

**ЦЕРКОВЬ
В ИСТОРИИ
РОССИИ**



Сборник 1

ИНСТИТУТ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ЦЕРКОВЬ
В ИСТОРИИ РОССИИ

Сборник 1

Москва — 1997

042(02)1

Редколлегия:

Член-корр. РАН Я. Н. Шапов,
П. Н. Зырянов (ответственные редакторы),
Б. М. Клосс,
Н. Н. Лисовой,
В. С. Румянцева,
Н. В. Сеницына

Рецензенты:

д.и.н. И.С. Чичуров,
д.и.н. Ю.А. Тихонов

*Сборник подготовлен
в Центре истории религии и церкви в России*

ISBN 5-8055-0005-1

© Институт российской
истории РАН, 1997 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

История Церкви как таковой в России, история русского православия и его вероучения лишь недавно стали предметом специальных исследований ученых Академии наук. В традиционной тематике социально-экономических исследований церковная организация (кафедра) и монастырь выступали обычно как феодальный хозяйственный организм, являющийся неременной составной частью социально-экономической системы России соответствующей эпохи. Эти исследования, выполненные высококвалифицированными историками на подлинных архивных материалах, составили ценный фонд книг и статей, без которого уже нельзя представить себе отечественную науку 1960-х — 80-х гг. Неоспорим также вклад исследователей в историю антицерковных движений, свободомыслия в России и выполненные на высоком уровне исследования и издания отдельных источников по истории Русской церкви.

Создание в Институте российской истории РАН группы, а затем Центра истории религии и церкви поставило новые задачи в этой области. Наряду с продолжением лучших традиций прежних исследований предстояло изучить саму историю Церкви в контексте истории России. Это значит выяснить ее разнообразную и многостороннюю духовную, литургическую, учительскую, как и политическую деятельность на различных этапах истории страны, религиозное сознание человека и его эволюцию, историю церковных учреждений — приходских, монастырских организаций, учебных заведений, взаимоотношения с государством и пр.

У нас нет возможности ставить и решать все эти задачи силами сотрудников Центра и Института, но инициативная и координирующая роль их в организации заседаний и конференций, рассматривающих такие вопросы, очень важна.

Коллектив Центра вместе с Научным советом РАН «Роль религий в истории» провел научные конференции, посвященные темам: «Четырехсотлетие учреждения патриаршества в России» (1990)¹, «Религия, общество и государство в XX в.» (1991)². Сотрудники Центра выступили с коллективным докладом на XVIII Международном конгрессе исторических наук (Монреаль, 1995) «Движения за свободу вероисповедания в России»³. Центр был одним из организаторов международной научной конференции в Париже 1996 г. «Монашество и монастыри в обществах греческого и латинского обряда»⁴.

По плану работы Центра подготовлена и издана публикация документов из прежде секретных архивов «Русская Православная Церковь и Коммунистическое государство»⁵.

В настоящем сборнике публикуются материалы (доклады и тезисы) научной конференции 1994 г. «Монашество и монастыри в России». Кроме того, в него вошел ряд статей, написанных в связи с подготовкой Центром коллективного труда по истории монашества в России.

Наряду с историей православия в Центре разрабатываются вопросы истории других христианских вероисповеданий, в том числе католицизма. Подготовлены к изданию работы, характеризующие деятельность католиков и отношение к ним в России на рубеже XVII–XVIII вв.

Настоящий сборник призван быть первым в серии трудов Центра, где публикуются отдельные работы его сотрудников, а также доклады других исследователей, которые заслушивались и обсуждались на его заседаниях. Мы надеемся на участие в сборнике и поддержку его со стороны всех тех, для кого тема, обозначенная на его обложке, не является чуждой.

Руководитель Центра, член-корреспондент РАН,
профессор Я. Н. ЩАПОВ

-
- ¹ 400-летие учреждения патриаршества в России. Рим, 1991.
- ² Религия, общество и государство в XX в. Материалы конференции. М., 1991.
- ³ Шапов Я. Н., Васильева О. Ю., Зырянов П. Н., Ковальчук А. В., Кучумов В. А., Яковенко С. Г. Движения за свободу вероисповедания в России. (Устремления верующих и государственная политика в новое время). М., 1995.
- ⁴ Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin. Genève, 1996.
- ⁵ Русская Православная Церковь и коммунистическое государство, 1917–1941. Документы и фотоматериалы / Отв. составитель О. Ю. Васильева. Отв. редактор Я. Н. Шапов. М., 1996.

СЕЛЬСКИЕ МОНАСТЫРИ И
ВЕЛИКОКНЯЖЕСКИЕ ВОЛОСТИ
НА СЕВЕРО-ВОСТОКЕ
МОСКОВСКОГО КНЯЖЕСТВА В XIV–XV ВЕКАХ

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ. Интерес к монастырям как одной из категорий археологических памятников раннемосковского времени обусловлен их ролью в церковной, общественно-политической и культурной жизни Московского княжества. Уклад жизни монастырей, основанный на уставе, имел значительную специфику. Во многом благодаря этому в монастырях сложились строительные, хозяйственные и бытовые традиции, несколько отличные от традиций, сформировавшихся у сельского и городского населения. Связи и взаимодействие этих ветвей православной культуры XIV–XV вв. исследованы далеко не равномерно. Влияние монастырских традиций изучено достаточно полно. Значительно меньше нам известно о влиянии традиций и благочестивых обычаев мирян на те формы, в которые отливала жизнь монастыря.

Изучение памятников архитектуры и живописи, прикладного искусства и книжности, связанных с монастырями, позволило более отчетливо представить особенности собственно монастырской культуры, причем оказалось, что ряд выводов, сделанных на основе письменных источников, требует пересмотра. Таким образом, есть основания предполагать, что привлечение археологических данных и присущих археологии способов видения материала способствовало бы более полному осмыслению монастыря как феномена раннемосковской культуры.

В настоящее время городские монастыри Москвы уже стали предметом специального археологического исследова-

ния¹. Что же касается сельских монастырей, то их систематическое изучение фактически еще не начато. Между тем они отнюдь не являются периферийным явлением раннемосковской культуры. Напротив, все, что нам известно о развитии монастырского движения и монастырской колонизации, охватившей в XIV–XV вв. пространства от верховьев Оки до Белозерья, свидетельствует о том, что широкое распространение сельских монастырей (в отличие от домонгольской традиции, характеризовавшейся преобладанием городских и пригородных монастырей) было присуще Руси XIV–XV вв. и Великому Московскому княжеству в особенности.

Со времен В. О. Ключевского историки справедливо связывают развитие монастырского движения с деятельностью Сергия Радонежского и его учеников, основавших десятки обителей. В то же время масштабность самого движения заставляет предполагать, что оно явилось не только выражением определенной школы «монашеского делания», но и традицией православной культуры, которая может быть описана, хотя бы в некоторых своих характеристиках. В этом плане данные археологии, при всей их фрагментарности, могут быть незаменимы. Будучи независимыми от свидетельств письменных источников, они не связаны с осмыслением монастырского движения его современниками и потомками. Кроме того они дают возможность в концентрированном виде фиксировать традиции материальной культуры, что помогает рассмотреть это явление в его наименее изученном аспекте.

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ. Доклад подготовлен по материалам, полученным при исследовании московских волостей Радонеж, Воря (1976–1993 г.) и околгородного Пехорского стана (1990 г.) (рис. 1). В результате археологических работ на этих территориях была выявлена структура расселения второй половины XIII в., первой половины — середины XIV в., второй половины XIV в., первой поло-

вины — середины XV в. и второй половины XV—XVI в. Археологические данные, сопоставленные с письменными известиями, позволили установить (с большей или меньшей степенью вероятности) для каждого монастыря: дату или период, когда он был основан (по письменным известиям), топографическое положение и взаиморасположение его составных частей (храм, некрополь, жилая и хозяйственная застройка), а также подмонастырного поселения, период возникновения первоначального поселения, место монастыря в структуре расселения того времени, когда он был основан.

Проведенное исследование показывает, что археологически сельские монастыри, возникшие на Северо-Востоке Московского княжества в XIV — первой половине XV в., предстают в виде трех типов памятников.

Первый тип — следы монастыря-пустыни — представлен Успенским Дубенским Шавыкиным монастырем. Для него характерно наличие комплекса археологических объектов, присущих монастырю, как таковому: храм, некрополь и культурные отложения, фиксирующие жилую и хозяйственную застройку обители. Площадь этого комплекса составляет 7 тыс. кв. м., но слой XV в. распространен на площади в 5 тыс. кв. м. Топография и ландшафтная приуроченность монастыря-пустыни не типичны для обычных сельских поселений: он расположен в местности, удаленной от хозяйственно освоенных районов и не приспособленной для земледелия²

Второй тип — следы монастыря с примыкающим к нему подмонастырским поселением — представлен Покровским Хотьковым, Троицким на Березнике и Спасским на Медвежьем озере монастырями, которые демонстрируют определенное единообразие³. Здесь также фиксируется храм, некрополь, жилая и хозяйственная застройка. Некрополи выделяются на всех памятниках, зона хозяйственной и жилой застройки — лишь в Хотькове. Площадь этого

монастыря не превышает 10 тыс. кв. м., что примерно соответствует цифре полученной для Шавыкина монастыря.

Характерной чертой этого типа памятников является наличие крупного селища. С его учетом общая площадь памятника составляет 18–28 тыс. кв. м, что в 2–3 раза превышает площадь монастыря первого типа. В ряде случаев селище или его часть выделяется топографически. Так, Хотьков монастырь занимает мыс коренного берега, а селище — низменный берег к югу от него. Спасский монастырь на Медвежьем озере расположен на возвышенности, а селище — на склоне к югу от него. Монастырь Троицы на Березнике дает более сложную картину, но и тут топографическая выделенность селища 2 не вызывает сомнения. Данные наблюдения заставляют предполагать, что селища отражают не только застройку монастыря, но и подмонастырное поселение. Наличие такого поселения при Троицком на Березнике монастыре фиксируется в источнике 1504 г. Площадь их колеблется незначительно: не более 10 (Хотьково), 7 или более (Березники), не менее 13 (Медвежье озеро) тыс. кв. м.

Сопоставление археологической даты памятника и даты появления монастыря, почерпнутой из письменных источников, дает следующую картину. На Медвежьем озере поселение возникло не позднее конца XIII в., а монастырь — между 1360 и 1382 гг. На Березниках поселение появилось не позднее конца XIII в., дата возникновения монастыря не установлена (не позднее 1390-х гг.). В Хотькове поселение возникло не позднее второй половины XIV в., а монастырь уже существовал между 1332 (или 1337) г. и 1342 г.

Таким образом поселения возникают ранее монастыря (Медвежье озеро) или почти одновременно с ним (Хотьково). Характер этих поселений на ранней стадии их развития может быть прояснен лишь после проведения на их территории раскопок.

Монастыри второго типа возникли в местности, пригодной для ведения сельского хозяйства. В структуре расселения волости, фиксируемой археологически для первой половины — середины XIV в., памятники, отражающие монастыри этого типа, занимают определенное место (рис. 2--4). Они лежат на периферии волости, в 2–4 км от ядра сельскохозяйственного освоения, вдали от больших дорог и тяготеют к верховьям рек, низовья которых к тому времени были освоены. Отмеченная особенность устойчиво повторяется, что позволяет видеть в этом закономерность.

Выделение монастырей с селищем в качестве типа археологических памятников дает возможность говорить о существовании определенной традиции устройства сельских монастырей, которая обусловила появление этого типа. Сложение данной традиции может быть отнесено к первой половине — середине XIV в. Во второй половине XIV–XV в., в связи с активным освоением территории, структура расселения претерпевает изменения и отмеченная закономерность уже не прослеживается.

Третий тип — следы монастыря в селе — центре волости — в настоящей работе не рассматривается. Примером его может послужить Колоцкий монастырь, основанный в можайской волости Колочь в 1413 г.⁴

ИСТОРИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ. Для понимания отмеченной традиции устройства сельских монастырей немаловажно установить, с каким социальным и культурным кругом она была связана. Письменные свидетельства содержат ряд данных, проливающих свет на интересующий нас вопрос. Как самостоятельные образования рассмотренные выше обители сходят с исторической сцены уже во второй половине XV в. Спасский монастырь на Медвежьем озере перешел под патронат Симонова монастыря до 1440-х гг., хотя и сохранял до 1460-х гг. определенную автономию в составе Симоновской вотчины. Монастырь

Троицы на Березнике был приписан к Троице-Сергиеву монастырю в 1471 г., а к 1543/1544 г. перестал существовать. Дольше всего — до 1544 г. — сохранял самостоятельность Покровский Хотьков монастырь.

В первой половине XV в., в период своей самостоятельности, эти обители являлись особножительными и обладали небольшими вотчинами, которые обеспечивали их хозяйственную устойчивость. Вкладчиками их являлись служилые люди удельных князей (Скобельцыны в Покровском Хотькове монастыре) и местные вотчинники (Бяконтовы в Троице на Березнике).

В качестве верховных сюзеренов монастырей выступали удельные и великие князья. Об этом свидетельствует то, что именно князья передают их Троице-Сергиевому монастырю (грамоты кн. Юрия Васильевича Дмитровского 1471 г. и Ивана IV 1544 г.). Роль князя в устройстве одного из монастырей видна из жалованной грамоты вел. кн. Дмитрия Ивановича, по которой на основе ранее существовавшей пустыни и значительного земельного участка с бортными деревнями и озерами создавался новый монастырь.

Эпоха появления интересующих нас обителей — вторая четверть — середина XIV в. — слабо отражена в письменных источниках. Относительно монастыря на Медвежем озере известно, что он был основан неким игуменом Афанасием как «монастырек-пустынька» на земле великого князя между 1360 и 1382 г. Весьма вероятно, что подобным же образом возник и монастырь Покрова в Хотькове. В 1330-е гг. он явился местом пострижения родителей Преп. Сергия Кирилла и Марьи, которые незадолго до этого переселись в Радонеж, находившийся в юрисдикции великого московского князя.

«Житие Сергия Радонежского» доносит до нас живые подробности, отражающие характер обители в этот период. Приведем описание пострижения родителей Преп. Сергия:

«постригостася въ мнишеский чинъ, отидоша кыйждо ею въ своя времена в монастыря своя. И мало поживша лѣт въ чернъчествѣ преставистася от житиа сего, отидоста къ Богу, а сына своего, блаженнаго уношу Варфоломѣя, по вся дни многыми благословении благословяху и до послѣдняго издыханія. Блаженный же уноша проводивъ до гроба родителя своя, и пѣвъ над ними надгробныя пѣсни, и skutав теле-са ею, и цѣловавъ, съ многою честью и предав гробу, и покрывъ землю съ слъзами аки нѣкое съкровище многоцѣнное. И съ слъзами почте и отца и матеръ умръша понахидами же и святыми литургиями, украси память родителю своею и молитвами, и милостынями къ убогим, и нищекрмиемъ. И пребысть до 40 дней сице творя память родителема своимъ»⁵. По прошествии некоторого времени у старшего брата Варфоломея — Стефана скончалась жена «родивши два сына: Климента да и Иоанна, иже тот Иоаннъ послѣди бысть Феодоръ Симоновский. Стефанъ же не по мнозѣ оставль миръ и бьсть мних в монастыри святыя Богородица у Покрова иже на Хотьков»⁶.

Приведенные описания рисуют нам тип монастыря, являвшегося местом уединенной подвижнической жизни, а также прибежищем старости, местом упокоения и поминовения для служилого (а, возможно, также и служебного) населения волости. Таким образом, письменные свидетельства указывают на то, что интересующая нас традиция устройства монастырей может быть с наибольшей степенью вероятности связана с социальным и культурным кругом московских великокняжеских волостей первой половины — середины XIV в.

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы недостаточны для того, чтобы рассмотреть вопрос о месте данной традиции в православной культуре сельского населения XIV–XVI вв. Однако затронуть эту тему необходимо, по-

скольку вне данного контекста интересующее нас явление вряд ли может быть уяснено.

Практика стихийного создания пустыней, многие из которых лишь по прошествии определенного времени санкционировались церковными властями, была широко распространена в Московской Руси. На Стоглавом соборе (1551 г.), решения которого шли в русле общего движения по унификации церковной жизни, эта практика получила осуждение. В 85-й главе Стоглава («О затворницах и о пустынных») говорилось: «Нѣцыи же поуустыни по лѣсом созидають и ц(е)ркви поставляют». Подобные действия трактовались как «бесчиніе» («самѣ неискоусны соуще как могоут иныхъ д(у)ховни пользовати»). Впрочем, к осуждению здесь примешивался и некоторый пиитет, в чем, возможно, сказалось прежнее отношение церковных властей к данной практике («аще ли б(о)жнімъ произволеніем и по откровению с(вя)т(а)го д(у)ха или ц(а)рскою властшю»). Собор определил «отн(ы)не и впред(ь) поуустыни да созидаются и с(вя)тыя ц(е)ркви да поставляются по бл(а)гословенію своего еп(и)ск(о)па». Было предписано «мѣлкіи пустыни сносити в одну поуустыню, в которой чинѣ по Б(о)зѣ совершается и впред(ь) бы им мощно прожити, или в монастыри в старые во общіе переместити их как им мощно жити...а тѣ ц(е)ркви поуустынныя переносити в монастыри и на погосты и оустроити какъ вмѣстимо слоужбе быти или предѣлы тѣх ц(е)рквей имя оучинити по разсоуженію»⁷.

Тем не менее обычай создания несанкционированных церковными властями пустынножительств в измененном виде продолжал существовать и позднее как элемент традиционной культуры сельского населения XVIII–XIX вв. Речь идет о хорошо известном по этнографической литературе благочестивом обычае келейничества, дававшем возможность встать на путь аскезы не будучи в монастыре. В слу-

чае если сын или дочь, не вступившие в брак, выражали желание отойти от мирской жизни и жить отдельно от семьи, родственники (благотворитель, община) возводили им келью. Намерение стать келейником или келейницей обыкновенно встречало благожелательное отношение у жителей селения, поскольку у последних, тем самым, являлась возможность более глубокого приобщения к церковной жизни⁸.

Весьма вероятно, что обычай келейничества можно рассматривать в качестве завершающей стадии в той эволюции, которую прошло пустынножительство как элемент православной культуры сельского населения. Во второй половине XIV—XV вв., получив санкцию церковных властей, оно способствовало расцвету монастырского движения. Утратив эту санкцию, в XVII—XIX вв., пустынножительство замыкается в рамках отдельного селения или сельской общины. Археологические материалы, рассмотренные в настоящем докладе, позволяют обозначить некоторые черты этого явления на раннем этапе его развития.

Каждая из изложенных интерпретаций имеет весьма ограниченные объяснительные возможности. Археологические материалы позволяют говорить не более чем о элементе культурной традиции. Исторические источники фиксируют главным образом юридический статус монастырей, а этнографические параллели показывают лишь по какой модели может строиться объяснение.

Тем не менее интерпретации во многом совпадают и даже дополняют друг друга. Это позволяет заключить, что прослеженная археологически традиция устройства сельских монастырей сложилась не без влияния традиций и благочестивых обычаев населения московских волостей первой половины — середины XIV в.

-
- ¹ *Беляев Л. А.* Древнейшие монастыри Москвы (кон. XIII — нач. XV в.) по данным археологии. М., 1994.
 - ² *Чернов С. З.* Успенский Дубенский Шавыкин монастырь в свете археологических данных // *Культура средневековой Москвы XIV–XVII вв.* М., 1995. С. 123–182.
 - ³ *Он же.* Сельские монастыри XIV–XV вв. на Северо-Востоке Московского княжества по археологическим данным // *Российская археология.* 1996. № 2.
 - ⁴ *Он же.* Археологическое исследование Колоцкого монастыря и села Колоцкое в Можайском районе // *Макариевские чтения.* Т. 2. Можайск, (в печати).
 - ⁵ Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия-чудотворца и похвальное ему слово. Сообщил архимандрит Леонид // *Памятники древней письменности и искусства.* СПб., 1885. Т. 58. С. 37.
 - ⁶ Там же. С. 38.
 - ⁷ Царския вопросы и соборные ответы о многоразличных церковных чинех (Стоглав). М., 1890. С. 365, 366. См.: *Емченко Е. Б.* Издания Стоглава и задачи научной публикации памятника // *Археографический ежегодник за 1992 год.* М., 1994.
 - ⁸ *Громько М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 103; *Громько М. М., Кузнецов С. В., Буганов А. В.* Православие в русской народной культуре. Направление исследований // *Этнографическое обозрение.* 1993. № 6. С. 65.

Приложение

Рис. 1. Сельские монастыри на Северо-Востоке Московского княжества, изученные археологически. Схема расположения. I — монастыри; II — территории, прилегающие к монастырям (Рис. 2-4); III — граница Московского княжества; 1 — Успенский Дубенский Шавыкин монастырь; 2 — Покровский Хотьков монастырь; 3 — монастырь Святой Троицы на Березнике; 4 — монастырь Святого Спаса-Преображения на Медвежьем озере.

Рис. 2. Волость Радонеж в первой половине — середине XIV в. по данным письменных источников и археологических исследований. I — городище; II — селища; III — монастырь; IV — церкви; V — дороги (III, IV — по данным письменных источников).

Рис. 3. Волость Воря в первой половине — середине XIV в. по данным письменных источников и археологических исследований. Условные обозначения см. на рис. 2.

Рис. 4. Пехорская волость в первой половине — середине XIV в. по данным письменных источников и археологических исследований. I — селища; II — монастырь; III — церковь; IV — дороги (II, III — по данным письменных источников).

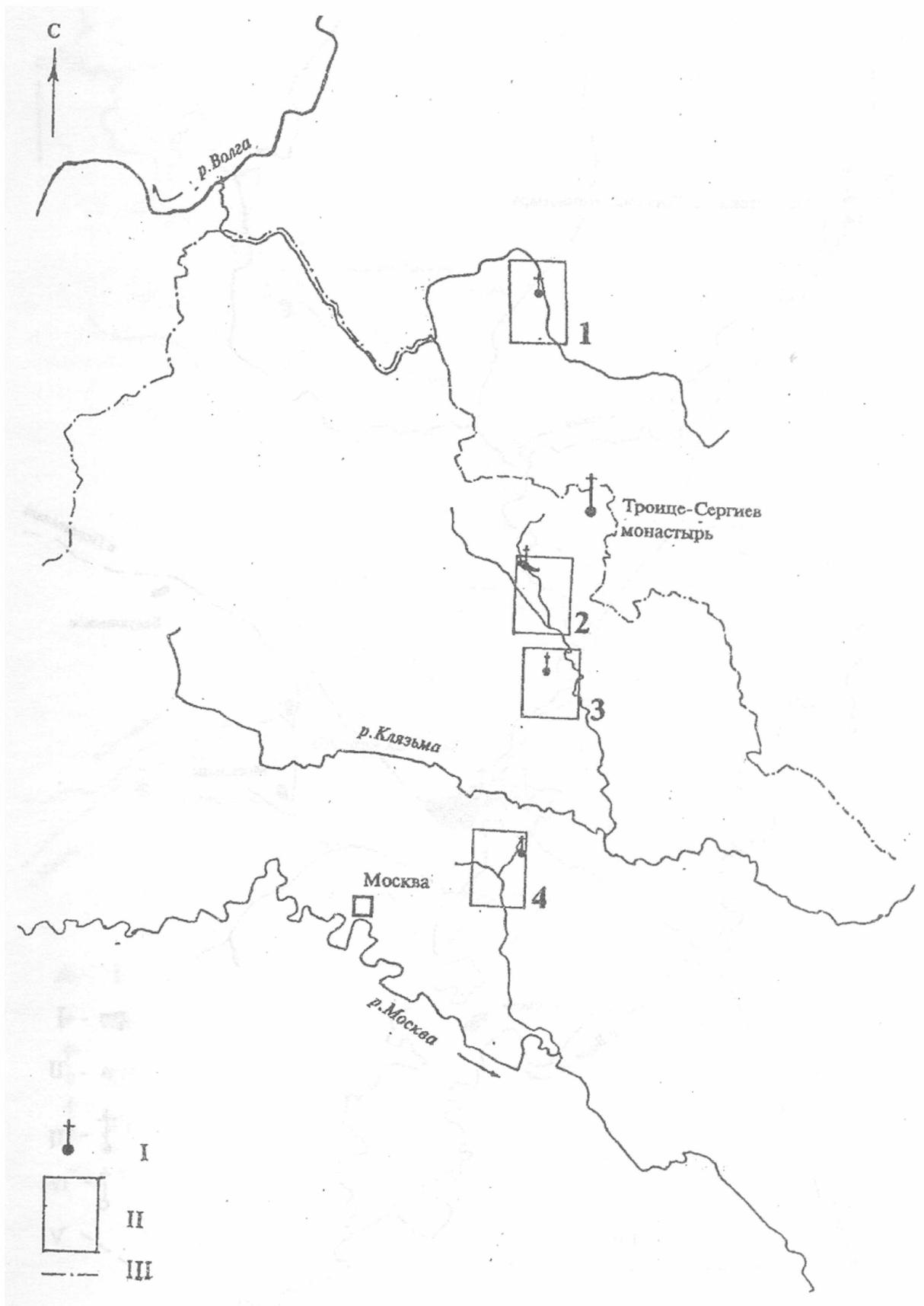


Рис. 1

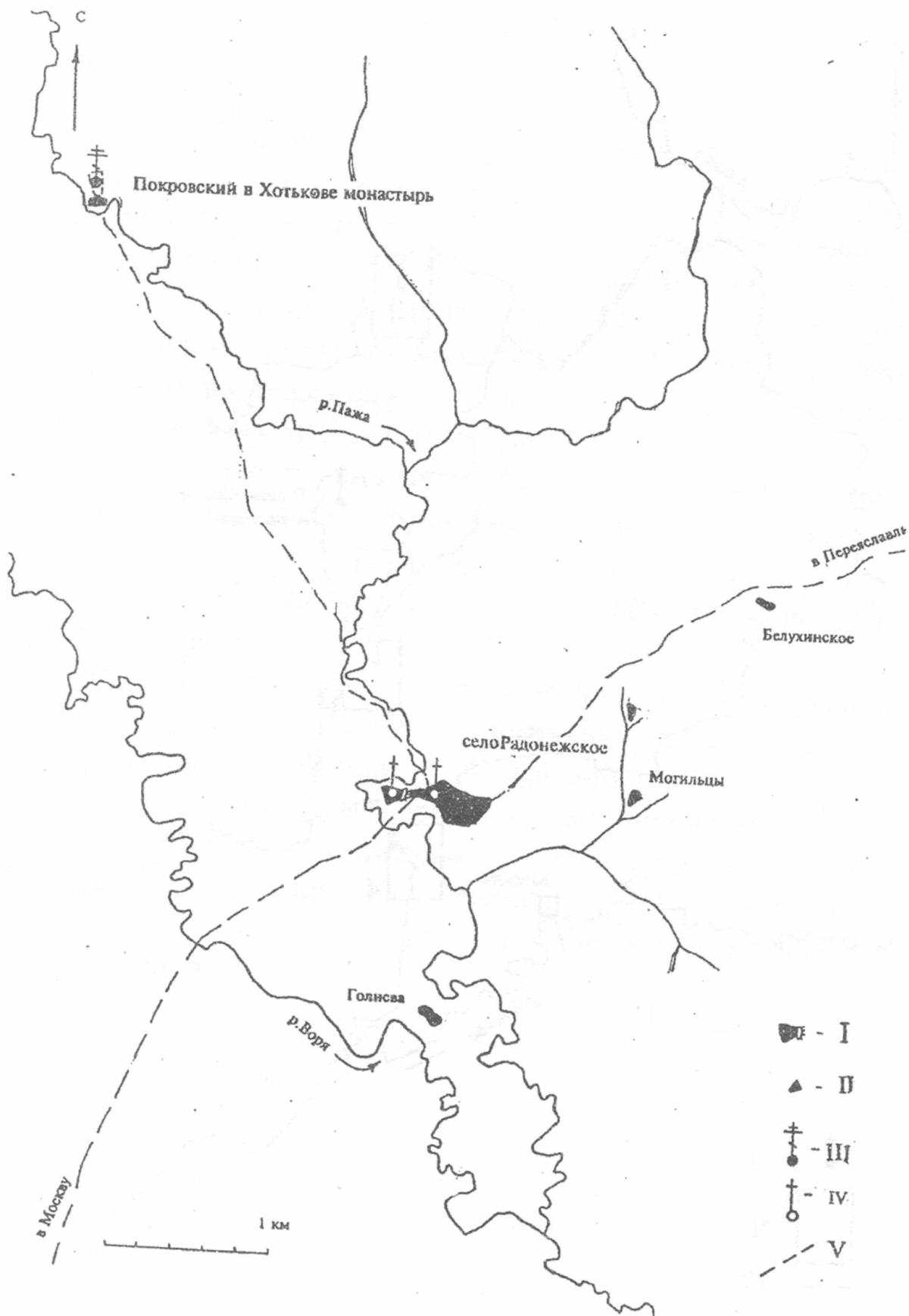


Рис. 2

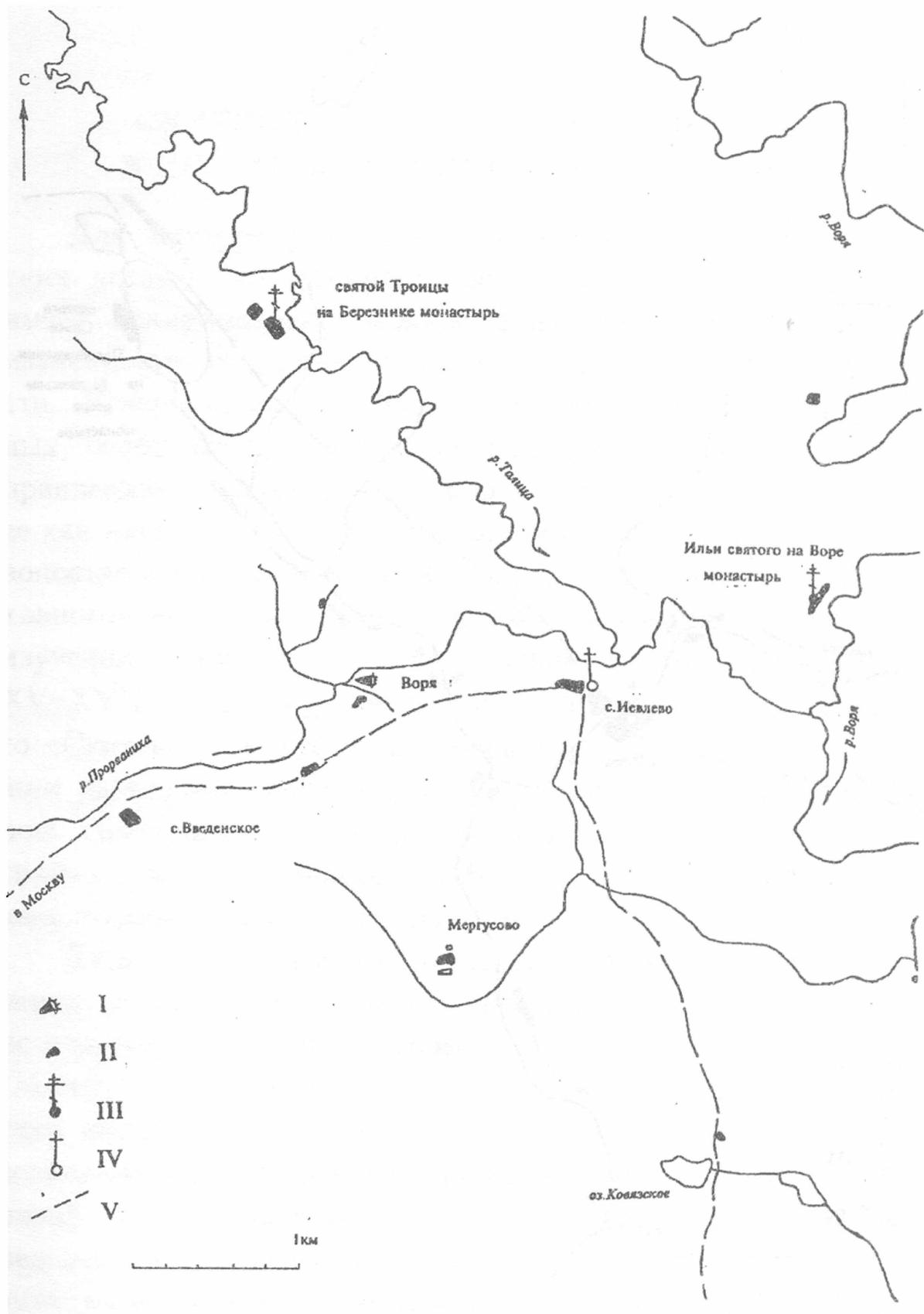


Рис. 3

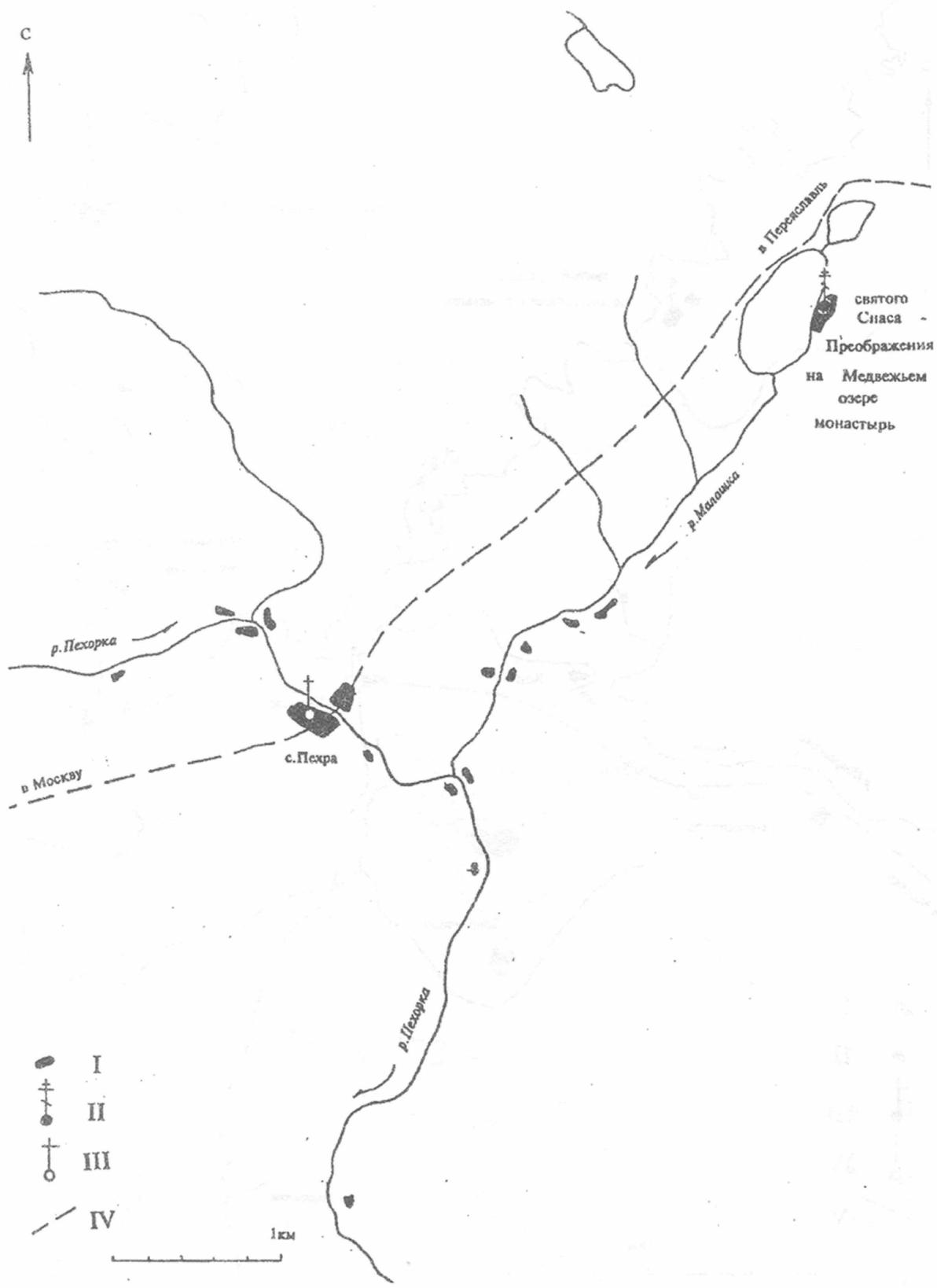


Рис. 4

СКИТСКИЙ УСТАВ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В ИСТОРИИ РУССКОГО МОНАШЕСТВА

Для истории русского монашества изучение монашеских уставов, их распространения, рукописной традиции имеет исключительно важное значение. Однако степень изученности этих памятников не соответствует их значимости. Утвердившийся в XIX в. высокомерный взгляд ученых, особенно светских, на «господствующее обрядовое направление» в русской духовной литературе¹, определение ее как «всеобщей погони за мертвой обрядностью»², противопоставление «внешнего обрядового» и «внутреннего духовного» повел исследователей по ложному пути отказа от изучения реального контекста исканий церковной мысли XV–XVII вв. Это хорошо видно на примере так называемого «Скитского устава Нила Сорского». Под этим или похожим названием многократно на протяжении XIX в. издавалось сочинение Нила Сорского в 11 главах «От писаний святых отец о мысленном делании, чего ради нужно сие и како подобает тщатися о сем»³.

