁰ - Беляев Л. А. Древние монастыри Москвы... С. 205, 207–209.
- ³²¹ - Бусева-Давыдова Л. А. Некоторые особенности пространственной организации древнерусских монастырей... С. 201–207.
- ³²² - Мильчик М. И. Ч Варакин Е. П. Иконография Антониево-Дымского монастыря и его графическая реконструкция // Народное зодчество. Петрозаводск, 1992. С. 141–155.
- ³²³ - Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М., 1993. «Преподобный Иннокентий Вологодский», «Преподобный Нил Сорский» (См. вклейки после с. 160).
- ³²⁴ - Черкасова М. С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XV–XVI вв. М., 1996. С. 10, 193.
- ³²⁵ - Зимин АЛ. Крупная феодальная вотчина... С. 188.
- ³²⁶ - Вотчинные хозяйственные книги: вытные книги, хлебные оброчники и переписная книга вотчин Кирилло-Белозерского монастыря 1559–1601 гг. М.; JL, 1983. С. 431.
- ³²⁷ - Веселовский С. Б. Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969. С. 180.
- ³²⁸ - Захаров АМ. Землевладение Костромского Троице-Ипатьевского монастыря XV–XVI вв. // Проблемы истории СССР. М, 1980. Вып. 1. С. 19–30.
- ³²⁹ - Цепкое А. И. Экономика Рязанского края конца XV – середины XVI в. по письменным источникам // Писцовые книги Рязанского края XVI в. Рязань, 1996. С. 558–563, 566. (Далее – ПКРК).
- ³³⁰ - АЕ за 1963 год. С. 207; Дополнение к актам историческим. СПб., 1846. Т. 1. №66.
- ³³¹ - Российское законодательство X–XX вв. Т. 2. С. 275, 372–373.
- ³³² - ПКРК. С. 576.

³³³ - Найденова ЛМ. Что же в иноке от «инога» // Россия. XXI. М., 1996. № 9/10. С. 121–122.

³³⁴ - Каштанов С. М. Внутренняя торговля и спрос крупных землевладельцев на предметы потребления в XIV-XV вв. // История СССР. 1977. № 1. С. 144–160.

³³⁵ - Савич АЛ. Соловецкая вотчина XV-XVII вв. Пермь, 1927. С. 147–148.

³³⁶ - Вотчинные хозяйственные книги XVI в.: Приходные, расходные и окладные книги Спасо-Прилуцкого монастыря: 1574–1600 гг. М.; JL, 1979.

³³⁷ - Колычева Е. И. Аграрный строй России XVI в. М., 1987. С. 73–98, 161–168, 178–201.

³³⁸ - Вотчинно-хозяйственные книги: Ужинно-умолотные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 1590–1600. М.; JL, 1976.

³³⁹ - Горская НЛ. Товарность зернового земледелия в хозяйствах монастырских вотчин центра Русского государства к исходу XVI – началу XVII в. // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы: 1962. Минск, 1964. С. 124–140.

³⁴⁰ - Колычева Е. И. Аграрный строй в России XVI в. С. 117, 167.

³⁴¹ - Победимова Г. А. О некоторых формах кредитования крестьян Иосифо-Волоколамского монастыря в первой половине XVI в. // Крестьянство и классовая борьба в феодальной России. JL, 1967. С. 91–97; Хозяйственные книги Чудова монастыря. М., 1996. С. 155. Л. 284 об.

³⁴² - Победимова ГА. К вопросу о стабильности сельского населения вотчины в XVI в. (На примере Иосифо-Волоколамского монастыря.) // Вопросы экономики и классовых отношений в Русском государстве XII-XVII вв. М.; JL, 1960. С. 172–190.

³⁴³ - Никольский Н. К. Указ. соч. Т. 1, вып. 2, Прил. С. 57–60; Хозяйственные книги Чудова монастыря. С. 125–136.

³⁴⁴ - Вотчинные хозяйственные книги XVI в.: Книги денежных сборов и выплат Иосифо-Волоколамского монастыря. М.; Л., 1978. С. 238–248.

³⁴⁵ - Там же. С. 117–122.

³⁴⁶ - Колычева Е. И. Денежный бюджет монастырей по приходо-расходным книгам XVI в. // Материалы XV сессии Симпозиума по проблемам аграрной истории СССР. Вологда, 1976. Вып. 1. С. 45–61.

³⁴⁷ - Горская Н. А. Урожайность зерновых культур в центральной части Русского государства в конце XVI – начале XVII в. // Ежегодник по

аграрной истории Восточной Европы за 1961 г. Рига, 1963.

³⁴⁸ - Черкасова М. С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря XV-XVI вв. С. 97–102.

³⁴⁹ - Каштанов С. М. Финансы средневековой Руси. М., 1988. С. 111–148.

³⁵⁰ - Там же. С. 224; Колычева Е. И. Аграрный строй России XVI в. С. 138–142.

³⁵¹ - Колычева Е. И. Взаимоотношения Церкви с самодержавием в России второй половины XVI в. // Религии мира: 1989–1990 гг. М., 1993.

³⁵² - Флиер А. Я. Религиозный компонент в становлении русской национальной идентичности // Культура и религия: линия сопряжения. М., 1994. С. 67.

³⁵³ - Ключевский В. О. Курс русской истории // Соч. М., 1957. Ч. 2. С. 247–249.

³⁵⁴ - Будоении, И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV-XVI вв. М., 1966. С. 357.

³⁵⁵ - Ключевский В. О. Указ. соч. С. 251.

³⁵⁶ - Древнерусское искусство: Художественные памятники русского Севера. М., 1989. С. 30–112.

³⁵⁷ - Лелекова О. В. Материалы к истории художественной мастерской Кирилло-Белозерского монастыря XVII-XVIII вв. // Древнерусское искусство. М., 1989. С. 157–180; Скопин В. В. Иконописцы на Соловках в XVI – середине XVIII в. // Там же. С. 285–309.

³⁵⁸ - Плешакова И. И. Работы кирилловских резчиков в собрании Государственного Русского музея // Там же. С. 232–242.

³⁵⁹ - Каган М. Д. История библиотеки Ферапонтова монастыря // Книжные центры Древней Руси XI-XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 136–162; Сеницына Е. В. Рукописная библиотека Спасо-Ярославского монастыря: (По материалам описей XVII – начала XX вв.) // Там же. С. 62, 77; Книжные центры Древней Руси.: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. JL, 1991; Кукушкина М. В. Репертуар памятников письменности в монастырских библиотеках XVI в. на Руси // Рукописная и печатная книга в России: Проблемы создания и распространения. JL, 1988; Розов Н. Н. Заметки о рукописных книгах из библиотеки Псковско-Печерского монастыря // АЕ за 1972 год. М., 1973; Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера. JL, 1977. Вопрос имеет более обширную литературу; ее можно найти в издании:

Православная энциклопедия: Русская Православная церковь. М., 2000, а также в специальных работах (Примеч. ред.).

³⁶⁰ - Типология монастырей может строиться по разным основаниям. Н. Серебрянский, например, называл следующие типы псковских монастырей: княжеские; монастыри в несобственном смысле, при приходских церквях; монастыри, построенные частными лицами, т. е. выделял их по принципу основания монастыря и его принадлежности (см. примеч. 27). Т. В. Барсегян предлагала классификацию по следующим признакам: а) по составу иноков; б) по уставу; в) по системе подчиненности; г) по отношению к владению крестьянами; д) по хронологическому признаку; е) по значимости функций; ж) по территориально-географическому признаку; з) особо выделены монастыри, основанные святыми Русской православной Церкви; и) мемориальные монастыри (Барсегян Т. В. Типология православных монастырей России // Монастыри в жизни России: Материалы научной конференции, посвященной 600-летию преподобного Пафнутия Боровского и 550-летию основания им Рождества Богородицы Пафнутьев-Боровского монастыря (19–20 апреля 1994 года). Калуга; Боровск, 1997. С. 6–10). Предлагаемый очерк касается лишь части проблемы, не ставя задачи предложить полную и завершенную типологию.

³⁶¹ - РИБ. СПб., 1908. Т. VI, № 32. С. 263.

³⁶² - Боровкова-Майкова М. С. Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912. С. 87.

³⁶³ - Преп. Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица в русском переводе. Сергиев Посад, 1908. С. 9.

³⁶⁴ - Боровкова-Майкова М. С. Указ. соч. С. 6, 9; Лилиенфельд Ф. О литературном жанре некоторых сочинений Нила Сорского // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 80–98.

³⁶⁵ - Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 296.

³⁶⁶ - Емченко Е. Б. Стоглав: Исследование и текст. М., 2000. С. 328, 330, 341, 342 и др.

³⁶⁷ - ПСРЛ. СПб., 1914. Т. 13, 1-я половина. С. 274.

³⁶⁸ - Акты Российского государства: Архивы московских монастырей и соборов. XV – начало XVII в. М., 1998, № 75. С. 179.

³⁶⁹ - Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 79–80. 10

³⁷⁰ - ВМЧ. Сентябрь. Дни 1–13. СПб., 1868. С. 548–550.

- ³⁷¹ - Там же. С. 454–501, 501–546.
- ³⁷² - Там же. Январь. Дни 6–11. М., 1914. С. 526–530, 533–538.
- ³⁷³ - Срезневский Н. И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1895. Т. II. С. 1734, ср.: С. 824, 851.
- ³⁷⁴ - Послания Иосифа Волоцкого. С. 320–321.
- ³⁷⁵ - Клосс Б. М. Житие Сергия Радонежского // Избр. труды. М., 1998. Т. 1. С. 306.
- ³⁷⁶ - ВМЧ. Январь. Дни 6–11. С. 514–524; Каган М. Д. Житие Павла Обнорского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. (А–К). С. 313–317.
- ³⁷⁷ - Прохоров Г. М. Сказание Паисия Ярославова о Спасо-Каменном монастыре // Книжные центры Древней Руси. XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 156–158.
- ³⁷⁸ - Там же. С. 157; РГБ. Унд. 1214. Л. 339, 349, 350, 353.
- ³⁷⁹ - АФЗХ. МЛ, 1956. Ч. II. № 138. С. 136; Боровкова-Майкова М. С. Указ. соч. С. 9.
- ³⁸⁰ - Ключевский В. О. Соч. В 8 т. М., 1957. Т. 2. С. 258–262; Ивина Л. И. Внутреннее освоение земель России в XVI в.: Историко-географическое исследование по материалам монастырей. Л., 1985; Сеницына Н. В. Русское монашество и монастыри: X–XVII вв. // Православная энциклопедия: Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 309–315.
- ³⁸¹ - РФА. М., 1986. Вып. I. № 18. С. 101–102; 1988. Вып. IV. С. 933–937.
- ³⁸² - ПКМГ: Писцовые книги XVI века / Под ред. Н. В. Калачова. СПб., 1877. Ч. I, отд. II. С. 341. Новые данные об указанном явлении приведены в работе: Пулькин М. В., Захарова О. А., Жуков А. Ю. Православие в Карелии (XV – первая треть XX в.). М., 1999. С. 46–47.
- ³⁸³ - АИ. СПб., 1841. Т. I. № 292. С. 531–534; ДАИ. СПб., 1846. Т. I. № 25. С. 22–23; ПСРЛ. СПб., 1853. Т. VI. С. 284–285.
- ³⁸⁴ - Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 3. С. 445; Житие Дионисия Глушицкого. См.: РГБ. Унд. 1214. Л. 350, 353; «Лаврой» называл Кирилло-Белозерский монастырь Гурий Тушин (запись о написании книги «в дому Пречистыя Богородица и в лавре преподобного отца нашего Кирила», РНБ. Кир. – Бел. 27/1266. Л. 1; воспроизведение записи см.: Сеницына Н. В. Отождествление почерков русских рукописных книг конца XV – первой половины XVI в. и его трудности // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. М., 1974. С.

100).

³⁸⁵ - РФА. Вып. I. С. № 33. 145–146, № 40. 163–164; М., 1992. Вып. V. С. 967–969, 977–979.

³⁸⁶ - Там же. М., 1997. Вып. III. № 132. С. 486–489.

³⁸⁷ - Источники, использованные составителями грамоты, выявил Н. Серебрянский (Серебрянский Н. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле // ЧОИДР. 1908. Кн. 3–4. С. 272–284); о типе псковских монастырей см.: Там же. С. 219–226.

³⁸⁸ - РФА. Вып. III. № 134. С. 494–495.

³⁸⁹ - Там же. № 133. С. 489–494.

³⁹⁰ - Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. I. С. 313–316.

³⁹¹ - См. выше, примеч. 24.

³⁹² - Серебрянский Н. Указ. соч. С. 524.

³⁹³ - ААЭ. СПб., 1836. Т. I. № 108. С. 82–83.

³⁹⁴ - ВМЧ. Сентябрь. Дни. 1–13. С. 517–519.

³⁹⁵ - Емненко Е. Б. Указ. соч. С. 336, 342–343.

³⁹⁶ - Никольский Н. К. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XIV–XVI веках и в начале XVII-ro // Христианское чтение. 1907. Февраль. С. 271.

³⁹⁷ - ВМЧ. Сентябрь. Дни 1–13. С. 559–560.

³⁹⁸ - В 1489 г. Нил Сорский уже упомянут в грамоте новгородского архиепископа Геннадия, т. е. вернулся на Русь. (Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 320).

³⁹⁹ - Мансветов ИД. Церковный устав (типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885. С. 293–303. Более подробно о Скитском уставе см. ниже статью Е. В. Беляковой (с. 150–162).

⁴⁰⁰ - Прохоров Г. М. Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Д., 1981. Т. XXXVI. С. 55; Прохоров Г. М., Розов Н. Н. Перечень книг Кирилла Белозерского // Там же. С. 367, 373.

⁴⁰¹ - Лилиенфельд Ф. Указ. соч. С. 84.

⁴⁰² - Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества // Исторический вестник. Москва; Воронеж, 1999. № 3/4. С. 93–94.

⁴⁰³ - ВМЧ. Январь. Дни 6–11. С. 514–519. См. примеч. 16.

⁴⁰⁴ - Мансветов ИД. Указ. соч. С. 294, 299.

⁴⁰⁵ - Там же. С. 295, 301–303. См. также ниже Прил. к статье Е. В.

Беляковой (с. 160–162).

⁴⁰⁶ - ГИМ. Епарх. 349; Клосс Б. М. Нил Сорский и Нил Полев – «списатели книг» // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1974. Сб. второй. С. 155.

⁴⁰⁷ - Серебрянский Н. Указ. соч. С. 522.

⁴⁰⁸ - Послания Иосифа Волоцкого. С. 297–303.

⁴⁰⁹ - Боровкова-Майкова М. С. Указ. соч. С. 26.

⁴¹⁰ - Серебрянский Н. Указ. соч. С. 515.

⁴¹¹ - Булгаков С. Н. Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве // История экономической мысли / Под. ред. В. Я. Железнова и А. А. Мануйлова. М., 1916, Т. I, вып. III. С. 38, 45; см. также: Русская философия собственности (XVII–XX вв.). СПб., 1993. С. 231–232. В более поздней работе, под влиянием реалий XX века С. Н. Булгаков несколько смягчил характеристики отношения христианства к собственности и хозяйству (Булгаков С., прот. Православие: Очерки учения Православной Церкви. М., 1991. С. 345–369; книга была опубликована в Париже в 1964 г.). Однако при анализе средневековых учений сохраняют актуальность более ранние оценки.

⁴¹² - Прохоров Г. М. Повесть о Нило-Сорском ските // Памятники культуры: Новые открытия: Ежегодник. М., 1977. С. 15–18.

⁴¹³ - Серебрянский Н. Указ. соч. С. 516.

⁴¹⁴ - Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев: Их литературные труды и идеи в Древней Руси. СПб., 1882. Прил. III. С. 14–16.

⁴¹⁵ - Прохоров Г. М. Повесть о Нило-Сорском ските.

⁴¹⁶ - Романенко Е. В. Указ. соч. С. 94. Так, Е. В. Романенко отмечала, что характеристика «форм» монашеской жизни на Севере Руси у А. Никитского дана на основе грамоты митрополита Фотия (См. выше, примеч. 29), и «отшельничеством» названа монашеская община из двух или трех человек, а при «пустынничестве» «каждый отдельный монах уж и образовывал особенный монастырь». (Никитский А. Очерк внутренней истории Пскова. СПб., 1873. С. 204; Романенко Е. В. Указ. соч. С. 144–145, примеч. 20–21.) Однако терминология митрополита Фотия отличается и от Лествицы, и от терминологий русских источников, поэтому и неточны основанные на ней характеристики.

⁴¹⁷ - Житие и писания Молдавского старца Паисия Величковского. С присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея

Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником, старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. М.» 1847. С. 123 (издание Козельской Введенской Оптиной пустыни).

⁴¹⁸ - В ряде изданий сочинений Нила Сорского XIX в. к ним присоединялись «над- словия» Василия Поляномерульского без указания автора (Предание о жительстве скитском преподобного Нила Сорского. СПб., 1852, с издания Опти- ной пустыни; репринт М., 1997), в результате чего тексты «наделовий» цитировались как сочинения самого Нила.

⁴¹⁹ - О симфонии и значении Освященного Собора в ее функционировании в практике взаимоотношений между священством и царством см.: Сеницына Н. В. Симфония священства и царства // Исторический вестник. Москва; Воронеж, 2000. № 5/6 (9/10). С. 64–69; № 7 (11). С. 53–58.

⁴²⁰ - The Council of 1503: Source Studies and Questions of Ecclesiastical Landowning in Sixteenth-Century Muscovy: A Collection of Seminar Papers. Cambridge, Mass. 1977; Плигузов А. М. «Соборный ответ 1503 года» // РФ А. М., 1988. Вып. IV. С. 749–813 и другие статьи автора; Сеницына Н. В. Спорные вопросы истории нестяжательства, или о логике исторического доказательства // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII вв.: Тез. докл. и сообщ. Первых чтений, посвященных памяти А. А. Зимина. М., 1990. С. 250–254; Скрынни- ков Р. Г. Нестяжатели и иосифляне на Соборе 1503 г. // Средневековое Православие: От прихода до патриархата. Волгоград, 1997.

⁴²¹ - Послания Иосифа Волоцкого. С. 367.

⁴²² - Феодосий (Олтаржевский), архим. Палестинское монашество в IV–VI вв. Киев, 1898. С. 111–120.

⁴²³ - Плигузов А. И. Указ. соч. С. 807.

⁴²⁴ - Митрополит и Освященный Собор направляли великому князю с дьяком Ле- вашом не одно, а два послания, разница между которыми состояла в том, что во втором более подробно определялось содержание понятия «недвижимые стяжания», из чего можно заключить, что оно вызвало вопросы со стороны Ивана III.

⁴²⁵ - Антифеодальные еретические движения. С. 382–386.

⁴²⁶ - Сеницына Н. В. Послание Максима Грека Василию III об устройстве афонских монастырей (1518–1519 гг.) // Византийский временник. М., 1965. Т. XXVI. С. 128–137; Максим Грек. Сочинения.

Казань, 1862. Ч. 3. С. 243.

⁴²⁷ - Емченко Е. Б. Указ. соч. С. 259.

⁴²⁸ - Точка зрения А. И. Плигузова о старце Артемии как «наиболее вероятном авторе» Прения и о начале 50-х годов XVI в. как «наиболее вероятном времени его создания» представляется источниковедчески слабо обоснованной и логически противоречивой (в Прении и в послании Артемия царю изложены противоположные советы царю относительно сел: «отнимать» в Прении и «не принимать насильственных мер», – у Артемия), см.: Плигузов А. И. «Прение с Иосифом» // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1989. С. 73.

⁴²⁹ - Максим Грек. Сочинения. Казань, 1860. Ч. 2. С. 95, 100, 107, 112. Подробнее о нестяжательстве Максима Грека см.: Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 192–210.

⁴³⁰ - Клибанов А. И. Сборник сочинений Ермолая Еразма // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. XVI. С. 188–203.

⁴³¹ - Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV в.). М., 1985. С. 84–85; Брагина Л. М. Оценка труда в гуманистической этике эпохи Возрождения // Организация труда и трудовая этика: Древность. Средние века. Современность. М., 1993. С. 122–124; см. также: Кудрявцев О. Ф. Жажда наживы и религиозное благочестие (о принципах хозяйственного мышления в средние века) // Экономическая история: Проблемы. Дискуссии. М., 1993. С. 36–63.

⁴³² - Мак-Киббен К. – М. Т. Новая советская экономика. Как она будет выглядеть? Новый взгляд на динамический баланс между «стяжателями» и «нестяжателями». (Историческая перспектива) // Этика и организация труда в странах Европы и Америки: Древность. Средние века. Современность. М., 1997. С. 313–314.

⁴³³ - Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество. М., 1992. С. 341.

⁴³⁴ - Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект 01–01–00357а. В работе над публикацией памятника принимала участие И. П. Старостина.

⁴³⁵ - Tachiaos A. – E. Mount Athos and the Slavic Literatures I I Cyrillo-Methodianum. Thessalonique, 1977. № 10. P. 20–22.

⁴³⁶ - Петр (Пиголь). Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999. С. 42.

⁴³⁷ - Tachiaos A. – E. Op. cit. P. 22.

⁴³⁸ - Balfour D. The works of Gregory the Sinait // Θεολογία. 'Αθήναι, 1982. Т. 53, т. 2. С. 417–429.

⁴³⁹ - Tachiaos A.E. Op. cit. P. 21. Частично библиография славянских работ по иси- хазму содержится в указанной книге: Петр (Пиголь). Указ. соч. С. 191–202.

⁴⁴⁰ - Богданов И. Тринадесет века българска литература. София, 1983. Ч. 1. С. 141.

⁴⁴¹ - Николаев Н. И. Патерик Азбучно-Иерусалимский // Словарь книжников и книжности Древней Руси JL, 1987. Вып. 1. С. 299–302.

⁴⁴² - Митрополит Макарий (Булгаков) связывал появление этого памятника с деятельностью Нила Сорского – Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. СПб., 1874. Т. 7, ч. 2. С. 80. Рукописную традицию Скитского устава рассматривали И. Д. Мансветов и М. Скабалланович: Мансветов ИД. Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885. С. 298–303. Скабалланович М. Толковый типикон. М., 1995 (репр. с изд. Киев, 1910). Ч. 1. С. 436–437. Об истории изучения Скитского устава см.: Белякова Е. В. Устав пустыни Нила Сорского // Литература Древней Руси: Источниковедение. JL, 1988. С. 96–99.

⁴⁴³ - Гролимунд В. Между отшельничеством и общежитием: Скитский устав и келейные правила: Их возникновение, развитие и распространение в XVI в. // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999. С. 122–135.

⁴⁴⁴ - Богданов Н. Д. Каталог Ёирилских рукописа манастира Хиландара. Београд» 1978. С. 221.

⁴⁴⁵ - В настоящее время критическое издание текста (с учетом указанных списков) подготовлено Кл. Ивановой в составе собрания сочинений преп. Евфи- мия Тырновского.

⁴⁴⁶ - Белякова Е. В. Описание Чудовского списка // Мазуринская Кормчая – памятник межславянских культурных связей XIV-XVI вв. М., 2002.

⁴⁴⁷ - Водяные знаки: крест (Брике 5618 – 1409 г.); цветы (Брике 6687, 6688 – 1391 – 1401 гг.); сирена (Лих. 2027 – 1370 г., Брике 13868 – 1389 г.); грифон (Брике 7447 – 1380г.), груша (Брике 7344– 1381 г.); горы (Брике 11719 – 1401–1409 гг.) Почерк писца близок к почерку писца Чудовского списка Мазуринской Кормчей (ГИМ. Чуд. 168).

⁴⁴⁸ - Мошин В. Словенски ракописи во Македонка. Qconje, 1971. Т. 1.

С. 299–303.

⁴⁴⁹ - БогдановиН Д. Каталог Бирилских рукописа манастира Хиландара. С.124.

⁴⁵⁰ - РНБ. КБ XII. Л. 259.

⁴⁵¹ - РНБ. Погод. 270. Л. 389.

⁴⁵² - РНБ. Погод. 876. Л. 309 а, строка 6.

⁴⁵³ - Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 131–132.

⁴⁵⁴ - РНБ. Погод. 876. Л. 3086, строки 14–16.

⁴⁵⁵ - Там же. Л. 296 б, строки 4–6.

⁴⁵⁶ - РИБ. СПб., 1908. Т. 6. № 32. Стб. 239–245.

⁴⁵⁷ - Библиографию работ о митрополите Киприане, а также анализ текстов, созданных митрополитом, см. в статье: Дробленкова Я. Ф., Прохоров Г. М. Ки- приан // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1: А-К. С. 464–474.

⁴⁵⁸ - Горский А. В., Невоструев К. А. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1862. Т. 2, ч. 3. С. 720–761.

⁴⁵⁹ - Выражаем благодарность Ирине Михайловне Грицевской, ознакомившей нас со своими изысканиями.

⁴⁶⁰ - Клосс Б. М. Нил Сорский и Нил Полев – «писатели книг» // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1974. Сб. 2. С. 150–167; Прохоров Г. М. Автографы Нила Сорского //Памятники культуры: Новые открытия. 1974. М., 1965. С. 50.

⁴⁶¹ - См.: Прохоров Г. М. Автографы; Белякова Е. В. Устав пустыни Нила Сорского. С. 96–106.

⁴⁶² - Публикация предисловия в кн: Севастьянова С. К. Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита. СПб., 2001. С. 106.

⁴⁶³ - Порохин А. В. Заволжские старообрядческие скиты в 40–50-х гг. XVIII в. // Нижегородские исследования по краеведению и археологии: Сб. научных и методических трудов. Нижний Новгород. 2001. С. 144–150; Прокофьева Н. В. Старообрядчество Верхнего Поволжья в конце XVIII – начале XIX в.: Авто- реф. дис... канд. ист. наук. Ярославль, 2001.

⁴⁶⁴ - Рукопись 7/89 – Сборник старообрядческий XIX в. (ИИСО РАН 7/89) и Сборник середины XVIII в. (ИИСО РАН 12/90) – см. Рукописи XVI–XX вв.: Из коллекции Института истории СО РАН / Сост. А. И. Мальцев, Т. В. Панич, Л. В. Титова. Новосибирск, 1998. С. 181, 197.

- ⁴⁶⁵ - Скабалланович М. Толковый типикон. Ч. 1. С. 441.
- ⁴⁶⁶ - Понырко Н. В. «Устав о христианском житии» в жизненном укладе старооб-рядцев // Монастырская культура: Восток и запад. С. 168–175.
- ⁴⁶⁷ - Белякова Е. В. Устав пустыни Нила Сорского; Она же. Скитский устав и его значение в истории русского монашества // Церковь в истории России. М., 1997. Сб. 1. С. 21–29.
- ⁴⁶⁸ - Статья публикуется в авторской редакции.
- ⁴⁶⁹ - См.: Румянцева В. С. Краткий обзор литературы по монастырям и монашеству в России XVII в. // От Древней Руси к Новой России: Сб., посвященный 70-летию чл. – корр. Я. Н. Щапова. СПб., 2002 (в печати).
- ⁴⁷⁰ - Так, например, дворцовое село Даниловское, имевшее посад, около которого в 1634 г. была основана Троицкая пустынь на Колесниковской дворцовой пустоши. См. публикацию царской грамоты: Ярославские губ. вед. 1852. № 49, часть неофициальная. Отд. 3. С. 408.
- ⁴⁷¹ - См. Патриаршую грамоту от 2 марта 1640 г.: Ярославские губ. вед. 1852. № 32, часть неофициальная. Отд. 3. С. 282–283.
- ⁴⁷² - Мансветов И. Д. Церковный устав (типик): Его образование и судьба в Греческой и Русской церкви. М., 1885. С. 294–300; Белякова Е. В. Скитский устав и его значение в истории русского монашества // Церковь в истории России. М., 1997. Сб. 1. С. 21–29.
- ⁴⁷³ - Восстановлено по формуляру. Имеется в виду Казанский собор на Красной площади в Москве.
- ⁴⁷⁴ - РГАДА. Госархив. Разряд 27. Д. 259. ЛЛ 34–36 (Дело Тайного приказа о строителе Флорищевой Успенской пустыни Иларионе). Иларион был хиротонисан 11 декабря 1681 г. в архиепископа Суздальского (Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. Стб. 710).
- ⁴⁷⁵ - Утрачено две строки.
- ⁴⁷⁶ - В литературе XIX–XX вв. написание фамилии протопopa Стефана неточное – Вонифантьев (Вонифатьев), даем правильное написание по его собственноручной владельческой записи на принадлежавших ему рукописях и печатных книгах.
- ⁴⁷⁷ - Строев П. М. Указ. соч. Стб. 247. См.: Письма русских государей и других особ царского семейства, изданные Археографической комиссией. М., 1848. Т. I. С. 305. № 388; Савин АЛ. Соловецкая вотчина XV–XVII вв.: Опыт изучения хозяйства и социальных отношений на

крайнем русском Севере в Древней Руси. Пермь, 1927. С. 82; Румянцева В. С. Народное антицерковное движение в России в XVII в. М., 1986. С. 32–34, 56.