Даже в единственном научном издании этого произведения за ним было сохранено название «устава», хотя оно не называется так ни в одном из известных 100 списков⁴. Об ошибочности и неправомочности этого названия уже писали исследователи⁵, однако и в 90-х гг. XX в. пересказ сочинений Нила Сорского переиздается под этим же названием⁶. Вопрос здесь не только в том, что неправильно определен жанр сочинения, а в том, что подобная подмена давала возможность рассматривать писания Нила Сорского вне реального исторического контекста, противопоставить «устав» Нила другим монашеским уставам и делать выводы о том, что Нил Сорский «...не придавал значения внешним

предписаниям иноческих уставов»⁷, и что его «теория», как выразился Владимир Соловьев, «...шла вразрез с общими воззрениями на нравственность»⁸. Можно определенно на основании источников утверждать, что жизнь в пустыни Нила Сорского совершалась в соответствии с распространенным в древнерусской письменности скитским уставом⁹. Его полное название «Предание уставом, иже на внешней стране пребывающим иноком, рекше скитскаго житиа правило о келеином трезвении и катадневном пении». Это и есть скитский устав. И. Д. Мансветов дал глубокий разбор этого устава, определив его место в ряду других монашеских уставов. Однако ему были известны лишь 12 списков Устава¹⁰. В настоящее время удалось выявить еще 12 списков, что дает возможность точнее определить его историко-культурное значение¹¹.

Скитский устав делится на несколько самостоятельных частей. Начинается он с предисловия, в котором говорится о том, что пустынники и скитники не имели раньше единого устава, они сами устанавливали себе правило или принимали его от «своих отец», но их житию «мы недостойны есмы», поэтому и дается противу немощи устав: «Сия от отца нашего приахом держати в нашем пребывании, еже и зде да изложим произволяющим и любящим сих».

Далее следует раздел о всеобщих бдениях. Бдение устанавливается два раза в седмицу: с субботы на воскресенье и со среды на четверг, если нет праздника. На бдение пустынники идут или в монастырь, или в соборную келлию. Далее изложен порядок бдения, во время которого пение Псалтыри перемежается духовными беседами, чтением Писания, сидением в молчании, исповеданием помышлений, пением трех канонов. Потом начинается последование утрени.

Третий раздел устава определяет дни, устанавливая на день и ночь пение пол-Псалтыри и 600 или 1000 молитв Иисусовых и поклонов 300 или 600, кроме того монах дол-

жен пропевать утреню, часы, обедницу, вечерню, повечерие и полунощницу.

Четвертый раздел обращен к неумеющим читать, хотя в уставе содержится важное указание, что всякий должен учиться читать: «...да всяк иже хочет держати сие правило, млад или стар, не умея книги иже пети или прочитати, да учится елико есть мощно»¹². Пятый раздел требует от иноков постоянного выполнения установленного правила, строго осуждается исхождение из келлии, есть иноку разрешается единожды в день после 9 часа (кроме праздников). Иноку подобает исповедовать все духовному отцу, чтобы получить от него наказание и исправление, однако здесь необходимо «иметь разум» и остерегаться, чтобы духовник не оказался «не имея духа или слепец» и не вринул бы «в яму и пропасть невежества»¹³. Шестой раздел устанавливает правила для инокинь, седьмой — «о внутреннем посте», 8 — о коленопреклонении, 9–10 — о праздниках и пятидесятнице, 11–17 разделы посвящены постам, при этом обозначено, когда бывает разрешение на рыбу, масло и вино.

В ряде списков содержание Устава ограничивается лишь тремя первыми разделами¹⁴. Особенностью Устава является то, что в нем описан порядок совершения службы без священников. Составитель устава не назван, как нет в нем имени и того, от кого он принял этот устав. Составителем мог быть архиерей, потому что употребляется формула «повелевает наше смирение» и говорится о том, что к составлению устава он приступил по принуждению: «...еже мнози стужища ны, требующе и просяще у нас и не точию иноци, но и от мирьских неции христолюбивыи и желающих свое спасение, паче же и множае от жен благоверных». Это заставляет видеть в составителе не монаха-скитянина, а именно церковного иерарха.

В уставе употребляются слова «катадневный», «агрипния», заимствованные из греческого. Слово «агрипния»

(т. е. «бдение») встречается и в Карейском типике — уставе, данном Саввой Сербским созданному им на Афоне скиту. Карейский типик в отличие от рассматриваемого устава предусматривает лишь одну всеобщую — в субботу¹⁵. В карейском типике нет изложения всеобщей, но оба устава фиксируют один тип скитской жизни¹⁶. В начале XIV в. скитская жизнь как особая форма организации монашества получает распространение в Болгарии под влиянием Григория Синаита, переселившегося с Афона в Македонию. Представляется вероятным, что скитский устав был создан у южных славян, тесно соприкасавшихся с греческой монашеской традицией. Изучение лингвистических особенностей списков устава может позволить судить об этом более определенно.

Наиболее ранние списки устава были выявлены Г. М. Прохоровым в книгах, принадлежавших Кириллу Белозерскому. Эти книги Кирилл принес с собой из Москвы: датируются они первой четвертью XV в. (РНБ. Кирилло-Белозер. № XII. XV в.). Согласно предположению Прохорова, до создания общежития Кирилл руководствовался этим уставом¹⁷. Устав помещен в рукописном сборнике вместе с выписками из различных церковных правил, текстами из Кормчей, а также Пасхалией с 1424 по 1492 г.¹⁸ Список середины XV в. (в нем Пасхалия с 1450 г.) происходит из собрания Троице-Сергиевой лавры (РГБ. Тр.-Серг. № 762. Л. 158–207 об.).

Один из списков устава, как доказали Б. М. Клосс и Г. М. Прохоров, выполнен рукой Нила Сорского (ГИМ. Епарх. 349/509. Л. 1–8 об.)¹⁹. В нем содержатся первые три главы устава. В пустыни Нила Сорского был принят именно скитский устав, о чем свидетельствует описание службы в скиту в Повести о ските Нила Ивана Плешкова, буквально совпадающее со скитским уставом²⁰. Рукописная традиция связала вместе сочинения Нила Сорского и скит-

ский устав. Они соседствуют в ряде сборников (РНБ. Кирилло-Белозер. № 25 (1102); ГИМ. Епарх. 349 (505); РГБ. Тр.-Серг. № 799 (1927); РГБ. МДА. № 36 (185); РГБ. Рогожск. № 569). В двух сборниках скитский устав помечен как «Сорская пустыня старца Нила» (РНБ. Софийск. № 1519); «Нилово» (РГБ. Тр.-Серг. № 770 (1554)).

Есть также и текстовые совпадения между скитским уставом и сочинениями Нила Сорского (устав обращен к «произволяющим и любящим», Нил: «так и мы произволяем и любим»²¹). Нил Сорский отказывался от всякой полемики с теми, кто не хочет следовать преданию святых отцов «...не подобает же и на таковых речми наскакати, ни поношати, ни укорити, но Богови оставляти сия»²², так и составитель устава замечает «о таковых мы прсчее помолчим», «от таковых Господь да пощадит души наша и с таковыми мы общения не имамы»²³. Оба автора требуют разума в деле подвижничества и следовании святым писаниям.

Скитский устав и сочинения Нила Сорского принадлежат к одному литературному контексту — к ним примыкают поучения от старчества, статьи канонического характера, выписки из правил, определяющих жизнь монахов, затрагивающие вопросы о причащении отшельников, о посте и коленопреклонениях в неделю, что соответствовало возросшему интересу к Кормчей и канонам, которые давали ответ на то, как подобает «право мудрствовать и благочестно жить»²⁴. Другой ряд — это эсхатологические сочинения: дважды вместе с уставом помещена Пасхалия «седмые тысящи последнего ста» с известной припиской 6966 г. («Зде страх, зде скорбь»)²⁵. И, по-видимому, не случайно создание скитов связано с эсхатологическими настроениями, тогда как создание устойчивого общежития означало некоторое их видоизменение.

Скитский устав упоминается и в житии Евфросина Псковского, однако в созданном им общежительном уставе

нет совпадений со скитским уставом²⁶. Скитский устав получил широкое распространение в списках XVI–XVII вв., в том числе и в рукописях Соловецкого монастыря, в истории которого создание скитов имело также немаловажное значение.

Однако история скитского устава не оканчивается XVII в. Наиболее поздние списки скитского устава относятся к XIX в. Несомненно, что они выявлены далеко не все. Мною просмотрены лишь старообрядческие собрания Российской государственной библиотеки. Для староверов вопрос о том, как организовать службу без священников стал весьма актуальным. Известно, что скит — наиболее распространенная форма жительства беспоповских старообрядческих согласий²⁷. В условиях массовых гонений на протяжении XVIII–XX вв. скитская жизнь в Поморье и Сибири приобрела новую нетрадиционную форму жизни семьями, крестьянскими дворами²⁸. Уже в XVIII в. были созданы уставы, регламентирующие жизнь старообрядческих скитов, в частности, «Объявление о благочинии пустынном» Семена Денисова (30-е гг. XVIII в.). Эти уставы остаются неизученными с точки зрения их традиционности. Важно отметить, что в одном сборнике (РГБ. Егорова. № 1361), рассматриваемый нами скитский устав открывает собрание монашеских и богослужебных уставов и включен дважды, как в переработанном, так и сокращенном виде (в качестве дополнения внесено «седмипоклонное начало»). Устав соседствует с писаниями Андрея Денисова. В рукописном сборнике XIX в. (РГБ. Рогожск. № 569) скитский устав традиционно соседствует с сочинениями Симеона Нового Богослова.

В скитском уставе заложены первоосновы, оказавшие определенное влияние на духовную жизнь русского монашества и всего общества. Это требование строгого следования церковному преданию и писаниям святых отцов, определяющим образ жизни и молитвы, отсюда стремление к обязательной грамотности и книжности; адресованность мо-

нашеских уставов и предписаний не только монахам, но и мирянам, «желающим своего спасения»²⁹; традиция совершать молитвы и богослужение в отсутствии священников «во время нужды рекше и прилучающихся искушений от супротивных»³⁰. Его правила давали возможность сохранить христианские традиции в различные эпохи гонений.

¹ *Гречев Г.* Преподобный Нил Сорский и заволжские старцы // *Богословский вестник.* 1908, май. С. 74–75.

² *Архангельский А. С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. СПб., 1882. Ч. 1. С. 283.

³ *Амвросий*, архиепископ. История российской иерархии. СПб., 1813. Т. V. С. 215–336; Преподобного Нила Сорского Устав скитский монашеского жития, сочиненный от половины XV столетия, а списанный с полууставного списка, хранящегося в Новгородской Софийской библиотеке. М., 1820; Преподобный и богоносный отец наш Нил, подвижник Сорский и Устав его о скитской жизни. Изложен ректором Костромской духовной семинарии архим. Иустином. Изд. 1-е. Рязань, 1885; Изд. 2-е. М., 1886; Изд. 3-е. М., 1892; Изд. 4-е. М., 1902; Изд. 5-е. М., Афонский Пантелеймоновский монастырь, 1913; Преподобного отца нашего Нила Сорского предание учеником своим о житии скитском. М., Изд. Оптиной пустыни. 1849. Переизд.: СПб., 1852; СПб., 1859; СПб., 1889; Преподобный Нил Сорский, первооснователь скитского жития в России, и Устав его о жительстве скитском (в переводе на рус. яз.) с приложением всех других писаний, извлеченных из рукописей. СПб., 1864; Переизд. М., 1869; Кириллов, 1902.

⁴ Нила Сорского предание и устав. Вступ. статья М. С. Боровковой-Майковой // ПДРП. СПб., 1912. Вып. 179.

⁵ *Лилиенфельд Ф.* О литературном жанре некоторых сочинений Нила Сорского // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 80–95; *Белякова Е. В.* Устав пустыни Нила Сорского // *Литература Древней Руси. Источниковедение.* Л., 1988. С. 96–97.

⁶ Преподобный Нил Сорский. Устав о скитской жизни. Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991; Г. М. Прохоров также сохраняет название «Устав». *Прохоров Г. М.* Нил Сорский // *Сло-*

- варь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 137.
- ⁷ *Сперанский М. Н.* История древнерусской литературы. М., 1914. С. 463–464.
- ⁸ *Соловьев В. С.* Новости русской духовной журналистики // Странник. 1877. № 10. С. 107–108.
- ⁹ *Белякова Е. В.* Устав пустыни Нила Сорского. С. 99. С Нилом Сорским связывал скитский устав митрополит Макарий (Булгаков): «Кроме устава преподобного Нила, сохранился еще по рукописям XVI в. и другой устав скитского жития, писанный неизвестным, может быть даже одним из учеников того же преподобного на основании его преданий и порядков, заведенных им в его ските». Макарий (Булгаков). История Русской церкви. СПб., 1874. Т. 7. Ч. 2. С. 80.
- ¹⁰ *Мансветов И. Д.* Церковный устав (типик): Его образование и судьба в Греческой и Русской церкви. М., 1885. С. 298–303.
- ¹¹ Известны следующие списки Устава: 1) ГИМ. Син. 682 (330). XV в.; 2) ГИМ. Син. 338 (336). 1548 г.; 3) ГИМ. Син. 395 (953). XVII в.; 4) ГИМ. Епарх. № 349 (509). XV в.; 5) РГБ. Ф. 304. Тр.-Серг. № 762 (1881). Нач. XV в.; 6) РГБ. Тр.-Серг. № 314. XV в.; 7) РГБ. Тр.-Серг. № 46. XV в.; 8) РГБ. Тр.-Серг. № 528(439). XVI в.; 9) РГБ. Тр.-Серг. № 770 (1554). XVI в.; 10) РГБ. Тр.-Серг. № 799 (1927). XVII в.; 11) РГБ. Ф. 173. МДА. № 571. XVI–XVII вв.; 12) РГБ. МДА. № 36 (185). XVII в.; 13) РГБ. Ф. 310. Ундольского. № 116. XVI в.; 14) РГБ. Ундольского. № 115. XVI в.; 15) РГБ. Ф. 569. Рогожск. № 569. XIX в.; 16) РНБ. Ф. 351. Кирилло-Белозер. № XII. Перв. четв. XV в.; 17) РНБ. Кирилло-Белозер. № XV. Нач. XV в.; 18) РНБ. Кирилло-Белозер. № 42/119. XV в.; 19) РНБ. Кирилло-Белозер. № 25/1102. XV–XVI вв.; 20) РНБ. Кирилло-Белозер. № 51/1125. XVI в.; 21) РНБ. Ф. 728. Софийск. № 1450. XVI в.; 22) РНБ. Софийск. № 1519. XVII в.; 23) ГПБ АН Украины. Собр. Макария (Булгакова). № 17 Аа192. XVI в.; 24) РНБ. Ф. 717. Соловецк. № 239/7. XVI–XVII вв.; 25) РГБ. Ф. 98. Егорова. № 1361. XIX в.
- ¹² ГИМ. Син. № 682 (300). XV в. Л. 19 об.
- ¹³ Там же. Л. 34.
- ¹⁴ См.: ГИМ. Епарх. № 349 (509). Л. 1–8 об.
- ¹⁵ Карейски типик светога Саве. Београд, 1985. С. 80.
- ¹⁶ *Мансветов И. Д.* Церковный устав. С. 296.

- 17 Прохоров Г. М. Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 55.
- 18 Прохоров Г. М., Розов Н. Н. Перечень книг Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 363–369, 373–374.
- 19 Клосс Б. М. Нил Сорский и Нил Полев — «списатели книг» // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1974. Сб. 2. С. 150–167; Прохоров Г. М. Автографы Нила Сорского // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1974. М., 1975. С. 50.
- 20 Повесть о Нило-Сорском ските / Публ. Г. М. Прохорова // Памятники культуры. Новые открытия. 1976. М., 1977. С. 17.
- 21 Нила Сорского предание и устав // ПДПИ. Вып. 179. С. 5.
- 22 Прохоров Г. М. Послания Нила Сорского // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 143.
- 23 ГИМ. Син. № 682 (300). Л. 36.
- 24 Прохоров Г. М. Указ. соч. С. 143.
- 25 ГПБ. Кирилло-Белозер. № XII; РГБ. Тр.-Серг. № 762 (1881).
- 26 Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле // ЧОИДР. 1908. Кн. 3. Отд. III; он же. Житие преподобного Евфросина Псковского (первонач. ред.) // ПДПИ. СПб., 1909. Т. 173. С. I–XXIV.
- 27 Покровский Н. Н. Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII — нач. XX в. Классовая борьба, общественный строй и культура. Новосибирск, 1975. С. 19–22.
- 28 Куандыков Л. К. Филипповские полемические сочинения XIX в. о скитской жизни // Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск, 1982. С. 113–125.
- 29 ГИМ. Син. № 682 (300). Л. 35.
- 30 Там же. Л. 34 об.

ОБ АТТРИБУЦИИ НЕКОТОРЫХ
ПОСЛАНИЙ ИЗ ФОРМУЛЯРНИКА
МИТРОПОЛИТА СИМОНА

В сборнике ГИМ, Син. № 562, отражающем делопроизводство Московского митрополичьего дома, его древнейшая часть (л. 16–427 об., за исключением более поздних л. 246–249) составлена в начале XVI в. при митрополите Симоне (1495–1511 гг.). Синодальный формулярник недавно полностью опубликован, хотя комментарии охватывают пока только первые 65 глав¹.

Особый интерес представляет комплекс грамот с номерами 72–75, 80–83, 87–88, 90, которые, как нам представляется, связаны с одним и тем же кругом авторов и содержат важные сведения по истории Русской церкви конца XV в. (номера глав приводятся в соответствии с оглавлением сборника Син. 562). Послания анонимны, и с этим связана особая трудность в их истолковании и хронологическом приурочении. Поэтому вызывает сожаление отсутствие подробных комментариев к ним, хотя концептуальные сведения отражены в заголовках к изданным текстам². Новые данные, однако, позволяют пересмотреть в ряде случаев решение вопросов авторства и датировок.

Анализ интересующих нас посланий методически удобно начать с грамоты № 72, из которой выяснится личность составителя послания. В самом формулярнике оно носит название «Послание ученика к старцу о прощении», а в издании РФА озаглавлено как Формулярный извод исповедной грамоты инока Троице-Сергиева монастыря Симона к его духовному отцу, некоему священноиноку [Троице-Сергиев монастырь, незадолго перед 1 сентября 1492 г.]³.

Автор послания, некий Симон (в тексте уменьшительно — «Симаншо»), пишет к священноиноку «имярек», к бывшему своему наставнику и учителю. Симон прослышал о нелюбезном для себя «глаголе» со стороны наставника, чрезвычайно обеспокоен этим и просит: «рци толк глаголу своему», «которое зло еси тебе доспел?», «скажи ми явно и разумно моих злых обычай дела».

Публикаторы, думается, правильно определили принадлежность Симона к братии Троице-Сергиева монастыря, поскольку тот закликает своего адресата «Богом живым и *Сергием чудотворцем*». А хронологическая привязка выявлена, конечно, из указания на «будущаа осмаго века».

Между тем о дате послания и личности автора можно высказаться более определенно.

Наш автор ставит вопрос в таком плане: уж не «ересно» ли он служит «церкви Божьей» и «всей братьи», он требует, чтобы бывший наставник дал ответ перед «всем собором», — отсюда можно догадываться, что Симон принадлежал к руководящему составу троицкой братии. Но одно замечание значительно проясняет ситуацию: автор просит адресата все рассказать «Христа ради», а «не *игуменьства ради*»⁴. Отсюда следует, что в момент написания послания Симон или занимал пост игумена, или находился в процессе избрания, чем и объясняется обостренная его реакция на негативные высказывания бывшего наставника. Но в истории Троице-Сергиева монастыря известен только один игумен с именем Симона — это Симон по прозвищу Чиж, бывший Троицким игуменом в 1490–1495 гг., а в сентябре 1495 г. избранный митрополитом «всех Руси». Последнее обстоятельство, кстати, убедительно объясняет, почему частное монашеское послание оказалось в архиве московских митрополитов.

Симон с прозвищем Чиж упоминается в перечне Троицких игуменов в рукописи БАН, Арх. Д. 193: «Симон

Чиж — пять лет»⁵. Прозвище Симона приведено также в известии об избрании его митрополитом в Типографской Синодальной летописи (под 1495 г.): «Сентября 8 възведен бысть на двор митрополичь игумен Троецкий *Симан Чиж* и нарекоша его митрополитом; того же месяца 20 поставлен бысть митрополитом»⁶. Но самое раннее упоминание прозвища Симона содержится в пергаменном Троицком синодике 1575 г., в тексте, относящемся к 80-м гг. XV в.: на л. 61 вписаны для поминания имени родителей Симона, а сверху пояснено — «*Симоновы Чижовы*»⁷. Мы подробно остановились на обосновании исконности прозвища митрополита Симона, так как это потребуется для последующей атрибуции.

Возвращаясь к датировке послания Симона, можно более определенно высказаться о времени его написания, как близком к моменту избрания Симона игуменом Троице-Сергиева монастыря. Дело в том, что помимо замечания об «игуменстве», автор ставит вопрос о правильности своей службы «*игумену, священником и всей братьи*»⁸, — причем эти слова звучат в настоящем времени. Если учесть, что срок игуменства Симона определяется в 5 лет (Арх. Д. 193, по-видимому, с некоторым округлением), то его поставление произошло вряд ли ранее конца октября 1490 г., так как еще 17 октября в заседаниях церковного собора в Москве принимал участие предшественник Симона — Троицкий игумен Афанасий⁹. Поэтому заключаем, что наиболее вероятным временем для написания послания Симона своему старцу и наставнику является период избрания Симона игуменом, т. е. октябрь-ноябрь 1490 г.

Рассмотренное послание проясняет некоторые моменты биографии Симона, до сих пор остававшиеся неизвестными. Постригшись между 1484 и 1486 гг. в Троице-Сергиевом монастыре (см. примечание 7), Симон сделал вклад для поминовения своей семьи («инока Андроника, Дарии, Иоа-

на, Авѣксентиа») и по благословению игумена (Макария) был отдан под начало некоторого старца и наставника, священноинока, имя которого пока узнать не удастся. Старец учил молодого инокa «простыми словесами», как «Бог положил на сердце», и любил, и жаловал, и кормил «воистину как отец сына» (что звучит, правда, несколько странно в условиях общежительного монастыря). Не вызывает сомнений, что еще до своего пострижения Симон был основательно подготовленным богословом и блестящим литературным стилистом. По существу, его Послание наставнику открывает новую страницу в истории русской литературы XV столетия (но, как увидим, не единственную).

До сих пор были известны достаточно поздние произведения митрополита Симона, относящиеся к началу XVI в.: Послание в Пермь мирянам и духовенству, направленное против языческих обычаев (1501 г.)¹⁰, Послание в Пермь духовенству о соблюдении пастырских обязанностей (1501 г.)¹¹, Грамота, данная афонскому старцу Герасиму для сбора милостыни на территории Московской митрополии (1502–1505 гг.)¹², Послание в Псков о вдовых священниках (1504 г.)¹³, два послания Иосифу Волоцкому, снимающие с него отлучение, наложенное Новгородским архиепископом Серационом (1509 г.)¹⁴. Все эти послания носят официальный характер, направлены от имени главы Русской церкви и написаны в несколько казенном стиле. Поэтому трудно было бы ожидать особенной их близости к рассмотренному частному письму 1490 г., хронологически отстоящему от них более чем на 10 лет и к тому же написанному лицом, находившимся еще только в начале церковной карьеры. Тем не менее, отдельные стилистические параллели можно указать.

Автор послания 1490 г. любит в обращении употреблять слово «честный»: «честному старцю», «честный отче» (два раза). Митрополит Симон также пишет — «честным игуменом», «честнейшему игумену Иосифу»¹⁵. В По-

слании наставнику монастырь называется «святым местом», митрополит же Симон упоминает «святые монастыри»¹⁶, а в послании Иосифу на одном листе четыре раза написал «святой монастырь» и два раза «святое место»¹⁷. Здесь же отметим и фразеологическую близость:

Послание наставнику

Да спасется тобою душа моя,
и монастырь не погинет¹⁸.

Послание Иосифу

святой монастырь... до
конца не погыбнет¹⁹.

Атрибуция послания № 72 Симону Чижу неожиданно находит себе подтверждение при обращении к посланию, которое в разделенном виде помещено в митрополичьем формулярнике под № 74 и 75. Там оно имеет название: «Послание к князю о любви и о жаловании», причем под № 74 читается «Предисловие посланию», а под № 75 — «Посланию начало»²⁰. Автор послания благодарит некоего князя за его «жалованье» и пишет по этому поводу целую хвалебную оду, «вземлюще от святых книг». Между посланиями 72 и 74–75 имеются значительные совпадения, что может свидетельствовать о написании обоих памятников одним автором. Сравним тексты.

Послание князю

К честному и старейшему
всем, и Христову рабу убо-
гий аз и последний в добре,
малейши разумом и неключи-
мый ни в коем жо блазе
деле. Вем бо твое жалованье
до себе, да любви ради и
Христовы заповеди хочю ти
писати хвалу и слово утеш-
но (245)²¹;

Послание наставнику

Преподобному и честному,
...к старейшему и Христову
рабу убогий аз, непотребный
инок, последний в братстве,
многогрешный и худый Си-
маншо, малейший разумом и
неключимый ни в коем же
деле блазе, ...прошу у тебе
любви ради и Христовы за-
поведи: отпиши слово или
главизну утешну (240);

ты, господин, ми жалуешь,
кормишь меня много (240);

и простоты словес воздер-
жахса..., навькшу тебе
книжней силе и в мудрости
ся возрастъшу писанье мое
неугодны явитися (247);

Хощу же писать посланье
тобе... не завосто, ни скров-
но..., не ветейскими сло-
сы, ни скровеною беседою...,
впрошения же душеполезная
и ответ ясно да сказыва-
ют..., не возможь бо язвы
взквозе [ри]зу лечити, ни
полезны речи мудростью
покрывати (247);

Благоверному и благородно-
му, и благочестному, и Бо-
гом почтенному, и христо-
любивому, и украшенному
добродетелью христьянства
предстателю и поборнику
бывша отчъству своему, и
победителю супостатом, и
уяснившему свое достоинь-
ство в концих, и честному
во всех странах, и подража-
телю праотца своего, и зако-
новедущему, и святая писа-
ния прочитающему добре, и
ищущему царства небеснаго

учил мя еси и любил, и жа-
ловал, ...и кормил меня
(240);

и наказал без простых сло-
вес (240); тебе, господине,
навькшу книжней силе и в
мудрости святых возрастъ-
шу (243);

Да скажи ми ясно душепо-
лезнаа впрошения не закры-
то, ни скровою беседою, ни
вьтейскими мерзостями
(241);

невозможно бо язвы възкво-
зе ризу лековати, ни полез-
ны речи мудростию покрыва-
вати (243);

Преподобному и честному,
и духовне изрядному, и
смирennemудрому, и начен-
шу божиим путем ходити и
совершившему святых отец
заповеди, и к законоведаю-
щому и святаа писания про-
читающему добре, и ищущему
царства небеснаго со
всеми любящими Бога (240);

со всеми любящими Бога
(248);

Мир ти еже о Христе...; Здравствуй о Христе, мир
Здравствуй о Христе, яко ти, яко по данней ти благо-
да по данней ти благодати дати от Бога простирати и
от Бога простирати к нам, к нам, худым, полезная
худым (248). (243).

Таким образом, наличие многочисленных параллелей между посланиями князю и наставнику не оставляет сомнений в принадлежности их одному автору. Любопытно, что в каждом из этих посланий заключена только часть имени составителя. Послание наставнику, как было установлено, написано троицким монахом Симоном. Послание же князю сочинил «раб Божий дьячишиочиж», чье имя издатели трактовали как «дьякон Очиж»²². Между тем здесь мы имеем элементарную опisku писца (если, конечно, сами издатели не прочли «к» как «и»), и в оригинале послания должно было читаться «раб Божий дьячишко Чиж». Но в таком случае подтверждается, что автором послания наставнику является Симон Чиж. Кроме того, оказывается, что послание князю написал «дьячишко» Чиж — следовательно, еще до своего пострижения в монахи и принятия имени Симона, т. е. до 1484–1486 гг. (в издании же РФА послание датировано неопределенно концом XV в.).

Правильность нашего прочтения имени составителя послания князю подтверждается при обращении к посланию № 81, которое пишет опять некий «дьячишко», на этот раз — «имярек». Но тождественность контекста упоминания «дьячишки» и многочисленные совпадения с уже атрибутированными посланиями [Симона] Чижа позволяют высказать уверенность в принадлежности тому же автору и послания № 81.

В митрополичьем формулярнике послание названо «Послание иерею имярек о любви и о печаловании»²³. Отправитель, некий дьяк, просит великокняжеского печатника ходатайствовать перед князем, которому этот священник приходился духовником, чтобы князь выплатил дьяку один рубль за его службу. Получить обещанный рубль, как видно, было непросто, и наш «дьячишко» составляет красноречивое послание, в котором прославляет «служителя Исуса Христова» за его «жалованье», плачется о своих «недостатках», образцово поучает о христианской любви и утешении, дерзает напомнить о «страшном суде» и, наконец, расписывается в своем полном смирении и повиновении, «занеже всяка душа пред владущим да повинуется».

Несомненна тесная связь послания печатнику с посланием дьяка Чижа князю:

Послание печатнику

Богом взлюбленному и богопочтенному, и смиренному-дрому²⁴, и украшенному добродетелью христьянства, иже в великой чти живущему и по своему досужеству достигшему тое степени в великом княженье всея Руси, угоднику и великих князей печатнику во граде, нарицаемом Москве, *наипаче же всечестному, к наченшему и совершившему*²⁵, *законоведущему и святая писанья прочитающему добре, и ищущему царства небеснаго со всеми любящими Бога, господи-ну моему, духовнику осподаря моего имярек (264);*

Послание князю

Благоверному и благородному, и благочестному, и Богом почтенному, и христюлюбивому, и украшенному добродетелью христьянства..., *и законоведущему, и святая писания прочитающему добре, и ищущему царства небеснаго со всеми любящими Бога, господарю моему имярек, паче же всечестному (248);*

*Мир, радость, любовь и служба моя пред тобою. А яз, грешный и худый, и дряхлый, и грехми многими, всякая лености и неведенья исполнен, хужьшь и грубее всех человек неразумьем, а по божьей милости раб есмь божьи, **дьячишко** имярек челом бетъе тебе творю до лица земнаго с смиреньем и любовным порадованьем от душа и сердца чиста (264);*

Здравствуй о Христе, мир ти, яко по данной ти благодати от Бога простирати к нам худым (264);

Богу сведущу, да и сам веси, зело бо возлюбих о Господе любовь твою. Что еси, господине, учинил любовь свою ко мне, то тебе Господь в милость мнит против жалования твоего и мзду ти Христос подасть. Здрав же ты буди, господин мой, от вышняя и божественья руки покрываем... Бог да умножит тебе лет жити в здравье (265).