⁴⁷⁸ - Строев П. М. Указ. соч. Стб. 209; Покровский монастырь входил в состав привилегированных степенных монастырей: в 1670 г. занимал в Московской степени место шестое, в 1674 г. – 20-е (Румянцева В. В. Опыт классификации монастырей в России в XVII в.: Вологодская степень // Церковь в истории России. Сб. 1. С. 95–96. Примеч. 1).

⁴⁷⁹ - Должность строителя в больших монастырях занимали старцы, управлявшие вотчинным хозяйством и монастырскими подворьями.

⁴⁸⁰ - Мансветов И. Д. Указ. соч. С. 297–300; см.: Макарий (Миролюбов), еп. Историческое описание Красногорского монастыря // ЧОИДР. 1880. Кн. 3. Отд. I. С. 11–27. Смолин И. К. Русское монашество: 988–1917. Жизнь и учение старцев. М., 1997. С. 191–193 и след.

⁴⁸¹ - РГАДА. Госархив. Разряд 27. Д. 140. Ч. IV. Л. 123. Полемическое сочинение патриарха Никона «Возражение, или разорение смиреннаго Никона, Божию милостию патриарха, противу вопросу боярина Симеона Стрешнева, еже написана Гизскому митрополиту Паисее Лигаридиусу, и на ответы Паисеовы». Рукопись в 4° конца 50-х-начала 60-х годов XVII в. (филигрань: голова шута с семью бубенцами типа: Дианова. № 305 – 1656 г.). 1040 л. Опубл. выборочно; см.: Мнения патр. Никона об Уложении и проч. (Из ответов боярину Стрешневу) // ЗОРСА. СПб., 1861. Т. 2. С. 423–498.

⁴⁸² - Леонид (Кавелин), архим. Историческое описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря, составленное по монастырским актам // ЧОИДР. 1874. Кн. 4, отд. I. С. 126–131.

⁴⁸³ - «Подписи новы на колоколах в Савине монастыре Сторожевского» / Под ред. Владимира Ламанского // ЗОРСА. СПб., 1861. Т. 2. С. 400.

⁴⁸⁴ - «Дело о братии Саввин[а] Сторож[евского] монастыря 196 г. мая 15 д[ня]» / Под общим заведыванием Е. В. Барсова // ЧОИДР. 1887. Кн. 1, отд. V. С. 161–162.

⁴⁸⁵ - ЧОИДР. 1880. Кн. 3, отд. I. С. 28.

⁴⁸⁶ - Об архимандритиях в XII–XIV вв. см.: Щапов Я. Н. Церковь в Древней Руси (До конца XIII в.) // Русское православие: Вехи истории. М., 1989. С. 53–54; Щапов Я. И., Соколова Е. И. Архимандрития в

древнерусском городе // Церковь, общество и государство в феодальной России: Сб. статей // Отв. ред. А. И. Клибанов. М., 1990. С. 40–46.

⁴⁸⁷ - Строев П. М. Указ. соч. Стб. 59, 89, 63, 65.

⁴⁸⁸ - Там же. Стб. 155, 191, 389, 746.

⁴⁸⁹ - Шапов Я. П., Соколова Е. И. Указ. соч. С. 43.

⁴⁹⁰ - Строев П. М. Указ. соч. Стб. 209; Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1881. Т. 6. С. 230–232.

⁴⁹¹ - Архимандрит свияжского Богородицкого монастыря Антоний после 1663 г. жил в вязниковском Благовещенском монастыре (РГАДА. Госархив. Разряд 27. Оп. 1. Д. 259. Л. 11; см.: Строев П. М. Указ. соч. Стб. 292). Архимандрит рязанского Спасо-Преображенского монастыря Герасим в конце 30-х годов XVII в. жил в даниловском Троицком монастыре. См.: Строев П. М. Указ. соч. Стб. 419; Ярославские губ. вед. 1890. № 12, часть неофициальная, отд. 3. С. 11.

⁴⁹² - Строев П. М. Указ. соч. Стб. 146; список с грамоты приводит Иван Шушерин (ГИМ. Собр. Воскресенского монастыря. № 129); упоминает грамоту архимандрит Леонид (ЧОИДР. 1874. Кн. 3, отд. I. С. 6, примеч.).

⁴⁹³ - Леонид, архим. Указ. соч. // ЧОИДР. 1874. Кн. 3, отд. I. С. 6, примеч.).

⁴⁹⁴ - См.: Ирмос 9-й песни канона на Пасху; соч. Иоанна Дамаскина (Триодь Цветная: Служба на Светлое Христово Воскресение).

⁴⁹⁵ - ГИМ. Син. собр. № 597. Сборник поучений – автограф Епифания Славинец-кого: рукопись конца 50-х – начала 60-х годов XVII в. (филигрань «голова шута» плохо плохо просматривается) на 131 л., в 4°. В тексте правка рукою Епифания и его же вставки на эллино-греческом языке. См.: Горский А. В., Нево-струев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1862. Отд. 2. Прибавл. С. 199, № 247. Упом.: Елеонская А. С. Человек и Вселенная в ораторской прозе Епифания Славинцкого // Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII – начала XVIII в. / Отв. ред. А. Н. Робинсон. М., 1989. С. 201–220.

⁴⁹⁶ - ГИМ. Син. собр. № 597. д. 5.

⁴⁹⁷ - Леонид, архим. Указ. соч. // ЧОИДР. 1874. Кн. 3. Отд. I. С. 6.

⁴⁹⁸ - РГБ. Ф. 310 (Собр. Ундольского). № 1119. Л. 11 об., 15 об., 17. Рукопись в 4°, 1688 г., на 43 л., без начала; на л. 43 запись: «Списано в монастыре Воскресенском лета 7196-го месяца июня в 20 день. Верно». На

л. 9 киноварные инициалы с растительным орнаментом. На л. 18 нижнего поля почерком XVIII в.: «императорского величества». Об авторстве архимандрита Никанора свидетельствует текст на л. 17: «Аз же архимандрит Никанор слышах от уст того Леонтия митрополита». Никанор управлял монастырем в 1685–1698 гг. (Строев П. М. Указ. соч. Стб. 146).

⁴⁹⁹ - Досифей (Немчинов), архим. Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря и других подведомых сей обители монастырей, скитов, приходских церквей и подворьев. С присовокуплением многих царских, патриарших... грамот, относящихся к истории сего монастыря. М., 1836. Ч. III. С. 263–267. В публикации отсутствуют археографическое описание, датировка, комментарий.

⁵⁰⁰ - Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 6, С. 320, 609, примеч. 55.

⁵⁰¹ - «1599 г» Лествица о соборных властях, кои были в 107-м году на соборе у Иева патриарха на Москве» / Под общей ред. М. К. Любавского // ЧОИДР. 1912. Кн. 2, отд. III. С. 39–40. Отсутствует археографическое описание рукописи.

⁵⁰² - Соборное Уложение 1649 г.: Текст. Комментарии / Рук. авт. кол. А. Г. Маньков. Подгот. текста Л. И. Ивиной. Коммент. Г. В. Абрамовича, А. Г. Манькова, Б. Н. Миронова, В. М. Панеяха. Л., 1987. С. 34–36. Гл. X. Ст. 31–80

⁵⁰³ - РГБ. Ф. 310 (Собр. Ундольского). № 611. Л. 1–2. Рукопись в 4°, 40-х годов XVII в., филигрانی: «столбы», «кувшины с лилией» и литерами MN (слабо просматриваются) типа: Дианова и Костюхина, № 841, 1149 (1646–1654 гг.), на 70 л.; писана разными почерками XVII в. Это сборник исторических повестей, летописных и других заметок, возможно, ростовского происхождения; упом.: Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв.: Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 240. Соболевский ошибочно датировал рукопись началом XVII в.; Румянцева В. С. Опыт классификации монастырей в России в XVII в. С. 88–89, 93.

⁵⁰⁴ - Строев П. М. Указ. соч. Стб. 56.

⁵⁰⁵ - Там же. Стб. 317.

⁵⁰⁶ - ЧОИДР. 1912. Кн. 2, отд. III. С. 39–40.

⁵⁰⁷ - «Большие», «мелкие», «пустые», «приписные» монастыри –

выражения источников XVII в. См.: РГБ. Собр. Ундольского. № 611. Л. 3 об.; ДАИ. СПб., 1877. Т. 10. С. 394 (1683 г.).

⁵⁰⁸ - В 1874 г. архимандрит Леонид поставил вопрос о степени Воскресенского Новоиерусалимского монастыря, имея в виду место обители в списке общероссийских привилегированных, т. е. степенных монастырей, и положение архимандрита в «Лестнице Степенных настоятелей» (ЧОИДР. 1874. Кн. 4, отд. I. С. 125).

⁵⁰⁹ - ААЭ. СПб., 1836. Т. IV. С. 489. № 328; Соловьев СМ. История России с древнейших времен. М., 1991. Кн. VII, т. 13. С. 113, 341.

⁵¹⁰ - Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов: Время патриаршества Иосифа. Сергиев Посад, 1913. С. 105–168; Румянцева В. С. Тенденции развития общественного сознания и просвещения в России XVII//Вопр. истории. 1998. № 2. С. 26–40; Она же. Стефан Внифантиев и кружок ревнителей благочестия // Исторический лексикон: XVII век. М., 1998. С. 373–376.

⁵¹¹ - РГБ. Собр. Ундольского. № 611. Л. 3–3 об.; См.: Румянцева В. С. Опыт классификации... С. 82–100.

⁵¹² - Дела Тайного приказа // РИБ. СПб., 1907. Т. 21. Стб. 1513, 1713.

⁵¹³ - РГАДА. Ф. 210 (Разрядный приказ). Новгородский стол. Д. 264. Л. 144; ЧОИДР. 1870. Кн. I, отд. V. С. 98 (названия монастырей даются по справочнику Строева, порядковая нумерация от автора).

⁵¹⁴ - Румянцева В. С. Опыт классификации... С. 89–90.

⁵¹⁵ - «Роспись 170 году, какова взята из Монастырского приказу за дьячьей при- писью, сколько за всеми монастыри крестьянских дворов» / Под общей ред. Владимира Ламанского // ЗОРСА. Т. 2. С. 418.

⁵¹⁶ - Там же. С. 419.

⁵¹⁷ - «Опись книгам в степенных монастырях находившимся, составленная в XVII веке / С предисл. В. М. Ундольского // ЧОИДР. 1848. № 6, Отд. IV. С. 1–2.

⁵¹⁸ - ЧОИДР. 1874. Кн. 4. Отд. I. С. 125.

⁵¹⁹ - РГБ. Собр. Ундольского. № 611. Л. 2; ЗОРСА. Т. 2. С. 426.

⁵²⁰ - См.: Петухов Е. В. Из истории русской литературы XVII в.: Сочинения о Царствии небесном и о воспитании чад. СПб., 1893; Иннокентий, архим. Пострижение в монашество: Опыт историко-литургического исследования обрядов и чинопоследований пострижения в монашество в Греческой и Русской церквях до XVII века включительно. Вильна, 1899; Серебрянский Н. И. Очерки по истории псковского

монашества // ЧОИДР. 1908. Кн. 3, 4, отд. III; Смолин И. К. Указ. соч. и др.

⁵²¹ - Сочинение написано Никоном в 1663 г. в Воскресенском Новоиерусалимском монастыре; известно в списках XVII-начала XVIII в. Тетради с его сочинением в Приказе Тайных дел – самый ранний список, датируемый 1663 г. (РГАДА. Госархив. Разряд 27. Д. 140. Ч. IV. Л. 1–1040); ЗОРСА. Т. 2. С. 452 и след.

⁵²² - См.: Гиббенет ПЛ. Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1882–1884. Ч. 1–2; Зызыкин М. В. Патриарх Никон: Его государственные и канонические идеи. Варшава, 1931–1938. Ч. 1–3. Репр.: М., 1995.

⁵²³ - Соборное Уложение 1649 г. С. 111.

⁵²⁴ - ЗОРСА. Т. 2. С. 513; Ундольский В. М. Отзыв патриарха Никона об Уложении царя Алексея Михайловича: Новые материалы для истории законодательства в России // Русский архив. М., 1886. № 8. С. 611–612.

⁵²⁵ - Горчаков М. И., свящ. Монастырский приказ (1649–1725): Опыт историко-юридического исследования. СПб., 1868. С. 111–113.

⁵²⁶ - Это единственная в историографии монография М. И. Горчакова о Монастырском приказе, ее сведения нуждаются в уточнении и пополнении фактическими данными. Ряд исследователей писали об этом приказе, давая ему оценку под влиянием Горчакова и Соловьева. См.: Соловьев С. М. Указ. соч. М., 1990. Кн. V, т. 10; Карташее А. В. Очерки по истории Русской церкви. М., 1991. Т. II. С. 119–123; Устюгов Н. В., Чаев Н. С. Русская церковь в XVII в. // Русское государство в XVII в.: Новые явления в социально-экономической, политической и культурной жизни: Сб. статей. М., 1961. С. 303 и след.; Маньков А. Г. О Монастырском приказе // Соборное Уложение 1649 г. С. 242–246; Волков М. Я. Русская православная церковь в XVII в. // Русское православие: Вехи истории. С. 181–183, 214–215.

⁵²⁷ - ЗОРСА. Т. 2; Горчаков М. И. Указ. соч. С. 47 и след.; Гиббенет НА. Указ. соч. Ч. 1, прил. С. 225–226.

⁵²⁸ - См. решения церковного Собора 1666/67 г. (Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1876. Т. 2).

⁵²⁹ - До издания Соборного Уложения в 1649 г., в приказе Большого Дворца сосредоточено было управление главным образом большими привилегированными монастырями и их церковными вотчинами. При царе Михаиле Федоровиче уже существовало при Дворце отделение, которое занималось церковными делами, и оно именовалось Монастырским

приказом (АИ. СПб., 1850. Ч. I. № 192; ААЭ. СПб., 1845. Т. III. № 277).

⁵³⁰ - Горчаков М. И. Указ. соч. С. 45.

⁵³¹ - Петр Малыгин упоминается дьяком Монастырского приказа с 4 февраля 1659 г. по ноябрь 1661 г. (Веселовский С. Б. Дьяки и подьячие XV-XVII вв. М., 1975. С. 315).

⁵³² - ЗОРСА. Т. 2. С. 401–422 (отсутствует историческое и археографическое введение). Упом.: Горчаков М. И. Указ. соч. С. 92; Водарский Я. Е. Церковные организации и их крепостные крестьяне во второй половине XVII-начале XVIII в. // Историческая география России: XII-начало XX в.: Сб. статей к 70-летию Л. Г. Бескровного. М., 1975. С. 70.

⁵³³ - Никольский Н. К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. (1397–1625) СПб., 1897. Т. I, вып. I. Прил. первое: «Перечневая роспись» монастырских дворов. С. I-XXVI. Составление росписи автор относил к 1653/54 г. на основе писцовых и переписных книг 1646/47 г. За этот труд историк был удостоен Уваровской премии; см.: Богословский М. И. Отзыв о сочинении Н. К. Никольского «Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. (1317–1625)». 2 вып. 1897–1910. СПб., 1912.

⁵³⁴ - ЗОРСА. Т. 2. С. 401–403, 412–414.

⁵³⁵ - Разнобой в названиях объясняется тем, что списки составлялись разными лицами.

⁵³⁶ - Водарский Я. Е. Указ. соч. Прил. II. С. 79–94.

⁵³⁷ - ЗОРСА. Т. 2. С. 401–422.

⁵³⁸ - Никольский Н. К. Указ. соч. Прил. I. С. I-XXVI.

⁵³⁹ - Водарский Я. Е. Указ. соч. Прил. II. С. 84.

⁵⁴⁰ - Исследователи указывали разные цифры количества монастырей во второй половине XVII в.: от 252 до 476 (Новосельский А. А. Роспись крестьянских дворов, находившихся во владении высшего духовенства, монастырей и думных людей, по переписным книгам 1678 г. // Исторический архив. М.; Д., 1949. Т. IV. С. 88–90; около 650 (Волков М. Я. Указ. соч. С. 158).

⁵⁴¹ - Я. Е. Водарский предложил другую градацию монастырей на основе вотчино- владения: крупнейшие (свыше 1250 крестьянских дворов), затем владельцы от 126 до 1250 крестьянских дворов, владельцы от 26 до 125 и мелкие от 1 до 25 двора.

⁵⁴² - Водарский Я. Е. Указ. соч. С. 76. Табл. I). Водарский Я. Е. Указ. соч. Прил. II. С. 79–94; впервые реестр «сказок», поданных церковными

организациями в Москве на Генеральный двор, издал в сокращенном виде П. И. Иванов, не указав приписные обители; см.: «Ведомость сколько по переписным 1700 года книгам состояло за монастырями и вообще Духовным ведомством крестьянских дворов» // Иванов П. И. Описание Государственного архива старых дел. М., 1850. С. 344–358. Сведения даются в виде таблицы. В примечании оговорено «Взято из сказок Генерального Двора по Вотчинному архиву» (Там же. С. 358). Реестр «сказок» Генерального двора в Москве переиздан: Владения и крепостные крестьяне Русской церкви в конце XVII в. / Отв. ред. Я. Е. Водарский; сост. Я. Е. Водарский, Т. Б. Соловьева. М., 1988; Водарским использованы и другие публикации, в том числе справочник по монастырям: Зверинский В. В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях Российской империи. СПб., 1890–1897. Т. I–III.

⁵⁴³ - Водарский Я. Е. Церковные организации и их крепостные крестьяне... С. 76; Он же. Население России в конце XVII – начале XVIII в.: (Численность, сословно-классовый состав, размещение). М., 1977. С. 85–86.

⁵⁴⁴ - Там же. С. 85.

⁵⁴⁵ - Строев П. М. Указ. соч. Стб. 245, 209.

⁵⁴⁶ - Приписка мелких монастырей к крупным проходила по ведомству Монастырского приказа, затем приказа Большого Дворца. Для делопроизводства в каждом конкретном случае необходима была царская грамота. Приказными готовилась предварительно документация: составлялась опись вотчин и имущества, производилась перепись церковных людей приписываемой обители. Один экземпляр хранился у монастыря – владельца, к которому приписывался монастырь, другой – в правительственном учреждении, или приказе (Горчаков М. И. Указ. соч. С. 100); РГАДА. Ф. 237. Оп. 1–3 (переписные книги монастырей).

⁵⁴⁷ - Водарский Я. Е. Церковные организации и их крепостные крестьяне... С. 76.

⁵⁴⁸ - Таким православно культурным центром патриарх Никон мыслил Воскресенский Новоиерусалимский монастырь, завещая похоронить себя в нем.

⁵⁴⁹ - Румянцева В. С. Народное антицерковное движение в России в XVII в. С. 120 и след.

⁵⁵⁰ - Соловьев С. М. Указ. соч. М., 1991. Кн. VII, т. 13. С. 49–50.

- ⁵⁵¹ - Савваитинов П. И. Оружейная палата Кирилло-Белозерского монастыря по описным книгам 1668 г. // ЗОРСА. СПб., 1851. Т. 1. С. 5–45.
- ⁵⁵² - ЧОИДР. 1874. Кн. 4, отд. I. С. 149–150 (Монастырская опись 1669 г.).
- ⁵⁵³ - Там же. С. 132.
- ⁵⁵⁴ - Шушерин И. К. Известие о рождении и воспитании и о житии святейшего Никона, патриарха Московского и всея России. М., 1871. С. 42.
- ⁵⁵⁵ - Леонид, архим. Указ. соч. // ЧОИДР. 1874. Кн. 3. Отд. I.
- ⁵⁵⁶ - Шушерин И. К. Указ. соч. С. 111.
- ⁵⁵⁷ - Дела Тайного приказа // РИБ. СПб., 1907. Т. 21. Стб. 1281.
- ⁵⁵⁸ - Там же.
- ⁵⁵⁹ - «Дело о братии Саввино-Сторожевского монастыря 196 г. мая 15 д.» // ЧОИДР. 1887. Кн. I, отд. V. С. 161–162 (публ. Белокурова).
- ⁵⁶⁰ - Древняя российская вивлиофика. М., 1791. Ч. XVIII. С. 396–421. (Далее – ДРВ). (Житие Ф. М. Ртищева, составленное после его смерти в 1673 г.); Румянцева В. С. Ртищевская школа // Вопр. истории. 1983. № 5. С. 179–183; РГАДА. Ф. 210. (Разрядный приказ). Приказной стол. Д. 576. Л. 1–77.
- ⁵⁶¹ - ДРВ. Ч. XVIII. С. 401; Харлампович К. В. Ртищевская школа // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1913. Апрель. С. 8–10; Румянцева В. С. Ф. М. Ртищев (1626–1673) // Исторический лексикон: XVII в. С. 599–603; Она же. Андреевский училищный монастырь в Москве в XVII в. // Культура средневековой Москвы: XVII в. М., 1999 г. С. 292–304.
- ⁵⁶² - ДРВ. Ч. XVIII. С. 401–403.
- ⁵⁶³ - И. Е. Забелин отметил, что Епифаний Славинецкий некоторое время жил в Андреевском монастыре (Забелин И. Е. История города Москвы. М., 1902. Т. I. С. 301).
- ⁵⁶⁴ - ГИМ. Син. собр. № 369 (974). Л. 3-За. Листок со стихами, написанными собственноручно, бережно приклеен, вероятно, его учеником Евфимием Чудовским к листу рукописи (автограф Епифания; текст черновой, с большой правкой; см.: Протасьева Т. Н. Описание рукописей Синодального собрания, не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева. М., 1973. Ч. I. С. 118; Румянцева В. С. Епифаний Славинецкий // Исторический лексикон: XVII в. С. 218–221; Она же. Епифаний Славинецкий и «Правила поведения для юношества» Эразма Роттердамского // Исторический вестник. Воронеж, 2000. № 1(5). С. 79–86.

- ⁵⁶⁵ - ГИМ. Син. собр. № 1198. Л. 321–322 (Слово к монахам).
- ⁵⁶⁶ - С источниковедческой и содержательной позиции Опись не исследована.
- ⁵⁶⁷ - ЧОИДР. 1848. № 6, отд. IV. С. I–III.
- ⁵⁶⁸ - Там же. С. 2.
- ⁵⁶⁹ - Георгий Флоровский, прот. Империя и Пустыня: Антиномии христианской истории // Георгий Флоровский, прот. Догмат и история. М., 1998. С. 273–274.
- ⁵⁷⁰ - Впрочем, не все историки считали такое определение правильным. Так, профессор П. В. Верховской считал, что «так называемый синодальный период правильнее было бы определить как «период государственной церковности» или «период XVIII–XIX вв.» (Верховской П. В. Очерки по истории Русской Церкви в XVIII и XIX столетиях. Варшава, 1912. Вып. 1. С. 2).
- ⁵⁷¹ - Смолин И. К. Русское монашество: 988–1917. М., 1997. С. 279.
- ⁵⁷² - Знаменский П. В. Законодательство Петра Великого относительно православного духовенства // Православный Собеседник. 1863. Т. III; Он же. Законодательство Петра Великого относительно чистоты веры и благочиния церковного // Там же. 1864. Т. III; Он же. Чтение из истории Русской Церкви за царствование Екатерины II // Православный Собеседник. 1875. Т. I–III.
- ⁵⁷³ - Чистовин И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1869.
- ⁵⁷⁴ - Чудецкий П. Опыт исторического исследования о числе монастырей русских, закрытых в XVIII и XIX веках. Киев, 1877.
- ⁵⁷⁵ - Завьялов А. А. Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900.
- ⁵⁷⁶ - Титлинов Б. В. Гавриил (Петров), митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский. Пг., 1916. Раздел «Деятельность митрополита Гавриила по благоустроению русского монашества» полностью воспроизведен в недавно вышедшем сборнике: Вопреки веку Просвещения: Жизнеописание и творения высокопреосвященного Гавриила (Петрова). М., 2000. С. 156–212.
- ⁵⁷⁷ - Смолин И. К. Русское монашество. См. примеч. 2.
- ⁵⁷⁸ - Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959. Т. II. Репр.: М., 1991. С. 448–456 и др.
- ⁵⁷⁹ - Красножен М. Е. Церковное право. 4-е изд. Юрьев, 1917.
- ⁵⁸⁰ - Ивановский Вл. Постановления об образе жизни монахов и суде

над ними в XVIII и XIX столетии // Вера и разум. 1905. № 3. С. 162–176; № 4. С. 217–234.

⁵⁸¹ - Троицкий С. В. Правовая история монашества: (Глава из неопубликованной монографии «Церковное право» // Журнал Московский Патриархии. 1973. № 12. С. 61–68.

⁵⁸² - Буркин Н. Монастыри в России, их эксплуататорская и контрреволюционная роль. М., 1931.

⁵⁸³ - Федоров-Грекулов Е. Секуляризация церковных имений в России. М., 1928.

⁵⁸⁴ - Писарев В. И. Церковь и крепостное право в России. Пенза, 1930.

⁵⁸⁵ - Борисов А. М. Кризис церковного и монастырского землевладения и хозяйства в 40–60 гг. XVIII в. // История СССР. 1968. № 3. С. 142–151; Булыгин И. А. Земельная аренда монастырских крестьян в первой четверти XVIII в. // История СССР. 1974. № 4. С. 164–175; Он же. Монастырские крестьяне России в первой четверти XVIII в. М., 1977; Милое Л. В. К вопросу об эволюции барщинных отношений в монастырском хозяйстве в середине XVIII в. // Проблемы генезиса капитализма. М., 1970. С. 291–300; Смирнова В. Б. Наемный труд в хозяйстве Саровского монастыря во второй половине XVIII – первой четверти XIX века // Вопросы истории и археологии Мордовской АССР. Саранск, 1973. Ч. 2. С. 62–77.

⁵⁸⁶ - 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; Рындзюнский П. Г. Церковь в дворянской империи (XVIII в.) // Там же. С. 230–308; Булыгин И. А. Церковь и государство в России XVIII века: Секуляризация церковных владений // История Европы. М., 1994. Т. 4: Европа нового времени (XVII–XVIII века). С. 401–406.

⁵⁸⁷ - Комиссаренко А. И. Русский абсолютизм и духовенство в XVIII в.: Очерки истории секуляризационной реформы 1764 г. М., 1990.

⁵⁸⁸ - Карсавин Л. П. Монашество в средние века. СПб., 1912. С. 5–7.

⁵⁸⁹ - Феофан Затворник, еп. Древние иноческие уставы. М., 1892. Репринт: М., 1995.

⁵⁹⁰ - Михаил Горчаков, прот. Программа (и лекции) по церковному праву. 1882/83 г. [СПб., 1883]. Литогр. С. 233.

⁵⁹¹ - Там же. С. 234.

⁵⁹² - Там же. С. 236.

- ⁵⁹³ - Там же. С. 284.
- ⁵⁹⁴ - Там же. С. 328.
- ⁵⁹⁵ - Там же. С. 329.
- ⁵⁹⁶ - Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1991. Т. 2. С. 435.
- ⁵⁹⁷ - По расчетам П. Чудецкого. См.: Чудецкий П. Указ. соч. С. 34; Смолич И. К. Русское монашество. С. 563. (Табл. 10. Число монастырей в XVIII-XIX вв.).
- ⁵⁹⁸ - Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Т. 18 // Соч. М., 1993. Кн. IX. С. 491.
- ⁵⁹⁹ - Чудецкий П. Указ. соч. С. 35.
- ⁶⁰⁰ - Покровский ИМ. Русские епархии в XVI-XIX веках, их открытие, состав и пределы: Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Казань, 1913. Т. 2. Прил. 2. С. I-XLIII.
- ⁶⁰¹ - Завьялов АЛ. Указ. соч. С. 2. Точнее, как следует из таблиц самого Завьялова, за архиерейскими домами и монастырями по данным 1754 г. значилось чуть больше 851 тыс. душ мужского населения (Там же. С. 90–92).
- ⁶⁰² - Михаил Горчаков, прот. Монастырский приказ: Опыт историко-юридического исследования... СПб., 1868. С. 138–140.
- ⁶⁰³ - Там же. С. 138–139.
- ⁶⁰⁴ - Завьялов А. А. Указ. соч. С. 63.
- ⁶⁰⁵ - Там же. С. 51.
- ⁶⁰⁶ - Полное собрание законов. СПб., 1830. Т. 6. № 3734, п. 5. (Далее: ПСЗ).
- ⁶⁰⁷ - Барсов Т. В. Синодальные учреждения прежнего времени. СПб., 1897. С. 242–249.
- ⁶⁰⁸ - Завьялов А. А. Указ. соч. С. 88.
- ⁶⁰⁹ - Там же. С. 89.
- ⁶¹⁰ - Там же. С. 90–92.
- ⁶¹¹ - ПСЗ. СПб., 1830. Т. 16. № 11582.
- ⁶¹² - Карташев А. В. Указ. соч. Т. 2. С. 453.
- ⁶¹³ - Завьялов А. А. Указ. соч. С. 128.
- ⁶¹⁴ - А. В. Карташев (Указ. соч. Т. 2. С. 454) путает его с его тезкой – архиепископом (тогда) Тверским Гавриилом (Петровым). См.: Толстой Ю. В. Списки архиереев и архиерейских кафедр иерархии Всероссийской со

времени учреждения Святейшего Правительствующего Синода (1721–1871). СПб., 1872. С. 84.