*Мир ти еже о Христе радостен..., любовен..., служенье твоей милости принашаю, худь есмь и дряхлый, грехми многими и всякая лености и неведенья исполнен, хужше и грубее всех человек неразумием, а по божией милости раб есмь божий **дьячишко Чиж** челобитъе тебе творю до лица земнаго и с умилением и с покореньем, и с любовным порадованьем от душа и сердца чиста (248);*

Здравствуй о Христе, яко да по данной ти благодати от Бога простирати к нам худым (248);

Богу сведущу и сам веси, что еси осподарь мой жаловал меня, то тебе Господь в милость вменит и мзду тебе Христос подаст за нас. Здрав же ты буди, господин мой, от вышняя и божественья руки покрываем, Бог да умножит тебе лет жить (248).

Таким образом, есть все основания считать, что Послание печатнику и Послание князю написаны одним лицом —

дьяком Чижом. В издании РФА Послание печатнику датировано временем между 15 сентября 1485 г. и 7 марта 1490 г. Расчет издателей легко понять: адресатом послания назван печатник «великих князей» в «великом княжене всея Руси», и если под великими князьями подразумевать Ивана Васильевича и Ивана Ивановича (хотя на другом хронологическом отрезке допустима пара Иван Васильевич — Василий Иванович), то верхней датой написания документа окажется 7 марта 1490 г., когда скончался Иван Иванович Молодой; в сентябре 1485 г. была взята Тверь, и после этого, как склонны считать некоторые исследователи, Иван III начинает постоянно титуловаться «великим князем всея Руси»²⁶ — отсюда выводится нижний предел времени составления Послания печатнику.

Однако, наши данные позволяют предложить другую датировку Послания. Поскольку дьяк Чиж в таком звании мог быть упомянут до своего пострижения, следовательно, он писал во всяком случае до 1486 г. Тогда однозначно расшифровываются имена великих князей, упомянутых в Послании: под ними должны подразумеваться Иван III и его сын Иван Иванович Молодой. Хотя Иван Иванович начинает титуловаться великим князем с 1471 г., но печати обоих великих князей (Ивана Васильевича и Ивана Ивановича) впервые скрепляют dokonчания 1473 г. с Борисом Волоцким и Андреем Большим²⁷. Иными словами, о печатнике «великих князей» уместно было упомянуть лишь начиная с 1473 г. С другой стороны, с сентября 1485 г. Иван Иванович сидит великим князем в Твери и выдает жалованные грамоты со своими печатями²⁸ — следовательно, он должен был иметь в это время уже собственного печатника. Однако и диапазон 1473–1485 гг. можно сузить. Назвать тогдашнее государство «великим княжением всея Руси» естественнее всего было после присоединения Новгорода, т. е. после февраля 1478 г. Именно с конца 70-х гг. XV в. при-

менение титула «великий князь всея Руси» становится устойчивым²⁹. В великокняжеском летописном своде 1479 г. Иван III называется «великим князем Володимерьским и Новгородским и всеа Руси самодержцем»³⁰. Но и в среде московских книжников, к каковым вполне может быть причислен дьяк Чиж, были распространены аналогичные представления. 1 ноября 1478 г. писец Сидко Молчанов сделал запись об окончании Маргарита Иоанна Златоуста «в дръжавное лето благочестиваго царя великаго князя Иоанна Васильевича и сына его благовернаго и благороднаго великаго князя Иоана Иоановича, Московьскаго и Володимерьскаго и Новгородскаго Новагорода Великаго и всеа Руси. Того же бяше лета и приведен бысть Новьгород Великий великаго князя саблюю Иоанна Васильевича к Русскому господарьству» (РНБ. Ф. I. 193. Л. 410). Следует еще добавить, что в жалованной грамоте Соловецкому монастырю, выданной в феврале 1479 г., оба великих князя названы с титулом «всеа Руси»³¹.

Таким образом, временем написания Послания печатнику (и тесно связанного с ним Послания князю) можно признать 1478–1485 гг. Известно, правда, что печатью Ивана Ивановича скреплялись правые грамоты во время судебных разбирательств в Переяславском уезде³² — а по предположению С. М. Каштанова, должность судьи Иван Иванович отправлял в Переяславле-Залесском в начале 80-х гг.³³ Так что, при известных допущениях, послания дьяка Чижа могли быть написаны в конце 70-х — начале 80-х гг. XV в.

Попробуем теперь определить круг адресатов дьяка Чижа. С именем печатника дело обстоит просто: составители Московского свода 1479 г. называют великокняжеским печатником Дементия³⁴. Судя по тому, что дьяк Чиж называет его «служителем Исус Христовым», Дементий должен быть священником и, по обычаю того времени (вспомним

историю Михаила-Митяя), также великокняжеским духовником и духовным отцом «старейших» бояр. В таком случае нам будет легче определить имя князя, которому печатник Дементий приходился духовником. В этом особенно поможет разбор другого анонимного послания, помещенного в митрополичьем формулярнике под № 80³⁵.

В формулярнике послание № 80 имеет название: «Послание к старейшему. Разсуженье о печали от инока имярек». Издатели РФА, на наш взгляд, правильно определили документ как Утешительное послание некоего старца Троице-Сергиева монастыря боярину князю Ивану Юрьевичу Патрикееву, попавшему в великокняжескую опалу в начале 1499 г. Действительно, об опальном положении адресата свидетельствуют слова: «По Божьей господне воли пришла на вас государьская опала, живете ныне не в своих домах»³⁶. Живет же «господин», как можно понять, в Троицком монастыре, поскольку видел своих детей «у себя в Сергиеве манастыре скорбных и слезных добре»³⁷. Хотя в тексте послания ни одного имени не названо, очевидно, речь идет о боярине И. Ю. Патрикееве, который в начале 1499 г. был подвергнут опале и пострижен в Троице-Сергиеве монастыре под именем Иоасафа (в том же году он там и скончался). Попали в опалу и его сыновья Василий Косой и Иван Мунында, причем Василий был пострижен в Кирилло-Белозерском монастыре под именем Вассиана.

Автор послания, конечно, не является старцем Троицкого монастыря, поскольку «строй», как он себя называет, ничего общего с положением монастырского старца не имеет³⁸. Но в этом уничижительном наименовании какая-то связь с Троице-Сергиевым монастырем несомненно прослеживается. Все становится ясным после прочтения первых же строк послания, в которых угадывается почерк известного нам писателя, автора Послания князю:

Утешительное послание

К честному и старейшему, мудрому и в духовне изрядному, и смиренной украшенному добродетелью христьянства, и в закони ведущему, и святая писания прочитающему добре, и ищущему царства небеснаго со всеми любящими Бога, государю моему имярек многгрешный и убогий яз, и делый, и недостойный, и всякого неведенния исполненный, и грубый, и худый, и неключимый раб ни в коем же деле блазе, нищой твой строй Сергеева монастыра и последний во иноцех имярек (260);

Потому тебе, своему государю, и ныне мешание творю до лица земнаго с духовным и обычным порадованием ст душа и сердца (260);

Здравствуй о Христе, мир ти (261).

Послание князю

К честному и старейшему (245)..., и украшенному добродетелью христьянства (248)..., и законоведающему, и святая писания прочитающему добре, и ищущему царства небеснаго со всеми любящими Бога, подарю моему имярек (248)..., убогий аз (245)..., худ есми... и всякая лености и недоведенья исполнен, хуже и грубее всех (248)..., малейши разумом и неключимый ни в коем же деле блазе деле (245)..., раб есть Божий (248);

господарю моему... челобитье тебе творю до лица земнаго и с умилением и с покореньем, и с любовным порадваньем от душа и сердца чиста (248);

Здравствуй о Христе (248), ...мир ти еже о Христе (248).

Составителем обоих посланий, без сомнения, было одно лицо. Но если к князю обращался дьяк Чиж, то «последний во иноцех» — естественно, Симон Чиж. Однако, бли-

зость указанных двух посланий не укладывается только в рамки стилистических параллелей, гораздо более показательной является связь тематическая.

В Послании князю Чиж прославляет его «жалованье до себе», а в Утешительном послании Симон пишет, что «сподоби мя Бог познати любовь твою до душе моя неоскудную», и напоминает о «жалованьи» князя, причем совпадение буквально дословное:

Утешительное послание

Вем твое жалованье до себе, да любви ради Христовы от печали нашедшия и разораю твоего помысла облак (261).

Послание князю

Вем бо твое жалованье до себе, да любви ради и Христовы заповеди хочю ти писати хвалу и слово утешно (245).

Складывается впечатление, что образцом для написания Утешительного послания послужило Послание князю. Более того, в Утешительном послании И. Ю. Патрикееву Симон Чиж прямо ссылается на Послание князю дьяка Чижа, причем подразумевается, что опальный боярин прекрасно знает этот текст. Имею в виду следующий пассаж послания Симона: «Но аще, господине, хочещи, образ тебе сотворю от бывших. *Море зрим* от самыя бездны глубины возмутившеся и пловца его руцех коленома сплетших лежаще, валяющеся, плачюще, молящеся и к невозмоганию бурному недоумевающихся, что сотворити, ни небо видящих, ни *пучины*, ни сущу, *видя убо водам неисчетную* волну колиблющеся, *им же конец постигнути не может*, но по полегании их и плач и терзание во мнозе недоуменней печали былия» (261). Но именно этот образ «неисчетной пучины» моря и был нарисован дьяком Чижем в Послании князю: «Так сице яз твое жалованье ныне вижу, а впрок большего жалованья тебя надеюся и печялованья. Яко аще

кто при краи моря стояй видя убо водам неисчетную пучину, им же конец постигнути не может, так яз твоему благоутробию и милосердию до себя конца довлети не умею ся» (251).

Таким образом, становится ясно, что адресатом послания дьяка Чижа и послания митрополита Симона являлся один человек — боярин князь И. Ю. Патрикеев.

Выявив корпус сочинений митрополита Симона, мы получаем возможность атрибутировать и другие послания анонимного характера, содержащиеся в митрополичьем формулярнике.

В главе 88 под названием «Посланье о любви» собрано несколько посланий, которых издатели РФА насчитали четыре³⁹. На самом деле их всего два, так как первое и второе объединяются в одно (оба адресуются игумену некоего монастыря и используют, как увидим ниже, один и тот же источник), а третье и четвертое тематически также объединяются, как направленные некой «госпоже».

В послании игумену и братии автор благодарит их за то, что они помнят его и имеют к нему «любовь нелицемерну». Писатель называет себя «строем ненадобным» — а так называл себя митрополит Симон в послании 1499 г. Кроме того, послание игумену текстологически близко к произведениям Симона:

Послание игумену

Аще аз неблагоприятен и лукав бых и не сохраних, якоже подобает к тебе послушное и к чадам твоим друголюбное многого ми ради еже в юности последняго неразумия и помрачения, да что постражю за се, Бог

Послание наставнику

Аз же неблагоприятен и лукав, и не сохраних якоже подобает к тебе послушное и друголюбное братьственное завещание, многого бо ми ради еже во юности неразумия и помрачения, но от беды, да что постражю за се,

весть (279–280);

Аз же грешный, аще и вначале не сподобих с вами съжителствовати, якоже подобает, поне наконец да сподобит нас Христос, сын Божий, Бог, духовнаго еже о нем совокупления и любовнаго союза, и прочее (280);

Здравствуй о Господе, честнаа главо, и с чады своими и просвещени будите, благаа дела исполняющее страхом и любовию еже о Христе Иусе, ...помяни мя в святых своих молитвах, нищаго и раба (280).

Бог весть. Аще и в начале не сподобихся с тобою духовно съжителствовати, поне наконец да сподобит нас Христос, сын Божий, Бог, духовнаго еже о нем совокупления и любовнаго союза, и прочее (242);

Здравствуй о Господе, честный отче, и просвещен буди, благаа дела исполняюще страхом и любовию еже о Христе Иусе, ...и помяни мя, грешнаго, в святых своих молитвах, ученика и раба (242).

Если автором послания мы признаем митрополита Симона, то монастырь, в который он пишет и в котором его «незабвена» имеют, конечно же, Троице-Сергиев. Судя по упоминанию «строя», послание отправлено около 1499 г., Троицким игуменом тогда был Серапион, преемник Симона на игуменстве.

Второе послание содержит наставления некой «госпоже». Авторство Симона становится очевидным при сопоставлении с его другими посланиями:

Послание госпоже

Тебе же навькшю книжней силе и в смиренной мудрости возрастъшю..., писание мое неугодно явит ти ся (281);

Послание князю

еда как навькшу тебе книжней силе и в мудрости возрастъшю, писание мое неугодны явитися (247).

Жив Господь Бог (281).

Послание печатнику
*Живь Господь Бог, пла-
чюся и рыдаю, видя ся в не-
достатках (267).*

Послание, думается, следует отнести к периоду деятельности Симона, когда он возглавлял Русскую церковь (т. е. после 1495 г.). Об этом свидетельствуют поучительный тон послания и его близость к разбираемым ниже.

В главе 90 формулярника помещены также два письма, но разбор начнем со второго. Оно представляет собой поучение, направленное против распри в некотором монастыре, и призывает к единению и «духовной любви»⁴⁰. Близость к произведениям Симона очевидна, что ведет к признанию его авторства:

Послание в монастырь

*И не вем, откуда возникоша
соблазны и возбранения бо-
жественаго пути, яже что
ради и про что бранистесе и
доньне. И зило чюждюсь
сему, не вем бо, кий бес лу-
кав же и завистлив, истин-
не враг и благочестью супо-
стат, иже таковая премени
и братскую вашу и нашу
любовь отверже (285);*

*Но откуда раздори и разде-
ления посреди вас и нас?
(285);*

*Многа попеченья и исправ-
ления хощу межи вас. Да*

Послание печатнику

*И не вем, откуда возникоша
соблазны и возбранения до-
браго моего пути, яже что
ради и про что не збисться
и доньне мое жалование,
зило бо чюжусь сему. Не
вем бо, кий бес лукав же и
завистлив, истинне враг и
доброчестию супостат, иже
таковая премени речи и лю-
бовь же воздание отверже.*

*Но откуда раздори и разде-
ленья посреди князя и тебя
и меня?*

*Многа бо попеченья и ис-
правления хощу от тебе, да*

будет слово ваше имея ум, а не буди безлепа. И подобает твоему уму всяко щание показать, да разрушатся соблазны (285);

Будите же в разуме и помысле едином, в том же и утвержени (285).

И отдаждь ми Господа ради от многыя любве таковаа писавшу ти, якоже слышах. Испытай писаниа, обрящеши вся си... Жив Господь Бог, плачюся и рыдаю, видя вас в злобе (286).

будет слово твое имеи ум, а не буди без ума, подобает убо твоему уму велие тщание, да разрушатся соблазны.

Буди же, господине, в разуме и помысле едином. Якоже еси глаголал, в том, господине, буди и утвержен (266).

Послание госпоже

Да отдай же ми Господа ради от многиа любве таковаа многа писавшу ти... Испытай писаниа, обрящеши вся си..., жив Господь Бог (281).

Послание печатнику

Жив Господь Бог, плачюся и рыдаю, видя ся в недостатках (267).

Поучающий тон послания свидетельствует о том, что Симон писал его уже в сане митрополита. В качестве осторожного предположения можно высказать мысль, что Симон предназначал его братии Троице-Сергиева монастыря как наиболее ему знакомого.

Первое послание в составе 90 главы имеет название «Посланье некоего старца к Симону митрополиту всея Руси»⁴¹. Отправлено оно от имени некоего «Дементишки», в котором легко предположить знакомого нам великокняже-

ского печатника Дементия. Это предположение перерастает в уверенность, когда после сверки текста можно убедиться в том, что в качестве литературного образца Дементий использовал послание дьяка Чижа великокняжескому печатнику (а также, вероятно, и другие послания)⁴². Но теперь роли поменялись: если ранее «дьячишко» Чиж искал милости у влиятельного великокняжеского печатника, то теперь уже сам Дементий пишет заискивающее послание главе Русской православной церкви митрополиту Симону Чижу с просьбой о свидании.

Глава № 87 именуется в формулярнике как «Послание некоего старца о печаловании»⁴³ и, действительно, представляет собой поучительное послание некоему вельможе, который «милосердьем Божиим да и государевым жалованьем» имеет у себя всего «преизобилья», но не заботится о младшем брате, пребывающем в нищете и во «всякой худости». Буквальных совпадений с сочинениями Симона нет, но тематические параллели имеются, например, с Посланием князю. Автор называет свое послание «*худым* наказанием», Чиж — «*худым* писаньем» (247) и жалуется на свою «*худость*» (250). Наш автор написал «печалование», так как боится «осужения раба оного лениваго, погребшаго талант господина своего в земли», Чиж одержим страхом, «поминающе раба оного лениваго, потаивша именье господина своего, а не даваго на приплод земли сердечней» (246). «Печалование» наставляет, что Господь даровал богатство, чтобы «*недостаточным* помагати», а Чиж как раз прославляет князя за то, что «нас грешных *недостаточных* жалуешь» (249). Наш автор напоминает: «Блажени милостиви, яко помиловани будут», и что можно избавиться от «муки вечныя», если «Христа себе *задолжиши* милостынею». У Чижа: «Сего ради блажени милостиви нарекутся..., понеже Бог милостиваго человека в нынешний век и в будущий пред всюю тварью за брата его требует, *должник*

ему бывает и вздать хочет, их же око не виде, ни ухо не слыша, ни на сердце не възыде» (250).

Ввиду таких совпадений авторство митрополита Симона становится весьма вероятным, да иначе и непонятно, как частное послание священнослужителя своему духовному сыну могло попасть в митрополичий архив. О времени же составления послания можно утверждать, что оно написано в последние годы жизни Симона («уже есмь при гробе»).

В ранних своих посланиях Чиж называет себя «дьячишком», но понимать это надо в церковном смысле, т. е. как сан дьякона. Только в этом случае можно объяснить прекрасное знание Чижом святоотеческой литературы и, несмотря на позу самоуничижения, постоянно пробивающийся поучительный тон в Послании князю. Здесь автор пользуется каждым случаем, чтобы благодарить Бога, и оценивает все деяния, как направленные «во славу имени Господню», в заключение же поучает: «Ты же, господине, первое паче всего люби Господа Бога и теплую в него веру... Не буди ленив на чястыя молитвы, но бодр на всяко дело благо. Удручи тело свое молитвою и постом... Память имей всегда смертную, так бывает смирению ходатай. Умудри иже ся Христу и простирай руце ко Господу горе...» (251).

Поскольку, как мы теперь выяснили, Чиж являлся церковнослужителем и имел сан дьякона, то в отношении послания № 73 формулярника, направленного митрополиту от имени «странника диакона имярек»⁴⁴, можно поставить вопрос о написании его дьяконом Чижом. Автор просит митрополита о некоей милости, причем ссылается на свое «преднее грубое моление». Издатели РФА считают этого «странника» греком, но никаких признаков, выдающих греческое происхождение просителя, в тексте не содержится. Более того, в обращении к митрополиту, как «*православным всем пречестно изрядному святителю и учителю*»,

«сънаследнику иже в святых *отець наших* Петра митрополита и Алексея митрополита, новых чудотворцов, пастырю святыхъ съборъныхъ апостольскихъ церкви, пресвятейшему митрополиту всея Руси», — явно проступает понимание нового положения Русского государства во второй половине XV в. с чисто русским патриотическим оттенком. Правда, слишком малый объем послания и отсутствие текстуальных совпадений с другими сочинениями дьякона Чижа не позволяют категорично отстаивать его авторство. Тем не менее, складность речи и присутствие отдельных характерных выражений позволяют, на наш взгляд, считать «странника диакона» именно дьяконом Чижом, хотя вопрос нуждается в дополнительном специальном исследовании.

Два послания, помещенные в митрополичьем формулярнике в главах 82 и 83⁴⁵, должны быть объединены, поскольку оба адресуются великому князю и призывают его «дерзостно» стать против «иноплеменных языков» и «пособствовать православному христьянству». Под великим князем однозначно подразумевается Иван Иванович Молодой, так как в тексте еще упоминается его отец, «великий государь». Время написания соответствует обстановке нашествия хана Ахмата оченью 1480 г. Издатели РФА в авторы первого текста прочат «некоего монаха», а второго — Паисия Ярославова. Но Паисий Ярославов направил послание, насколько известно (см. Вологодско-Пермскую летопись), только одному Ивану III. Назидательный же тон нашего послания, насыщенного различного рода поучениями, выдает в авторе великокняжеского духовника, каковым являлся печатник Дементий. К тому же обнаруживается одна деталь, сближающая послание Ивану Молодому с посланием Дементия митрополиту Симону: в первом послании целый фрагмент посвящен осуждению «*непослушливых*» (269) с призывом к князю быть милостивым к «*послушным*» (272), а в личности митрополита Симона Дементий

прославляет как раз «о Господи благоразсудное твое прежде всех, якоже и в всех добродетелех преукрашен, *послушанье*» (284).

Атрибуция в целом Послания Ивану Ивановичу Молодому руке печатника Дементия не исключает литературного вмешательства другого лица, очень вероятно — дьякона Чижа. Именно та программа, которая кратко прозвучала в послании «странника диакона» («истинно слово — и сила велика, и крепость разума»), была развернута в поучении Ивану Молодому: «Словеси честнейшому, государь князь великий, прилежи со вниманием... Слово бо, господине, владательствует человеческими вещми... Лву убо в зверех владетельство дано, господине, якоже слово крепость, орлови же во птицах высоко летание быстрое, человеку же, господине князь великий, мудру на земли слово разумно власть дарует» (270).

Из разнообразных посланий, включенных в митрополичий формулярник, выявляются неизвестные ранее факты биографии митрополита Симона. Блестяще подготовленный в богословском отношении дьякон Чиж появляется в Москве в конце 1470-х гг. и подает прошение митрополиту Геронтию. Неизвестно, удостоен ли он был милости со стороны первосвященника, но во всяком случае осенью 1480 г. дьякон уже находится на службе у великокняжеского печатника Дементия и помогает ему составить послание-поучение великому князю Ивану Ивановичу. В первой половине 80-х гг. Чиж переходит по рекомендации Дементия на службу к Московскому наместнику, боярину И. Ю. Патрикееву. Случай с обещанным, но не полученным за его службу рублем послужил причиной составления дьяконом послания к печатнику с просьбой о ходатайстве перед князем, которому Дементий приходился духовным отцом. Так или иначе, но И. Ю. Патрикеев «пожаловал» дьякона, чем вызвал создание со стороны благодарного Чижа блестящего

послания-поучения. В середине 80-х гг. дьякон Чиж принимает пострижение в Троице-Сергиевом монастыре с именем Симона и поступает под начало старца-наставника. Основная богословская подготовка, литературный талант и поддержка таких влиятельных лиц, как великокняжеский печатник Дементий и Московский наместник князь И. Ю. Патрикеев, способствовали карьере Симона на церковном поприще: в 1490 г. он становится игуменом Троице-Сергиева монастыря, а в 1495 г. избирается митрополитом «всех Руси». Атрибутирование Симону ряда посланий конца XV — начала XVI в. позволяет более конкретно представить в это время обстановку в Троицком монастыре и жизнь Московской митрополичьей кафедры.

Хронологический перечень сочинений митрополита Симона

- Конец 1470-х гг. Дьякон Чиж — митрополиту Геронтию.
 1480 г. Дементий (+Чиж) — великому князю Ивану Молодому.
 Начало Дьякон Чиж — Дементию.
 1480-х гг. Дьякон Чиж — И. Ю. Патрикееву.
 1490 г. Симон Чиж — старцу-наставнику.
 После 1495 г. Митрополит Симон — госпоже.
 Дементий — митрополиту Симону.
 1499 г. Митрополит Симон — опальному И. Ю. Патрикееву.
 Около 1499 г. Митрополит Симон — игумену Серапиону.
 Митрополит Симон — троицкой братии.
 1501 г. Митрополит Симон — в Пермь мирянам и духовенству.
 1502–1505 гг. Митрополит Симон — грамота греку Герасиму.

- 1504 г. Митрополит Симон — в Псков о вдовых священниках.
- После 1504 г. Митрополит Симон — поучение вельможе.
- 1509 г. Митрополит Симон — Иосифу Волоцкому.

-
- ¹ Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. (Далее — РФА). М., 1986–1992. Ч. I–V.
- ² РФА. М., 1987. Ч. II. С. 239–251, 260–272, 278–281, 284–287.
- ³ Там же. С. 239.
- ⁴ Там же. С. 241.
- ⁵ БАН. Арх. Д. 193. Л. 401 об. Перечень датируется 1529–1531 гг., см.: Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980. С. 178–180.
- ⁶ ПСРЛ. Пг., 1921. Т. 24. С. 213. О Типографской Синодальной летописи см.: Клосс Б. М., Лурье Я. С. Русские летописи XI–XV вв. (Материалы для описания) // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. С. 118–122.
- ⁷ РГБ. Ф. 304/III. № 25. Л. 61. Род Симона записан ранее князя Михаила Верейского (скончавшегося в апреле 1486 г.), но позже Геннадия, «отца игумена Макария» (игуменствовал в 1484–1488 гг.). Отсюда с большой вероятностью выводится время построения Симона: между 1484 и 1486 гг.
- ⁸ РФА. Ч. II. С. 241.
- ⁹ ПСРЛ. М.; Л., 1959. Т. 26. С. 281.
- ¹⁰ РФА. Ч. II. С. 287–289.
- ¹¹ Там же. С. 290–292.
- ¹² Там же. С. 301–303.
- ¹³ Там же. С. 304–306.
- ¹⁴ Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 224–226, 329.
- ¹⁵ РФА. Ч. II. С. 301; Послания Иосифа Волоцкого. С. 224.
- ¹⁶ РФА. Ч. II. С. 301.
- ¹⁷ Послания Иосифа Волоцкого. С. 225.

- 18 РФА. Ч. II. С. 243.
- 19 Послания Иосифа Волоцкого. С. 225.
- 20 РФА. Ч. II. С. 245–251.
- 21 Цит. по: РФА. Ч. II.
- 22 Там же. С. 248.
- 23 Там же. С. 264–268. В издании РФА послание датировано 1485–1490 гг.
- 24 «Смиренномудрому» — так в послании Симона наставнику (240).
- 25 Слова «к наченшему и совершившему» являются сокращением формуляра, в более полном виде использованного в послании Симона наставнику: «к наченшему Божиим путем ходити и совершившему святых отец заповеди» (240).
- 26 *Кучкин В. А.* О времени написания Буслаевской псалтири // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972. С. 223–224.
- 27 Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950. № 69, 70.
- 28 Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. М.; Л., 1952. Т. I. № 519; там же. М.; Л., 1958. Т. II. № 271.
- 29 *Лаушкин А. В.* К вопросу о формировании великокняжеского титула во второй половине XV в. // Вестник МГУ. Сер. 8. История 1995. № 6. С. 29.
- 30 ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25. С. 323, 324.
- 31 Акты социально-экономической истории Севера России конца XV–XVI в. Акты Соловецкого монастыря 1479–1571 гг. Л., 1988. С. 16.
- 32 АСЭИ. Т. I. № 521, 522.
- 33 *Каптанов С. М.* Социально-политическая история России конца XV — первой половины XVI в. М., 1967. С. 27.
- 34 ПСРЛ. Т. 25. С. 242.
- 35 РФА. Ч. II. С. 260–263.
- 36 Там же. С. 261.
- 37 Там же. С. 263.
- 38 О термине «строй» см.: *Клосс Б. М., Назаров В. Д.* Рассказы о ликвидации ордынского ига на Руси в летописании конца XV в. // Древнерусское искусство XIV–XV вв. М., 1984. С. 308. Еще одно раннее свидетельство о «строях» указал нам К. В. Баранов: в писцовых книгах Деревской пятины 1496 г. в Холмском погосте

Старые Коровники среди «непашенных людей» (а по существу, ремесленников) отмечен Сенька «строй» (кроме него перечисляются швецы, иконники, кожевники, седельники и др.) Архив СПФИРИ РАН. Кол. 172. Переплет IV. № 296. Л. 1 об.-2.

³⁹ РФА. Ч. II. С. 279–281.

⁴⁰ Там же. С. 285–287.

⁴¹ Там же. С. 284–285.

⁴² Сравним тексты:

Послание Дементия

К наченшему и свершившему, и к законоведущему, и святая писаниа прочитающему добре, ищущему царства небеснаго со всеми любящими Бога.

Много писати не умею.

Господину имярек многогрешный, худый разумом имярек, метанье творю от душа и сердца чиста, зело бо възлюбих о Господе любовь твою (284).

Послание печатнику

К наченшему и совершившему, законоведущему и святая писанья прочитающему добре, и ищущему царства небеснаго со всеми любящими Бога (264);

Много писать не умею (264);

Яз грешный и худый, и дряхлый, и грехми многими..., хужьшь и грубее всех человек неразумьем, ...челом бетье тебе творю ...от душа и сердца чиста (264).

Зело бо възлюбих о Господе любовь твою (265).

Послание госпоже

Нудит мя, господине, помысл еже видети честный твой образ (284), ... и узревше духовне насладитися от священных твоих уст (285)

Нудить мя помысл еже видети честный твой образ... и духовне насладитися от смиренных твоих уст (281).

⁴³ РФА. Ч. II. С. 278–279.

⁴⁴ Там же. С. 244–245.

⁴⁵ Там же. С. 268–272.

«ПРИЧТ» И «МИРЯНЕ» ПО МАТЕРИАЛАМ ЦЕРКОВНОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА XVI в.

Тема взаимоотношения приходского духовенства и мирян во многом связана и продолжает тему взаимоотношения государства и Церкви, светского и церковного права, церковного и светского суда и судопроизводства.

В российской науке интерес к истории приходского духовенства появился во второй половине XIX в. Это исследования А. Лохвицкого, И. С. Знаменского, Е. Е. Голубинского, А. Никитского, К. А. Неволина, С. В. Юшкова и др.¹ В последние годы отдельным проблемам приходского духовенства в разные периоды его истории посвящены работы Я. Н. Щапова (XI–XIII вв.), А. Д. Зольниковой и А. В. Камкина (XVII–XVIII вв.), Д. Коллмана и др.²

Важным источником по теме взаимоотношения приходского духовенства и мирян является законодательный материал, в том числе постановления церковных соборов 1503 и 1551 гг.³ Наиболее полно представлены постановления церковного собора 1551 г.⁴

Постановления Московского собора 1551 г. собраны в книгу «Стоглав». Сами составители памятника в качестве источника права видят не только церковную иерархию, но и светскую власть, более того — как ответ первой на вопросы второй. Это нашло отражение в самоназвании памятника «царские вопросы и соборные ответы». Название «Стоглав» появилось в конце XVI в. В тексте он называется как «соборным уложением» (гл. 67–69), так и «царским и святительским уложением» (гл. 99). Вклад каждой из сторон, степень участия царя, авторство царских вопросов — темы, остающиеся дискуссионными. Важно то, что в окончательном виде составители памятника представляют его как плод

совместной деятельности царя и собора. Отдельные исследователи называют собор «церковно-земский»: на его утверждение были представлены Судебник (1550 г.) и уставная грамота. Предполагают также, что на нем присутствовали помимо царя «князья, бояре, воины»⁵. Суд в своей деятельности, по словам Стоглава, должен был руководствоваться «Судебником, царской грамотой и соборным уложением» (гл.67)⁶.

Необходимо сразу оговорить, что понятия «духовенство», как собирательного термина, обозначающего единое сословие священно— и церковнослужителей, а также монахов, в его отношении к остальной — мирской части общества, в Стоглаве не существует, как не существует и понятия «приходское духовенство». Лексика Стоглава отражает все многообразие и сложность иерархической структуры общества в XVI в., относится к разным сферам социальной, политической, правовой, духовной жизни, что определяет задачу подготовки по этому памятнику глоссария, подобного тому, который создан на основе материалов сборника «Идея Рима в Москве» «*Lessico giuridico politico ed ecclesiastico della Russia del XVI secolo*». Исследование лексики, соотношения понятий, терминов, употребленных в Стоглаве, значительно приблизит нас к пониманию тех процессов, которые в реальности происходили в этот период. Существуют определенные трудности в изучении терминологии Стоглава. В частности, одна из них заключается в том, что в Стоглав включены источники более раннего периода XI—XV вв.: Устав Владимира, грамоты великих князей и русских митрополитов, правила апостолов, вселенских соборов, святых отцов, законы византийских императоров и т. д., существовавшие в рукописной традиции уже в течение нескольких столетий. Поэтому многие термины — в зависимости от того, в какой части текста они находятся: в оригинальных постановлениях собора или когда цитируется

более ранний источник, включенный в Стоглав, имеют различные значения. Это делает необходимым исследование каждого отдельного случая употребления того или иного термина. Без глоссария вопрос о терминологии носит постановочный характер.

Неустойчивость и пестрота терминологии Стоглава при обозначении идентичных или близких явлений отражают многообразие и сложность иерархической структуры общества. Особенность Стоглава состоит также в том, что он рисует не только правовую норму — то, что должно быть, но и дает достаточно яркую и выразительную картину действительного, фактического состояния общества, в особенности всякого рода нарушений, отклонений, злоупотреблений.

Сами постановления собора были направлены на то, чтобы упорядочить существующий иерархический строй общества — систему «чинов». Недаром в Стоглав помещена гл.90 «Ответ о том, комуждо подобает свой чин хранить». Ее источником послужили 27-е правило шестого (Трулльского) собора и Аристиново толкование на 50-е и 51-е правила седьмого (Никейского) собора и 69-е апостольское правило. Основное содержание «Ответа» заключается в словах: «подобает архиереем, и дияконом, и всему священническому и иноческому чину комуждо свой чин хранить и блюсти не токмо житие чисто и непорочно, но и делом, и словом, и хождением, и взором, и слухом... и в ризах и во обуцах комуждо свой чин соблюдать». Стоглав расширяет толкование. Если 27-е правило шестого собора и 16-е правило седьмого собора адресовано только духовенству, то в Стоглаве оно распространяется на мирян⁷.

Общество в целом — «народ» обозначается с помощью следующих терминов: «все православное хрестьянство»; «людской народ»; «жители»; «люди».

Наиболее общими понятиями, которыми представлена структура общества («все православное хрестьянство») в

Стоглаве являются «священнический чин», «иноческий чин», «миряне». Первые две группы часто упоминаются вместе: «священнический и иноческий чин» — это наиболее общее определение «духовенства» (данного термина, напомним, в памятнике нет). «Священнический и иноческий чин» имеет свою иерархию:

«Архиереи»-«святители»: митрополит, архиепископы, епископы;

«Иноческий чин»: «архимандриты», «игумены» («игуменьи»), «строители», «священноиноки», «старцы» («старцы»), «пустынники» («пустынницы»), «мнишеский чин», «чернец» («черница, священные жены и девицы»), «черноризец» («черноризица»).

Подробно представлена система «чинов» в «мирских церквях» — церквях, находящихся вне монастырей: «священнический чин», «священнический сан» (ср. «мирской сан»), «великое Божие священство», «протопопы» и «старейшие священники», «поповские старосты и десятские священники», «мирские попы», «мирские священники», «поп белец», «предельные и ружные священники», «притворяне», «соборные священники», «дьяконы», «приходящие священники и дьяконы», «сельские попы и дьяконы», «священные протопопы и все священницы» и т.д.

В цитируемых Стоглавом источниках наряду с понятиями «священник» употребляется «иерей» и «пресвитер».

Термины, значение которых связано с теми, кто прислуживает в церкви во время богослужения: «дьяк», «подьяк», «чтец», «певец», а также «проскурница», «сторож», «ключарь».

В «Уставе Владимира», помещенном в Стоглаве, перечисляются «церковные люди», которые принадлежали юрисдикции церковного суда: «игумен, игуменья, поп, дьякон, попадья, дьяконица, и дети их, и кто в клиросе, чернец, черница, проскурница, понамарь, прощеник, баба вдо-

вица, задушный человек, прикладен, стороник, слепец, хромец, монастыреве больницы, пустынницы, странноприимцы, и кто порты чернеческие свержет»⁸. Понятие «церковные люди» встречается также в тексте 2-го апостольного правила, цитируемого Стоглавом «также иноци и прочие церковные люди: да судит их епископ» (гл. 54). В «Послании митрополита Киприана во Псков», также помещенном в Стоглаве, имеется понятие «церковный человек». И в том и другом случае, в отличие от «Устава Владимира», это понятие не раскрывается. В оригинальных постановлениях Стоглава термин «церковные люди» не встречается. Упоминаются «монастырские слуги», «святительские бояре», которые принадлежали юрисдикции «церковного суда». Неизвестно, могли ли принадлежать к их числу «слепцы, вдовы, хромцы, живущие в богадельнях и т. п.». По решению Стоглавого собора, контроль за богадельнями возлагается не только на священников «добрых», но и на целовальников и «добрых людей», а устройство богаделен было возложено на государственную казну.

Примером сложности работы с лексикой Стоглава являются понятия «причт» и «причетник». Значение этих терминов в тексте Стоглава различается; в отдельных случаях бывает сложно его определить. Так, термин «причт церковный» в оригинальных постановлениях собора можно понимать и как объединение священно— и церковнослужителей и как только церковнослужителей (не имеющих священного сана):

— «...о всяком священническом и иноческом чину и о всяком причту церковном...» (гл. 5, в. 1; гл. 66, 67, 69);

— «...также и дворецкие и дьяки во Пскове, наместник владычен ставят сами попов к ружным церквям и на них и на всем причте церковном великие ж денги емлют...» (гл. 41, в. 25);

В других случаях термин «причт» используется только в первом значении:

«...Никто же от причитаемых во священном в церковном причте в неподобную ризу да не облачится...» и т. д.

Что касается термина «причетник», то его значение в оригинальных постановлениях Стоглава объединяет низшие церковные чины — после дьякона:

— «...о судех архимаричех и игуменов и всякого священнического и иноческого чину и о всех церковных причетниках и о монастырских слугах...» (гл. 5, в. 14);

— «...а попы и церковные причетники в церкви всегда пьяни...» (гл. 5, в. 22);

— «...аще кий епископ или презвитер, или дьякон или всяк причетник...» (гл. 41, в. 21);

— «...сами дают презвитером и дьяконом и прочим причетником» (гл. 44);

— «...такоже и в попы, и во дьяконы ставить безо мзды даже и до самого ключаря и прочих причетников» (гл. 85) и т. д. (гл. 93, 84, 68, 67...).

Однако иногда, а именно в толкованиях на 50, 51 и 80 правила шестого вселенского собора понятие «причетник» объединяет «епископа», «презвитера», «дьякона» и «причитаемых в клирос»:

— если «епископ или презвитер, или дьякон, или в причитаемых в клирос или простец» в течение 3-х недель не посещал церковь без уважительной причины, то если «причетник — да извержется, аще ли мирской человек — да отлучится». (См. также гл. 16, 90, 92). В аналогичном значении и в этих же главах, но в самих правилах (а не в толкованиях) употребляется понятие «клирик». В том же значении, но исключая «епископа», также используется термин «причетник»:

— «...епископы же в своих пределах под собою имеют все церкви и монастыри, и иноки, и причетники, и сих собирают» (гл. 54, толкование на 2-е апостольское правило);

— «...обычай имать епископом или причетником за свое поставление...» (гл. 88 — перевод 32-й главы заповедей царя Юстиниана).

Таким образом в зависимости от того, где встречается тот или иной термин — в оригинальных постановлениях собора или в источнике, определяется его значение. Не всегда очевиден смысл таких терминов как «церковники», «церковные чиновники».

Церкви были «приходными», «соборными»⁹ или «предельными», сельскими или городскими. В соответствии с этим различным было и положение священника, по-разному складывались и отношения с «мирянами» — прихожанами церкви.

Определение «мирской» довольно часто встречается в Стоглаве в сочетании с понятиями, связанными как с церковной терминологией, так и светской: «проскурницы — мирские черницы», «мирские церкви», «мирские священники», «мирские беседы», «мирские сласти», «мирской саи», «мирской властель», «мирские вещи», «мирские свадьбы», «мирские человеки», «мирское судище», «мирская чадь».

Разнообразна терминология, связанная с «мирянами»: «мирские человецы», «мирские люди», «простые люди». Интересно отметить, что в число «простых людей» в одном из случаев употребления данного термина попадают «князь» и «боярин»: «...точию великая святая соборная церковь обладает и судит таковым по закону священных правил, а от простых людей ни князь, ни боярин, ни всяк мирский судья да не обладает иерея...».(Гл. 53).

«Мирияне» тесно связаны с причтом «мирских церквей». Как справедливо заметил Д. М. Шаховской, до XVII в. общество целиком находится в Церкви и «русское православие

определяет себя в «Доме Божиим»¹⁰. «Миряне» в Стоглаве — это «духовные дети» (гл. 34, 35 и др.), «чадь»:

— «Иная убо творится в простой чади в миру...». (Гл. 41, в. 2);

— «И о сем достоит добре порадеи и поразсудити и утвердити по Божественному писанию, было бы от кого мирской чади страх и наказание и заповеди Божии...». (Гл. 5, в. 20).

— «Ино от нас, от мирской чади, чего добра чаяти...». (Гл. 5, в. 8);

— «...неведыи согрешают простая чадь...» (гл. 92) и т. д.

Каждое из вышеназванных понятий — «миряне», «священнический и иноческий чин» — объединяет всю сложную иерархическую систему «чинов», которые авторы Стоглава предпочитают подробно каждый раз перечислять в тексте памятника. В отношении «мирян» — это царский, княжеский, боярский, воинский чины и т. д. Исключительное положение отведено иконописцам («живописцам»), которых и «вельможи и простые люди» должны «почитать паче простых человек» (гл. 43).

Как уже отмечалось выше, постановления Стоглава ставят своей целью упорядочить систему отношений между «чинами». При этом фиксируются не только предпринимаемые собором меры, но и передается реальность отношений между ними, в частности, тесная взаимосвязь «мирян» с причтом «мирских церквей»; «мирян» и «мирских церквей» с монастырями. Недаром постановления собора, касающиеся «мирян», причта «мирских церквей» (т. е. белого духовенства) объединены в одну часть Стоглава (гл. 6–40), а постановления в отношении монастырей — в другую, несмотря на то, что зачастую они касаются одних и тех же недостатков и «мирян» и «священнического и иноческого чина»: пьянство, распутство, драки, бродяжничество ми-

рян, священников и монахов, участие священников в мирских праздниках («позорищах», в языческих обрядах (гл. 41, вопр. 2, 3; гл. 5, вопр. 11), служба чернцов в качестве попов и черниц в качестве проскурниц в «мирских церквах» (гл. 5, вопр. 9); «миряне в монастырях живут» (гл. 5, вопр. 37), а «чернцы и черницы по миру скитаются» (гл. 5, вопр. 37) и т. д.

С тем, чтобы восстановить иерархию «чинов», для контроля над духовенством, прежде всего священниками и дьяконами, Стоглавый собор повсеместно учреждает институт «поповских старост» и «десятских священников». «Поповский староста» (протопоп) избирался на соборе, состоящем из 100 священников, а затем назначал («избирал») десятского священника. В Москве было избрано 7 старост по числу соборных церквей (приговор от 17 февраля 1551 г.). В селах и волостях избирались только десятские священники.

Поповский староста и десятский священник обладали правом наложения наказания на священников и дьяконов («протопопам таких соборне наказывати, чтобы в пьянство не упивались и к церквам Божиим ходили, и на божественном пении чинно стояли со всяцем духовным вниманием, а не билися, и не лаялися, и не сквернословили...» (гл. 29). О тех же священниках, которые после наказания будут продолжать «не повиноваться», протопоп должен сообщать епископу, который их судит. В случае, если сами протопопы начнут нарушать дисциплину — «учнут упиватися» и «небречи о церковном чине» или защищать «безчинных священников», то об их поведении святителям должны сообщать соборные священники.

Поповские старосты и десятские священники наряду с представителями светской власти — земскими старостами, дьяками, целовальниками — по 2–3 недели должны были сидеть в суде у святительских бояр во время слушания дел

по рядным, духовным и кабальным грамотам, а также по делам о грабежах и драках. В тех же делах они могли «брать на поруки», а также собирать святительскую и вечную пошлину.

Постановления Стоглава были направлены также на то, чтобы разграничить функции церковного и государственного суда («градский», «мирской»). Отменялись «несудимые грамоты»: теперь настоятелей монастырей должны были судить святители, а «чернцов и слуг монастырских» — настоятели монастырей, а ранее многих игуменов и архимандритов во всех делах, кроме церковных, судил великий князь¹¹. Причем на святительском суде по «духовным делам», который должен был проходить «соборне», «миряне» (в том числе святительские бояре) не имели права присутствовать. Затем «святитель» должен был отдать судный список митрополиту.

Полностью в ведение мирского суда попадали дела об убийстве (о «душегубстве и разбое с поличным»).

Но разграничение мирского и церковного суда не было последовательным. Связь между ними во многом сохранялась. Так, ряд гражданских дел, а именно, связанных с договорами, завещаниями и др. («рядными», «духовными» и «кабальными» грамотами), а также грабежи, должен был рассматриваться святительскими боярами. При этом в суде у них должны были находиться по 2–3 недели священники и представители светской администрации (поповские старосты, пятидесятские и десятские, а также «градские старосты и целовальники», «земской дьяк»), «которым царь прикажет». Материалы и протоколы (судный список) необходимо было отдавать святителю. Материалы следствия («срочные и обыскные списки») должны были писать земские дьяки, но в присутствии поповских старост и десятских священников. Таким образом, устанавливался взаимный контроль мирского и церковного суда.

В случае, если святительские бояре и другие представители администрации (дворецкие и десятники) брали взятки, то «старосты», «священники» и (что интересно) «добрые люди», которые с ними «в суде сидят», должны были провести следствие, и провинившиеся отстранялись от должности.

В Стоглаве прослеживается связь «притча» приходской церкви и общины («прихода»). Стоглавный собор не запрещает общине избирать своих кандидатов («ставленников») в священники и дьяконы, а также дьяков, пономарей и даже проскурниц. Осуждается лишь практика вымогательства общиной денег за избрание. В одном из царских вопросов сообщается о том, что в Новгороде «уличане» (приход церкви на одной из улиц) выбирают священников, дьяконов и других членов притча в зависимости от того, кто больше им заплатит, и с ним идут к святителю. Когда владыка присылал своего попа, то его прогоняли, если он не давал «уличинам» достаточную сумму денег. Собор постановил, чтобы «прихожане избирали священников и дьяконов искусных и грамоте гораздых», денег за это с них не брали, а затем шли к святителю, который их благословлял. Сохранились договоры («порядные»), которые заключались между общиной приходской церкви и священником, в котором оговаривался срок службы священника и взаимные обязательства¹². Известны случаи изгнания священников «мирянами». Так, в Пскове были изгнаны «мирянами» все вдовые священники. Это событие осуждается в грамоте митрополита Киприана, также включенной в состав Стоглава.

Такое положение приходских священников приводило к тому, что они часто переходили от одной церкви к другой. И, как об этом сообщает Стоглав, в Москве даже появилась пошлина «крестец», «не вем, како уставилась кроме священных правил». Приехавшие в Москву «архимандриты, игумены, протопопы, священноиноки, священники и

дьяконы» сходились в определенном месте («на крестец в торгу на Ильинской улице») и нанимались на месяц и более служить по московским церквам. Опять же Стоглав не осуждает практику найма священников («...да наймутся у московских священников»), но обязует поповских старост проверять их полномочия («ставленные, отпускные и благословенные грамоты»).

Стоглавый собор предписывает также «избирати священников и дьяконов» «ружных церквей», на содержание которых шли деньги из царской казны, светским лицам, находящимся в епископской администрации («дворецким, и наместником, и дьякам»), но без взяток и грамотных (гл. 41, вопр. 15).

Связь «мирян» и «причта» сохранялась в том, что образование и те и другие должны были получать в «книжных училищах», которые учреждались по постановлению Стоглавого собора в домах у «добрых священников, дьяконов и дьяков», куда «все православное крестьянство» в «каждом городе должно было отдавать своих детей. И те священники, дьяконы и дьяки «избранные» должны были учить своих учеников «страху Божию» и грамоте, «псалмопению, и чтению, и пению, и канарханию по церковному чину»; «чтобы все книги учили», которые «соборная святая церковь приемлет», но прежде всего беречь своих учеников «во всякой чистоте», охранять «от всякого растления, содомского греха» и т. д. с тем, чтобы достигнув определенного возраста, «достойным быти священнического сана».

Интересно также отметить, что «миряне» — «добрые люди» («лутчие люди») наравне с поповскими старостами и священниками привлекаются к расследованию «духовных дел»: если священники участвовали в «мирских позорищах», ходили в «корчмы», «не радели о детях духовных» и т. п. (гл. 34); в упоминавшихся случаях взяточничества со стороны святительских бояр (гл. 69). Кроме того, при уст-

ройстве богаделен, контроль за деятельностью по их организации поручался священникам и «градцким добрым людем» (гл. 73). Собор принял постановление, по которому собранная святительская пошлина с попов запустевших церквей передавалась на восстановление церкви, а собирали бы ее «люди лутчие, которые к тем церквам прихожи». На них же возлагалась обязанность обеспечить церковь иконами, церковной утварью, книгами и т. п.

Таким образом, несмотря на то, что многие постановления Стоглава были направлены на упорядочивание и разграничение различных «чинов» в обществе сохраняется тесная связь мирского и духовного в обществе. В этот период духовенство не является единым и замкнутым сословием по отношению к остальной — мирской части общества. Недаром понятие «духовенство» получило распространение в более позднее время (XVIII в.)¹³.

Провозглашая в своих постановлениях ориентацию на «греческий закон», правила святых апостолов, вселенских соборов и отцов, собор утверждает сложившуюся местную правовую традицию и обычай, предпринимая попытку даже обосновать возникающие между ними противоречия (гл.79)¹⁴.

¹ Соловьев С. М. Взгляд на состояние духовенства в древней Руси // ЧОИДР. 1846; Лохвицкий А. Очерк церковной администрации в древней России // Русский вестник. 1857; Знаменский П. П. Приходское духовенство на Руси // Православное обозрение. М., 1866. Т. 21; он же. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. Казань. 1873; Никитский А. И. Очерк внутренней истории церкви в Пскове // ЖМНП. СПб., 1871; он же. Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде // ЖМНП. СПб., 1879; Юшков С. В. Очерки истории приходской жизни на Севере России XV—XVII вв. СПб., 1913; Kollman J. E. The Stoglav council and parish

- priests // *Russian History*. Templ. 1980. Vol. 7. Pt. 1–2. P. 65–91; *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. М., 1904. Т. II. 2-я пол.
- ² *Щапов Я. Н.* Государство и церковь в Древней Руси X–XIII вв. М., 1989; *Камкин А. В.* Православная церковь на севере России. Вологда, 1992.
- ³ Понятие церковного права появилось в российской науке в XIX в. и его значение остается дискуссионным. См.: *Бердников И.* Основные начала церковного права православной церкви. Казань, 1902. С. 24–49.
- ⁴ Последнее переиздание Стоглава см.: Российское законодательство X–XX вв., М., 1985. Т. 2. С. 242–498. Об оригинальном тексте Стоглава в рукописи РГБ Рум. 425 см.: *Емченко Е. Б.* Предполагаемый оригинал Полной редакции Стоглава // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1991. С. 21–54; *она же.* Происхождение текста Стоглава // Архив русской истории. М., 1994. Вып. 5.
- ⁵ *Жданов Н. И.* Материалы для истории Стоглавого собора // ЖМНП. 1876, июль-август; он же. Церковно-земский собор 1551 г. // Исторический вестник. Февраль 1880; *Черепнин Л. В.* Земские соборы Русского государства. М., 1978; и др.
- ⁶ Российское законодательство. М., 1985. Т. 2. С. 340.
- ⁷ *Стефанович Д.* О Стоглаве. СПб., 1909. С. 263–264; Российское законодательство. С. 490–491.
- ⁸ Перечень людей, принадлежащих юрисдикции епископа, менялся в разных редакциях «Устава Владимира». См.: *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. XI–XIV вв. М., 1972; *он же.* Государство и церковь в Древней Руси X–XIII вв.
- ⁹ О значении термина «соборная церковь» см.: *Щапов Я. Н.* Государство и церковь в Древней Руси X–XIII вв. С. 124–134.
- ¹⁰ *Шаховской Д. М.* Автокефалия и симфония // 400-летие учреждения патриаршества в России. Рим, 1989.
- ¹¹ *Каштанов С. М.* Финансы средневековой Руси. М., 1988. С. 131.
- ¹² Акты юридические. СПб., 1838. № 184 («порядная» 1588 г.).
- ¹³ Словарь современного русского литературного языка. Т. 3. М.; Л., 1954. Т. 3. Стб. 1183–1184.
- ¹⁴ *Emchenko E. B.* Common Canons and Russian Ecclesiastical Practices according to the Moscow Stoglav Council (1551) // Congresso internazionale incontro fra canonici d'oriente e d'occidente. Bari. 23–29 settembre 1991.

К ВОПРОСУ О МАЛЫХ МОНАСТЫРЯХ В РОССИИ XVI ВЕКА

Трудно назвать столь малоразработанную проблему как вопрос о типах монастырей и формах организации монашеской жизни. Этому вопросу посвящен ряд работ Н. В. Сеницыной. Первоначально на Руси господствовали ктиторские монастыри, представлявшие собой мелкие обители, основанные знатными зажиточными людьми, где проживало несколько чернецов, чаще 3–5. Такие монастыри действовали на основе келлиотского принципа, когда монахи жили в собственных кельях, имели личное имущество и вели достаточно независимый образ жизни. С середины XIV в., благодаря реформе Сергия Радонежского и митрополита Алексея, начинается быстрый рост общежительных монастырей. Проанализировав тексты Максима Грека и других источников, Н. В. Сеницына отметила, что позднее в России, соответственно греческой традиции, существовали два или три типа монастырей, но терминология, в особенности относящаяся к необщежительным сообществам, разнообразна, неустойчива, лишена идентичности: «особножитие, особство, пустынножитие, пустыня, отшельничество, скит, келья, отходная келья, затвор и др.»¹.

Общежительные монастыри, имевшие вотчины и соответствующую документацию на землю, которая частично сохранилась, изучены в историографии значительно лучше. Гораздо менее известны небольшие обители, многие из которых исчезли бесследно. В данной работе предпринята попытка на основе писцового и актового материала дать некоторые представления о малых монастырях и малоизвестных формах организации монастырской жизни.

Из-за отсутствия источников решить вопрос о численности братии в монастырях не всегда возможно, тем более, что состав монахов менялся. В источниках неоднократно указывалось, что эпидемия 1570/71 г. явилась причиной резкой убыли населения, запустения церквей и монастырей. С другой стороны, набеги татар также вели к опустошению земель, пленению старцев. В Кирилло-Белозерском монастыре к началу XVII в. численность братии достигала 200 чел.: в 1601 г. соборных старцев во главе с игуменом было 11 чел., священников, дьяконов, крылошан — 37, рядовых старцев в самом монастыре и на Москве и в «приписной» Афанасьеве обители — 136, итого 184 чел. Хозяйство обслуживали 300 служебников, детенышей, мастеровых². В кремлевском Чудовом монастыре к зиме 1586 г., согласно данным и терминологии расходных книг, насчитывалось 58 старцев, 14 священников, 7 дьяконов: всего около 80 чел. Среди старцев, помимо обязательных для общежитильных 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 чел. приняли иноческий чин³.

На территории России существовало большое количество менее знаменитых и более мелких монастырей. В Можайске на посаде и около города в 90-х гг. XVI в. было 8 обителей. В Петровской с двумя церквями стояли 16 келий, «а в них живут старицы». Тут же находилась и келья игуменья. Следовательно, общее число монахинь колебалось в пределах двух десятков (в одной келье могли проживать по

2 чел.). В женском же Благовещенском монастыре — 10 келий (с игуменьей) да 3 кельи нищих. Оба монастыря имели достаточно скромное церковное имущество. Более богатыми выглядели 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 на 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 Иакима 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»⁴. Надо учитывать, что г. Можайск, как и ниже рассматриваемая Коломна, Кашира, сильно пострадали от экономического кризиса, поразившего страну в последней трети XVI в. Число дворов в Можайске в 90-х гг. 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 Пречистыи у Брусеньи 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 — несомненно достаточно весомый признак общежитийного монастыря. Хозяйственные постройки были сооружены и в коломенском Преображенском монастыре: амбар, погреб, напогребница. Две церкви: одна в честь Преображения Господня с приделом, изобиловавших иконами, книгами, ризами, вторая — теплая, также с приделом

и колокольня. Тут же 11 келий. В монастыре хранились жалованные несудимые грамоты. Каменную трапезную с подклетьями имел Голутвин Богоявленский монастырь, находившийся за посадом, но к моменту описания 1577/78 г. сильно обветшавший. Упоминание о наличии келий в монастыре отсутствует. Столь же в плачевном состоянии находился на р. Москве Бобренев монастырь, где келья игумена и 11 келий братских были пусты⁵.

Итак, при определении типа монастырей наличие хозяйственных построек, трапезной, существование большого числа церковной утвари — могут служить, в ряде случаев, признаками общежительства.

К этому же типу относится каширский Троицкий Белопесоцкий монастырь, обнесенный каменной оградой, имевшей внутри 3 церкви, колокольню, где были установлены часы с «самобойством», 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»⁶.

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 обителей: в Туле в конце 80-х гг. писцы отвели под новый девичий монастырь земли 30 сажень на 70 сажень, в то время, как под дворы священнослужителей и проскурницы — 30 саж. на 10 сажень⁷.

Обратимся к другим типам монастырей. В Стоглаве 1551 г. упоминаются 3 типа: общие, особь сущие и пустыни. Синонимом последнего понятия служил также термин «монастыри пустынные». В гл. 85 Стоглава проявилась неприязнь к пустынножитию: некоторые иноки «не могли терпеть во общих монастырях пастырского учения и наказания...»

пустыни по селам созидают и церкви поставляют». Отныне пустыни разрешалось ставить только с благословения епископа края. И «по соборному уложению мелкие пустыни сносить в одну пустыню... или в монастыри старые во общие переместити их, ...а на соблазн в миру бы не скиталися». Пустынные церкви надлежало сносить в монастыри же или на погосты или же в церковные приделы⁸. Следовательно, правительство в середине XVI в. официально препятствовало распространению пустынножительства и делало все, чтобы ликвидировать существовавшие пустыни. В то же время многие пустынножители были особо почитаемы. Первого ребенка Ивана Грозного, дочь Анну, крестили 18 августа 1549 г. старец Андросовой пустыни и старец Сарайской пустыни. В 1552 г. архиепископом Новгорода и Пскова стал «старец Пимен черной Ондrejaновой пустыни»⁹.

Н. В. Сеницына считает, что пустынь могла быть основана как на принципе особножития, так и киновии (общежительства). На примере Глушицкой Покровской обители она показала, что в XV в. «пустынь» часто именовалась «монастырем», «монастырьком». На наш взгляд, наиболее ярким примером превращения пустыни в монастырь является история Иосифо-Волоколамской обители, которая еще в жалованных грамотах 30-х гг. XVI в. именуется «пустыньским Осифовым монастырем»¹⁰. В ряде случаев, когда пустыни основывали монастыри (или монахи?), они являлись монастырской собственностью. В жалованной грамоте 1445/46 г. князей Шуйских в Спасо-Ефимьев монастырь сказано, «что пустынька их в нашей вотчине в Гороховце Св. Василий». Из грамоты 60-х гг. XV в. Ивана III чернецам Троице-Сергиева монастыря известно, что они «поставили себе пустынку в Гороховце Св.Георгий»¹¹.

Несмотря на постановление Стоглавого собора, пустыни продолжали существовать и во второй половине XVI в., хотя в большинстве случаев с ними произошла та же мета-

морфо́за, что и с Иосифовой пустынью. Так, в Каширском у. в 1577/78 г. действовал «монастырь Савина пустынь» с двумя церквами, с 8 кельями, возглавляемый игуменей. Недалеко находился опустевший «монастырь Соколова пустынь»¹².

В конце XVI в. троицкие монахи пытались возродить пустынь, основанную, по преданию, еще Сергием Радонежским. Около 1592 г. старец Троице-Сергиева монастыря писал царю: «В Гороховском уезде на р. Клязме в поймах есть пустыня» с храмом в честь Троицы и храмом Христова мученика Георгия. «А поставил ту пустыню и храм сам чудотворец Сергей в те поры, как его посылал в Нижний Новгород... князь великий Дмитрий Иванович Донской ко князю Борису Константиновичу о смирении с братом своим князем Дмитрием Константиновичем Большим». Далее троицкий старец Варсонафий Якимов сообщал, что «в той де пустыне жили старцы — пустыньские отходники. А питались лыками и кошницы и сено по болоту косили». От имени Троице-Сергиева монастыря у царя просили сенные пожни, «чтоб угодника Христова Сергия прославилось начало». Из другой грамоты выясняется, что пустынь «запустела от казанских татар лет с 70 и лесом поросла». Царь удовлетворил просьбу и передал в монастырь ряд пустошей.

В 80-х гг. XVI в. в Нижегородском уезде действовала «Николы чудотворца Обросьева пустынь», возглавляемая игуменом Михаилом. В отличие от предыдущей она, видимо, не была «приписана» ни к какому монастырю. У них хранились жалованные несудимые грамоты Василия III, Ивана Грозного и Федора Ивановича.

Сохранилось известие и об основании пустыни в начале XVII в. В 1627/28 г. дал вкладу в Троице-Сергиев монастырь «старец Трефилий Некрасов своего строенья монастырь особняк Пелегову пустыню со всяким монастырским строеньем»¹³.

Одним из наиболее прославленных и многолюдных «особных» обителей был Богоявленский монастырь, «что на посаде» «близ торговища», 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 истари был особняк», тем не менее, он имел вотчины. Монахи утверждали, что один из первых вкладов они получили от сына Дмитрия Донского Петра, т.е. в начале XV в. Стало быть, и «особные, особняк» монастыри 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 Богоявленью 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 Богоявленья на монастыре, и тех келей половина игумену с священники и з братьею, а другая половина тех келей 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 меткому наблюдению В. Д. Назарова, кельи Ромодановского не походили на суровое жилище аскета. По существу, перед нами заботливо обустроенная городская усадьба феодала, но находится она внутри монастырской ограды. Имущество, хранившееся в кельях, переходило снохе князя для роздачи нищим. Часть же, «что в житницах моего жи-

вота и в клетях, и то моим старцем Лариону с товарищи»¹⁴.

Монастыри-особняки, по всей вероятности, были достаточно широко распространены, во всяком случае, в первой половине XVI в.: иначе трудно объяснить, почему писцы иногда специально помечали «общие» монастыри. Так, в сотной 1543/44 г. сказано: «В Вологде в Бухтыге монастырь общий Деонисья Глушицкого»¹⁵. «Особный монастырек» (по терминологии источника) существовал в 80-х гг. XVI в. в Тверском уезде, в Микулинском стану, в с. Городище, что на р. Шоше. В нем были две церкви: в честь Николы чудотворца и теплая в честь великомученицы Парасковьи, кельи игумена и пономаря, а также 12 келий, где проживали всего 5 монахов. За монастырем стояли дворы никольского попа и дьякона. Тут же был расположен «двор монастырский темьянной». Обитель получала ругу: «деньги и хлеб великого князя». Но характерно, что земли принадлежали не всему монастырю: были «монастырские деревни церковные за игуменом» и «церковные ж никольские деревни игумновы и поповы и дьяконовы». Сама братия вотчин не имела¹⁶.

К «особным» же 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. Вероятно, к тому же типу принадлежит торопецкий девичий монастырь с храмом в честь Иоанна Предтечи. В нем проживали священник, игу-

менья, «а сестер 25, а питаются от церкви о мире», т. е. по существу нищенствовали, так как ругу не получали.

В Торопце же стояла «церковь Рождество Св. Богородицы да церковь теплая Богоявление», а служил один священник. «Келей у тех церквей 18, а старцев 18 ж, а питаются от миру». 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. Надо отметить, что и сами писцы, подводя итог по посаду, как бы не делали различия, не выделяли, как это было принято, в особую группу монастыри: «И всех церквей внутри городе и на посаде 16, а престолов 17, а попов в них служит игуменов 18, да 3 диаконы»¹⁷. Создается впечатление, что для писцов бедствующая братия, живущая под руководством игумена, и сообщество нищенствующих старцев как бы равнозначны, так как являются вариантами одного и того же аскетического жития.

В писцовых материалах XVI в. встречаются многочисленные упоминания о старцах, проживающих около церкви в кельях и питающихся подаванием, причем иногда эти келейные сообщества называются «монастырями», «монастырьками». Например, в Тверском у. по описанию 1580 г.: 1. В с. Андреевском церковь Рождества Богородицы, двор попа да 3 кельи со старцами, «а питаются от церкви божие. Да на монастыре» дворов непашенных... 2. В вол. Воловичи в г. Любалово стояла Никольская церковь, рядом с ней дворы попа, пономаря, проскурницы. «А на монастыре 2 кельи, а в них 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»¹⁸.

Вероятно, в XVI в. такие келейные братства официально к монастырям не относили, но в общественном сознании

они продолжали восприниматься как одна из форм аскетического жития, т.е. как монастырское сообщество. Не остались ли эти келейные братства от исчезнувших (упраздненных?) монастырей. Так, в Шезском стану Тверского уезда в с. Сухарино около Покровской церкви стояли две кельи, где проживали старцы, питающиеся подаянием. Тут же расположены дворы церковного причта, один из которых поставлен «на трапезном месте». Следовательно, ранее здесь существовал более многолюдный монастырь. В том же стану в с. Кушалино было 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»¹⁹.

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: «что моя отчина в Стародубе с. Тогарова, а в нем церковь Покров Св. Богородицы да и монастырек Иван святые к Тагарову же селу» переходили к брату. «А село мое Петровское..., а в нем церковь святых апостол Петра и Павел, да Никола монастырек к Петровскому селу» переходили к брату и снохе. В Бежецком Верху в 1553/54 г. в с.Теребунь церковь Успение Пречистые, а у Причистые монастырь» в 7 дворов. В 1539/40 г. в Тверском у. в поместье кн. Д. Д. Оболенского есть с. Микифоровское, «а к тому селу монастырь, а в нем церковь Введение Пречистие»²⁰. В Тверском уезде упоминался в

40-х гг. XVI в. ряд «монастырьков» на землях великого князя.

Следовательно, типология малых монастырей достаточно разнообразна. Среди них фигурировали «общие» и «особые» обители. Продолжали основываться, несмотря на достаточно жесткий приговор Стоглавого собора, новые «пустыни». В то же время многие из них переросли свои прежние рамки, «пустынь» в их названиях сохранялась как некая данность, свидетельствующая о их происхождении. Привлекают внимание келейные сообщества, группирующиеся вокруг церквей и питающиеся от подаяния прихожан. Некоторые из них продолжали именоваться «монастырями». Не является ли это отголоском еще одной формы аскетического существования, имевшейся ранее и официально принятой?

¹ *Sinicyna N.* Les types de monastères en Russie et l'ideal ascétique russe (XV–XVI siècles) // Moines et monasteres dans les sociétés de rite grec et latin. Genève, 1996. P. 11–35; она же. Нестыжательство и русская православная церковь XIV–XVI вв. // Религии мира. М., 1983. С. 76–101.

² *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. СПб., 1910. Т. I. Вып. 2. Приложение. С. 57.