⁶¹⁵ - Толстой Ю. В. Указ. соч. С. 15.

⁶¹⁶ - Карташев А. В. Указ. соч. С. 454, 449.

Завьялов АЛ. Указ. соч. С. 127. Оценочные характеристики принадлежат А. В. Карташеву (Указ. соч. С. 455).

⁶¹⁸ - ПСЗ. Т. 16. № 11745.

⁶¹⁹ - Там же. № 11840.

⁶²⁰ - Завьялов АЛ. Указ. соч. С. 144–145.

⁶²¹ - Собственноручные черновые заметки и распоряжения Екатерины II по духовному ведомству // Сб. Имп. Рос. исторического общества. СПб., 1874. Т. 13. С. 14–15. Редакторы тома датируют эти документы 1769 годом. Но совершенно очевидно, что они представляют собой наметки будущего указа о введении монастырских штатов и должны потому датироваться, вероятнее всего, 1763–1764 гг.

⁶²² - Там же. С. 15.

⁶²³ - Смолич И. К. Указ. соч. С. 277.

⁶²⁴ - Попов М. С. Дело Арсения Мацеевича. СПб., 1905.

⁶²⁵ - Григорович Н. Обзор учреждения в России православных монастырей со времени введения штатов по Духовному ведомству (1764–1869). СПб., 1869.

⁶²⁶ - Знаменский П. В. История Русской Церкви. М., 1996. С. 346.

⁶²⁷ - РГАДА. Ф. 168. Ед. хр. 157. Л. 3–3 об.

⁶²⁸ - Ср., например, написанное рукой Петра в 1722 г. «Толкование заповедей»: Соловьев СМ. Указ. соч. С. 489–490.

⁶²⁹ - РГАДА. Ф. 168. Ед. хр. 157. Л. 5.

⁶³⁰ - Там же. Л. 1. Копия. Письмо А. А. Безбородко датировано 22 октября 1768 г., что является достаточным признаком для указания времени появления меморандума Потемкина. Ответное письмо Екатерины II цитирует Б. В. Титлинов: Титлинов Б. В. Указ. соч.

⁶³¹ - ПСЗ. СПб., 1830. Т. 1: С 1649 по 1675. С. 245.

⁶³² - Там же. СПб., 1830. Т. 5: 1713–1719. С. 545.

⁶³³ - Там же.

⁶³⁴ - Там же. С. 554.

⁶³⁵ - Там же. Т. 1. С. 700.

⁶³⁶ - Там же.

⁶³⁷ - Там же. С. 700–701.

- ⁶³⁸ - Там же. С. 703.
- ⁶³⁹ - Там же. С. 704.
- ⁶⁴⁰ - Там же. С. 193.
- ⁶⁴¹ - Там же. С. 194.
- ⁶⁴² - Там же. С. 546.
- ⁶⁴³ - Там же. С. 585.
- ⁶⁴⁴ - ПСЗ. СПб., 1830. Т. 6: 1720–1722. С. 315–316. См. также: Верховской П. В. Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Ростов-на-Дону, 1916. Т. 2: Материалы. С. 28–29. П. В. Духовской издал Регламент по так называемому «черному списку», так как «только издавая черновую редакцию, в тексте можно было с точностью отметить крестики Петра, подчистки, помарки и др. особенности рукописи, которые, в сущности, не подходят под понятие вариантов, но порою имеют бесспорно важное значение для исторических выводов» (Там же. С. 12–13).
- ⁶⁴⁵ - Соловьев СМ. Указ. соч. С. 326.
- ⁶⁴⁶ - Чудецкий П. Указ. соч. С. 43.
- ⁶⁴⁷ - Там же. С. 45.
- ⁶⁴⁸ - Там же. С. 44.
- ⁶⁴⁹ - Макарий (Миролюбов), архиеп. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. С. 654.
- ⁶⁵⁰ - Цит. по изд.: Чудецкий П. Указ. соч. С. 45.
- ⁶⁵¹ - Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. М., 1958. Т. 8. С. 130.
- ⁶⁵² - Серафим (Чичагов), архим. Серафимо-Дивеевская летопись. М., 1991. Т. 1–2; Денисов Л. Житие преподобного Серафима Саровского. М., 1997. С. 36 и сл.
- ⁶⁵³ - Поселянин Е. (Погожее Е. П.) Русская Церковь и русские подвижники XVIII в. СПб., 1905. С. 203–210.
- ⁶⁵⁴ - Валаамский монастырь и его святыни. Д., 1990. С. 83–99.
- ⁶⁵⁵ - Титлинов Б. В. Указ. соч. См. также: Вопреки веку просвещения: Жизнеописание и творения высокопреосвященного Гавриила Петрова. М., 2000.
- ⁶⁵⁶ - Снегирев ИМ. Жизнь митрополита Платона. М., 1837. Автобиография митрополита переиздана недавно: Платон (Левишн), мит. «Из глубины воззвах к Тебе, Господи». М., 1996.
- ⁶⁵⁷ - Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С.

127.

⁶⁵⁸ - Zamfirescu D. A fundamental book of the european culture. Bucharest, 1991.

⁶⁵⁹ - [Говорун С.] Из истории Добротолубия // Добротолубие. М., 2001. Т. 1. С. 526–533.

⁶⁶⁰ - Лисовой Н. Н. Две эпохи – два Добротолубия: (Преподобный Паисий Велич- ковский и святитель Феофан Затворник) // Церковь в истории России. М., 1998. Сб. 2. С. 108–178.

⁶⁶¹ - Четвериков Сергей, протоиерей. Молдавский старец Паисий Величковский: Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. 3-е изд. Париж, 1988; Tachiaos A. – E. N. The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIII-th Century: Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky. Thessaloniki, 1986. О литературном наследии Преподобного см.: Никодим (Кононов), архим. Старцы: отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. М., 1909; Леонид (Поляков), архиеп. Литературная деятельность схиархимандрита Паи- сия Величковского // Вестн. Русского Западноевропейского Православного Экзархата. Париж, 1973. Вып. 81–82, 83–84. С. 69–105, 203–237.

⁶⁶² - Tachiaos A. – E. N. Op. cit. P. 1–91.

⁶⁶³ - Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. С присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве 1-е и 2-е изд. М., 1847; 3-е изд. М., 1892.

⁶⁶⁴ - Яцимирский А. И. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. IV; Рукописная библиотека Паисия Величковского // СОРЯС. СПб., 1905. Т. 79 С. 533–538.

⁶⁶⁵ - Pelin V. The correspondence of abbot Paisie from Neamts (III): Letter to Teodosie, archimandrite at the Sofroniev Hermitage // Revue des Etudes Sud-East Europeennes 1994. [Т.] XXXII, № 3–4. P. 349–366.

⁶⁶⁶ - От письма старца Паисия, еже писа к старцу Феодосию // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. 3-е изд. М., 1892. С. 197–198.

⁶⁶⁷ - Там же. С. 211.

⁶⁶⁸ - Житие молдавского старца Паисия Величковского, составленное схимонахом Митрофаном. М., 1993. С. 93–94.

- ⁶⁶⁹ - Четвериков Сергей, протоиерей. Оптиная пустынь. 2-е изд., доп. Париж, 1988.
- ⁶⁷⁰ - См.: Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. Т. 2. С. 311–319; Поселянин Е. Русская Церковь и русские подвижники XVIII века. СПб., 1905.
- ⁶⁷¹ - Соловьев С. М. Сочинения. М., 1993. Т. 15. С. 89–91.
- ⁶⁷² - 1 ПСЗ. СПб., 1830. Т. VII. № 4450. С. 226–233.
- ⁶⁷³ - Карташев А. В. Указ. соч. С. 490–499.
- ⁶⁷⁴ - Там же. С. 448; Верховский П. В. Очерки по истории Русской Церкви в XVIII и XIX вв. Варшава, 1912. С. 305.
- ⁶⁷⁵ - О нем см.: Поселянин Е. Указ. соч. С. 261–273.
- ⁶⁷⁶ - Там же. С. 220–235.
- ⁶⁷⁷ - Там же. С. 235–252; Серафим (Чичагов), архим. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. 2-е изд. СПб., 1903.
- ⁶⁷⁸ - Иоанн (Маслов), схиархим. Глинская Пустынь. М., 1992.
- ⁶⁷⁹ - Там же. С. 35.
- ⁶⁸⁰ - О старчестве см.: Игнатий (Брянчанинов), еп. Отечник: Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их. СПб., 1880; Старчество: Мысли св. отцов о необходимости и пользе старческого руководства в духовной жизни. М., 1910; Преподобный Нил Сорский, первооснователь скитского жития в России, и устав его о жительстве скитском. СПб., 1864; Палладий. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. СПб., 1873. С. 392; Старческое наставление отца Назария, игумена Валаамского с кратким сказанием о его жизни и подвигах. СПб., 1885; Смирнов С. Духовный отец в древней Восточной Церкви: (История духовничества на Востоке). Сергиев Посад, 1906; Тажуризина З., Никонов К. Что такое старчество?: История и современность // Наука и религия. 1981. № 4. С. 38–41; № 5. С. 24–27; № 6. С. 34–37; Булгаков С., прот. О церковной иерархии // Булгаков С., прот. Православие: Очерки учения православной Церкви. М., 1989. С. 93–133; Феодор, архиеп. Смысл христианского подвига: Из чтений по пастырскому богословию. М., 1991.
- ⁶⁸¹ - Достоевская А. Г. Воспоминания. М., 1981. С. 326–329.
- ⁶⁸² - Соловьев А., прот. Старчество по учению святых отцов и аскетов. Семипалатинск, 1900. Репринт: Москва; Рига, 1995.
- ⁶⁸³ - Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. Муром, 1893. С. 30–62.

⁶⁸⁴ - Иннокентий (Просвирнин), архим. Школа преподобного старца схиархиман- дрита Паисия Величковского и издательская деятельность Введенской Оптиной Пустыни // Оптина Пустынь: монастырь и русская культура. М., 1993. С. 93–99.

⁶⁸⁵ - Иоанн, преп. Преподобною отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы Ле- ствица. СПб., 1995. Слово 4. С. 40.

⁶⁸⁶ - Соловьев А., прот. Указ. соч. С. 58.

⁶⁸⁷ - См.: Леонид (Кавелин), архим. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной Пустыни. 3-е изд. М., 1876; Е. В. Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита. Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 1902; Четвериков С., прот. Оптина пустынь. Paris, 1988; Августин (Никитин) архим. Архитектурная летопись Оптиной Пустыни // Оптина Пустынь: монастырь и русская культура. С. 38–92; Соколов А. А. Значение Оптиной Пустыни (преимущественно по письмам иерархов и отзывам других лиц) // Калужские епархиальные ведомости. 1898, № 2, 5, 7, 8, 10; Денисов Л. И. Православные монастыри Российской империи. М., 1908; Климов И. И. В Оптиной пустыни // Калужские епархиальные ведомости. 1905. № 21; Синский К. Паломничество в Оптину Пустынь воспитанников Калужского духовного училища // Калужские епархиальные ведомости. 1903, № 12; Андроник (Трубачев), игумен. Основные черты пастырства в Оптиной Пустыни // Журнал Московской Патриархии. 1988. № 6. С. 64–72; Василий (Шустин), свящ. Старец Нектарий Оптинский // Василий (Шустин), свящ. Запись об о. Иоанне Кронштадтском и о оптинских старцах: Из личных воспоминаний. М., 1991. С. 40–47; Вербицкий В. Козельская (Введенская) Оптина пустынь и ее значение в истории русского монашества // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1893. № 9. С. 155–208; № 10. С. 328–362; № 11. С. 399–410; Фирсов А. Козельская Оптина пустынь // Исторический вестник. 1899. № 3. С. 914–933; Розанов ВВ. Оптина пустынь // Розанов В. В. Около церковных стен. СПб., 1906. Т. 2. С. 95–128; Дмитриев Л., Колыма- гин Б. Оптина пустынь// Москва. 1990. № 9. С. 161–163; и др.

⁶⁸⁸ - Леонид (Кавелин), архим. Указ. соч. С. 11.

⁶⁸⁹ - Е. В. Указ. соч. С. 7–8.

⁶⁹⁰ - Там же. С. 8; Леонид (Кавелин), архим. Указ. соч. С. 112.

⁶⁹¹ - Е. В. Указ. соч. С. 10–11.

⁶⁹² - 1ПСЗ. Т. VII. №4151. С. 18.

- ⁶⁹³ - Там же. № 4183. С. 30–31.
- ⁶⁹⁴ - Е. В. Указ. соч. С. 29.
- ⁶⁹⁵ - Августин (Никитин), архим. Указ. соч. С. 46.
- ⁶⁹⁶ - Воспоминания архимандрита Пимена, настоятеля Николаевского монастыря, что на Угреше. М., 1877. С. 52–53.
- ⁶⁹⁷ - Так обычно называли старцев – См.: Соловьев А., прот. Указ. соч. С. 6.
- ⁶⁹⁸ - Е. В. Указ. соч. С. 48.
- ⁶⁹⁹ - Там же. С. 46.
- ⁷⁰⁰ - Там же; ИЛ. Историческое описание скита во имя св. Иоанна Предтечи Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной Пустыни. СПб., 1862.
- ⁷⁰¹ - Е. В. Указ. соч. С. 55.
- ⁷⁰² - Житие оптинского старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва). Оптина Пустынь, 1994.
- ⁷⁰³ - Е. В. Указ. соч. С. 67.
- ⁷⁰⁴ - Там же. С. 85; Иннокентий (Просвирнин), архим. Указ. соч. С. 93.
- ⁷⁰⁵ - Е. В. Указ. соч. С. 86–94; Леонид (Кавелин), архим. Указ. соч. С. 169.
- ⁷⁰⁶ - Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. М., 1953. Т. 14. С. 194; Котельников В. А. Русские писатели в Оптиной Пустыни // Оптина Пустынь: монастырь и русская культура. С. 197–207; Манн Ю. Иван Киреевский, Гоголь и Оптина Пустынь // Оптина Пустынь: монастырь и русская культура. С. 208–221.
- ⁷⁰⁷ - Агапит (Беловидов), схиархим. Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1900. Ч. 1–2.
- ⁷⁰⁸ - Подразумевается Е. Поселянин. – Е. В. Указ. соч. С. 120.
- ⁷⁰⁹ - Леонтьев К. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни. М., 1882.
- ⁷¹⁰ - Е. В. Указ. соч. С. 128; Богданов Д. П. Оптина пустынь и паломничество в нее русских писателей // Исторический вестник. 1910. № 10. С. 327–339.
- ⁷¹¹ - Белов С. В. Зосима и Амвросий // Наука и религия. 1974. № 4. С. 76–78.
- ⁷¹² - Подробнее о Шамординской общине и ее первой настоятельнице Софии Астафьевой см.: Е. В. Указ. соч. С. 137–140; Шамордино в 1894

году // Томские епархиальные ведомости. 1905. № 4. С. 27–35; Ильинская А. В. Страницы жизни шамординской схимонахини Серафимы (Духовный очерк) // Литературная учеба. 1990. № 5. С. 3–36; Трифон, еп.