³ Хозяйственные книги Чудова монастыря 1585/86. Подготовка текста С. Н. Богатырева. М., 1996. С. 33–51.

⁴ Писцовые книги Московского государства. (Далее — ПКМГ). СПб., 1872. Отд. I. С. 637–646, 650, 651.

⁵ Там же. С. 306–307, 318–322, 323, 325–326.

⁶ Там же. СПб., 1877. Отд. 2. С. 1516, 1517.

⁷ Там же. С. 1095.

⁸ Стоглав // Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 2. С. 272, 312, 321, 326, 329, 350, 362, 376.

⁹ ПСРЛ. Т. 29. С. 57, 214.

- 10 Акты феодального землевладения и хозяйства. М., 1956. Ч. 2. № 132, 112. Сравни: № 129–131.
- 11 Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси. (Далее — АСЭИ). М., 1952. Т. I. № 313; М., 1964. Т. III. № 491.
- 12 ПКМГ. Отд. 2. С. 1429, 1521.
- 13 РГАДА. Ф.281. ГКЭ. № 7977, 7983, 7984; Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987. С. 205. Л. 829.
- 14 Акты московских монастырей и соборов. Из архивов Успенского собора и Богоявленского монастыря. Составители Т. Н. Алексинская, В. Д. Назаров. (Далее — АММС). М., 1984. С. 79, 170, 174, 285.
- 15 РГАДА. Ф.281. ГКЭ. № 2585.
- 16 ПКМГ. Отд. 2. С. 341.
- 17 Археографический ежегодник за 1963 год. М., 1964. С. 207, 282.
- 18 ПКМГ. Отд. 2. С. 305, 329, 335.
- 19 Там же. С. 309, 328, 360, 391.
- 20 АММС. С. 69, 70; *Никольский Н. К.* Указ. соч. Приложение. С. 37; ПКМГ. Отд. 2. С. 102.

ОПЫТ КЛАССИФИКАЦИИ
МОНАСТЫРЕЙ В РОССИИ В XVII ВЕКЕ:
ВОЛОГОДСКАЯ СТЕПЕНЬ

В документальных и повествовательных источниках XVII в. встречаются краткие характеристики монастырей с учетом разных качественных признаков. Наряду с мужскими и женскими, или «девичьими», вотчинными и безвотчинными монастырями называются «общие», «ружные», «большие», «мелкие», «пустые» обители¹. Несколько монастырей в разное время числились государевыми, так как находились в ведении Дворца, например Саввин Сторожевский в царствование Алексея Михайловича². Ряд больших монастырей определялись как ставропигиальные, среди них Чудов и Симонов в Москве, Соловецкий на Белом море, Ипатьевский в Костроме, Спасский в Ярославле и другие. Наиболее древние и многолюдные как городские, так и удаленные от центра монастыри жаловались царской грамотой в архимандрии (архимандритии) и утверждались церковными соборами³.

Одна из древнейших архимандритий в Российском государстве — владимирский Рождественский (Рождества Богородицы) монастырь, основанный великим князем Всеволодом Большое Гнездо в конце XII в., определен архимандрией в первой половине XIII в.: в Лаврентьевской летописи под 1230 г. его настоятель Кирилл назван в сане «игумена и архимандрита монастыря святыя Богородица Рождества»⁴. В XVII в. Иверский Богородичный монастырь, основанный патриархом Никоном на острове Валдайского озера, становится архимандрией в период своего строительства в конце 1653 г.⁵ На церковном соборе 1666/67 г., низложившем с патриаршего престола Никона, Иверский Бо-

городичный монастырь признан законным с канонической точки зрения и утвержден «в чине правильно созданных» монастырей с архимандритским настоятельством⁶.

Деление монастырей на степенные и нестепенные прослеживается в XVII в. В историографии этот факт остается почти не исследованным. В 1874 г. архимандрит Леонид (Кавелин) поставил вопрос о степени Воскресенского Новоиерусалимского монастыря, имея при этом в виду и место обители среди привилегированных монастырей и положение архимандрита в «Лествице степенных настоятелей»; но документальные сведения автором не приводятся⁷. С. М. Соловьев цитирует отрывок из царской грамоты (без указания даты и названия монастыря, куда направлена); в нем употреблено выражение «степенные и нестепенные монастыри». Историк не раскрывает его смысловое содержание⁸. «Сановная степень» в качестве отличительной характеристики архимандрии встречается в книжности с начала XVII в.: «Имел той святой монастырь сановную степень сиречь архимандритию»⁹. Есть основание полагать, что термин степенной монастырь до середины XVII в. не использовался в деловом письме, поэтому не встречается в церковных и правительственных актах.

Лествица соборных властей 1599 г., составленная при патриархе Иове, поименно называет 60 персон иерархов и настоятелей, а также 26 соборных старцев, представлявших соборную власть в Российском государстве. Выражения степень, степенной монастырь в ней отсутствуют¹⁰. Лествицу патриарха Иоасафа (1634–1640) опубликовал митрополит Макарий в известном своем труде по истории Русской церкви. В ней также нет вышеназванных терминов¹¹. В Соборном Уложении 1649 г. в главе X «О суде», статьях 32–80 помещен список (лествица) 48 монастырей, «за бесчестье» властей которых (имеются в виду настоятели, келаря, казначеи, соборные старцы) взимался более высокий

размер денежного штрафа. И в этом наиболее важном правовом кодексе привилегированные большие монастыри не называются степенными¹².

По моим сведениям, выражение степенной монастырь впервые используется в указной грамоте царя Алексея Михайловича от 15 июня 1652 г. на Белоозеро в Кириллов монастырь: «...богомольцом нашим архимариту Митрофану да келарю старцу Саватею Юшкову с братьею. Ведомо нам учинилось, что в московских в ближних и в далних в степенных и в нестепенных монастырех»¹³. Грамота относится к периоду избрания на патриаршество Никона и соответствует еще тому просветительскому курсу, который проводил придворный кружок ревнителей благочестия под руководством царского духовника Стефана Внифантьева. Введение термина в правительственную документацию можно связать с деятельностью этого кружка, членами которого были царь Алексей Михайлович, Ф. М. Ртищев, митрополит Новгородский Никон (будущий патриарх), Епифаний Славинецкий и другие¹⁴. Возвращаясь к указной грамоте, отметим: из ее текста как будто явствует, что имеются в виду монастыри, представлявшие Московскую степень (см.: Примечания, сн. 1).

В 1653 г. по инициативе патриарха Никона составлена сводная опись рукописных собраний в больших монастырях. В ней также использовано выражение степенные монастыри, но уже на общероссийском уровне. Опубликованный в 1848 г. В. М. Ундольским текст по списку XVII в. включает первоначальные 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 монастырех обретаются церковныя книги четьи, того ради чтобы было ведомо, где которыя книги взяти, книг печатново дела исправления ради»¹⁵.

В описи перечислено 39 степенных монастырей, содержащих рукописные книги. Сравнение их с 46 монастырями Лествицы патриарха Иоасафа, представлявших соборную власть, показывает совпадение названий. Исключением является астраханский Троицкий монастырь, отсутствующий в Лествице. Однако он назван в списке привилегированных монастырей в Соборном Уложении 1649 г.¹⁶ Стало быть, астраханский Троицкий монастырь внесен в Лествицу при патриархе Иосифе (1642–1652). Лествица действовала в период междупатриаршества 1658–1667 гг.: об этом свидетельствует постановление церковного собора 1666/67 г., определившего место Воскресенского Новоиерусалимского монастыря под Саввиным Сторожевским¹⁷.

Наиболее ранние опыты по классификации монастырей относятся к 40–60-м гг. XVII в. Базой для них служили монастырские архивы, в частности приходо-расходные книги и другие документы. Работа велась средствами делового письма: название обители строилось в соответствии с общехристианской и местной традициями. Нередко оно было двойным: включало древнехристианское имя либо праздник и имя святого основателя обители; или христианское имя и старинное название местности, в которой расположен монастырь. Иногда имя монастыря соединялось с названием пустыни, на основе которой он образовался: монастырь Введения Пречистой Богородицы Антоньевы пустыни в Ярославском уезде; Благовещенский монастырь, что на реке Медведице под Кашиным и т. д.

Краткое описание монастыря в зависимости от того, кто руководил делопроизводством — государственное или церковное учреждение — содержало либо сведения о численности крестьянских дворов в монастырских вотчинах либо сведения, кто возглавлял монастырь — архимандрит, игумен, строитель. Затем составлялся список монастырей в иерархическом порядке по каждому историческому региону¹⁸.

Дошедшие до нас источниковые материалы, «рописи» — это собрания территориальных списков (или групп) монастырей. Ценность таких росписей признана в историографии, хотя представления о точности приказных людей XVII в. значительно отличаются от современных¹⁹.

Монастырский приказ, учрежденный Соборным Уложением 1649 г., вел систематическую работу по учету монастырей и крестьянских дворов в церковных вотчинах²⁰. В поле зрения всех правительственных перечневых росписей, в том числе и Монастырского приказа были не все обители, а только вотчинновладельцы, имевшие крестьянские дворы от нескольких десятков тысяч до одного. Несовершенство приказной статистики заключалось в том, что в одну роспись объединялись самые богатые монастыри, такие как Троицкий Сергиев, Кириллов Белозерский и мелкие пустыни, имевшие один — три крестьянских двора. Монашеская братия кормилась собственным физическим трудом и поддерживала церковную жизнедеятельность пустынной обители. Маленькими монастырьками управляли строители или черные священники.

В Росписи Монастырского приказа 1661 г.²¹ представлена правительственная, точнее приказная классификация монастырей. В ее основу заложены два принципа: территориально-административный и вотчинный. Роспись 1661 г. состоит из 73 списков, или групп монастырей на территории Европейской России. Распределение обителей в списки произведено не по епархиям, а по исторически сложившимся регионам: землям, краям, старинным уездам²². Главный вотчинный принцип выражен в указании числа крестьянских дворов за каждым монастырем и пустынью, количественных подсчетах по отдельным группам, подведении итога в цифрах в конце Росписи: «А всего 476 монастырей, вотчин за ними крестьянских и бобыльских 87907 дворов»²³. Обращают на себя внимание заглавия к территориальным

группам монастырей: «на Туле», «в Луху», «Псков», «Галитцкие», «Вологодцкие» и т. д. Разнобой в названиях объясняется, по-видимому тем, что списки составлялись разными лицами. Руководил работой дьяк Монастырского приказа Петр Малыгин: его подпись («припись») скрепляет всю документацию²⁴.

Вологодский список в Росписи 1661 г. включает 22 монастыря, среди которых большие, в том числе степенные; мелкие, имевшие статус пустыни, т. е. управлявшиеся строителями и черными священниками. Впереди списка называются общероссийские степенные монастыри в иерархическом порядке, соответствующем Лествице соборных властей. Так, первыми следуют Спасо-Каменный монастырь (429 дворов), Спасо-Прилуцкий (598 дворов), Павлов Обнорский (658 дворов) и Корнильев Введенский (704 двора). В иоасафовской Лествице в ряду степенных монастырей 28-е, 35-е, 40-е, 41-е и 43-е места занимают Спасо-Каменный (известен с XIII в.) как наиболее древний, за ним Спасо-Прилуцкий (с XIV в.), затем Павлов Обнорский, Глушицкий Покровский, Корнильев Комельский монастыри, основанные в XV в.²⁵

Приказная классификация, как показывают цифры, строилась не только на вотчинном принципе: самый богатый Корнильев Комельский монастырь занимает в Вологодском списке Росписи 1661 г. четвертое место. Стало быть, учитывалось церковное значение монастырей: их древность, положение в Лествице соборных властей, накопленный церковью опыт определения значения обители и т. д. Итак, документация Монастырского приказа раскрывает факт влияния патриарших лествиц на принципы приказной классификации. Более того, свидетельства об опыте классификации, предшествовавшей правительственной, связаны не только с Патриаршим двором, но и с архиерейскими дома-

ми. Обратимся к сочинению первой четверти XVII в., неизвестному в литературе.

В Отделе рукописей Российской Государственной библиотеки, собрании Ундольского № 611 хранится сборник²⁶, в четвертку, конца 40-х гг. XVII в.; филиграни: на л. 17 «столбы»; на л. 29, 38, 40, 42 «кувшин с лилией» и литерами «MN» (плохо просматриваются) типа образцов в альбоме Диановой и Костюхиной № 841, 1199 (1646–1654 гг.)²⁷. Рукопись на 70 л. (I–II–70–III). Писана разными почерками XVII в. Пагинация буквенная по тетрадам и цифровая по листам. Нижнее поле отдельных поврежденных листов заклеено плотной бумагой. В результате реставрации утрачена владельческая запись: на л. 31 на нижнем поле сохранились буквы «Ле». Переплет XIX в. кожаный с тиснением и двумя металлическими застежками. На л. 1 форзаца содержание, написанное рукою Ундольского, датой «20 мая 1858» и его подписью.

На л. 44 об. запись о продаже: «1709-го года августа в 9 день сию книгу после вдовы матери егорьевской жены Леонтьева ростовского подьячего продал Спасова монастыря что в Ярославле стряпчей Иван Игумнов того ж Спасова монастыря крестьянину Ивану Ярофееву. Взял денег восемь алтын 2 денги на поминование их родителей вышеписанных и их сродников ж». Сборник, возможно, ростовского происхождения. Содержит повести, летописные отрывки, погодные записи, переводные и другие статьи.

На л. 2 об.–3 сочинение под названием Вологодская степень. Это список, датируемый примерно концом 40-х гг. XVII в. Его временной гранью служит 1651 г., так как в этом году настоятелю Спасо-Прилуцкого монастыря пожалован сан архимандрита²⁸, а в тексте он назван еще игуменом. Признак того, что перед нами список — отсутствие личных имен настоятелей обителей. Создание текста следует отнести ко времени патриаршества Филарета Романова

(1619–1633), точнее к середине 20-х гг. Об этом свидетельствует следующее наблюдение: на 14-м месте назван игумен Песочного монастыря на острове Кубенского озера. Известно, что игуменство утрачено этой обителью в 1626 г.²⁹ Можно указать лишь на общие мотивы, обусловившие появление сочинения: в 20-е гг. XVII в. активно шло восстановление монастырей, разоренных иностранной интервенцией; имело место обновление иерархической структуры церковной власти.

Составителем мог быть приказной человек или монах вологодского происхождения. В написании названий монастырей отчетливо выражен разговорный обыденный язык: «Спаской на Нурме игумен», «Пречистеньской на Сяме игумен», «Спаской на Печенге игумен» и т. д. Знание местной монастырской жизни, ее традиций и церковного значения обителей как на местном, так и на общецерковном уровне свидетельствуют о том, что сочинение написано в Вологодском архиерейском доме. Вологодская степень — это список привилегированных монастырей, расположенных в иерархическом порядке, в основу которого заложено местное церковное значение каждого.

Фактически она представляет третий тип классификации, имеющий свои особенности, и, конечно общие черты, характерные и для списка степенных монастырей в патриарших лестницах и для правительственных приказных росписей. В качестве особенностей Вологодской степени следует указать на наличие в ее списке не только больших степенных монастырей, но и мелких обителей и даже пустых, не имевших необходимого числа братьев (имеется в виду отсутствие священнослужителей, с помощью которых совершалась божественная литургия в храме), но сохранявших церковное значение для местной духовной жизни. В списке названы три пустых обители: 21-й Авнежский Троицкий монастырь, приписанный к Троицкому Сергиеву монасты-

рю³⁰, 22-я Мокрая Николаевская пустынь, в 1620 г. приписана к Вологодскому архиерейскому дому³¹, 23-я Кохтыжская Иоаннобогословская пустынь на реке Кохтыже, приписанная в 1649 г. также к Вологодскому архиерейскому дому³².

Публикация выполнена по общепринятым правилам издания исторических документов XVII в. В подстрочных примечаниях даются варианты прочтения, отмечаются особенности текста, в том числе киноvarная правка. Комментарии содержат краткие исторические и библиографические справки, приводятся по справочнику Строева принятые в литературе названия монастырей. Буквенные обозначения цифр заменены арабскими. Заглавная киноvarная буква выделена двойным подчеркиванием.

¹ «Общие монастыри» — выражение источника. — Грамоты Кеврольского и Мезенского уездов в XVII в. // Сборник грамот Коллегии экономии. Л., 1929. Т. 2. С. 609 (1615). В общих монастырях признавался общежительный устав. К ружным монастырям, находившимся на денежном и хлебном обеспечении государства, относились Андреевский училищный, Покровский «на Убогом дому» в Москве и другие. «Большие», «мелкие», «пустые» монастыри — определения в источнике XVII в. (См. Приложение).

² Саввин Сторожевский монастырь управлялся при Алексее Михайловиче Приказом Тайных дел. Описи Саввина Сторожевского монастыря XVII в. // Материалы для истории Звенигородского края. М., 1994. Вып. 2. С. 14.

³ Об архимандритиях в XII–XIII вв.: Щапов Я. Н. Церковь в Древней Руси. (До конца XIII в.) // Русское православие: Вехи истории. М., 1989. С. 53–54; Щапов Я. Н., Соколова Е. И. Архимандрития в древнерусском городе // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 40–46.

- ⁴ ПСРЛ. М., 1962 (воспроизв. текста изд. 1926–1928 гг.). Т. I. стб. 409, 453; *Щапов Я. Н., Соколова Е. И.* Указ. соч. С. 44.
- ⁵ *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. (Далее — Строев. Списки). СПб., 1877. Стб. 52.
- ⁶ См.: Акты, относящиеся к собору 1666–1667 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1876. Т. 2. С. 166, 404. На церковном соборе были утверждены все три созданных Никоном монастыря — Иверский, Крестный и Воскресенский Новоиерусалимский по просьбе царя Алексея Михайловича («прошения ради великаго государя»).
- ⁷ Леонид (Кавелин), архимандрит. Историческое описание ставропигиального Воскресенского Новый Иерусалим именуемого монастыря. Составленное по монастырским актам // ЧОИДР. 1874. Кн. 4. Отд. 1. С. 125.
- ⁸ *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М., 1991. Кн. VII. Т. 13. С. 113, 341. Царская грамота в Кириллов Белозерский монастырь от 15 июня 1652 г. (ААЭ. СПб., 1836. Т. IV. С. 489. № 328).
- ⁹ *Богатова Г. А.* Архимандрития // Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975. Вып. I. С. 52.
- ¹⁰ «1599 г. Лествица о соборных властях, кои были в 107-м году на соборе у Иева патриарха на Москве» / Под общей редакцией М. К. Любавского // ЧОИДР. 1912. Кн. 2. Отд. III. С. 39–41.
- ¹¹ *Макарий (Булгаков)*, митрополит. История Русской церкви. СПб., 1882. Кн. 2. Т. 11. С. 87–88. Это перепечатка публикации «Лествицы властем», составленной в патриаршество Иосафа, см.: Досифей, архимандрит. 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. Отсутствует археогр. описание рукописи. По-видимому, Лествица издана с патриаршей грамоты, так как в ней почти все настоятели монастырей названы по именам.

- ¹² Соборное Уложение 1649 г. Текст. Комментарии / Подг. текста Л.И.Ивиной. Л., 1987. С. 34–36.
- ¹³ ААЭ. Т. IV. С. 489. № 328. («Царская грамота в Кирилло-Белозерский монастырь о недержании в оном хмельных напитков и о соблюдении монастырского благочиния»); *Соловьев С. М.* Указ. соч. Кн. VII. Т. 13. С. 113.
- ¹⁴ См.: *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.* Народное антицерковное движение в России в XVII в. М., 1986. С. 31–42.
- ¹⁵ Опись книгам в степенных монастырях находившимся, составленная в XVII в. / Публикация и предисловие В. М. Ундольского // ЧОИДР. 1848. № 6. Отд. IV. С. I–IV, 1–44.
- ¹⁶ Соборное Уложение 1649 г.: Текст. Комментарии. С. 36. Ст. 69.
- ¹⁷ Леонид, архимандрит. Историческое описание ставропигиального Воскресенского Новый Иерусалим именуемого монастыря // ЧОИДР. 1874. Кн. 4. Отд. I. С. 125.
- ¹⁸ Исторически сложившиеся регионы не совпадали с границами епархий — это земля, край, старинный уезд, как например, Ярославский, Владимирский и другие.
- ¹⁹ См.: *Иванов П.* Описание Государственного архива старых дел. М., 1850. С. 344–358. Переизд. с дополнениями и поправками: Владения и крепостные крестьяне Русской церкви в конце XVII в. М., 1988; *Водарский Я. Е.* Церковные организации и крепостные крестьяне во второй половине XVII — начале XVIII в. // Историческая география России XII — начало XX вв. М., 1975; *он же.* Население России в конце XVII — начале XVIII в. (Численность, сословно-классовый состав, размещение). М., 1977.
- ²⁰ О Монастырском приказе см.: Соборное Уложение: Текст. Комментарии. С. 69–70. Глава XIII («О монастырском приказе. А в ней 7 статей»); *Горчаков М. И.* Монастырский приказ (1649–1725). Опыт историко-юридического исследования. СПб., 1868; *Маньков А. Г.* О Монастырском приказе // Соборное Уложение 1649 г.: Текст. Комментарии. С. 242–246.

- ²¹ «Роспись 170 году, какова взята из Монастырского приказу за дьячьёю приписью, сколько за всеми монастыри крестьянских дворов» // Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. (Далее. — Записки). СПб., 1861. Т. 2. С. 401–422; Росписи Монастырского приказа 1661 г. предшествовала Роспись, составленная в 1653–1654 гг. на основе переписных книг 1645–1647 гг., опубл. по рукописи Кириллова Белозерского монастыря. См.: *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. (1397–1625). СПб., 1897. Т. 1. Вып. 1. Приложения. С. I–XXVI.
- ²² Такой же территориальный принцип прослеживается и в Росписи 1653–1654 гг. *Никольский Н. К.* Указ. соч. Т. 1. Вып. 1. Приложения. С. I–XXVI.
- ²³ Записки. Т. 2. С. 422.
- ²⁴ Петр Малыгин — дьяк Монастырского приказа с 4 февраля 1659 г. по ноябрь 1661 г. *Веселовский С. Б.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975. С. 315.
- ²⁵ Досифей, архимандрит. Указ. соч. С. 264–267; Макарий, митрополит. История Русской церкви. Т. II. С. 87–88.
- ²⁶ РГБ. Ф. 310 (собр. Ундольского). № 611. Л. 1–70. См. краткое описание: *Викторов А. Е.* Очерк собрания рукописей В. М. Ундольского в полном составе // *Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания, с № 1-го по № 579-й.* М., 1870. Приложение. С. 1–3. Упом. в лит.: *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 240. Соболевский датировал сборник началом XVII в.
- ²⁷ *Дианова Т. В., Костюхина Л. М.* Водяные знаки рукописей России XVII в. М., 1980.
- ²⁸ *Строев.* Списки. Стб. 737–738.
- ²⁹ Там же. Стб. 786.
- ³⁰ Там же. Стб. 759.
- ³¹ Там же. Стб. 763.
- ³² Там же.

Приложение

ТЕКСТ СОЧИНЕНИЯ О СТЕПЕННЫХ МОНАСТЫРЯХ НА ВОЛОГОДСКОЙ ЗЕМЛЕ (Л. 2 об.)

Вологодская^а степень¹

- 1 Каменного монастыря архимарит²
- 2 Прилуцкой игумен³
- 3 Павловъской игумен⁴
- 4 Глушицкой игумен⁵
- 5 Корнильевъской игумен⁶
- 6 Никольской Озерской игумен⁷
- 7 Спаской на Нурме^б игумен⁸
- 8 Еуфимьевъской игумен⁹
- 9 Рабанъвской^с игумен¹⁰
- 10 Лопотовъской^д игумен¹¹
- 11 Подольской^е игумен¹²
- 12 Катромъской игумен¹³
- 13 Александровъской игумен с Кушти¹⁴
- 14 Песочного на Кубенском игумен¹⁵
- 15 Пречинстенъской^ф на Сяме игумен¹⁶
- 16 Пречистые новоявленъские^г под Оникиевъск[ои]^h игумен¹⁷
- 17 Никентиевъской игумен¹⁸
- 18 Спаской на Печенге игумен¹⁹

^а Так в ркп.

^б Буква «Н» написана киноварью над строкой.

^с Так в ркп.; по Строеву: «Рабанский».

^д Буквы «по» написаны киноварью над строкой.

^е Так в ркп.

^ф Так в ркп., правильно: Пречистенской.

^г Так в ркп.

^h Окончание названия повреждено, восстановлено по смыслу.

19 Аксентиевской игумен²⁰

20 Перцовы пустыни Троица игумен²¹

21 Новых чудотворцев Григория и Касияна на Ноземеⁱ
[л. 3] в Авнежской волости²²

22 Никола Мокрой монастырь²³

23 Богословская пустыня²⁴

И всего в Вологодском уезде и^j общих монастырей
болших и мелких и пустых 23.

РГБ. Ф. 310. Собр. Ундольского.
№ 611. Л. 2. об.-3.

КОММЕНТАРИЙ К ТЕКСТУ

1. Термин степень в разных контекстах имеет разное смысловое содержание. В нашем случае степень означает иерархический ряд вологодских далеко не всех, а только мужских монастырей по их церковной значимости для своего края. Сочинения, подобные Вологодской степени, в литературе неизвестны. Однако факт существования достаточно устойчивых групп привилегированных (в церковном значении, конечно) монастырей в каждом историческом регионе подтверждается источниками. Документы Приказа Тайных дел содержат списки Московской степени за 1670 и 1674 гг. В обители Москвы и Московского уезда по указу царя Алексея Михайловича развозили рыбу в день церковного праздника и для поминания царицы Марии Ильиничны Милославской. Процедура раздачи рыбы совершалась в определенном порядке: сначала посещали мужские монастыри и подворья больших монастырей, затем женские обители и московские богадельни.

ⁱ Так в ркп.

^j Так в ркп.

Списки монастырей Московской степени

1670, март

1. Троицкий Сергиев
2. Саввин Сторожевский
3. Чудов
4. Новоспасский
5. Симонов
6. Покровский «на Убогом
дому»
7. Знаменский
8. Сретенский
9. Вздвиженский (Крестовоз-
движенский)
10. Заиконоспасский
11. Николаевский Греческий
12. Богоявленский
13. Златоустов (Иоаннозлато-
устовский)
14. Высокопетровский
15. Спасо-Андроников
16. Новинский
17. Даниилов (Даниловский)
18. Андреевский
19. Феодоровский
20. Николаевский Угрешский
21. Николаевский Перервин-
ский

1674, февраль

1. Троицкий Сергиев
2. Чудов
3. Новоспасский
4. Симонов
5. Спасо-Андроников
6. Саввин Сторожевский
7. Богоявленский
8. Высокопетровский
9. Николаевский Греческий
10. Знаменский
11. Николаевский Угрешский
12. Златоустов (Иоаннозлато-
устовский)
13. Вздвиженский (Крестовоз-
движенский)
14. Новинский
15. Заиконоспасский
16. Сретенский
17. Феодоровский
18. Даниилов (Даниловский)
19. Андреевский
20. Покровский «на Убогом
дому»
21. Николаевский Перервин-
ский

Списки 1670 и 1674 гг. включают городские и загородные мужские монастыри. Всего 21 из многочисленных мос-

ковских обителей. При одинаковом составе монастырей в обоих списках, обращают на себя внимание значительные различия в их иерархическом положении. Список 1670 г. составлен в патриаршество Иоасафа II (1667–1672). Список за февраль 1674 г. — в период междупатриаршества (19 апреля 1673 г. скончался патриарх Питирим, в июле 1674 г. на патриарший престол вступил Иоаким). Второй список по своему иерархическому строю ближе к патриаршей лестнице. Соборное Уложение 1649 г.: Текст. Комментарии. С. 36; Дела Тайного приказа // РИБ. Т. 21. Стб. 1513, 1713 (порядковая нумерация от автора).

2. Спасо-Каменный монастырь на острове Кубенского озера, основан около 1260 г. кн. Белозерским Глебом, архимандрия с 1568 г. (*Строев. Списки. Стб. 742; Записки. Т. 2. С. 418*).

3. Спасо-Прилуцкий монастырь в Вологде, архимандрия учреждена в 1651 г., в Росписи Монастырского приказа 1661 г. — второй, за ним 598 дворов. (*Строев. Списки. Стб. 737–738; Записки. Т. 2. С. 419*).

4. Павлов Обнорский монастырь под Грязовцем, основан в начале XV в., архимандрия с конца XVII в., по Росписи 1661 г. за ним 658 дворов (*Строев. Списки. Стб. 746; Записки. Т. 2. С. 419*).

5. Дионисиев Глушицкий Покровский монастырь под Вологдой, основан в начале XV в., в Росписи Монастырского приказа 1661 г. занимал 14-е место в Вологодском списке, за ним 143 двора. (*Строев. Списки. Стб. 748; Записки Т. 2. С. 419*).

6. Корнильев Комельский Введенский монастырь под Грязовцем, основан в конце XV в., архимандрия с конца XVII в., по Росписи 1661 г. самый богатый вологодский монастырь (704 двора), занимает 4-е место после Павлова Обнорского. (*Строев. Списки. Стб. 750; Записки. Т. 2. С. 419*).

7. Озерский Николаевский монастырь на озере Кормельском, основан около 1520 г., в Росписи Монастырского приказа 1661 г. — пятый, за ним 371 двор. (*Строев. Списки. Стб. 757; Записки. Т. 2. С. 419*).

8. Нуромский Спасо-Преображенский монастырь под Вологдой, основан в XIV в., в Росписи 1661 г. — восьмой, за ним 20 дворов. (*Строев. Списки. Стб. 759–760; Записки. Т. 2. С. 419*).

9. Сянжемский Спасо-Евфимьев монастырь на реке Сянжеме, основан в XV в., в Росписи 1661 г. — 19-й, за ним 113 дворов. (*Строев. Списки. Стб. 758; Записки. Т. 2. С. 419*).

10. Рабанский Спасо-Преображенский монастырь под Вологдой, основан в XV в., в 1699 г. за ним 66 дворов. (*Строев. Списки. Стб. 764; Владения и крепостные крестьяне Русской церкви в конце XVII в. М., 1988. С. 63. № 166*).

11. Лопотов Богородицкий монастырь под Кадниковым, основан в первой половине XV в., в Росписи 1661 г. на 15-м месте, за ним 75 дворов. (*Строев. Списки. Стб. 756; Записки. Т. 2. С. 419*).

12. Подольный Успенский монастырь, в Росписи 1661 г. за ним 48 дворов. (*Строев. Списки. Стб. 762; Записки. Т. 2. С. 419*).

13. Катромский Николаевский на озере Катромском, известен с XVI в., в Росписи 1661 г. на 20-м месте, за ним 33 двора. (*Строев. Списки. Стб. 760; Записки. Т. 2. С. 419*).

14. Куштинский (Куштский) Александровский на реке Куште около Кубенского озера, основан в XV в., в Росписи 1661 г. на 10-м месте, за ним 5 дворов. (*Строев. Списки. Стб. 758; Записки. Т. 2. С. 419*).

15. Песочный Успенский монастырь. У Строева в разделе «Особые заметки» назван Песочный, игумены действо-

вали в 20-е гг. XVII в., в Росписи 1661 г. отсутствует, в 1699 г. за ним 45 дворов. (*Строев. Списки. Стб. 786; Владение и крепостные крестьяне Русской церкви в конце XVII в. С. 80. № 284*).

16. Сямский Рождества Богородицы на Кубенском озере, основан в XVI в., в Росписи 1661 г. за ним 15 дворов. (*Строев. Списки. Стб. 755; Записки. Т. 2. С. 419*).

17. Заоникиева Владимирской Богородицы пустынь под Вологодой, основана в конце XVI в., в Росписи 1661 г. не обнаружена. (*Строев. Списки. Стб. 764*).

18. Иннокентиев Спасо-Преображенский монастырь под Грязовцем, основан в конце XV в., в Росписи 1661 г. 6-й среди вологодских обителей, за ним 130 дворов. (*Строев. Списки. Стб. 761; Записки. Т. 2. С. 419*).

19. Печенский Спасо-Преображенский монастырь на реке Печенге, основан в начале XVI в., в Росписи 1661 г. сказано «Спаского монастыря 38 дворов». (*Строев. Списки. Стб. 762; Записки. Т. 2. С. 419*).

20. По-видимому, имеется в виду Арсениев Комельский Ризположенский монастырь, основан в XVI в., в Росписи 1661 г. «Арсеньева монастыря Сахоровы пустыни 26 дворов». В начале XVII в. основана Арсениева пустынь в «Масленичной волости, что во мхах», в ней также действовали игумены. (*Строев. Списки. Стб. 752, 763; Записки. Т. 2. С. 419*).

21. Перцова Троицкая пустынь упоминается Строевым в разделе «Особые заметки» как упраздненная, в Росписи 1661 г. не обнаружена. (*Строев. Списки. Стб. 786*).

22. Авнежский Троицкий монастырь, основан в конце XIV в. Григорием и Кассианом Авнежскими, убитыми во время набега татар, канонизированы в 1560/61 г. (*Строев. Списки. Стб. 759; Верюжский Иоанн, архимандрит. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославляемых всею Церковью и местно*

чтимых. Вологда, 1880. Переизд.: М., Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1993. С. 86–103; Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской церкви // ЧОИДР. 1903. Кн. 1. Отд. 1. С. 112; Записки. Т. 2. С. 419).

23. Мокрая Николаевская пустынь, в 1620 г. приписана к Вологодскому архиерейскому дому, в Росписи 1661 г. не называется. (АИ. СПб., 1841. Т. II. № 84; Строев. Списки. Стб. 763).

24. Кохтыжская Иоаннобогословская пустынь на реке Кохтыже, в 1649 г. приписана к Вологодскому архиерейскому дому, в Росписи 1661 г. не упоминается. (Строев. Списки. Стб. 763).