Шамординская Казанская Амвросиева пустынь и ее основатель старец иеросхимонах Амвросий. Сергиев Посад, 1912.

⁷¹³ - Августин (Никитин), архим. Указ. соч. С. 66–67; Великие старцы Оптиной Пустыни // Вечное. 1986. Сб. 9 (№ 345), март. С. 121; Флоренский П. Отстоять Оптину...: Письмо Н. П. Киселеву (26. IV-9. V.1919. Сергиев Посад) // Вестник русского христианского движения. 1981. № 135. С. 94–96; Ликвидация «черных гнезд» // Революция и церковь. 1919. № 3–5. С. 73; Ильинская А. Мученики и исповедники: Судьбы оптинской братии и шамординских сестер в годы Советской власти // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 11. С. 28–32; и др.

⁷¹⁴ - Павлович НА. Оптина Пустынь. Почему туда ездили великие? // Прометей. 1980. Т. 12. С. 86; Оптинская Атлантида: Монастырская библиотека: «своевременные мысли». Беседа Т. Злобина, А. Д. Червякова, дьякона Александра (Троицкого) // Литературное обозрение. 1990. № 6. С. 88–91.

⁷¹⁵ - Creytens R. La Riforma dei monasteri femminini dopo i decreti tridentini // Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Rome; Vienne, 1965. P. 45–83; Devos R. Vie religieuse feminine et societ  l'origine sociale des visitandines d'Annecy aux 17e et 18e s. Annecy, 1973; Bousoulada J., Moniales et hospitalieres dans la tourmente revolutionnaire. Paris, 1962; Langlois C. Le Catholicisme au feminin: les congregations frangaises a superieure generale au XIXe siecle. Paris, 1984;  Brien S. Terra Incognita The Nun in Nineteenth-century England I I Past&Present. 1988. № 121. Nov.; Rapley E. The Devotes: women and Church in 17th c. France, Buffalo, 1990; Le Catholicisme au feminin. Paris, 1994; Dinot-Lecomte M. – C. Les Religieuses hospitalieres dans la France modern  une meme vocation dans une multitude d'instituts // Revue d'histoire de l'Eglise de France. 1994. 80. P. 195–216;  Brien S. French Nuns in Nineteenth-century England I I Past&Present. 1997. № 159. Feb. и др.

⁷¹⁶ - Зверинский В. В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. В 3 томах. СПб., 1890–1897; Смолин И. К. Русское монашество: 988–1917. Жизнь и учение старцев. М., 1997; Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 2002.

⁷¹⁷ - Senyk S. Women's Monasteries in Ukraine and Belorussia to the

period of suppressions. Roma, 1983.

⁷¹⁸ - Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 125. Высказывается также предположение о том, что вступление в общину девственников ознаменовывалось торжественным посвящением со стороны епископа. См.: Иннокентий, архим.

Пострижение в монашество. Вильно, 1899. С. 24–33.

⁷¹⁹ - Сидоров А. И. Указ. соч. С. 78–79.

⁷²⁰ - Там же. С. 156–161.

⁷²¹ - Там же. С. 584.

⁷²² - Древние иноческие уставы. М., 1892. С. 145–146.

⁷²³ - Там же. С. 484–499.

⁷²⁴ - Цыпин В. А. Церковное право. М., 1994. С. 178–179.

⁷²⁵ - Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1904. Т. 1, вторая половина. С. 669.

⁷²⁶ - Ивановский В. Русское законодательство XVIII и XIX столетий в своих постановлениях относительно монашествующих лиц и монастырей: (Опыт истори-ко-канонического исследования). Харьков, 1905. С. 8.

⁷²⁷ - ПВЛ. СПб., 1996. С. 88.

⁷²⁸ - Щапов Я. Н. Государство и церковь в Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 137.

⁷²⁹ - Татищев В. Н. История Российская в 7 томах. М.; Л., 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.

⁷³⁰ - Пушкарева НЛ. Женщины Древней Руси. М., 1989. С. 30–32.

⁷³¹ - Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 172. Автор комментариев к изданию А. В. Назаренко отмечает, что игумен Григорий упоминается еще в 1128 г. См.: Там же. С. 609, примеч. [67].

⁷³² - Литературное наследие Феодосия Печерского // ТОДРЛ. 1947. Т. 5. С. 159–184; 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.

⁷³³ - Нам известны два мужских монастыря, названных в честь Святой Екатерины: монастырь Святой Екатерины на Синае, основанный в VI в., и

подмосковный Свято-Екатерининский монастырь, основанный царем Алексеем Михайловичем в 1658 г. (современное расположение монастыря – г. Видное).

⁷³⁴ - Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1, вторая половина. С. 565. Зверинский В. В. Указ. соч. СПб., 1890. Т. 3. С. 71–72. № 1637. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 151; Т. 2. Стб. 139. Senyk S. Op. cit. P. 23. ПВЛ. С. 66.

⁷³⁵ - Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 552.

⁷³⁶ - Там же. С. 508.

⁷³⁷ - Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. Кн. 2. С. 668–674.

⁷³⁸ - Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. М., 1995. Кн. 3. С. 649–662. Два монастыря из 37 первоначально были мужскими, два – двойными.

⁷³⁹ - Бълхова М. И. Указ. соч. С. 82–91.

⁷⁴⁰ - Там же. С. 122–124.

⁷⁴¹ - Цит. по: Пушкарева Н Л. Указ. соч. С. 40.

⁷⁴² - Цит. по: Пушкарева Н Л. Указ. соч. С. 51.

⁷⁴³ - Мельников А. А. Литературная история агиографической повести о Евфросинии Полоцкой. Автореф. дис.... канд. филол. наук. Минск, 1989.

⁷⁴⁴ - В житии преподобной написано, что икону «она же внесши в церковь святых Богородицы, постави ю...» См.: Повесть о Евфросинии Полоцкой // Памятники старинной русской литературы. СПб., 1862. Вып. 4. С. 172–179. По версии М. Дубровского, Эфесская икона предназначалась для Спасского собора. Исторические сведения о жизни преподобной Евфросинии, княжны Полоцкой, с описанием и изображением креста, принесенного ею в дар Полоцкой Спасской обители см.: Дубровский М. Житие преподобной Евфросинии, княжны Полоцкой, с кратким описанием основанного ею в г. Полоцке женского монастыря. Витебск, 1894.

⁷⁴⁵ - Алексеев Л. В. Полоцкая земля. М., 1966. С. 211–220.

⁷⁴⁶ - Памятники старинной русской литературы. Вып. 4. С. 177.

⁷⁴⁷ - Об изданиях Жития, преп. Евфросинии Суздальской см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 169–172; Клосс Б. М. Избр. труды. М., 2001. Т. 2: Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI веков. С. 374–408.

⁷⁴⁸ - Грибов Ю. А. О неизвестном комплексе лицевых рукописей 70–80-х годов XVII в. // Вопр. источниковедения и палеографии. М., 1993. С.

140–164. (Тр. ГИМ. Вып. 78). Он же. Лицевые списки Жития Евфросинии Суздальской XVII в. // Русская книжность: вопросы источниковедения и палеографии. М., 1998. С. 78–141. (Тр. ГИМ. Вып. 95).

⁷⁴⁹ - Клосс Б. М. Указ. соч. С. 381.

⁷⁵⁰ - Предположительно монастырь был создан до монголо-татарского нашествия. См.: Георгиевский В. Указ соч. С. 6.

⁷⁵¹ - Клосс Б. М. Указ. соч. С. 387–388.

⁷⁵² - Там же. С. 391.

⁷⁵³ - Там же. С. 390.

⁷⁵⁴ - Александровский монастырь был основан Александром Невским и служил усыпальницей для суздальских княгинь см.: Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. Кн. 3. С. 106.

⁷⁵⁵ - Георгиевский В. Указ. соч. С. 13–14.

⁷⁵⁶ - Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. М., 1996. Кн. 4, ч. 2. С. 359–385. В число 68 включено 7 монастырей, преобразованных из мужских в женские, один – из женского в мужской и один – двойной.

⁷⁵⁷ - Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. М., 1996. Кн. 6. С. 745–765; М., 1996. Кн. 7. С. 619–635. Из общего числа женских монастырей 10 было преобразовано из мужских, и только три – из женских в мужские.

⁷⁵⁸ - Клосс Б. М. Избр. труды. М., 1998. Т. 1: Житие Сергия Радонежского: рукописная традиция, жизнь и чудеса: Тексты. С. 41–42.

⁷⁵⁹ - См.: Приселков М. Д. Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 442.

⁷⁶⁰ - Великая княгиня Евдокия, в иночестве преподобная Евфросиния, основательница девичьего монастыря в Московском Кремле. М., 1899. С. 48.

⁷⁶¹ - Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. Кн. 3. С. 121.

⁷⁶² - Пшеничников А. Краткое историческое описание 1-классного Вознесенского девичьего монастыря в Москве. М., 1894.

⁷⁶³ - Дмитриев Д. С. Вознесенская св. великой княгини Евфросинии обитель. Сергиев Посад, 1908. С. 43–45.

⁷⁶⁴ - Акты Российского государства: Архивы московских монастырей и соборов: XV – начало XVII в. М., 1998. № 126. С. 298–303, 485–487.

⁷⁶⁵ - Там же. С. 272.

⁷⁶⁶ - Там же.

⁷⁶⁷ - РИБ. СПб., 1876. Т. 3. С. 220–221.

- ⁷⁶⁸ - Антушев Н. Историческое описание Московского Новодевичьего монастыря. М., 1885. С. 99.
- ⁷⁶⁹ - Там же. С. 11–13.
- ⁷⁷⁰ - Там же. С. 13; Акты Российского государства. С. 276–277.
- ⁷⁷¹ - Антушев Н. Указ. соч. С. 14–15.
- ⁷⁷² - Российское законодательство. М., 1984. Т. 1. С. 176. Однако Н. Л. Пушкарева рассматривает термин «церковный дом» как непосредственно монастырь. См.: Пушкарева Н. Л. Указ. соч. С. 94.
- ⁷⁷³ - См.: АИ. СПб., 1842. Т. 5. № 80. Дело о колоднице Степаниде Васильевне Ильиной, сосланной в Успенский Холмогорский монастырь в 1727 г. См.: Зверинский В. В. Указ. соч. Т. 2. С. 199, № 553; ОДДАС. СПб., 1883. Т. VI. 1726 г. С. 249.
- ⁷⁷⁴ - Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 664–665.
- ⁷⁷⁵ - Зверинский В. В. Указ. соч. Т. 2. С. 119, № 770. См. также: Древности: Тр. Московского археологического общества. М., 1880. Т. VIII. С. 140, 148 (о сосланной княгине Анне Хилковой).
- ⁷⁷⁶ - Зверинский В. В. Указ. соч. Т. 3. С. 48, № 1529.
- ⁷⁷⁷ - Там же. Т. 1. С. 151–152, № 208.
- ⁷⁷⁸ - Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 639.
- ⁷⁷⁹ - Там же. С. 639–640.
- ⁷⁸⁰ - Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 708.
- ⁷⁸¹ - Великая княгиня Евдокия, в иночестве преп. Евфросиния, основательница девичьего монастыря в Московском Кремле. М., 1899. С. 99.
- ⁷⁸² - Русские монастыри в период монгольский // ХЧ. СПб., 1861. Сентябрь. С. 193.
- ⁷⁸³ - Там же.
- ⁷⁸⁴ - Зверинский В. В. Указ. соч. Т. 2. С. 95, № 719. См.: Леонид (Кавелин). Историческое описание Малоярославского Черноостровского монастыря. М., 1903. С. 34; Памяти, кн. Калужской губернии на 1861 г. Калуга, 1861. С. 273, 287.
- ⁷⁸⁵ - Русские монастыри в период монгольский. С. 194.
- ⁷⁸⁶ - Зверинский В. В. Указ. соч. Т. 3. С. 213, № 2233.
- ⁷⁸⁷ - Там же. С. 129–130, № 1898. См.: Амвросий (Орнатский). История российской иерархии. СПб., 1813. Т. 5. С. 584.
- ⁷⁸⁸ - Зверинский В. В. Указ. соч. Т. 3. С. 146, № 1968.

- 789 - Там же. С. 128, № 1888.
- 790 - ААЭ. СПб., 1836. Т. 1. С. 462.
- 791 - Емченко Е. Б. Стоглав: Исследование и текст. М., 2000. С. 265.
- 792 - Там же. С. 389–390.
- 793 - Там же. С. 308–309.
- 794 - Софийский временник. Ч. 2. С. 363–364.
- 795 - Зверинский В. В. Указ. соч. Т. 3. С. 68, № 1617; АИ. Т. 1. № 225.
- 796 - Зверинский В. В. Указ. соч. Т. 3. С. 161, № 2035.
- 797 - Там же. С. 198–199, № 2182.
- 798 - Временник ОИДР. М., 1854. Кн. XX. Материалы. С. 111; Суворов И. Заметки о мужско-женских монастырях в древней России // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. СПб., 1862. Кн. 4. Раздел XII. С. 38–46; Зверинский В. В. Указ. соч. Т. 3. С. 102, № 1785.
- 799 - Зверинский В. В. Указ. соч. Т. 2. С. 90–91, 704.
- 800 - Там же. С. 208–209, № 935.
- 801 - Там же. Т. 1. С. 95–96, № 69.
- 802 - Раздел доработан при финансовой поддержке РГНФ (проект № 01–01–00204а).
- 803 - Водарский Я. Е. Землевладение русской православной церкви и ее хозяйственно-экономическая деятельность (XI – начало XX в.) // Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 544.
- 804 - Там же. С. 529; Водарский Я. Е. Церковные организации и их крепостные крестьяне во второй половине XVII – начале XVIII в. // Историческая география России: XII – начало XX в.: Сб. статей к 70-летию профессора Л. Г. Бескровного. М., 1975. С. 79–95.
- 805 - Смолич И. Указ. соч. С. 563.
- 806 - ПСПиР. СПб., 1875. Т. 3: [1723]. № 992.
- 807 - Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Ростов н/Д., 1916. Т. II. С. 100–101.
- 808 - ПСПиР. Т. 3: [1723]. № 1059.
- 809 - Там же. № 1079.
- 810 - ПСПиР. СПб., 1872. Т. 2: [1722]. № 779. С. 470–471.
- 811 - Там же. С. 673–677.
- 812 - ПСПиР. СПб., 1889. Т. VI [8 мая 1727–16 января 1730]. № 2129.
- 813 - ОДДАС. СПб., 1903. Т. XI. № 281/408.