МОНАШЕСКИЙ ПОДВИГ В РОССИИ
КОНЦА XIX ВЕКА В ВОСПРИЯТИИ
БУДУЩЕГО МИТРОПОЛИТА
ЕВЛОГИЯ (ГЕОРГИЕВСКОГО)

Для изучения русского монашества конца XIX в. интересный материал дают воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского, 1868–1946), главы Западноевропейского экзархата, жившего в Париже. В конце своей жизни, в 1930-х гг., он продиктовал свои воспоминания, которые были изданы после его смерти в Париже, и недавно переизданы в Москве.

Митрополит Евлогий, в миру Василий Семенович Георгиевский, родился в тульской деревне. После окончания духовного училища в соседнем Белеве и Тульской семинарии в 1888 г. перед ним стал вопрос выбора жизненного пути. Этот выбор ему давался трудно, так как его способности позволяли ему продолжить образование и поступить в Духовную Академию, а его воспитание, общественные взгляды и семейные традиции склоняли его к служению приходским священником.

Эти сомнения и внутренняя борьба нашли отражение в его воспоминаниях: «Многие из нас (семинаристов — Я. Щ.) вынесли из своих семей, из сел и деревень... смутные чаяния, мечтанья, а также запас воспоминаний о горьких обидах и унижениях. Сочетание богословских занятий, приуготовлявших нас к пастырству, и социальных идей породило то своеобразное «народничество», к которому и я тяготел тогда всей душой. Народ вызывал во мне глубокую жалость...»¹. «Академия меня влекла, но отсрочивала осуществление моих народнических стремлений. Идиллическая мечта — стать сельским священником, создать свою семью и служить народу — исключала высшее образование».

Решающим в определении будущего пути оказалась беседа со старцем Амвросием в Оптиной пустыни, который, не дав прямого совета, рассказал притчу о сыне некоей кунчихи, который отказался по ее настоянию от высшего учебного заведения, затосковал и помер... «Неизвестно, — пишет митрополит Евлогий, — что меня ожидало, если бы я не последовал указанию о. Амвросия. С молодыми либеральными батюшками тогда не стеснялись, впоследствии многие оказались со сломанными душами...»².

И даже поступив в Московскую Духовную Академию и успешно учась там, Василий Георгиевский не оставлял мысль, что он идет не тем путем. Первоначально сомнения вызывало не то, что обычным после окончания Академии был путь в монашество и уход из привычного мира, а сам факт получения образования. Зачем оно болеющему за народ? «В конце первого учебного года (1888/89)... меня начали тревожить сомнения. Не бросить ли Академию?... Какой я ученый!»³

В Академии, по мере обучения (четыре года) перед ним вставал вопрос, более важный и ответственный, о выборе пути в церкви — монашество или служба белого, семейного, священника в миру. Тульский попович, как он сам писал, был по характеру легок, смешлив, общителен, мечтал о красивой жене и детях и решение о предстоящем принятии монашества и своеобразном уходе из этого мира давалось ему еще с большим трудом, чем первое, о поступлении в Академию. Это решение он вынашивал семь лет, до пострижения в 1895 г.

Вот что продолжало тревожить его перед самым постригом: «Воспоминания светской жизни... еще были свежи, душе близки, еще манили прелестью... Свобода, беспреткновенное взаимообщение с людьми, образы минувших идеалистических моих мечтаний — все это от сердца с легкостью не отдерешь. И чем ближе к постригу, тем воспоминания становились ярче. Их пронизывало какое-то особое,

острое прощальное чувство... вот это — навсегда, вот этого уже не будет... И кусочка мяса больше нельзя...»⁴.

Нужно учитывать также коренные изменения в гражданском статусе человека, наступавшие с пострижением в монашество. Это были ограничения гражданских и государственных прав: монах не может занимать мирских должностей, место жительства он может изменить только по разрешению начальства, не может владеть недвижимым имуществом, завещать и принимать наследство. Если человек не выдержит ухода из мира и с согласия духовного начальства сложит с себя монашество, ему возвращается его наследственный статус, но не полученные им чины и отличия, он не имел права поступать на государственную службу, в течение семи лет он находился под епитимьей, не мог жениться и жить в столицах⁵. Об этих ограничениях прошедшие курс духовных учебных заведений знали хорошо.

Конечно, для бедного сына сельского священника лишение имущественных прав не было так важно, но сознание ответственности выбора в молодости пути на всю жизнь было для него очень тягостным.

Все же результатом этих переживаний, умственной работы и общения с преподавателями на старших курсах Академии стало его твердое решение о выборе для себя монашеского пути. Наиболее важными были несколько обстоятельств.

Прежде всего это воздействие на него, студента третьего курса, как и на многих студентов академии, нового, назначенного в 1890 г. ректора — архимандрита Антония (Храповицкого). Это был выдающийся деятель церкви, пропагандист монашеского служения, в дальнейшем, после революции, митрополит, сыгравший пагубную роль в организации церковного раскола и отделивший зарубежные епархии от Московской Патриархии.

Автор воспоминаний так пишет об этом своем учителе: «Молодой (всего на четыре года старше самого студента

Василия — Я. Щ.), высокообразованный, талантливый и обаятельный, с десятилетнего возраста мечтавший стать монахом, архим. Антоний был фанатиком монашества. Его пламенный монашеский дух заражал, увлекал, зажигал сердца... Монашество в нашем представлении благодаря ему возвысилось до идеала сплоченного крепкого братства, ордена, рати Христовой, которая должна спасти Церковь от прокуратуры (обер-прокурора Синода? — Я. Щ.), вернуть подобающее ей место независимой воспитательницы и духовной руководительницы русского народа...» И далее: «Мы были замкнуты, знали одни книжки, лекции, экзамены, а к общественной деятельности были равнодушны. Архим. Антоний нас всколыхнул, возжег в сердцах рвение к церковно-общественной работе, пробудил сознание долга служить Церкви и обществу, идти с церковным знаменем на арену общественной жизни»⁶.

Под его влиянием в Академии повеяло новым духом, прежние представления и мечты отошли на второй план. «Мечты о невесте, о деревенской идиллической жизни семейного сельского священника стали постепенно терять свою пленительность, побледнели, потускнели от противопоставления им идеала монашества, но и поблекшие, они в душе моей жили...» И здесь наш студент познакомился с повестью Л. Н. Толстого «Крейцера соната», которая произвела на него «потрясающее впечатление»: «Все мои юные мечты разлетелись прахом... Я ужасался [...] Что-то надломилось тогда в моей душе и я стал серьезно думать о монашестве [...]»⁷.

Наконец, последним обстоятельством, решившим выбор и монашеского пути, и характера деятельности на этом пути, явилась работа над диссертацией, то есть дипломной работой в Академии. Он пишет: «На 4-м курсе духовную поддержку я обрел не в окружающих людях, а в великой личности того святого, жизнь и творчество которого я избрал темой своей диссертации — в св. Тихоне Задон-

ском[...] Избранная мною тема совпала со внутренней работой, которая в душе моей тогда шла, и отвечала моим литературным запросам[...]. Он надеялся, что изучение жизни и сочинений этого выдающегося деятеля Русской церкви, подвижника, духовного писателя, поможет укрепиться в выборе монашеского пути. «И верно, — пишет митр. Евлогий, — работа над диссертацией принесла мне не только большую пользу, но имела и громадное значение для всей моей последующей жизни». «В личности св. Тихона Задонского я находил знакомые черты оптинского старчества: то же служение народу, то же расхождение с духом времени[...] Он также шел по пути духовно-учебной службы, а не аскетическим путем»⁸.

В связи со своим решением о выборе монашеского пути, в спорах с товарищами, с бывшими соучениками по семинарии, будущий митрополит разворачивает свою концепцию двух основных видов монашеского служения, существовавших в его (и не только его) время. Первый путь — созерцательно-аскетическое делание, углубление в себя, постижение Бога через отстранение от мира. Второй — церковно-общественная деятельность, наибольшую пользу в которой может принести именно монашествующий, отошедший от мирских забот. Друзья выпускника Академии безуспешно отговаривали его от пострига в монашество, но напрасно.

«Думаю, — писал он, — наше разномыслие объяснялось неодинаковым взглядом на монашество. У меня не было, строго говоря, созерцательно-аскетического к нему подхода. Я видел поработенное состояние Церкви и мне казалось монашеским подвигом, забыв себя, свою личную жизнь, и жертвуя собой во имя Христа, отдать себя на беззаветное служение Святой Церкви и ближним. Уход в монашество для борьбы со страстями, для богомыслия и созерцания — это одно; другое — церковно-общественное делание. Настоящими, строгими монахами-аскетами мы, вос-

питанники Академии, быть и не могли[...]». Но «не все понимали, что церковно-общественная работа есть лишь разновидность монашеского подвижания»⁹.

Митрополит Евлогий писал, что с именем Антония Храповицкого и Антония Вадковского (Петербургского митрополита) связано возрождение монашества в России в начале XX в. В академиях на лучших студентов и раньше смотрели как на будущих монахов, но монашеский путь уже давно перестал привлекать молодежь, а отдельные постриги движения не создавали. Следствием «нового духа» в Академии стала «волна пострижений». Под влиянием архим. Антония в Петербургской и Московской Духовных Академиях приняли постриг будущие известные деятели церкви, епископы и митрополиты: Михаил (Грибановский, 1856–1898), еп. Таврический, Иоанн (Алексеев), в 1902–1905 гг. епископ Пермский, митрополит Сергей (Страгородский, 1867–1946), ставший местоблюстителем, а затем Патриархом (он был студентом последнего семестра, когда архим. Антоний начал преподавать), Дионисий (Валединский), митрополит Русской Православной Церкви в Польше.

Вместе с тем, архим. Антоний своим влиянием и убежденностью склонял к монашеству и тех, кто не был еще готов к этому или даже не был способен к монашескому подвигу. Сам мемуарист признает, что архим. Антоний иногда неоправданно ускорял пострижение, «постригал неразборчиво и исковеркал не одну судьбу и душу...».

Сам Василий Георгиевский, принявший постриг под именем Евлогия, в дальнейшем никогда не жалел о своем выборе. Служба Церкви, православию, как церковного администратора высшего уровня, иерарха, стала его основной деятельностью. После окончания Академии он был преподавателем греческого языка и инспектором во Владимирской семинарии, ректором Холмской семинарии, викарным, а затем самостоятельным епископом, главой Холмской, затем Волынской епархий. Связав свою жизнь с этими право-

славными землями на рубеже Украины и Польши, он был депутатом от них во II и III Государственных думах, был участником Поместного собора 1917–1918 гг.

В эмиграции митрополит Евлогий стал главой Западно-европейского экзархата Русской Православной Церкви в юрисдикции патриарха Тихона и стойко поддерживал свою паству против соблазна включиться в политическую борьбу против Советской России, которую возглавил в зарубежной церкви его учитель, митрополит Антоний. Он стал основателем Сергиевского богословского института в Париже. Лишь в начале 1930-х гг., когда в Советской России усилились гонения на церковь, а патриарший местоблюститель митрополит Сергей не только сам официально отрицал их, но и требовал от митрополита Евлогия следовать его курсу, между двумя иерархами произошел разрыв и митрополит Евлогий перешел в юрисдикцию Константинопольского вселенского патриарха. После восстановления Московского Патриархата вплоть до своей смерти (1946) митрополит Евлогий предпринимал шаги к восстановлению канонического единства с Москвой.

¹ *Евлогий*, митрополит. Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994. С. 31.

² Там же. С. 33–34.

³ Там же. С. 38.

⁴ Там же. С. 61.

⁵ Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., [1913]. Т. II. Стб. 1599–1600.

⁶ *Евлогий*, митрополит. Путь моей жизни. С. 41.

⁷ Там же. С. 45.

⁸ Там же. С. 47.

⁹ Там же. С. 46.

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«МОНАШЕСТВО И МОНАСТЫРИ В РОССИИ».
ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ И СООБЩЕНИЙ

*Питирим,
митрополит
Волоколамский и Юрьевский*

ПРАВОСЛАВНЫЙ МОНАСТЫРЬ
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

На протяжении всей истории Христианской церкви монашество с полным основанием можно назвать ее авангардом. И неудивительно, что те опасности и проблемы, с которыми сталкивалась Церковь, зачастую отражались на монашестве и монастырях в первую очередь и с особой силой.

Сегодня Русская православная церковь переживает сложный период, и сложность его обусловлена целым рядом обстоятельств. Прежде всего, после длительного периода гонений на Церковь и насаждения в обществе ложных ценностей возрождение в нем подлинной духовности, воцерковление его идет весьма трудно. Во-вторых, на это накладывается тяжелейшая экономическая ситуация, в которой оказалась Церковь в условиях рыночных реформ, когда привычные источники доходов практически иссякли в силу резкого обнищания тех категорий населения, которые последние десятилетия составляли большинство прихожан (люди пожилого возраста, пенсионеры), а появившиеся оте-

чественные предприниматели пока не склонны возрождать ту традицию пожертвований, которая была характерна для их предшественников до революции. Наконец, трудное положение Церкви сегодня обусловлено и тем, что ей теперь приходится действовать в условиях сильнейшей экспансии как инославия, так и различных нехристианских конфессий и сект. Все эти факторы, естественно, накладывают свой отпечаток на современную жизнь православных монастырей в нашей стране, которые, с одной стороны, призваны не дать прерваться многовековым традициям монашества, а с другой — делать это в совершенно новых условиях.

Исторически монастыри на Руси сочетали (в той или иной мере) выполнение трех функций. Во-первых, они были форпостами духовности, хранителями чистоты православной веры и опорой народного благочестия. Во-вторых, просто невозможно переоценить вклад монастырей в развитие отечественной культуры. Именно в монастырях первоначально развивались переписка и печатание книг; потребности монастырей явились мощным импульсом для иконописи, зодчества, не говоря уже о разнообразных видах прикладного искусства. Наконец, монастыри выполняли и важные социальные функции, на чем хотелось бы остановиться особо.

С самого начала монашество возникает как антитеза порабощенности человека мирскими заботами, но в то же время оно не означает отказа воздействовать на мир, в том числе и в чисто материальном плане.

История русского православия показывает, что мироотрешенность вовсе не была его самодавяющей чертой. Аскетизм созерцательный сочетался в нем с аскетизмом самоотверженного труда, стяжания благ земных, свидетельство чему — сосуществование в сонме святых нашей Церкви таких противоположных и взаимодополняющих фигур, как преподобные Нил Сорский и Иосиф Волоцкий. О послед-

нем прот. Георгий Флоровский писал, что все его мировоззрение «определяется идеей социального служения и призвания Церкви». И это в полной мере проявилось в деятельности как основанного преподобным Иосифом монастыря, так и множества других монастырей.

С древнейших времен монастыри имели большое значение не только в духовно-нравственном, культурном развитии России, но и в экономическом. Они находились в центре важных исторических процессов объединения русских земель вокруг Москвы и создания таким образом единого общероссийского рынка, строительства русской промышленности, развития сельского хозяйства, как экстенсивного, за счет освоения новых территорий, так и интенсивного, путем улучшения агрикультуры, распространения передовых технологий и т. д.

Велик вклад православного монашества в освоение северо-восточных территорий будущего великорусского государства. Подвигаясь из давно обжитой Киевской области в холодный лесной край, монахи, как правило, вместе с теплом и светом Христовой веры несли и неизвестные доселе земледельческие культуры, и новые агротехнические приемы. Особое значение монастыри приобрели в период феодальной раздробленности и монголо-татарского ига, когда Церковь осталась практически единственной силой, объединяющей русский народ.

В условиях расцвета феодализма Церковь становится крупнейшим землевладельцем. В Московской губернии в первой половине XVIII в. удельный вес церковных земель колебался по различным уездам от 40 до 60%, в то время как помещичьей и вотчинной земли было 38%, а остальная территория пустовала. При таком соотношении большое значение приобретает характер отношений крестьян с монастырем — земельным собственником. Показательным здесь

можно считать то, как проводились в монастырских владениях земельные переделы между крестьянами.

В процесс раскладки земель монастырь вмешивался редко, монастырским властям лишь сообщалось уже принятое решение. Вмешательство землевладельца требовалось лишь во время споров, которые разбирались на мирских сходах, созданных по инициативе монастыря. Более заметным было участие монастыря в переделах земли, проводимых между двумя или несколькими общинами. Но и это не означало, что решение навязывалось крестьянской общине «сверху».

С момента основания монастыря зарождается внутри-монастырская промышленность, возникают разнообразные мастерские, впоследствии перераставшие в заводы. Очевидно, не вся продукция монастырских предприятий использовалась для удовлетворения внутренних нужд, часть продавалась.

Не менее активно монастыри занимались и торговлей. У их стен поднимаются торговые слободы, посады, где регулярно проводятся ярмарки. Близ Иосифо-Волоцкого монастыря «торги» устраивались 4 раза в год: в день Пресвятой Троицы, Петров день, в праздник Успения и Рождества Богородицы. Часто монастыри и сами имели торговые подворья в больших городах: Москве, Новгороде, Пскове, Киеве, Самаре.

О благотворительности православных монастырей широко известно. Хотелось бы отметить очень продуманный характер этой деятельности. Стремясь не допустить нищеты в своих владениях, обители помогали населению во время голода, эпидемий, пожаров, поддерживали в хозяйственном отношении крестьян, занимались призрением и воспитанием брошенных детей, ухаживали за больными мирянами и иноками.

Сильный удар по монастырям нанесли реформы Петра I и особенно секуляризация церковных земель, проведенная Екатериной II. Однако и в новых, весьма стесненных, условиях монастыри не потеряли своего духовного значения и не прекратили социального служения. Так, уже упоминавшийся Иосифо-Волоцкий монастырь, имея на 1915 г. в составе братии 25 монашествующих и располагая 64 десятинами сельскохозяйственной земли (из них только 14 десятин пашни), содержал школу, в которой обучалось 103 мальчика и воспитывал в своем приюте 18 детей. За год монастырскую больницу «для приходящих» посетило 4600 чел. и богомольцам было отпущено почти 26 тыс. бесплатных обедов.

Переходя от дореволюционной эпохи к нашему времени, можно сказать, что и сегодня за монастырями сохраняются три указанных выше направления деятельности. Во-первых, монастыри призваны сохранить и молитвенный настрой, и чин православного богослужения, которые вне стен обителей более уязвимы перед суетой нынешнего века. Во-вторых, за монастырями по-прежнему сохраняется функция развития культуры. К уже известным видам деятельности в этом направлении сегодня, на наш взгляд, следовало бы добавить еще один — организацию паломнического туризма. Эта деятельность, с одной стороны, явилась бы серьезным подспорьем в деле духовного просвещения, а с другой — ускорила бы восстановление многих наших святынь (включая и возрождение монашеской жизни в различных обителях). Что же касается третьего направления — социально-экономического, то в связи с ним возникают следующие соображения. Практически все возрождающиеся обители сразу же обустраивают и собственное хозяйство. Пока что оно носит по преимуществу самодовлеющий характер, преследует цель самообеспечения монастырских насельников. Однако в условиях рыночной экономики такой подход

не может быть эффективным в сколь-нибудь длительной перспективе. Монастыри так или иначе вынуждены будут вступать в рыночные отношения, но в то же время вряд ли они должны участвовать в конкуренции наравне с частными и государственными предприятиями. Какая же ниша в таком случае отводится монастырскому хозяйству в современной рыночной системе?

По нашему мнению, ответ на этот вопрос также можно найти в истории. Извечно присущие монастырской экономике функции просто должны наполниться новым, современным содержанием. Прежде всего, это привнесение в жизнь передовой культуры хозяйствования, что возможно благодаря как особой, духовной, мотивации труда насельников монастырей, так и высокому авторитету Церкви в целом. Последний фактор немаловажен и в плане получения международной помощи. Во-вторых, как и в прошлом, монастырь может и должен стать центром формирования окружающей территории. Не говоря уже о духовной или архитектурно-планировочном аспектах этого, своей хозяйственной деятельностью монастырь может повлиять и на занятость окрестного населения, его профессиональный состав и т.п. Наконец, действуя в перечисленных направлениях, монастыри не могут не заботиться об улучшении экологической ситуации, ибо, как говорит Писание, дело человека — «владычествовать... над всею землею» (Быт. 1, 26), но владычествовать — возделывая и храня ее (Быт. 2, 15).

О ТИПАХ МОНАСТЫРЕЙ НА РУСИ. XI — ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIV ВЕКА

В статье рассматривается вопрос о типах монастырей, возникших на Руси в ранний период, начиная от принятия христианства до середины XIV в. Прежде необходимо коротко сказать о том, что известно в исторической литературе о зарождении монашества и монастырей вообще.

Монашество — это особая форма «посвящения своей жизни» Богу: аскетизм, удаление от мирской жизни, вознесение молитв за себя и за других — основное занятие. В основе монашества лежит отшельничество, как форма удаления от мирской жизни. Первые монастыри со своей организацией жизни и особым мирозерцанием иноков создавались еще на заре христианства. Эти монастыри собирали людей, стремившихся устроить свою жизнь в соответствии с евангельскими идеалами. Таким путем они выражали протест против системы угнетения. Монастыри возникали преимущественно в отдаленных районах Египта, Сирии, Палестины и Каппадокии, которые считаются основными центрами древнехристианского монашества. В то же время они служили и убежищами для сторонников новой религии.

Монашество в Византии появилось сравнительно в позднее время. Изначально монастыри возникали в труднодоступной местности: в горах, пустынных краях. Это были сельские монастыри. С течением времени отдаленные (отшельнические) обители теряют свое значение и уже к концу VIII в. ведущая роль принадлежит столичному монашеству¹. В данном случае исследователи имеют в виду монастыри, которые возникали в пределах городов и населенных пунктов. Это наводит на мысль, что ранневизантийские монастыри преимущественно являлись городскими. Но

уже с X в. начинается возрождение и отдаленных, пустынных монастырей. В первую очередь такими обителями стали афонские², заселявшиеся исключительно отшельниками. Постепенно, особенно с X в. Афон становится наиболее известным центром монашества, куда стремился попасть каждый верующий. Подвижники из всех стран, принявшие православие, постоянно приходили на Афон с целью более близкого, непосредственного знакомства с иноческим образом жизни. Первоначально на Афоне преобладало отшельничество. Отшельники не жили сообща. Они устраивали свои кельи в пещерах, лесных чащах и т. д., сходились вместе только для церковной службы.

Начиная с IV в. кельи отшельников, являясь одним из типов монастырей на Востоке, стали распространяться и в Византии. Отшельников называли еще келлиотами. Они не нуждались в регламентации своей жизни, потому что каждый из них совершал подвиг самостоятельно. Однако с возрастанием количества новых обителей и увеличением числа монахов, наступает необходимость в упорядочении жизни в монастырях посредством принятия определенных уставов. С половины X в. происходит преобразование афонского монашества. Начало этого процесса связано с именем Афанасия, наставника Константинопольского училища. В 961 г. он ушел на Афон и построил там свой монастырь, которому дал устав по общежительным правилам³.

Однако его устав не является первым общежительным уставом. Задолго до него, еще в начале IX в. в константинопольском Студийском монастыре преподобным Феодором (умер в 824 г.) были введены нормы общежития для обители. Общежитие предполагало отсутствие всякой личной собственности у иноков. Все должно быть общим — пища и одежда, а также и работа, которая должна вестись в монастырях монашествующими⁴. Общежительный монастырь (киновия) является вторым типом обителей. Он существует

с древних времен на Востоке, откуда першел в Византию. Смысл устройства данного монастыря в стремлении к идеальному единству (единодушию). С принципом общности, единства тесно переплетается идея нестяжательства. Монахам надлежало упражняться в нестяжательстве, которое распространялось не только на деньги, но и на пропитание⁵.

Вернемся к вопросу о регламентации внутримонастырской жизни. Благодаря существующим уставам, постепенно в Византии вводилось общежитие. Это не означало полное отрицание анахоретского образа подвижничества. По наблюдениям А. П. Каждана, в XI–XII вв. как в Византии, так и на Афоне преимущество имели все-таки общежития. Автор считает, что все сохранившиеся уставы того времени — общежительные, а кельи (если они есть) образуют редкое окружение общежительных монастырей и полностью им подчинены⁶. Таким образом, тенденция исторического развития идеала монашеской жизни до XIV в. состояла в упрочении общежительных начал. Однако победа киновии оказалась временной. С конца XIV в. в Византии разворачивается движение за так называемый идиоритм, т. е. за официальную индивидуализацию монашеской жизни⁷. Проблема нуждается в специальном исследовании.

Итак, в первые века существования монастырей их можно разделить на сельские и городские, а по признаку внутреннего устройства на отшельнические и общежительные.

Обратимся теперь к Древней Руси. Первые обители стали возникать здесь с принятием христианства. Конкретные сведения, которые бы указывали наличие в ранний период каких-либо монастырей, отсутствуют. Так, В. В. Зверинский называет первым киевским монастырем, основанном в XI в. «Пустынно-Николаевский на Угорском»⁸. В этом монастыре, по преданию, пострижена в монахини мать преподобного Феодосия Печерского, а также погребена основательница обители великая княгиня Ольга⁹. С. М. Со-

ловьев считал, что первый монастырь был построен киевским митрополитом Михаилом «на горе против холма Перунова»¹⁰. Так ли это было на самом деле — являются ли названные обители первыми, возникшими на Руси в престольном городе — нет возможности доказать.

В любом случае конкретные сведения о существовании монастырей в Киеве относятся к первой половине XI в. Иларион в своем сочинении «Слово о законе и благодати» восхваляя дела великого князя Киевского Владимира Святославича упоминает, что при нем появились монастыри. «...монастыреве на горах стаща, черноризыцы явишася»¹¹. В Ипатьевской летописи есть упоминание о строительной деятельности Ярослава Владимировича под 1037 г., при этом говорится, что христианство начало «плодиться и расширяться», «...и чернорисцы почя множитися и монастыреве почяху быти»¹². Интересные сведения о наличии обителей еще в первой половине XI в. находим в повести «Чего ради прозвася Печерский монастырь». В ней извещается, что Антоний, вернувшись на Русь с Афона, долго искал в Киеве «где жити и походи по монастырем и не възлюби, богу не хотяшу»¹³. Тогда он поселился под княжеским селом Берестовым в пещере, оставленной Иларионом при его избрании на митрополичью Кафедру. В начале 50-х гг. XI в. сам Феодосий обошел все монастыри, но нигде не был принят на жительство¹⁴. Один из таких монастырей святого Мины упоминается в Житии Феодосия¹⁵. Все эти свидетельства указывают, что на Руси уже в начале XI в. существовали монастыри. Какими по своему типу они были не совсем ясно, так как полностью отсутствуют конкретные данные. Однако не вызывает сомнения тот факт, что их было несколько. Едва ли первоначальные обители были крупными с хорошо отлаженной внутренней жизнью. Возможно, их следует отнести к отшельническим с небольшим

числом монашествующих. Митрополит Макарий (Булгаков) называет их пустынями¹⁶.

Интерес представляет упоминание о пещере Илариона около Берестова, в которой поселился преподобный Антоний. Из жития Антония известно, что он принял постриг и некоторое время жил на Афоне¹⁷. Естественно, подвизавшийся на Афоне, искал такую же иноческую форму жизни и на Руси, а именно отшельничество. Пещера, в которой Антоний поселился принадлежала до него другому подвижнику — Илариону, в 1051 г. поставленному в митрополита Киевского. Следовательно, уже в половине XI в. на Руси было известно отшельничество как тип подвижничества. Первые монахи жили в окрестностях Киева, выкапывая себе в горах пещеры. Киево-Печерский монастырь первоначально состоял из множества пещер и пещерной церкви. Когда число монахов выросло настолько, что в пещерах они уже не могли разместиться, с благословения Антония монахи построили монастырь на земле, которую им передал во владение киевский князь Изяслав¹⁸. Так возник крупнейший на Руси Киево-Печерский монастырь.

Что касается вопроса о существовании общежительных монастырей на Руси до середины XIV в., то он достаточно спорен и еще окончательно не решен. В дореволюционной литературе не существовало единого мнения о том, была ли регламентирована жизнь в монастырях, точнее известны ли были на Руси монастырские уставы. Исследуя древнерусские монастыри и жизнь в них, П. С. Казанский высказал интересную мысль о том, что в первый период развития русского монашества стали распространяться кроме упомянутого уже Студийского устава и другие уставы, особенно те, которые предназначались для малочисленной братии¹⁹.

Известно свидетельство о введении Студийского устава, регламентировавшего жизнь в Киево-Печерском монастыре. Это первое и единственное свидетельство содержится в Кие-

во-Печерском патерике и Житии Феодосия Печерского²⁰. Причем оба источника содержат два известия об одном и том же событии: в патерике указано, что устав получен из рук инока Студийского монастыря Михаила, который приехал из Византии с митрополитом Георгием²¹. По Житию, Феодосий получил устав из Константинополя от Ефрема скопца²². До сих пор не установлено, какое известие точнее, но оба они показывают, что в крупнейшем на Руси Киево-Печерском монастыре в XI в. был введен устав константинопольского Студийского монастыря. У нас нет подробного описания быта Киево-Печерского монастыря во время пребывания в нем Феодосия. Житие преподобного и дошедший до нас Патерик не могут помочь нам определить, как строго соблюдался этот устав в Печерском монастыре. Однако наличие общего хозяйства, трапез и поварен, а также должности келаря, т. е. монастырского эконома, управлявшего монастырскими поместьями — свидетельства действовавшего в монастыре общежития. Феодосий Печерский упорно отстаивал новые порядки в обители, постоянно контролируя все моменты монастырской жизни. Подробности об этом узнаем из его Жития: «...И тако сего ради многажды хождаше по келиам ученикъ своих и аще что обреташе у кого, или брашно снадно, или одежду выше уставныа одежды или от имениа что, и сиа възимаше, въ пещь въметаа, яко же вражию часть сущю и преслушание греху»²³. Жесткое поведение Феодосия показывает с каким трудом вводились в стенах монастыря строгие Студийские правила поведения. Наличие подобных строк в Патерике оттеняет и другое: во время игуменства Феодосия в его обители имели место несоблюдения нового монастырского устава.

До нас не дошел первоначальный текст устава Печерского монастыря, но существует список устава XII в., который сохранился достаточно полно. Как выясняется по сохранившимся на страницах рукописи припискам, он был

составлен для новгородского Благовещенского монастыря, основанного архиепископом Иоанном в 1170 г.²⁴ Наличие перевода Студийского устава в Новгороде позволяет предполагать, что подобные списки распространялись на территории и древнерусских княжеств. Дело в том, что Печерский монастырь занимал особое положение: из его братии выходило большинство высших церковных иерархов и настоятелей монастырей. Они были хорошо знакомы с порядками в своей обители и естественно предполагать, переносили их в те регионы Руси, где занимали епископские кафедры²⁵.

Вышеуказанные факты дают основание считать, что в Древней Руси общежитие не только было известно, но и существовало еще с половины XI в., хотя свое наиболее полное выражение оно получает с появлением преподобного Сергия Радонежского и нового типа монастыря «общежительного». До настоящего времени существуют очень мало сведений о возникновении монастырей на Руси до середины XIV в. Но даже те скудные известия, конкретные упоминания о времени возникновения и местоположения обителей дают основание утверждать, что в интересующий нас период монастыри основывались преимущественно в пределах укрепленного города или на окружающей его территории. Факт отчетливо прослеживается по сохранившимся источникам и является характерным для всей Древней Руси. Почти все монастыри, будучи в населенных пунктах, так или иначе были связаны с их жизнью, т. е. не были полностью изолированными от общества.

Итак, в настоящей работе сделана попытка определить какие типы монастырей имели место в Древней Руси до середины XIV в. С принятием христианства вместе с новым религиозным учением, церковной организацией из Византии приходит и распространенный в то время тип монастырского устройства. Первоначально на Руси появляются отдельные кельи, пещеры, а уже позже, примерно с середины

XI в. возникают собственно и обители. Это связано также с увеличением количества монашествующих, которым так или иначе было необходимо объединять свои силы для ведения общего хозяйства. Таким образом, можно предположить, что на Руси также известны два типа монастырей — анахоретский (отшельничество) и общежитие. Монастыри в этот период являлись ктиторскими и располагались в пределах городов или пригородах. Но следует сразу оговориться, что внутренняя монастырская жизнь в общежительных монастырях на Руси по разным причинам существенно отличалась от строгих правил монашеской жизни в Византии. Эта тема уже выходит за рамки настоящей статьи.

¹ См.: *H. Delehaye. Byzantine Monasticism // Byzantium. Oxford, 1948. P. 144.*

² *Каждан А. П. Византийский монастырь XI–XII вв. как социальная группа // Византийский временник М., 1971. Т. 31. С. 50.*

³ *Казанский П. С. История православного русского монашества от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания лавры св. Троицы и преп. Сергием. М., 1855. С. 16.*

⁴ Там же. С. 28.

⁵ *Каждан А. П. Указ. соч. С. 54–55.*

⁶ Там же. С. 53.

⁷ *Соколов И. Состояние монашества в Византийской церкви с половины IX в. до начала XIII в. Казань, 1894. С. 339.*

⁸ *Зверинский В. В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. С библиографическим указателем. СПб., 1897. Т. III. С. 141–143.*

⁹ *Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1988. Кн. 1. Т. 1. С. 248–249.*

¹⁰ *Ратшин А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. М., 1852. С. 133–134.*

- 11 Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984. С. 93.
- 12 ПСРЛ. М., 1962. (Воспроиз. текста изд.: СПб., 1908). Т. 2. Стб. 139.
- 13 Там же. Стб. 144–145.
- 14 Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подг. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. Под редакцией С. И. Коткова. М., 1971. С. 79–80.
- 15 Там же. С. 85.
- 16 Макарий (Булгаков), митрополит. Очерки по истории церкви в период дотатарский. СПб., 1847. С. 179–180.
- 17 Памятники литературы Древней Руси. (Далее — ПЛДР). XII век. М., 1980. С. 435.
- 18 Там же. С. 437–439.
- 19 Казанский П. С. История православного русского монашества. С. 183.
- 20 ПЛДР. XII век. С. 440–441; Успенский сборник XII–XIII вв. С. 89.
- 21 Там же. С. 440.
- 22 Успенский сборник XII–XIII вв. С. 89.
- 23 Das Paterikon des Kiever. Höhlenklosters. München, 1964. P. 53.
- 24 Ищенко Д. С. «Устав Студийский» по списку XII в. // Источники по истории русского языка. М., 1976. С. 109–131.
- 25 См.: Шапов Я. Н. Государство и церковь в Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. Приложение. С. 207, 211.

МОНАСТЫРИ И ТОРГОВЛЯ В ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ

К моменту христианизации и появления первых монастырей на Руси, Церковь прошла в течение десяти веков длительный исторический путь своего развития; глубоко интегрировавшись в экономическую структуру феодального общества. Спустя тысячелетие после того, как Иисус Христос по Евангелию (От Иоанна 2:14–16; от Луки 19:45–46; от Марка 11:15; от Матвея 21:12) изгонял менял и торговцев со двора Иерусалимского храма, и белое, и черное духовенство с целью пополнения доходов Церкви и своих личных давно уже приобщилось к сфере коммерции. В эпоху средневековья торговлей активно занимались католические монастыри в странах Запада и православные обители Византии, Ближнего Востока, Болгарии¹. Не стали исключением и аналогичные церковные институты Древней Руси, хотя об отношении их к торговому обмену сохранились лишь отрывочные и весьма скудные письменные свидетельства. Их анализ наряду с привлечением косвенных данных и археологических материалов позволяют составить хотя бы приблизительную картину связей древнерусских монастырей с торговлей в домонгольский период.

Возникшие в XI в. первые на Руси обители нуждались в иконах и других культовых предметах, которые можно было привезти только из Византии, так как собственное их изготовление на первых порах еще не удалось наладить. Безусловно, нередко церковная утварь, книги, иконы, дорогие кресты поступали в русские монастыри в качестве даров от князей и бояр, о чем упоминается в письменных источниках. Однако, имеются и свидетельства закупки церковью культовых вещей и прочих импортных товаров. В Патерике

Киево-Печерского монастыря сообщается, что приехавшие из Царьграда купцы доставили для продажи смальту («мусию»), которая была необходима для изготовления мозаик, украшавших древнерусские храмы, в том числе Михайловского Златоверхого монастыря в Киеве².

Византийские культовые предметы привозились на Русь не только купцами, их нередко закупали в столице империи русские паломники и церковные деятели. В 60-х гг. XI в. Варлаам, игумен киевской обители св. Димитрия (а до этого настоятель Печерского монастыря), «иде в Коньстянтин град, и ту, походив вся монастыря и покупив еже на потребу монастырю своему»³. Скончавшись на пути в Киев во Владимире-Волынском, перед смертью он завещал передать купленные им реликвии монастырю св. Димитрия. Согласно Житию Евфросинии Полоцкой во время пребывания в Константинополе по пути в Иерусалим около 1167 г. (или что менее вероятно, в 1173 г.) знатная монахиня из Полоцка «покупивши различныя потребы: темиян (т. е. фимиам) и кацию злату (сосуд для кадения — В. П.)»⁴.

Из Византии в древнерусские монастыри доставлялись наряду с фимиамом миро, бронзовые кресты-энколпионы, небольшие каменные и металлические иконки. Оливковое масло для лампад, воск для свечей, вино для литургии и для питания, хлеб, рыба, сыр и другие продукты закупались монастырскими экономами (иногда даже в кредит) на близлежащих городских рынках. Размещавшиеся в обителях иконописные и ремесленные мастерские нуждались в привозных красителях, драгоценных и цветных металлах, ином сырье. Верхушка духовенства (в том числе черного) носила одеяния из заморских сукна и шелка⁵.

Монастырские ремесленники не только удовлетворяли внутренние потребности, но и продавали часть своих изделий, о чем упоминается в Киево-Печерском Патерике⁶. На рынок поступали относительно дешевые массовые изделия

церковно-монастырского ремесла — нательные крестики, кресты-реликварии (энколпионы, складни), небольшие каменные и металлические иконки, широко встречающиеся не только в восточнославянских землях, но и за пределами Руси, в странах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы. Свыше 120 экземпляров древнерусских бронзовых крестов-энколпионов XI–XIII вв. хранятся в музеях Болгарии, Великобритании, Венгрии, Германии, Греции, Италии, Польши, Румынии, Сербии, Турции, Финляндии, Швеции, Чехии, Хорватии. К этому списку следует прибавить еще несколько десятков аналогичных крестов-складней из Крыма, Нижнего Поволжья, Прибалтики и Северного Кавказа, то есть из тех областей Восточной Европы, которые не входили в состав древнерусских земель. Часть из них (более или менее крупные партии однотипных изделий) поступила туда в качестве товаров, другие (в основном редкие либо высокохудожественные образцы) в виде личных вещей путешественников, воинов, паломников, купцов, переселенцев⁷.

В своем ярлыке, направленном митрополиту Руси 10 августа 1267 г., но дошедшем в копии не ранее XV в., золотоордынский хан Менгу-Тимур освободил представителей духовенства («поповь, черньцевь») от ряда повинностей, в том числе от уплаты торговой пошлины — «тамги»⁸. Этот документ подтверждает, что в XIII в. участие в торговле стало давно уже повседневным явлением в жизни белого и черного духовенства. О том же свидетельствует «Поучение Петра митрополита» (первая четверть XIV в.): «А который игумен или поп, или чернец торговал прежде сего или серебро давали в резы, а того бы от сех мест не было, занеже вам казненным быти за то от Бога, — отцы святыми и апостолы святыми, не благословляют их, и аз не благословлю»⁹. Вряд ли увещевания и даже угрозы сурового наказания, исходившие от высших церковных иерархов, могли покончить с подобной практикой, порожденной экономиче-

скими интересами монахов и священников, которые, несмотря на запреты, продолжали заниматься торговым обменом и ростовщичеством. Ведали торговыми операциями, как и прочими отраслями монастырского хозяйства, обычно экононы (келари).

Еще в домонгольскую эпоху в среду монашества попадали иногда выходцы из купечества. Так, инок Киево-Печерского монастыря Исакий в миру был «богат бе купец родом Торопчанин»¹⁰. Выдвинуто предположение о купеческом происхождении Антония Римлянина, основателя известного новгородского монастыря¹¹. Торговая деятельность монастырей в XI–XIII вв., да и позднее, ограничивалась прежде всего сферой внутреннего обмена, их люди не отправлялись с товарами в дальние заморские страны, как это делали профессиональные купцы — гости, вывозившие наряду с прочими товарами некоторые изделия монастырских ремесленников.

По мере превращения мелких обителей в крупные монастырские общины, их место в экономической жизни Древней Руси, в том числе и в сфере обмена, не могло не расширяться. Во второй половине XI–XII вв. у крупнейших монастырей Киева и Новгорода (Печерского, Пантелеймонова, Хутынского, Юрьева) уже появились земельные владения, однако в источниках не отложились прямые свидетельства сбыта ими сельскохозяйственных продуктов в домонгольскую эпоху¹². Наоборот, Патерик Киево-Печерского монастыря засвидетельствовал случай закупок монахами хлеба и других продуктов питания на городском рынке на деньги, вырученные от продажи ремесленных изделий: «Еще же и руками своима делаху: оволи копытца плетуще и клобуки, и иная ручнаа дела строаца. И тако ны сяще в град продаати, и темь жито купяху»¹³. Очевидно дань, собиравшаяся с крестьян немногочисленных еще тогда монастырских сел, практически полностью использовалас

для внутреннего потребления самими иноками. Хотя нельзя исключить возможность продажи ими в неурожайные годы части зерна по низким ценам страдавшему от голода бедному люду, который не имел средств для его приобретения у спекулянтов-хлеботорговцев. Намек на это, по предположению В. Т. Пашуто, содержится в слове 31-м Киево-Печерского патерика «О Прохоре черноризци», которое также косвенно свидетельствует о возможной дешевой распродаже дефицитной соли из монастырских запасов в конце XI в., когда в Киеве случился соляной кризис¹⁴.

По древнерусским письменным материалам XII–XIII вв. десятина от торговых пошлин поступала в казну соборных храмов или епископов («из торгу десятую неделю» — в Оленинской и Синодальной редакциях Устава князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных; в Уставе новгородского князя Всеволода о церковных судах, людях и мерилах торговых)¹⁵. Но нет достоверных данных о дальнейших перераспределениях какой-то доли торговой десятины в пользу монастырей, которые в отличие от более позднего периода тогда еще не получили право взимания таможенных и проезжих сборов¹⁶. Лишь из сформировавшегося не ранее конца XIII в. Устава («Рукописания») новгородского князя Всеволода Мстиславича известно о дарах, преподносившихся юрьевскому архимандриту и антониевскому игумену из доходов храма святого Иоанна Предтечи на Опоках — центра богатейшей купеческой корпорации Новгорода¹⁷. Они получали, в частности, импортировавшееся из Фландрии дорогое «ипрское» сукно.

Подводя итоги, следует отметить, что по размаху и объемам торговых операций в домонгольскую эпоху даже самые богатые обитатели значительно уступали возникшим гораздо позже Троице-Сергиеву, Иосифо-Волоколамскому, Кирилло-Белозерскому, Спасо-Прилуцкому, Соловецкому и другим общежительным монастырям Московской Руси, пре-

вратившимся в XV–XVI вв. в крупных торговцев хлебом, солью, другими продуктами, которые зимой и летом везли на санях, телегах, лодках монастырские купчины¹⁸. Древнерусские монастыри домонгольской эпохи, еще не имея крупных вотчин и промыслов, не могли быть в такой степени вовлеченными в товарно-денежные отношения. Их деятельность в XI–XIII вв. в области торговли носила еще ограниченный и спорадический характер, поскольку монастырское хозяйство тогда ориентировалось лишь на самообеспечение братии, а не на рынок.

¹ См.: *Кулишер И. М.* История русской торговли. Пг., 1923. С. 35; *Липшиц Е. Э.* Очерки истории византийского общества и культуры (VIII — первая половина IX в.). М.; Л., 1961. С. 83–86; *Горина Л. В.* Социально-экономические отношения во Втором Болгарском царстве. М., 1972. С. 120–121; *Лозинский С. Г.* История папства. Изд. 3-е. М., 1986. С. 62–63, 95, 125–126, 138; *Назаренко А. В.* Русь и Германия в IX–X вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1991 г. М., 1994. С. 33–34; *он же.* Древняя Русь и Запад. Русско-немецкие связи IX–XII вв. Дисс. в виде научного доклада на соискание уч. степени докт. ист. наук. М., 1996. С. 20–22; *Harvey A.* Land, taxation and trade in the eleventh-century monastic economy: the case of Evergetis // *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism.* Ed. by M. Mullet and A. Kirby. Belfast, 1994. P. 124–136.

² Патерик Киевского Печерского монастыря. (Далее — Патерик). СПб., 1911. С. 8.

³ Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 95.

⁴ Житие св. Евфросинии дошло в поздних списках конца XV–XVIII вв., но в основе своей оно восходит к концу XII в. См.: ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 21. 1-я пол. С. 217–218.

⁵ РИБ. СПб., 1880. Т. 6. С. 19–20, 209; *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. София, 1987. Т. 2. С. 88; *Смирнов В. Н.* Экономические связи Древней Руси с Византией и Северным Причерноморьем в VIII–XV вв. Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. ист. наук. Л., 1980. С. 3, 7–14; *Перхав-*

- ко В. Б. Церковь и внешнеэкономические связи Руси в XI–XIV вв. // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 47–50. В погребениях владык новгородского Софийского собора открыты остатки крепчатых риз, фелони и других церковных одеяний из дорогих импортных тканей, см.: Янин В. Л. Некрополь Новгородского Софийского собора. Церковная традиция и историческая критика. М., 1988. С. 61, 172.
- ⁶ Патерик. С. 26; Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. М., 1948. С. 499–501.
- ⁷ См.: Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 527–531; Дончева Л. Древнеруски кръстове-енколпиони от България // Археология. София, 1985. Кн. 1. С. 45–56; Полубояринова М. Д. Русские люди в Золотой Орде. М., 1978. С. 56; Перхавко В. Б. Находки энколпионов на территории Югославии // Советская археология. 1987. № 4. С. 206–215; он же. Древнерусские бронзовые кресты-энколпионы в сопредельных с Русью странах Европы // Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции. Христианство и древнерусская культура. Ч. 2. СПб., Псков, 1995. С. 66–69; Lovag Zs. Byzantine type reliquary pectoral crosses in the Hungarian National Museum // Folia archaeologica. Budapest, 1971. XXII. P. 158–163; Spinei V. Les relations de la Moldavie avec le Byzance et la Russie au premier quart du II millenaire à la lumière des sources archéologiques // Dacia. 1975. XIX. P. 235–237; Barnea I. Arta creștiana în România. 2. București. 1981. P. 190–207.
- ⁸ Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI в. М., 1987. Вып. III. № 6. С. 588–589.
- ⁹ См.: Памятники старинной русской литературы. СПб., 1862. Вып. IV. С. 187.
- ¹⁰ Патерик. С. 128.
- ¹¹ Подвигина Н. Л. Очерки социально-экономической и политической истории Новгорода Великого в XII–XIII вв. М., 1976. С. 83.
- ¹² См.: Фроянов И. Я. Церковно-монастырское землевладение и хозяйство на Руси // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Л., 1973. Вып. 2. С. 87–95; Вакулина Е. Н. Известия Киево-Печерского патерика о Древней Руси // Вопросы истории. № 9. 1986. С. 175; Толочко П. П. Древнерусский феодальный город. Киев, 1989. С. 93–96; Шапов Я. Н. Государство и церковь в Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 149–157.
- ¹³ Патерик. С. 26.

- ¹⁴ Там же. С. 106–108; *Пашуто В. Т.* Голодные годы в Древней Руси // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. Минск, 1964. С. 75; *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской церкви. М., 1991. Т. 1. С. 237; *Перхавко В. Б.* Хлеботорговля в Древней Руси // Отечественная история. 1996. № 4. С. 22.
- ¹⁵ Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. Изд. подготовил Я. Н. Щапов. М., 1976. С. 15, 23, 154.
- ¹⁶ *Флоря Б. Н.* Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М., 1992. С. 17–31.
- ¹⁷ Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. С. 162.
- ¹⁸ См.: *Маньков А. Г.* Цены и их движение в Русском государстве XVI в. М.; Л., 1951. С. 26–30 и др.; *Кашианов С. М.* Внутренняя торговля и спрос крупных землевладельцев на предметы потребления в XIV–XV вв. // История СССР. 1977. № 1. С. 144–160; он же. Финансы средневековой Руси. М., 1988. С. 48–53, 99–101, 140–151, 203.

*Георгий (Тертышников),
архимандрит*

РУССКОЕ МОНАШЕСТВО В СЛУЖЕНИИ ЧЕЛОВЕКУ

Христианство пришло на Русь из Византии. Проповедниками святого Евангелия в основном были иноки, поэтому и утверждение христианства в нашем Отечестве проходило под большим влиянием иноческих идеалов. Святитель Иларион, митрополит Киевский, сообщает, что вслед за Крещением русского народа стали возникать монастыри и появились черноризцы¹. Кроме того, святыни Востока, в том числе Святая Земля Палестины и Святая Гора Афон, оказали непосредственное влияние на развитие монашества в нашей стране. Христиане Древней Руси любили путешествовать к этим местам. Из монастырей православного Востока они принесли на Родину образцы аскетизма, примеры возвышенной христианской жизни, любовь к иноческому житию. Значительно место монастырей в просвещении русского народа. Монастыри воспитывали в своих стенах великих ратоборцев благовествования Христова, которые своей самоотверженной миссионерской проповедью и бескорыстными трудами возделывали и возводили Православную Русь². Великий поэт Русской земли А. С. Пушкин признавал: «Мы обязаны монахам нашей историей, следовательно, и просвещением»³.

Используя богатый опыт восточного православного монашества, русское иночество явило немало своих великих подвижников. Первые из них — преподобные Антоний и Феодосий, Киево-Печерские чудотворцы. Они воспитали целый сонм угодников Божиих и явились основоположниками русского иночества.

В XIII в. на нашу страну обрушилось татаро-монгольское нашествие. Русь претерпела колоссальные бедствия, понесла неисчислимые людские потери. Но на все эти скорби русские люди смотрели как на средства, ниспосылаемые промыслом Божиим для понуждения народа к покаянию и исправлению жизни. В результате сильного подъема религиозного и нравственного чувства многие христиане считали своим долгом окончить земную жизнь в иноческом чине.

В XIV в. в пределах Московского княжества просиял великий авва Сергей. Им была основана Троице-Сергиева обитель. Служение преподобного Сергия Церкви, отечеству и народу велико и многообразно. С его именем на Руси связано учреждение общежительного, киновийского монашества. Ученики преподобного Сергия шли во все концы Русской земли, насаждая благочестие, воплощая заветы своего учителя и уклад его обители. Русь обязана им освоением северных земель и распространением там духовной культуры. В 1814 г. в Троице-Сергиеву лавру из Москвы переведена Духовная академия, которая стала очагом православной богословской науки и дала Русской православной церкви целую плеяду выдающихся ученых-богословов и пастырей. В Лавру, к преподобному Сергию, как к неиссякаемому духовному источнику, притекали и притекают многие и многие тысячи православных христиан⁴.

В XV в. в России просияли преподобные Нил Сорский и Иосиф Волоцкий. Преподобный Нил Сорский принадлежит к числу замечательных святых отцов Русской церкви. Это был великий пастырь-подвижник, учитель скитской простоты и созерцательной жизни. Другой известный подвижник преподобный Иосиф Волоцкий явился строителем общежительного монашеского жития, выдающимся церковным деятелем и богословом. Он был велик и в общественном служении русскому народу. Святой игумен Волоцкий

прославился на Руси как великий благотворитель. Во время стихийных бедствий и неурожаев его монастырь оказывал помощь окрестному населению продовольствием и деньгами.

Каждый век являл миру многих истинных иноков-подвижников. После продолжительного периода ослабления иноческой жизни в XVII–XVIII вв. в XIX в. снова начинается ее возрождение, тесно связанное с именем великого старца схиархимандрита Паисия Величковского (1722–1794), ныне прославленного в лике преподобных. Преподобный Паисий оказал сильное влияние на русское монашество введением и широкой постановкой «духовного руководства монахов — так называемого старчества и изучения святоотеческих творений как основания, на котором должна созидаться жизнь всякого инока»⁵.

Великим праведником на Земле Русской во второй половине XVIII — начале XIX в. был преподобный Серафим Саровский (1759–1833), которого еще при жизни считали святым. Он был отшельником, столпником, затворником и нес труды духовника. Паствой его была многочисленная семья православных христиан.

Как уже говорилось, старчество в России лишь в конце XVIII столетия стало постепенно возрождаться стараниями учеников схиархимандрита Паисия Величковского. В XIX в. старцы появились в других российских монастырях, но ни одна обитель не прославилась своими старцами так, как Оптиная пустынь. Деятельность трех старцев — иеросхимонаха Льва, иеромонаха Макария (Иванова) и иеросхимонаха Амвросия (Гренкова) — подобна трем восходящим ступеням, по которым они из полной почти неизвестности возвели Оптину пустынь на ступень прославленной обители. Тысячи людей ежедневно приходили сюда, неся в своих сердцах невыразимые скорби и тревоги, а уходили обновленными, возрожденными, полными новых сил идти трудным, узким путем спасения.

В жизни Русской православной церкви большое значение имело «ученое монашество». Учеными монахами были те, кто прежде пострижения получил образование в духовной академии. Одним из них является святитель Феофан Затворник, епископ Владимирский и Суздальский. За святость жизни и за бессмертные труды свои он может быть назван учителем Русской церкви. Епископу Феофану принадлежит выдающееся место в истории нравственного развития русского общества⁶.

В настоящее время в Русской православной церкви имеется более трехсот мужских и женских монастырей, в которых, по словам Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена, «неугасимо теплится лампада близкого для православного человека монашеского подвига»⁷.

¹ Иларион, митрополит Киевский. Слово о законе и благодати // Прибавления к творениям святых отцов. М., 1844. Ч. 2. С. 233–256.

² Макарий, митрополит Московский. История Русской церкви. Изд. 3-е. СПб., 1889. Т. 1.

³ Пушкин А. С. Полное собр. соч. М., 1949. Т. 11. С. 17.

⁴ Ключевский В. О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Очерки и речи. М., 1913. С. 200.

⁵ Козельская Оптина пустынь и ее значение в истории русского монашества // Чтение в Обществе любителей духовного просвещения, 1893. Кн. IX. С. 156–208.

⁶ Канонизация святых. Троице-Сергиева лавра. 1988.

⁷ Поместный Собор Русской православной церкви 30 мая — 2 июня 1971 г. М., 1972.

*Макарий (Веретенников),
архимандрит*

ЧУДОВ МОНАСТЫРЬ В СЕРЕДИНЕ XVI ВЕКА

Всероссийский митрополит Макарий (†1563, память 30 декабря) внес громадный вклад в развитие русской культуры, письменности и книжности. Правомочен вопрос, где трудилось окружение митрополита Макария, справедливо именуемое исследователями школой или академией. Очевидно, это был кремлевский Чудов монастырь, основанный митрополитом Алексием в XIV в.

Можно предполагать, что обитель при митрополите Макарии достигла расцвета не сразу. В 1544 г. чудовский архимандрит Иона Собина поставлен в епископа Суздальского. Н. Н. Покровский считал, что на его место был определен симоновский архимандрит Исак Собака, который ранее трудился вместе с Максимом Греком в Чудовом монастыре. Но в 1547 г. настоятелем Чудова монастыря известен архимандрит Михаил, имя которого упоминается во вкладной записи на Евангелии из Чудовского собрания. Под 1547 г. в Никоновской летописи о нем сообщается: «Тоя же весны априля 22 в неделю третью по Пасце, поставлен бысть Макарием митрополитом епископ на Резань архимарит Чюдовьский Михаил». П. М. Строев после него указывает настоятелем Вассиана Глазатого — 1549 (в 1551 бывший). А между ними мог быть вышеупомянутый Исаак Собака.

В 1547 г. при архимандрите Михаиле во время великого московского пожара «Чудовский монастырь выгоре весь, едины мощи святаго великаго чудотворца Алексеа Божиим милосердием съхранены бысть; а старцов сгореша по погребом и по полатам 18, а слуг 8 человек; а запас монастырьской весь сгоре». В ноябре 1548 г. святитель Макарий, ви-

димо, разбирая документы на новом своем Дворе, построенном после пожара 1547 г., обнаружил соборный «подлинный список» Даниила, митрополита всея Руси, из которого явствовало, что Исаак Собака был осужден одновременно с Максимом Греком. В результате последовавших затем соборных рассмотрений Исак Собака (был) 19 февраля 1549 г. подвергнут «конечному (из)вержению».

После пожара 1547 г. в Москве велись иконописные работы. Серединой XVI в. датируется роспись Соборного храма в Чудовом монастыре. Одновременно сделано важное церковное указание, распределяющее старшинство настоятелей монастырей в Русской Церкви: «Троицкому игумену Ионе Сергиева монастыря место под Чюдовским архимандритом».

Общепринято мнение, что с возведением митрополита Макария на Первосвятительский престол из Новгорода в Москву прибыли различные мастера, умельцы и т.д. В Чудовом монастыре обнаруживаются следы пребывания новгородцев. В 1557 г. в Чудов монастырь дал вкладом два Трефолая, содержащих годовой круг служб преимущественно русским святым, архимандрит московского Симоновского монастыря Филофей. Как явствует из вкладной записи, он был ключарем в Софийском соборе Великого Новгорода, а впоследствии принял постриг в Чудовом монастыре. Он мог приехать в Москву в свите Святителя в 1542 г. со своей семьей. После пострижения в митрополичьем монастыре он был поставлен настоятелем Симонова монастыря. Приписка еще не одной рукописи сообщает, что в 1557 г. чудовский диакон Корнилий Новгородец купил книгу Стихирарь.

В Чудовом монастыре концентрировались лучшие интеллектуальные силы того времени. Здесь принимают постриг царские духовники, протопопы Благовещенского собора, например, Иаков Дмитриевич (март 1548 — февраль

1549 г.) — в 1529/30 г. был протопопом кремлевской церкви Николы Гостунского, в марте 1548 г. ему, как протопопу Благовещенскому, шлет подарки Новгородский архиепископ Феодосий; в 1549 г. он разбирает дело Исака Собаки. В 1551 г. он уже монах Чудова монастыря. Выдающимся постриженником Чудовой обители был другой царский духовник протопоп Андрей, впоследствии митрополит Афанасий, сподвижник святителя Макария, незадолго до его кончины принявший здесь монашеское пострижение. Это был историк, богослов, главные труды которого были созданы в Чудовом монастыре. Б. М. Клосс отмечает, что «к составлению Лицевого свода были причастны монахи митрополичьего Чудова монастыря». Это наблюдение прежде всего должно быть отнесено к святителю Афанасию, преемнику и продолжателю трудов митрополита Макария.

Успенская и Царская редакции Великих Макарьевских Четых Миней формировались в Москве. С уверенностью можно говорить, что это делалось в Чудовом монастыре, т. к. почерковая традиция Великих Миней, как отмечает Л. М. Костюхина, продолжается здесь и значительно позднее.

В это же время пополняется монастырское книжное собрание, в составе которого находились книги, оставшиеся после кончины в обители архиепископа Геннадия Новгородского. В 1543 г. митрополичий певчий дьяк Филипп, сын Феодосиев, в иночестве Феодосий, дал в монастырь вкладом Кормчую книгу, написанную в 1499 г. при митрополите Симоне. Знаменитый благовещенский священник Сильвестр вложил в 1566 г. книгу толкований святителя Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна. Подобную же книгу через год дал настоятель обители архимандрит Левкий (1554–1568). В это же время в монастыре подвизался инок Илья Воробьев, переписавший Лествицу преподобного Иоанна Лествичника. Наиболее ранний список Степенной книги принадле-

жит Чудову монастырю и т. д. Известно имя монастырского «книгохранителя» чернеца Симона.

В житии преподобного Никиты Переяславского так говорится о крещении царских детей Иоанна, Евдокии и Феодора: «Всии же сии трие царские чада просвещени быша святым крещением, кождо во свое время, в честней обители Чюдеси великаго архистратига Михаила, у целбоносных мощей преславнаго во святителех чудотворца Алексея, им же всем приемник един от святыя купели, преосвящений Макарий, Митрополит всея Руси». Перед кончиной святителя Макария его постоянно навещал чудовский настоятель архимандрит Левкий.

Данный экскурс выясняет место, где трудились лучшие силы русской культуры в середине XVI в. Расцвет просветительной деятельности митрополичьего монастыря связан с именами первоиерарха Макария и его приемника святителя Афанасия. В последующее время можно говорить о наступившем спаде творческой деятельности в нем, т. к. известно об опричных репрессиях, которым подвергся Чудов монастырь в 1575 г.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. М., 1958.*
2. *Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980.*
3. *Костюхина Л. М. Писцовая школа московского Чудова монастыря в конце XVI в. // Новое о прошлом нашей страны. М., 1967.*
4. ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13.

5. *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Чудовского собрания. Новосибирск, 1980.
6. *Строев П. М.* Описание рукописей монастырей Волоколамского, Новый Иерусалим, Саввина Сторожевского и Пафнутиева Боровского. СПб., 1891.
7. *Он же.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877.
8. Судные списки Максима Грека и Исака Собаки. М., 1971.

МОНАСТЫРЬ КАК МЕСТО НАРЕЧЕНИЯ НА ЦАРСТВО ВЫБОРНЫХ ЦАРЕЙ В РОССИИ КОНЦА XVI — НАЧАЛА XVII ВЕКА

В истории России монастыри не раз оказывались в центре важнейших политических событий. Примерами является Троице-Сергиев, Иосифо-Волоколамский, Соловецкий, Чудов, Новодевичий, Ипатьевский и др. Однако эта их роль представляется не достаточно изученной. Белым пятном выглядит вопрос о роли монастырей в разработке процедуры возведения на престол первых выборных царей: Бориса Годунова и Михаила Романова. Однако он, несомненно, требует особого внимания и историков, и богословов.

6 января 1598 г. умер царь Федор Иванович, последний представитель династии московских князей, ведущей начало от Ивана Калиты. При отсутствии прямого наследника перед русским обществом встал вопрос о выборе нового царя.

Существовавшая до этого практика передачи верховной власти состояла в том, что государь-отец благословлял на великое княжение, а потом и на царство своего старшего сына (при его отсутствии — ближайшего родственника) и записывал свое решение в духовной грамоте. Это зафиксировано в «Чине венчания» на царство Ивана IV и Федора Ивановича. Получалось, что именно благословение умершего монарха обеспечивало законность воцарения его наследника.

Царь Федор, судя по «Повести о честном житии», написанной патриархом Иовом сразу после смерти царя в 1598 г., благословил на царство свою жену Ирину Годунову (в публицистике Смутного времени приводились иные версии, но они кажутся малодостоверными). Однако у царицы было мало шансов укрепиться на троне: во-первых, она бы-

ла женщиной, а до этого был лишь один случай, когда на московском престоле сидела женщина, жена Василия III Елена Глинская, считавшаяся регентшей при сыновьях Иване и Юрии; во-вторых, у Ирины не было детей, и вряд ли они могли появиться в будущем в случае второго замужества. В этих условиях царица Ирина сделала единственно верный для себя шаг — приняла постриг.

По сложившейся традиции царица должна была стать монахиней Вознесенского монастыря в Московском Кремле, в котором принимали добровольный постриг женщины царского рода (насильно их постригали в более отдаленных монастырях). Однако Ирина выбрала для себя Новодевичий монастырь, находящийся на значительном расстоянии от Кремля.

Попробуем понять, почему она это сделала. Прежде всего, напрашивается предположение, что царица хотела быть подальше от дворцовых интриг и борьбы за власть возможных претендентов на трон. Если бы Ирина одновременно с постригом отеклась от престола, то это предположение было правильным. Но она этого не сделала и с новым титулом царицы-инокини Александры продолжала управлять страной. Об этом свидетельствуют правительственные грамоты. Вместе с царицей в Новодевичьем монастыре поселился ее брат Борис Годунов для помощи в управлении страной. Новодевичий монастырь превратился в филиал царской резиденции. Отсюда сестра и брат могли наблюдать за тем, что происходило в столице, сохраняя «бразды правления» в своих руках. Аналогично поступал Иван Грозный, переселяясь в Александрову слободу.

В Кремле под руководством патриарха Иова и Боярской думы шла подготовка избирательного Земского собора. До 1598 г. в Российском государстве не было ни одного прецедента избрания государя, хотя в соседней Речи Посполитой это стало устоявшейся традицией. Решение сейма

давало право на польскую корону любому избраннику даже не королевского рода, например, Стефану Баторию. В России по аналогии с Польшей роль сейма должен был исполнить Земский собор.

17 февраля 1598 г. по предложению патриарха Иова Земский собор избрал новым царем Бориса Годунова, как царского шурина и как мудрого правителя, т. е. с одной стороны, как царского родственника, с другой, как наиболее достойного, лучшего из лучших (такая практика избрания императора существовала в Византии).

Казалось бы Борис Годунов мог спокойно венчаться на царство, однако он этого не сделал. Он хотел убедиться сам и убедить народ в том, что решение об его избрании было продиктовано свыше, самим Богом. Для этого процесс его воцарения был существенно усложнен путем введения церковных элементов, в частности, крестного хода в монастырь. Если бы Борис жил в своем доме, то крестный ход к нему был бы явно неуместным. Сложно было его организовать и в Вознесенский монастырь, т. к. расстояние от него до Успенского собора, главного храма столицы, было очень небольшим. Новодевичий монастырь для многолюдного шествия из Кремля подходил идеально, тем более, что около него — большое поле, где можно было организовать молебен для большого числа людей (во времена Петра здесь проводились смотры войск).

Крестный ход высшего духовенства во главе с патриархом с крестами и чудотворными иконами должен был показать всем, что Борис Годунов избран не только народом, но и самим Богом, который посылал к нему Богородицу и всех святых умолять принять царский венец.

Церемония умоления на царство, вполне вероятно, имеет русское происхождение и разработана патриархом Иовом. Но в качестве образца для нее могла стать процедура возведения на престол французских королей, которые в

священном городе Реймсе из рук кардинала получали регалии королевской власти. Потом они въезжали в столицу, приветствуемые большим количеством народа, что должно было символизировать единение монарха со своими подданными¹. В русском варианте город Реймс был заменен на монастырь, святое место для всех русских людей.

Следует отметить, что после 17 февраля к Борису и его сестре царице-инокине Александре неоднократно приходили делегации от Земского собора с просьбами: к царице — благословить брата на царство, к Борису — принять царство и на законном основании воцариться. Но каждый раз пришедшие получали отказ и от Александры, и от Бориса.

Наконец, 21 февраля во вторник Сырной недели в честь нового церковного праздника, посвященного Богоматери Одигитрии (он был установлен по аналогии с константинопольским обычаем каждый вторник отмечать память Богоматери Одигитрии), весь Освященный собор с представителями знати и «великим множеством простого народа» в парадных одеждах с крестами и наиболее почитаемыми иконами Владимирской Богоматери, Донской Богоматери, Петра, Алексея и Ионы отправились в Новодевичий монастырь. Следует отметить, что монастырский храм как раз и был посвящен Богоматери Одигитрии.

В воротах монастыря процессию встретил Борис Годунов и монастырское духовенство с иконой Смоленской Богоматери, покровительницы монастыря. Повсюду разнесся торжественный колокольный звон. Патриарх поднес Борису икону Владимирской Богоматери, которую тот поцеловал. Это должно было означать, что сама Богородица пришла умолять Годунова принять царский венец и стать во главе государства и показывало всем, что именно Борис являлся божьим избранником, именно его Бог давал всем людям в качестве нового царя.

Следует отметить, что не все представители духовенства одобрили процедуру умоления иконами Годунова. Автор первых шести глав Сказания о Троицкой осаде писал, что божеству не пристало умолять тленного человека: «Двигнут образ (икона Владимирской Богоматери — Л. М.) был нелепо, двинута же и Росия бысть нелепо»².