- 814 - Там же. СПб., 1891. Т. VIII [1728]. № 673/752.
- 815 - См.: ПСПиР. Т. 3. № 1266. До издания «Книги штатов» только мужские монастыри и различались по степеням. См.: Румянцева В. С. Опыт классификации монастырей в России в XVII веке: Вологодская степень // Церковь в истории России. М., 1997. Сб. 1. С. 82–100.
- 816 - ПСПиР. СПб., 1876. Т. 4: [1724–28 января 1725]. № 1197, 1279.
- 817 - Там же. № 1329.
- 818 - ОДДАС. Т. 8. № 707/445.
- 819 - ОДДАС. Т. 11. № 380/441. В деле дьякона Иоакима Быкова имеется сведение о том, что он воспитывался у родной тетки, игумении Архангельского женского монастыря, где затем до 1724 г. служил дьяконом.
- 820 - ПСПиР: ЕП. СПб., 1907. Т. 2: [1744–1745 гг.]. № 539, 756 и др.
- 821 - ПСПиР. СПб., 1911. Т. 10: [1738–24 ноября 1741]. № 3402, 3567; ПСПиР: ЕП. Т. 2: [1744–1745]. № 632; СПб. 1912. Т. 3: [1746–1752]. № 998; СПб., 1912. Т. 4: [1753–28 июня 1762]. № 1511 и др.
- 822 - ПСПиР. Т. 2. № 975.
- 823 - ПСПиР. Т. 1. № 244 (219).
- 824 - Зверинский В. В. Указ. соч. Т. 1. С. 151–152, № 208.
- 825 - ПСПиР. Т. 1. № 74 (55).
- 826 - ПСПиР. Т. 2. № 628.
- 827 - ПСПиР. Т. 5. № 1500.
- 828 - ПСПиР. Т. 3. № 1000.
- 829 - ПСПиР. СПб., 1890. Т. 7: [19 января 1730–23 января 1732]. № 2493.
- 830 - ПСПиР. Т. 1. № 299 (272).
- 831 - Там же. № 74 (55); СПб., 1898. Т. 8: [1733–1734 гг.]. № 2753.
- 832 - ПСПиР. Т. 2. № 456, 495, 614.
- 833 - Завьялов А. Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900. С. 72.
- 834 - Антушев Н. Указ. соч. С. 28, 100–101.
- 835 - Смолин И. К. Указ. соч. С. 269.
- 836 - Зверинский В. В. Указ. соч. С. X–XII.
- 837 - Смолин И. Указ. соч. С. 278.
- 838 - Таблица составлена на основании подсчетов, сделанных П. Н.

Зыряновым. См.: Зырянов П. Н. Указ. соч. С. 19.

⁸³⁹ - Там же. С. 19, 165.

⁸⁴⁰ - Маврицкий В. Руководственные для православного духовенства указы святейшего правительствующего Синода: 1721–1878. М., 1879. С. 76–79.

⁸⁴¹ - Денисов Л. И. Православные монастыри Российской империи. М., 1908.

⁸⁴² - Смолин И. К. Указ. соч. С. 291–292.

⁸⁴³ - Зырянов П. Н. Указ. соч. С. 21.

⁸⁴⁴ - Белякова Е. В., Белякова Н. А. Вопрос о диакониссах на Поместном соборе 1916–1917 гг. // Церковно-исторический вестник. М., 2001. № 8. С. 139–161.

⁸⁴⁵ - Денисов Л. И. Указ. соч.; Смолин И. К. Указ. соч. С. 291–305; Зырянов П. Н. Указ. соч. С. 21.

⁸⁴⁶ - Зырянов П. Н. Указ. соч. С. 22–24.

⁸⁴⁷ - Серафим (Чичагов), архим. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. 2-е изд. СПб., 1903. С. 4–5, 268–269.

⁸⁴⁸ - 1ПСЗ. СПб., 1830. Т. 23, № 17375.

⁸⁴⁹ - РГИА. Ф. 796. Оп. 102. Д. 362.

⁸⁵⁰ - ПСПиР, Н. I. Пг. 1915. № 474. 2ПСЗ. СПб., 1834. Т. 8. № 6025.

⁸⁵¹ - Смолин И. Жизнь и учение старцев // Богословские труды. М., 1992. Сб. 31. С. 153.

⁸⁵² - Серафим (Чичагов), архим. Указ. соч.

⁸⁵³ - Там же. С. 465–466.

⁸⁵⁴ - Там же. С. 466.

⁸⁵⁵ - Смолин И. Русское монашество... С. 295.

⁸⁵⁶ - Памятка о Леснинском 1-классном женском Свято-Богородицком монастыре. Варшава, 1904.

⁸⁵⁷ - Русское православное женское монашество: XVIII–XX вв. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1992. С. 182.

⁸⁵⁸ - Там же. С. 190.

⁸⁵⁹ - Смолин И. Русское монашество... С. 302.

⁸⁶⁰ - Спасо-Бородинский монастырь и его основательница. Изд. Спасо-Бородинского женского монастыря, 1993

⁸⁶¹ - Смолич И. Русское монашество... С. 297.

⁸⁶² - Трофимов А. Святые жены Руси. М., 1994. С. 174–175.

⁸⁶³ - Материалы к житию преподобномученицы великой княгини Елизаветы: Письма. Дневники, воспоминания, документы. М., 1995. С. 182–188.

⁸⁶⁴ - Русское православное женское монашество. С. 239.

⁸⁶⁵ - Там же. С. 240.

⁸⁶⁶ - РГИА. Ф. 796. Оп. 102. Д. 362.

⁸⁶⁷ - «Женская Оптиная»: Материалы к летописи Борисо-Глебского женского монастыря. М., 1997.

⁸⁶⁸ - Записки и письма игуменьи Таисии. М., 2000.

⁸⁶⁹ - Шахова Е. Жизнь схимонахини игуменьи Евпраксии. 2-е изд. СПб., 1862. О Новгородских особножительных монастырях см.: Записки и письма игуменьи Таисии. С. 139–140.

⁸⁷⁰ - Со времени своего основания он несколько раз менял свое местонахождение. Последний раз, в 1837 г., в связи со строительством храма Христа Спасителя он был перемещен в Красное село.

⁸⁷¹ - См.: Русское православное женское монашество XVIII-XIX вв.; Смолин И. К. Русское монашество. С. 304–305; Никодим, арх. Жизнеописание отечественных подвижников благочестия XVIII-XIX вв. В 12 т. СПб., 1908–1909; Ковалевский А. Игуменья Емилия, основательница Верхне-Харьковского Николаевского девичьего монастыря // Душеполезное чтение. 1885. № 3. С. 283–311; 385–428; Поселянин Е. Русская церковь и русские подвижники XVIII в. СПб., 1905; Жмакин В. Игуменья Вяземского Аркадьевского монастыря Августа (в миру княгиня Ширинская-Шихматова). М., 1890; Жизнеописание игумении Антонии. М., 1997; Матушки земли Российской. М., 1994; Необыкновенная страданица // Нижегородские губ. ведомости. 1851. № 40.

⁸⁷² - Арсения, игуменья. Жизнеописание. Письма к П. А. Брянчанинову и другим лицам. М., 1998; Записки и письма игумении Таисии; Амвросия (Оберучева), монахиня. История одной старушки. Изд. Свято-Троице-Серафимо-Дивеевского женского монастыря. Б/г.; «Женская Оптиная». Феофания (Готовцева), игум. Письма к высочайшим особам и архим. Феофану. СПб., 1868 и др.

⁸⁷³ - См: Друг юношества. 1810. Кн. 1. С. 8–69; Записки княгини Наталии Борисовны Долгорукой / Изд. А. С. Суворина. СПб., 1889. С. 1–48; Изд. Н. М. Усова. СПб., 1912. Своеручные записки Наталии Борисовны Догорукой, дочери г. фельдмаршала графа Бориса Петровича Шереметева / Изд. Общества любителей древней письменности. СПб., 1913; Своеручные

записки Наталии Борисовны Догорукой, дочери г. фельдмаршала графа Бориса Петровича Шереметева // Записки и воспоминания русских женщин XVIII – первой половины XIX века. М., 1990. С. 42–66.

⁸⁷⁴ - Историографию см.: Записки и воспоминания русских женщин XVIII – первой половины XIX века. С. 11–12.

⁸⁷⁵ - Записки и воспоминания русских женщин XVIII – первой половины XIX века. С. 63.

⁸⁷⁶ - Лотман ЮМ. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб., 1994. С. 299.

⁸⁷⁷ - Записки и воспоминания русских женщин XVIII – первой половины XIX века. С. 63.

⁸⁷⁸ - Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 301.

⁸⁷⁹ - Записки и воспоминания русских женщин XVIII – первой половины XIX века. С. 66.

⁸⁸⁰ - Там же. С. 53–54.

⁸⁸¹ - Подвижницы Спасо-Бородинского монастыря. М., 1994; Спасо-Бородин- ский монастырь и его основательница. Изд. Спасо-Бородинского женского монастыря, 1993.

⁸⁸² - «Готовность послужить раненым и больным воинам» изъявили 200 монахов и послушников из 43 монастырей. О роли женских монастырей во время войны России с Турцией см.: Извлечение из всеподданнейшего отчета обер- прокурора Святейшего синода гр. Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1877 год. СПб., 1878. С. 5–28.

⁸⁸³ - Соловецкий патерик. Репр. изд. 1906 г. М., 1991. С. 3.

⁸⁸⁴ - Нил, иеромонах. Исторический очерк Николаевской Берлюковской пустыни строителя пустыни иеромонаха Нила // ЧОИДР. 1875. Кн. 2, отд. 5.

⁸⁸⁵ - Досифей (Немчинов), архим. Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального Соловецкого монастыря. М., 1836. С. 38. (Далее: Досифей. Описание...)

⁸⁸⁶ - Соловецкий патерик... С. 12.

⁸⁸⁷ - Дмитриева Р. П. Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридо- на-Саввы // Книжные центры Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб., 1991. С. 226–288 (текст Жития).

⁸⁸⁸ - В литературе неоднократно высказывалось сомнение в точности даты «1429». См. например: Дмитриева Р. П. Значение Жития Зосимы и

Савватия Соловецких как историко-культурного источника // Армянская и русская средневековая литература. Ереван, 1986. С. 226.

⁸⁸⁹ - Никольский Н. К. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV, XVI вв. и в начале XVII в. // Христианское чтение. СПб., 1907. Август; Мансветов И. Церковный устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885.

⁸⁹⁰ - ВМЧ. Сентябрь. Дни 1–13. СПб., 1868. Вып. 1. С. 547.

⁸⁹¹ - Сойкин П. П. Православные русские обители. СПб., 1910. С. 78.

⁸⁹² - Досифей. Описание... С. 215.

⁸⁹³ - Столяров В. П. Монастырское хозяйство Муксалмы: Очерк быта и истории // Соловецкие острова: Большая Муксалма / Под общ. ред. П. В. Боярского. М., 1996. Т. 2. С. 14. (Далее – Соловецкие острова).

⁸⁹⁴ - Акты социально-экономической истории Севера России в XV-XVI вв.: Акты Соловецкого монастыря. JL, 1988. См. также: Савин АЛ. О хозяйственной деятельности Соловецкой вотчины XV-XVII вв. Пермь, 1927. С. 94–96. О монастырской хозяйственной деятельности монастыря во второй половине XIX – начале XX в. см.: Самсонова Т. Ю. Соловецкий монастырь: хозяйственная деятельность, социальный состав и управление. М., 1997.

⁸⁹⁵ - Соловецкие острова... С. 9.

⁸⁹⁶ - 2ПСЗ. Т. XXV. № 23969.

⁸⁹⁷ - Шестаков. Просветители лопарей архимандрит Феодорит и Св. Трифон Печенегский. СПб., 1868; Гладкий А. И. К вопросу о подлинности «Истории о великом князе Московском» А. М. Курбского: (Житие Феодорита) // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 239–241.

⁸⁹⁸ - Послания Иосифа Волоцкого М.; Л., 1954.

⁸⁹⁹ - ПСПиР. СПб., 1900. Т. 7. С. 535–539.

⁹⁰⁰ - Соловецкий патерик. С. 27.

⁹⁰¹ - Новая скрижаль / Вениамин, архиеп. Репр. изд. 1899 г. М., 1991. С. 399.

⁹⁰² - Соловецкий патерик. С. 101–103.

⁹⁰³ - Там же. С. 10–11.

⁹⁰⁴ - Новая скрижаль. С. 308.

⁹⁰⁵ - Соловецкий патерик. С. 10.

⁹⁰⁶ - Покровская В. Ф. Описание монастырской трапезы (по рукописи XVI в.) // ТОДРЛ. Т. 33. С. 293–295.

- ⁹⁰⁷ - Леонид, архим. Монастырские столовые обиходники // ЧОИДР. 1880. Кн. 3. Отд. 5. С. 10.
- ⁹⁰⁸ - Соловецкий патерик. С. 10.
- ⁹⁰⁹ - Досифей (Немнинов). Летописец Соловецкий за четыре столетия от основания Соловецкого монастыря до настоящего времени, то есть с 1429 по 1853 г. 4-е изд. М., 1847.
- ⁹¹⁰ - Емненко Е. Б. Стоглав: Исследование и тексты. М., 2000. С. 333.
- ⁹¹¹ - Тутова Т. А. Из истории архива Соловецкого монастыря // АЕ за 1983 год. М., 1985. С.58–68.
- ⁹¹² - Там же. С. 117.
- ⁹¹³ - Там же. С. 123.
- ⁹¹⁴ - Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера. Л., 1977.
- ⁹¹⁵ - Греков БД. Отчет об осмотре Соловецкого монастыря // ЛЗАК. Л., 1926. Вып. 33. С. 94.
- ⁹¹⁶ - Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Казань, 1881. Ч. 3. (Далее – Описание рукописей...).
- ⁹¹⁷ - Там же. С. 251.
- ⁹¹⁸ - Там же. С. 152.
- ⁹¹⁹ - Соловецкий патерик. С. 134.
- ⁹²⁰ - Там же. С. 180.
- ⁹²¹ - Шестаков. Указ. соч. С. 21; Гладкий А. И. Указ. соч. С. 239–241.
- ⁹²² - Подробную историю иконописания в Соловецком монастыре см.: Скопин В. В. Иконописцы на Соловках в XVI – середине XVIII в. // Древнерусское искусство: Художественные памятники Русского Севера. М., 1989. С. 225–309.
- ⁹²³ - Там же. С. 290.
- ⁹²⁴ - Там же.
- ⁹²⁵ - Там же. С. 291.
- ⁹²⁶ - Там же. С. 290.
- ⁹²⁷ - Там же. С. 291.
- ⁹²⁸ - В последние годы изучением истории Анзерского скита и жизнью Елеазара активно занимается Е. В. Крушельницкая. См. например: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе: Исследования и тексты. СПб., 1996, где опубликован текст

Сказания Елеазара об Анзерском ските (с. 323–334). См. также: Севастьянова С. К. Преподобный Елеазар, основатель свято-Троицкого Анзерского скита. СПб., 2001.

⁹²⁹ - Описание рукописей... С. 196.

⁹³⁰ - Там же. С. 461.

⁹³¹ - Там же. С. 197.

⁹³² - Соловецкий патерик. С. 77.

⁹³³ - Там же. С. 76.

⁹³⁴ - Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения // ЧОИДР. 1881.

Кн. 2, отд.1. С. 506.

⁹³⁵ - Соловецкий патерик. С. 124.

⁹³⁶ - Там же. С. 152.

⁹³⁷ - Бусева-Давыдова ИЛ. Некоторые особенности пространственной организации древнерусских монастырей // Архитектурное наследство. М., 1986. Т. 34. С. 201–206.

⁹³⁸ - Соловецкие острова. С. 10.

⁹³⁹ - Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания / Сост. Т. Барсов. СПб., 1885. Т. I. С. XXII.

⁹⁴⁰ - Там же. С. 288–289.

⁹⁴¹ - Там же. С. 162.

⁹⁴² - Свод законов Российской империи / Изд. неофиц. под ред. И. Д. Мордухай-Болтовского. СПб., 1912. Кн. 3, т. 9: Свод законов о состояниях. Ст. 432, 435.

⁹⁴³ - Ростиславов ДМ. Опыт исследования об имуществах и доходах наших монастырей. СПб., 1876. С. 89.

⁹⁴⁴ - Свод законов... Кн. 3, т. 9: Свод законов о состояниях. Ст. 410–424. Законы гражданские. Ст. 1025.

⁹⁴⁵ - Преображенский И. Отечественная церковь по статистическим данным с 1840/41 по 1890/91 гг. СПб., 1901. С. 15.

⁹⁴⁶ - Любинецкий НА. Землевладение церквей и монастырей Российской империи. СПб., 1900. Ч. IV. С. 3–26.

⁹⁴⁷ - Извлечение из отчета обер-прокурора Св. Синода за 1843 г. СПб., 1844. С. 19–20.

⁹⁴⁸ - ЦГИА г. Москвы. Ф. 421. Оп. 1. Д. 7568, 7576, 7592, 7595.

⁹⁴⁹ - Там же. Ф. 420. Оп. 1. Д. 960. Л. 1–6.

- ⁹⁵⁰ - Сборник действующих и руководственных церковных и церковнограждан-ских постановлений... С. 168.
- ⁹⁵¹ - Там же. С. 268–287.
- ⁹⁵² - Д-в. Вопрос о реформе монастырей // Вестник Европы. 1873. Т. IV, кн. 8. С. 576;
- ⁹⁵³ - Записки баронессы Прасковьи Григорьевны Розен, в монашестве Митрофа-нии // Русская старина. 1902. Т. 109, № 1. С. 55.
- ⁹⁵⁴ - Там же. Т. 110, №5. С. 293.
- ⁹⁵⁵ - Резников Л. Кризис аскетизма //Новый мир. 1984. № 10. С. 185–186.
- ⁹⁵⁶ - Вестник Европы. 1873. Т. IV, кн. 8. С. 560–561.
- ⁹⁵⁷ - Сборник действующих и руководственных церковных и церковнограждан-ских постановлений... С. 168–169.
- ⁹⁵⁸ - Там же. С. 285–290.
- ⁹⁵⁹ - Там же. С. CXIII-CXXV.
- ⁹⁶⁰ - Карпович Е. П. Архимандрит Фотий, настоятель Новгородского Юрьева монастыря (1792–1838) // Русская старина. 1875. Т. 13, № 7. С. 309–310.
- ⁹⁶¹ - ЦГИА г. Москвы. Ф. 421. Оп. 1. Д. 7570. Л. 1, 18, 26 об. – 27.
- ⁹⁶² - Вестник Европы. 1873. Т. IV, кн. 8. С. 566.
- ⁹⁶³ - Ростиславов Д. И. Указ. соч. С. 106.
- ⁹⁶⁴ - Там же. С. 106–107.
- ⁹⁶⁵ - Там же. С. 108–109.
- ⁹⁶⁶ - Там же. С. 109–110.
- ⁹⁶⁷ - Там же. С. 22.
- ⁹⁶⁸ - Там же. С. 109.
- ⁹⁶⁹ - Там же. С. 105, 111–113.
- ⁹⁷⁰ - Русская старина. 1875. Т. 13, № 7. С. 311.
- ⁹⁷¹ - Вестник Европы. 1873. Т. IV, кн. 8. С. 567.
- ⁹⁷² - Там же. С. 560.
- ⁹⁷³ - См.: Государственная роспись доходов и расходов на 1910 г. СПб., 1910. С. 7, 37. Приложения к государственной росписи доходов и расходов на 1910 год. СПб., 1910. С. 49–53.
- ⁹⁷⁴ - Ростиславов Д. И. Указ. соч. С. 114–115.
- ⁹⁷⁵ - Русская старина. 1875. Т. 13, № 7. С. 308–309, 316–318, 327.

- 976 - Там же. С. 323, 328, 329.
- 977 - Ростиславов ДМ. Указ. соч. С. 243.
- 978 - О деле Митрофании см.: Забелина Е. П. Дело игуменьи Митрофании. М., 1874. С. 130 (2-й паг.); Русская старина. 1902. Т. 110, № 5. С. 299; Зырянов П. И. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 2002.
- 979 - Ростиславов ДМ. Указ. соч. С. 73–76.
- 980 - Статистика землевладения 1905 г.: Свод данных по 50 губерниям Европейской России / Изд. ЦСК МВД. СПб., 1907. С. 132–133.
- 981 - Зыбковец В. Ф. Национализация монастырских имуществ в Советской России (1917–1921 гг.). М., 1975. С. 113–197.
- 982 - Любинецкий И. А. Указ. соч. Ч. IV. С. 3–34. Процентный подсчет автора.
- 983 - Там же. Ч. 1. С. 35.
- 984 - Ростиславов ДМ. Указ. соч. С. 85.
- 985 - Гапон Г. А. Записки Георгия Гапона: (Очерк рабочего движения в России 1900-х годов). М., 1918. С. 25.
- 986 - Евлогий, митр. Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия, изложенные по его рассказам Т. Манухиной. Париж, 1947. С. 193.
- 987 - Ростиславов ДМ. Указ. соч. С. 86.
- 988 - Там же. С. 71.
- 989 - Список фабрик и заводов Российской империи / Под ред. В. Е. Варзара. СПб., 1912. Ч. 2. С. 66, 74, 100, 105.
- 990 - Денисов ЛМ. Православные монастыри Российской империи. М., 1908. С. 194–195
- 991 - ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 97. Д. 43. Л. 24, 32–33.
- 992 - Ростиславов ДМ. Указ. соч. С. 240–243.
- 993 - Денисов ЛМ. Указ. соч. С. 390, 394, 401, 415, 420.
- 994 - Сборник действующих и руководственных церковных и церковногражданских постановлений... С. 341–342.
- 995 - Воспоминания архимандрита Пимена, настоятеля Николаевского монастыря, что на Угреше // ЧОИДР. М., 1877. Кн. 1. С. 246.
- 996 - Денисов ЛМ. Указ. соч. С. 101.
- 997 - Пругавин А. Декабрист князь Ф. П. Шаховской в Спасо-Евфимиевском монастыре // Русское богатство. 1911. № 1. С. 55–83.
- 998 - Денисов Л. И. Указ. соч. С. 427–428.

- ⁹⁹⁹ - Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 гг. СПб., 1910. С. 21–23.
- ¹⁰⁰⁰ - Ростиславов Д. И. Указ. соч. С. 110–111.
- ¹⁰⁰¹ - Русская старина. 1902. Т. 109, № 5. С. 288.
- ¹⁰⁰² - Ростиславов Д. И. Указ. соч. С. 360. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода... за 1900 год. С. 44.
- ¹⁰⁰³ - Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода... за 1900 год. С. 42–43, 45; То же за 1914 год. С. 124–125; Приложения к государственной росписи доходов и расходов на 1910 год. С. 52.
- ¹⁰⁰⁴ - Прибавления к Церковным ведомостям. 1909. 8 августа. С. 1489.
- ¹⁰⁰⁵ - Денисов Л. И. Указ. соч. С. 443, 511, 522, 924.
- ¹⁰⁰⁶ - Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода... за 1914 год. Прил. С. 144.
- ¹⁰⁰⁷ - Прибавления... 1909. 11 июля. С. 1294–1296.
- ¹⁰⁰⁸ - Там же. 1909. 8 августа. С. 1489–1492.
- ¹⁰⁰⁹ - Там же. 1909. 26 сентября. С. 1798–1806.
- ¹⁰¹⁰ - Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода... за 1914 год. С. 24–33.
- ¹⁰¹¹ - Священный Собор Православной Российской Церкви: Деяния. М., 1918. Кн. 1. С. 12–18.
- ¹⁰¹² - РГАСПИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 9239. Л. 1.
- ¹⁰¹³ - Там же. Оп. 1. Д. 25228. Л. 98.
- ¹⁰¹⁴ - Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь и Советская власть в 1917–1927 годах // Вопр. истории. № 8. 1993. С. 41.
- ¹⁰¹⁵ - ГАРФ. Ф. 6433. Оп. 1. Д. 263. Л. 273.
- ¹⁰¹⁶ - Васильева О. Ю. Указ. соч. С. 41.
- ¹⁰¹⁷ - ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 18. Л. 4–12.
- ¹⁰¹⁸ - Там же.
- ¹⁰¹⁹ - Там же.
- ¹⁰²⁰ - Там же.
- ¹ - * Преображенский И. Указ. соч. С. 145–146. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода... за 1900 год. Прил. С. 46–47. То же за 1914 год. Прил. С. 22–23.

Содержание

Монашество и монастыри в России XI-XX века	1
Коллектив авторов	
Я. Н. Щапов. Монашество на Руси в XI-XIII веках	11
пути проникновения монашества на Русь	12
Личный монашеский опыт	13
Правила монашеской жизни	15
Две восточно-христианские школы монашества и Русь	16
Ступени монашеского подвига	17
Монашеский труд	18
Кельи	19
Нормы поведения	20
Правила и дисциплина после Феодосия	21
Рядовые монашеские подвиги	22
Уединение и затворничество	23
Монастырские должности. Игумен во главе монастыря	24
Монастырский стол	26
Монастырь как хозяйственный организм	27
Благотворительность монастыря	28
М. И. Белхова. Монастыри на Руси XI – середины XIV века	29
Приложение 200. Список монастырей в XI – середине XIV в.	52
Б. М. Клосс. Монашество в эпоху образования централизованного государства	59
Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра	60
Монастырская реформа митрополита Алексея	64
Русская Фиваида	71
Троицкий монастырь при преемниках Сергия	80
Е. М. Колычева. Православные монастыри второй половины XV-XVI века	84
Численность монастырей	86
Ктиторовство и патронаж	89
Размеры монастырей, количество братии	94
Организация архитектурно-пространственной композиции монастырей	102

монастыри	
Хозяйственная деятельность монастырей	107
Взаимоотношения правительства и монастырей	116
Монастыри в контексте древнерусской культуры XV-XVI вв.	119
Н. В. Сеницына. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV-XVI вв.)	122
1. Терминология; источники	123
2. Отшельничество и пустынножительство; «пустынь» и внутреннее освоение земель	126
3. Особные монастыри	128
4. Лавра псковского снетогорского монастыря и «богородное» общежитие псковского Елеазарова монастыря	130
5. Скит Нила Сорского – «жилище безмолвия»	139
6. Тип монастыря на соборе 1503 г. Максим Грек об афонских монастырях	149
7. Нестяжание как одна из составляющих аскетического идеала	155
Е. В. Белякова. Русская рукописная традиция скитского устава ⁴³⁴	160
Приложение. Фрагменты скитского устава (по рукописи РГБ. Погод. 876)	170
Устав инокам, пребывающим вне [монастыря], то есть правило скитского жития по преданию наших отцов	171
Начало сказания	172
В. С. Румянцева. Монастыри и монашество в XVII веке ⁴⁶⁸	175
Монастыри псковской степени 1630 г., декабрь	182
Н. Н. Лисовой. Восемнадцатый век в истории русского монашества	194
правовое положение монашества и монастырские реформы XVIII века	198
Упадок и возрождение	215
Паисий Величковский и его «добротолубие»	222
Заключение	233
В. А. Кучумов Русское старчество	235
1. Некоторые итоги петровских преобразований	236
2. Новые монастыри, новая духовность	240

2. Новые монастыри, новая духовность	240
3. Оптина Пустынь	247
а) От Опти до скита	248
б) Хранители правды Божией ⁶⁹⁷	251
Библиография	256
Е. Б. Емченко. Женские монастыри в России	261
Женские монастыри на Руси в XI-XVII веках	264
Женские монастыри в XVIII – начале XX века ⁸⁰²	277
Л. П. Найденова. Внутренняя жизнь монастыря и монастырский быт (по материалам Соловецкого монастыря)	301
П. Н. Зырянов. Русские монастыри и монашество в XIX-начале XX века	318
Юридическое положение монастырей. Монастыри штатные и заштатные	319
Количество монастырей, численность монашества	321
Из каких сословий выходило монашество?	324
Внутренний строй монастырской жизни	327
Монастыри как центры религиозной жизни	332
Монастырские доходы	335
Исправительные монастыри	341
Значение монастырей. Благотворительная и просветительская деятельность	342
Монашеский съезд 1909 г.	346
Монастыри в период первой мировой войны	349
О. Ю. Васильева. Судьбы русских монастырей в XX веке	352
Примечания	364
617	409