В официальных документах (грамоте патриарха Иова) данный эпизод описан следующим образом. Борис подошел к иконе Владимирской Богоматери и со слезами воскликнул: «О милосердная царица! Зачем такой подвиг сотворила, чудотворный свой образ воздвигла с честными крестами и со множеством иных образов? Пречистая Богородица, помолись обо мне и помилуй меня!» После этого он упал на землю, орошая ее слезами. Встав, он поцеловал все иконы и спросил патриарха: «Святой отец и государь мой Иов патриарх. Зачем ты чудотворные иконы и честные кресты воздвигнул и такой многотрудный подвиг сотворил?» Патриарх ответил, что не он этот подвиг сотворил, а «Пречистая Богородица со своим предвечным младенцем и великими чудотворцами». Именно они изволили придти и святую волю сына своего исполнить. Патриарх завершил свою речь словами: «Устыдись пришествия ее, повинись воле Божией и ослушанием не иаведе на себя праведного гнева Господня»³.

Данная церемония опять же должна была убедить собравшихся, что Борис Годунов является Божьим избранником на русский престол, а не самовольным узурпатором (так его назовут в прошуйской публицистике). Она позволила Иову добавить к титулу Бориса Годунова такие слова: «благочестивый, христолюбивый, Богом почтенный, Богом возлюбленный, Богом превознесенный и Богом избранный ото всего христианского народа»⁴. Прежде в царском титуле они не встречались.

Процедура умоления предусматривала, что прежде всего Борис должен был получить благословение от своей се-

стры царицы-инокини. Согласно прежнему обычаю, если бы Борис был царского рода, уже одно это обеспечивало законность его воцарения (Ирина, ставшая царицей по воле мужа-царя, передает царство брату, своему ближайшему родственнику). Но он был лишь из боярского рода, хотя и знатного и, вероятно, постоянно сомневался в своих правах на престол, активно к нему стремясь. В этом видится причина сложности и значительной растянутости во времени процедуры избрания с многочисленными подтверждениями законности воцарения.

Для пслучения согласия царицы Александры благословить брата на царство высшее духовенство с чудотворными иконами направилось в ее келью. С плачем и рыданием, на коленях с иконами в руках все стали молить царицу-инокиню благословить Бориса на царство. Это очень повлияло на Александру и она воскликнула: «Против воли Божьей кто может стояти?» и благословила на царство брата. Тот не посмел перечить воле сестры и самого Бога. Здесь же в монастырской келье Борис нолучил первое благословение — от сестры-царицы. Второе благословение он получил в монастырском храме от патриарха Иова⁵. С этого момента он стал считаться нареченным царем. Следует отметить, что до этого никакой процедуры наречения не было. После смерти отца через 40 дней наследник сразу венчался на царство.

Наречение на царство стало как бы промежуточной процедурой между избранием нового царя и окончательным венчанием царскими регалиями. Оно было осуществлено в монастырском храме, а не в Успенском соборе в Кремле, где проходило царское венчание.

Все это еще раз свидетельствует о том, что монастырь играл особую роль в процедуре воцарения первого выборного царя Бориса Годунова. Он стал как бы его временным жилищем после избрания, местом благословения и нарече-

ния на царство. Отсюда Борис торжественно въехал в столицу 26 февраля, радостно встречаемый огромным количеством народа во главе с именитыми гостями, держащими хлеб-соль и дорогие подарки. Встреча должна была символизировать единение нового царя с простым народом. Примечательно, что духовенство и бояре встречали Бориса лишь в Кремле. Там в Успенском соборе патриарх Иов вновь благословил Бориса, на этот раз — животворящим крестом, входящим в число царских регалий. Новое благословение было как бы следующим шагом к трону, занять который сразу Борис, видимо, не решался. Только 3 сентября, т. е. почти через полгода, он был окончательно венчан в Успенском соборе царскими регалиями. Чтобы избрание запечатлелось в людской памяти, Борис повелел установить новый церковный праздник, отмечаемый 21 февраля крестным ходом в Новодевичий монастырь. Однако он существовал лишь в его царствование. Лжедмитрий I его окончательно отменил.

Процедура избрания и возведения на царство Бориса Годунова, разработанная, судя по всему, патриархом Иовом, не была забыта. Она была почти полностью повторена при воцарении первого царя из династии Романовых Михаила Федоровича. Местом ее проведения стал костромской Ипатьевский монастырь.

Так получилось, что во время работы избирательного собора 1613 г. Михаила не было в Москве. Вместе с матерью инокиней Марфой он проживал в Ипатьевском монастыре, расположенном недалеко от их родовой вотчины, в которой жить было опасно из-за рыскающих повсюду польских отрядов и их сторонников казаков. 21 февраля 1613 г. (именно в этот день был крестовый ход в Новодевичий монастырь для умоления Б. Годунова) Земский собор провозгласил новым царем Михаила Романова. Для получения его согласия в Кострому было направлено посольство из пред-

ставителей духовенства и бояр. Поскольку патриарха в это время не было, а многие высшие иерархи были убиты или взяты в плен, то его возглавил рязанский архиепископ Феодорит и боярин Ф. И. Шереметев, дальний родственник Михаила. С собой они взяли парадные одежды, кресты, чудотворные иконы, как и во времена Годунова.

Церемония умоления Михаила на царство почти полностью совпадает с той, что совершалась в 1598 г. в Новодевичьем монастыре (подробно описана в официальных грамотах и Сказании Авраамия Палицына)⁶.

Ранним утром 14 марта 1613 г. все члены посольства облачились в парадные одежды, взяли чудотворные иконы, в том числе и местную святыню — Федоровскую Богоматерь и кресты и, сопровождаемые большим числом местных жителей, направились в Ипатьевский монастырь. Там в воротах монастыря их встретили Михаил с матерью. Все вместе направились в соборный храм Святой Троицы, где Феодорит вручил Михаилу и Марфе грамоту от Земского собора с известием о решении и просьбой к Марфе благословить сына на царство, а Михаилу дать свое согласие принять царский венец. Как и в случае с Борисом Годуновым, послы получили решительный отказ. Но, если Борис и Александра никак не объясняли свой отказ, то Михаил и его мать привели достаточно веские доводы (Михаил молод, страна в развале и окружена врагами, казна пуста, подданные привыкли нарушать крестное целование и могут в любой момент изменить, отец Филарет в польском плену и может пострадать из-за воцарения сына и т. д.) свидетельствующие об их искренности. Для Бориса и его сестры главным аргументом, убедившим их дать согласие, стало умоление иконами Владимирской и Донской Богоматери. Для Михаила и его матери это оказалось недостаточным. Согласно официальным грамотам, их убедили слова Феодорита о том, что отказ вызовет в стране новую смуту и

кровапролитие, а кровь невинных жертв падет на Михаила и Марфу, и за нее Бог сиросит с них (в Сказании Авраамия, правда, говорится, что Михаила и Марфу убедило умоление иконами)⁷.

После благословения матери Михаил получил благословение иконой Федоровской Богоматери от архиепископа Феодорита в том же монастырском храме и стал, как и Годунов, считаться нареченным царем. Отличие было лишь в том, что Борис во время наречения не получал никаких царских регалий. Михаилу же был вручен скипетр — символ царской власти. Он должен был свидетельствовать, что новый царь, хотя и не венчан, но получил всю полноту власти. Это придало процедуре наречения Михаила в монастырском храме большее значение, чем во времена Годунова. После нее он стал именоваться «Богом нареченным и Богом избранным царем». Это еще раз свидетельствует о том, что процедура наречения царя имела сакральный характер и показывала всем, что выборный царь являлся прежде всего божьим избранником, а потом, уже людским. Богоизбранность становилась главным обоснованием прав на престол выборного царя.

Благословение в монастырском храме, фактически, заменило благословение монарха-отца, существовавшее до этого. Сходство процедур воцарения Бориса и Михаила проявлялось и в том, что своей покровительницей они избрали Богоматерь: Борис — Одигитрию, Михаил — Федоровскую и потом Казанскую. Если в честь первой Борис устраивал крестные ходы в Новодевичий монастырь, то Федоровская стала считаться его покровительницей, в честь Казанской Михаил организовывал ежегодно 8 июля крестные ходы от Успенского собора к Казанскому собору на Красной площади⁸.

В дальнейшем никаких процедур наречения царя в монастырском храме не было, поскольку не было самого из-

брания. Но обряд умоления и наречения был использован при возведении в патриархи Филарета. В его Чине прямо указывалось, что в начале духовенство умоляло его принять патриарший сан, потом состоялось его наречение, и только через несколько дней он окончательно был поставлен в патриархи⁹. Несомненно, образцом для этой процедуры стало возведение на престол царя Михаила, что свидетельствует об активной разработке различных церемониалов в это время и влиянии их друг на друга.

Подводя итог, следует отметить, что в конце XVI — начале XVII в. была разработана сложная и растянутая во времени процедура возведения на престол первых выборных царей. Главным новшеством были священнодействия, проводимые в монастыре и монастырском храме: крестный ход высшего духовенства с чудотворными иконами в монастырь, обряд умоления избранника иконами, который должен был символизировать, что тот являлся не только людским, но и Божьим избранником, благословение ближайшей родственницы-инокини и благословение представителя высшего духовенства, которые должны были заменить существовавшее до этого благословение отца-монарха для наследника по крови. Все эти процедуры, осуществляемые в монастыре и монастырском храме, давали возможность выбранному царю считать себя нареченным на царство и пребывать в этом звании до окончательного венчания в Успенском соборе.

Введение промежуточной процедуры наречения в монастыре позволяло выбранному царю получить дополнительные обоснования своих прав на престол (считать себя «богонареченным и богоизбранным» и включать эти слова в титул) и создать более твердый фундамент для своей власти перед венчанием царскими регалиями.

-
- ¹ Бычкова М. Е. Московские самодержцы. История возведения на престол. Обряды и регалии. М., 1995. С. 29.
 - ² Сказание Авраамия Палицына. М.; Л., 1955.
 - ³ СГГД. М., 1819. Т. 2. С. 145.
 - ⁴ Там же. С. 146.
 - ⁵ Там же. С. 147–148.
 - ⁶ Дворцовые разряды. СПб., 1850. Т. 1. С. 52–67; СГГД. М., 1818. Т. 1. С. 616–630.
 - ⁷ Сказание Авраамия Палицына. С. 344–345.
 - ⁸ Акты, относящиеся к истории земских соборов. М., 1909. С. 20.
 - ⁹ СГГД. М., 1822. Т. 3. С. 187.

ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ РУССКОГО МОНАШЕСТВА В XVIII—XIX ВЕКАХ

Монастыри Русской православной церкви с самого их возникновения выполняли важную роль крупных религиозных и культурных центров, а впоследствии хозяйственно-колониационную (в хозяйственном освоении окраин страны), военно-оборонительную и миссионерскую (некоторые основывались специально с целью христианизации местного населения и утверждения православия на новых землях). Некоторые монастыри (например, Киево-Печерская, Троице-Сергиевская и Александро-Невская лавры) пользовались значительным покровительством со стороны светской власти и в силу этого играли в определенные моменты российской истории значительную политическую роль. Указанные функции монастырей определяли политику к ним правительства и правовое положение монашества. Эта политика на разных исторических этапах была неоднозначна: от покровительственных мер, особенно в ранний период (до XV—XVI вв.) до мер, направленных к ограничению роста монастырей, монастырского землевладения и душевладения и самой численности монашествующих, что особенно характерно было в XVIII в.

При Петре I монастыри и монашество были поставлены под жесткий контроль Монастырского приказа. Петр I вообще недоброжелательно говорил о монахах, ибо они — «тунеядцы суть», облагал поборами, заставлял монастыри участвовать в строительстве кораблей, крепостей. Рост монастырского землевладения и душевладения задевал интересы светских феодалов, так что в XVIII в. правительство ставит серьезные ограничения монастырскому землевладению и числу монашествующих. Уже указ 1723 г. Петра I ставил предел росту монашествующих. После, в 1732 г. был издан указ, воспрещающий постригать в монахи, кроме вдовых священнослужителей, калек и отставных солдат. В том же году была проведена перепись монахов, и тех, кто «был пострижен

неправильно», «расстригали» и сдавали в солдаты, так что к 1740 г. (по жалобам настоятелей православных монастырей) в них оставались лишь дряхлые старики, «ни к какому богослужению не способные». Действовал запрет перехода из одного монастыря в другой. С архиереев, глав епархий, было взято обязательство «не допускать бродяжничества монахов». Приходские священники обязывались ловить таковых монахов и доставлять в архиерейский дом. Для поимки «бродячих» монахов назначались особые «сыщики». Монахам разрешалось отлучаться из монастыря лишь по неотложным нуждам или по поручению настоятеля (и всегда с его санкции), но не более 4-х раз в год.

Елизавета Петровна отменила ряд жестких правил, введенных Петром I и Анной Иоанновной применительно к монастырям и монашеству, однако сохранялись меры против чрезмерного роста монастырей и числа «черного» (монашествующего) духовенства. Неоднократно издавались законы об уменьшении числа монахов. Но эти законы и предписания обычно нарушались.

Более радикально решила вопрос о монастырях, их собственности и статусе монашествующих Екатерина II. В 1764 г. была проведена секуляризация монастырских владений и сокращено число самих монастырей и монашествующих. У монастырей было отобрано около 2 млн. обоего пола крестьян и 8,5 млн. дес. земли. Число монастырей сократилось с 1072 до 223, число монашествующих с 12 тыс. до 4,5 тыс. В 1786 г. была проведена секуляризация монастырей и на Украине. При Екатерине II был даже составлен проект оставить всего 192 монастыря, при этом в трех из них оставить не более как по 90 монахов, в 34 — в каждом до 40, в 130 — до 32 и в 25 обителях — до 25 иноков.

При Екатерине II монастыри были поделены на три класса: 1 — свыше 33 монахов, 2 — от 17 до 33, 3 — от 12 до 17 (не считая послушников).

В XIX — начале XX в. численность монастырей и монашествующих постепенно возрастала. В 1808 г. числилось уже 353 монастыря с 5 тыс. монахов; в 1840 г. — 587 мона-

стырей (464 жен. и 123 муж.), с 5035 монахами, 2185 монахинями, 3644 послушниками и 4871 послушницами; в 1891 г. числилось 724 монастыря (496 муж. и 228 жен.) с 7074 монахами и 7157 монахинями, 5360 послушниками и 19465 послушницами; в 1912 г. было уже 985 монастырей (529 муж. и 456 жен.), 9950 монахов, 14059 монахинь, 9335 послушников и 47663 послушницы. К октябрю 1917 г. числилось в России 1257 монастырей с 33572 монахами и 73463 послушниками обоего пола.

Указами 1805 и 1810 гг. монастырям дано право приобретать недвижимую, Николай I в 1836–1841 гг. передал 170 монастырям 25 дес. пахотных угодий, помимо прирезки лесов. Постепенно землевладение монастырей росло. К моменту национализации монастырских земель (1917 г.) в распоряжении монастырей находилось 1,6 млн. дес. земли. Во второй половине XIX — начале XX в. наиболее крупные монастыри вели значительную предпринимательскую деятельность, имели свои счета в банках. Монастыри сдавали в аренду земельные угодья, мельницы, пристани, торговые лавки, ссужали деньги за проценты, хотя это и запрещалось монастырскими уставами. Земли, торгово-промышленные заведения, банковские счета и пр. считались общей собственностью братии того или другого монастыря. В «необщезительных» монастырях монах имел право на личную собственность (одежду, утварь, книги), в «общезительных» эти предметы являлись общемонастырской собственностью, и все необходимое монах получал от монастыря, оплачивая это своим трудом.

Правовой статус монашествующего лица определялся следующими уставными (монастырскими) и государственными правилами:

поступающий (постригающийся) в монахи давал три обета: 1) послушания старшим с отречением от своей воли; 2) нестяжательства; 3) безбрачия и «целомудрия» и вообще «отречения от всяких плотских утех». Запрещено было законом насильственное пострижение в монахи, так же как и пострижение мужа от жены или наоборот, разве что оба

одновременно идут в монастырь по взаимному согласию, но при бездетности или уже при взрослых детях. До 1865 г. обряд пострижения выполнял настоятель монастыря, с 1865 г. — епархиальный архиерей. Желая поступить в монашество должен был подать прошение местному архиерею с приложением документов, удостоверяющих, что нет препятствий к пострижению. Крестьянин обязан также получить увольнительный приговор от своего сельского общества. Иеромонахам (черным священникам) запрещалось служить в приходских церквях и «исправлять» требы. Допускался выход из монашеского звания как добровольный, так и «расстрижение» за проступки, не совместимые с монашеским званием. В первом случае проводилось с ним 6-месячное «увещевание» с целью отменить решение. Если «увещевание» не имело успеха, епархиальная консистория выносила решение о снятии монашеского сана, но решение вступало в силу только по утверждению Синода. Уволенный из монашеского звания возвращался в то состояние, откуда пришел, но без возврата ему чинов и др. отличий, какие имел до пострижения. Ему не возвращалось принесенное в монастырь имущество, которое оставалось в собственности монастыря. Кроме того он не мог быть определен в гражданскую службу и в течение 7 лет не имел права жить в своей прежней местности и в обеих столицах. Во втором случае монах лишался своего сана по приговору духовного суда; ему навсегда запрещался въезд в столицы и проживание в той местности, в которой он жил до пострижения. За нарушение этих запретов его ссылали в Сибирь на поселение.

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ МОНАСТЫРСКИХ ВЛАДЕНИЙ В БЕЛОРУССИИ В 30-е ГОДЫ XIX ВЕКА

В результате трех разделов Речи Посполитой (1772, 1793 и 1795 гг.) земли Белоруссии отошли в состав Российской империи. Незадолго до этого, в 60-х гг. XVIII в. правительство Екатерины II отняло населенные имения у Православной церкви. Логично было предположить, что и на присоединенных от Речи Посполитой землях не только православное, но униатское и особенно католическое духовенство будут избавлены от земли и крепостных в пользу государства. Однако здесь изъятие имений у духовенства ограничилось тогда общими мерами, применяемыми в отношении частных владельцев, которые оставались за границей или выступили против новой власти. Так, в наказе Екатерины II губернаторам Псковской и Могилевской губерний от 28 мая 1772 г. говорилось: «О монастырях вы сделаете рассмотрение: 1) те монахи, кои нам не желают присягать, но за границу уйдут, оставляя монастыри пусты, тех монастырей деревни велите взять в казенное управление; 2) тоже учините с деревнями тех монастырей, кои за границею; 3) прочих оставьте в управлении их имений до дальнего о сем определения»¹. В 70–90-е гг. XVIII в. конфискации затронули только небольшую часть монастырских владений. В отношении оставшихся правительство принимало меры к «охранению целости», стремясь не допустить как продажи, так и новых приобретений имений церковью.

Перелом в отношениях царизма к церковным имуществам в западных губерниях стал наступать после шляхетского восстания 1830–1831 гг., в рамках предпринимавшихся шагов по политическому умиротворению края. Одним из важнейших направлений царской политики стала борьба против влияния Католической церкви, смыкавшейся со шляхетской оппозицией. Правительство шло по линии

уменьшения католического духовенства и подрыва его экономической базы. Ликвидация Церкви как крупного собственника ставила ее в большую зависимость от государственной власти. При практическом осуществлении этого курса правительство объективно действовало в духе политической записки могилевского губернатора М. Н. Муравьева: «с большою осторожностью», «сначала будто бы временно лишив богатейшие монастыри и кляшторы недвижимых имений, когда же впоследствии времени к сей мысли приобькнут, то решительно отнять вообще все духовные имения»².

19 июля 1832 г. вышел указ о ликвидации некомплектных (не имевших полного состава монахов) католических монастырей и передаче в казну их имений и крестьян. Закрытие монастырей, проводившееся под непосредственным наблюдением Николая I, было осуществлено в сентябре 1832 г. и вскоре составлены описи их имущества. По Виленской губернии было упразднено 40 монастырей и поступило в казенное ведомство 2270 душ м. п., по Витебской соответственно 8 и 1509, по Гродненской — 31 и 2066, Минской — 21 и 2151, Могилевской — 21 и 2848. В 1837 г. по Витебской губернии дополнительно секуляризировали в казну 4 имения (2347 ревизских душ), принадлежавших монахиням-бернардинкам и Могилевской семинарии³.

В составе казенных помонастырские имения (так их стали называть) поступили в распоряжение Министерства финансов, существовавшего в его составе Департамента государственных имуществ, а на местах, в губерниях — казенных палат. Правительство, стремясь к повышению казенных доходов с этих имений, старалось принудить арендаторов делать крестьянам «вспомоществование» и приняло ряд мер к улучшению их положения. Так, по имени Шкловского Воскресенского монастыря Министерство финансов разрешило выдать заимообразно крестьянам хлеб из экономических запасов. Оно оставляло на оброке небольшие имения, разрешив крестьянам кратковременные отлучки на заработки. Департамент госимуществ предписал Витебской и Гродненской казенным палатам наделять допол-

нительно крестьян землей, расчищенной из-под лесных зарослей⁴.

Для управления помонастырскими имениями временно назначались администраторы, но по признанию надворного советника Архипова, командированного Министерством финансов в Гродненскую губернию, «казенная палата, даже при самом строгом наблюдении, не в состоянии отвратить могущих быть там злоупотреблений». Он доносил 9 марта 1833 г., «что дворянин Костя, определенный администратором в фольварок Кватеры, без разрешения казенной палаты продает тайно разный хлеб и овечью шерсть и содержит на счет того имения большое число людей, составляющих собственную его услугу»⁵.

Виленский генерал-губернатор Н. А. Долгоруков предлагал сразу же отменить арендную систему и перевести монастырских крестьян на оброчное положение, чтобы «поселяне, остающиеся в распоряжениях владельцев духовного звания», почувствовали «стеснительность своего положения в сравнении с первыми»⁶. Министерство же финансов, ссылаясь на незначительность, раздробленность и разбросанность помонастырских имений, отказалось от люстрации (описание имений с определением крестьянских наделов и повинностей) и, оставив повинности крестьян на усмотрение губернаторов, отдавало их с 1833 г. в краткосрочную аренду. Ученные доходы определялись на содержание приютов, училищ и духовенства упраздненных монастырей. 15 сентября 1838 г. уже Министерство госимуществ распорядилось отдавать помонастырские деревни в 12-летнее арендное содержание с условием проведения люстрации в рамках общей реформы государственных имуществ⁷.

Монастырские крестьяне спокойно, в надежде на улучшение своего правового и имущественного положения, переходили в ведение государства. Недовольство возникало только на почве злоупотреблений новой администрации и протеста против арендной системы эксплуатации казенной деревни, применявшейся в Белоруссии до середины 40-х гг. XIX в. Так, летом 1833 г. бунтовали крестьяне, принадле-

жавшие ранее Чаусскому кармелитскому монастырю в Могилевской губернии. Они выступили против передачи имения в управление помещику Сипайло, отказались ему повиноваться и не вышли на работу. Заседатель чаусского суда докладывал губернатору, что крестьяне «делают заговор, чтобы администратору не повиноваться и тем избавиться от него и от аренды, они хотят, чтобы их посадили на плату и потому отказались принести присягу арендатору». Зачинщиком выступления был крестьянин деревни Любань Семен Павлов⁸. Перевод всех государственных крестьян с барщины на оброчное положение («на плату») осуществлялся в северо-западных губерниях только во второй половине 40-х — начале 50-х гг.

В 40-х гг. XIX в. после того, как царское правительство отменило действие Статута Великого княжества Литовского и распространило на западные губернии общеимперское законодательство, была осуществлена секуляризация и всех остальных церковных имений в Белоруссии.

¹ Белоруссия в эпоху феодализма. Минск, 1961. Т. III. С. 27.

² Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России. Вильна, 1887. Вып. II. С. 306.

³ РГИА. Ф. 379. Оп. 3. Д. 1395. Л. 61–76; Д. 1403. Л. 69–76; Д. 1415. Л. 68–85; Д. 1420. Л. 3–4; Д. 1424. Л. 88–102; Ф. 384. Оп. 1. Д. 7. Л. 21–22.

⁴ Там же. Ф. 379. Оп. 3. Д. 1403. Л. 84–85; Д. 1424. Л. 43–54; Ф. 384. Оп. 1. Д. 7. Л. 74–75.

⁵ Там же. Ф. 379. Оп. 3. Д. 1415. Л. 21, 48–49.

⁶ ЧОИДР. 1864. Кн. 1. Отд. V. С. 196.

⁷ РГИА. Ф. 384. Оп. 1. Д. 888, 890, 923; Белорусский государственный исторический архив в Гродно. Ф. 31. Оп. 2. Д. 47.

⁸ Чепко В. В. Классовая борьба в белорусской деревне в первой половине XIX в. Минск, 1972. С. 169.

МАТЕРИАЛЫ МОСКОВСКОГО
ЧУДОВА МОНАСТЫРЯ
1861–1918 ГОДОВ В РГАДА

Интерес к настоящей теме прежде всего определен тем, что изучением монастырских документов за рассматриваемый (пореформенный) период советские историки и источниковеды по-настоящему не занимались. Последние предпочитали исследование деятельности и функционирования монастырей в рамках досинодального периода, когда их роль в общественной и религиозной жизни Российского государства была исключительно велика, и уже меньше в синодальный период до 1861 г., когда большинство монастырей утратило свое значение в процессе обмирщения и секуляризации государственной жизни. С развитием капитализма в России резко обозначился упадок монастырской жизни. Лучшие времена культурного и материального расцвета монастырей остались далеко позади. И лишь, пожалуй, такие монастыри как Троице-Сергиева Лавра, Кирилло-Белозерский и Соловецкий, имевшие значительные земельные владения и культурные традиции, по-прежнему продолжали и продолжают привлекать к себе пристальное внимание отечественных историков.

Чудов монастырь, который с течением времени был лишен значительной части земельных владений и человеческих ресурсов, в конце XIX — начале XX в. располагал только приблизительно 130 десятинами земли (огородной, под постройками и пр.) в с. Черкизове, Хамовниках за Крымским мостом; за Новодевичьим монастырем, близ деревень Кожухово и Нагатино; 4 рыбными ловлями (при деревне Медвежьи Озера, на р. Клязьме, на прудах в Черкизове и близ кладезя Вавилона за Новодевичьим монасты-

рем) и 2 мельницами (в с. Америке и Черкизове). Все вместе они давали годовой доход около 50 тыс. руб.

Основная жизнь монастыря сосредоточилась в пределах Кремля. Единственное, что могло тогда обратить внимание историков — это то обстоятельство, что, будучи резиденцией патриархов Всероссийских, а затем митрополитов Московских, Чудов монастырь явился средоточием памятников русской культуры: имел несколько древних храмов, богатую ризницу, раку с мощами митрополита Алексия, а также обширную рукописную библиотеку. В частности, советских историков, археографов и палеографов привлекало богатое рукописное наследие Чудова монастыря, созданное в нем в течение нескольких столетий, имеющее непреходящую культурно-историческую, научную и художественную ценность. В настоящее время его собрание хранится в Государственном историческом музее. Еще в до-революционное время его использовали для археографической публикации или написания научных трудов А. И. Соболевский, священник Покровского собора Иоанн Кузнецов, С. А. Белокуров, Е. Ф. Карский, а также члены Общества любителей древней письменности. Советские ученые сделали шаг вперед в изучении чудовских рукописных материалов. Так, М. Н. Тихомиров посвятил специальную статью записям XIV–XVII вв. на рукописях Чудова монастыря, показав их неоспоримое значение «для разных областей исторического знания, языкознания и истории литературы». Большой труд по описанию пергаментных рукописей ГИМ, которые преимущественно составили рукописи, принадлежавшие Чудову монастырю, провел в начале 60-х гг. целый коллектив ученых-палеографов во главе с М. В. Щепкиной. Два значительных палеографических исследования в этой области принадлежат Л. М. Костюхиной — первое посвящено писцовой школе Чудова монастыря в конце XVI в. и созданию там полного комплекта Четых-

миней, второе — «исследованию русского полуустава XVII в. или «книжного письма». За основу взяты рукописные традиции Чудова монастыря¹.

Между тем повседневная жизнь монастыря, его роль как юридического лица, школы аскетизма, духовного наставника и культурно-хозяйственного объекта оставалась неизученной, хотя благотворительная, культурная и духовно-просветительная деятельность московских монастырей, в том числе и Чудова, продолжала отражаться в церковной печати, что находило свое выражение в статьях и сообщениях на страницах епархиального журнала «Московские церковные ведомости».

Чудов монастырь тесно взаимодействовал с государственными, в том числе и полицейскими, а также церковными властями; он имел отношение к функционированию заведений духовно-учебного профиля (Московской духовной академии, Московской духовной семинарии, Вифанской духовной семинарии и других училищ) и благотворительных учреждений, прежде всего, Черкизовской богадельни, основанной 26 февраля 1764 г. и состоявшей непосредственно в его ведении.

Поскольку документы Чудова монастыря (ф. 1207, 1808 ед. хр.) не были систематизированы, то в процессе источниковедческого анализа нами были выделены (конечно же, условно) 4 основных комплекса документальных материалов, которые в свою очередь были разбиты на группы, каждая из них обладает своим специфичным информационным наполнением.

Материалы о деятельности Чудова монастыря как учреждения, связанного с благотворительностью и милосердием, отражают участие его в сборе и хранении приношений на создание в Москве храма во имя святого благоверного князя Александра Невского в память освобождения крестьян от крепостной зависимости. Храм был возведен под руководством архитектора А. Н. Померанцева по проекту В. М. Васнецова на западной стороне Миусской площади;

разрушен в 1929 г. Стоит заметить, что в период с 1909 по 1912 г. на Миусской площади параллельно строилось здание для Московского городского народного университета имени А. Л. Шанявского. Документы этого же комплекса отражают деятельность монастыря по сбору средств на сибирские храмы (в которой принял активное участие протоиерей Покровского собора Константин Богоявленский, отец известного историка С. К. Богоявленского); для голодающих иудеев, в Российское общество Красного Креста; о его пожертвованиях в разные места; об организации призрения в Черкизовской богадельне.

Документы о Чудовом монастыре как о культурно-хозяйственном объекте касаются различных вещей, а также движимого и недвижимого имущества. Ветхие, но годные из вещей отправлялись нуждавшимся церквам внутри страны и в Черногорию. Любопытны документы о раскольнических вещах, постулавших в ризницу Чудова монастыря, об отношении к ним православного духовенства. Значительный интерес представляют дела о древних книгах и рукописях Чудова монастыря, использовании их ученой общественностью. В частности, среди этих документов имеются материалы о взаимоотношении монастыря с Румянцевским музеем в 1870-х гг. и о передаче всех древних рукописей в Синодальную библиотеку в 1899 г. Сюда же можно отнести документы о восстановлении, ремонте, реставрации, сооружении культурно-исторических объектов, принадлежавших Чудову монастырю (икон, иконостасов, зданий, царских врат в храме св.Алексия). Отметим дела о восстановлении келии митрополита Филарета (Дроздова) и о реставрации икон в иконостасе Архангельской церкви в 1894 г., а также о восстановлении патриарших палат в Николо-Перервинском монастыре в 1895–1896 гг. Документы раскрывают связи Чудова монастыря с Московским археологическим обществом и настоятелями других московских монастырей.

Документы фонда за пореформенный период дают сведения о духовно-просветительной деятельности монастыря: проведении собеседований, функционировании при нем училища для послушников, издании церковно-общественного и миссионерского журнала «Голос Церкви», создании различных благотворительно-миссионерско-просветительных обществ, братств и т. д.; о богослужебной практике монастыря; внутренней жизни братии и послушников; о Чудовском архиерейском хоре; хозяйственно-финансовой и арендной деятельности монастыря и взаимоотношениях с гражданскими и полицейскими властями. Определенную степень новизны имеют материалы о деятельности при Чудовом монастыре Комитета по приему гостей Духовного ведомства, которые должны были прибыть в Москву на коронационные торжества в мае 1896 г.

Материалы рассмотренной части фонда могут быть использованы для изучения истории Кремля и культурной истории Москвы. Информация, содержащаяся в них, имеет определенное значение не только для изучения истории Чудова монастыря, его деятельности и функционирования, но и в плане получения сведений о возможной деятельности других монастырей (прежде всего, московских), документы которых отложились в архивных фондах.

¹ *Тихомиров М. Н.* Записи XIV–XVII веков на рукописях Чудова монастыря // Археографический ежегодник за 1958 г. М., 1960. С. 11–36; *Щепкина М. В.* и др. Описание пергаментных рукописей Государственного исторического музея // Археографический ежегодник за 1964 г. М., 1965. С. 135–234; *Костюхина Л. М.* Писцовая школа московского Чудова монастыря в конце XVI в. // Новое о прошлом нашей страны. Сборник статей памяти М. И. Тихомирова. М., 1967. С. 134–142; *она же.* Книжное письмо в России XVII в. М., 1974. См. также: Описание рукописей Чудовского собрания / Составитель Т. Н. Протасьева. Новосибирск, 1980.

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
ПРАВОСЛАВНОГО МОНАСТЫРЯ
В КОМИ КРАЕ. 1866–1917 ГОДЫ

Троицко-Стефановский монастырь в с. Ульяново Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии (ныне — Усть-Куломский район Республики Коми) основан в 1860 г. на месте существовавшей в XVII в. Ульяновской пустыни. По решению Синода сюда были переведены несколько монахов из Лальского Архангельского монастыря Великоустюжского уезда. Однако расцвет Троицко-Стефановского монастыря связан с деятельностью прибывших в 1866 г. шести соловецких монахов: настоятель, выполнявший на Соловках много лет обязанности наместника, библиотекарь, «неутомимый певец соборный», эконо́м, послушники с талантом строителя и навыками летописца.

Быстрому росту монастыря способствовали льготы, предоставленные при его создании: право в течение 10 лет собирать деньги по всей России. Право ехать за сбором в другие губернии считалось среди монахов большой честью, но не все успешно справлялись с этой миссией. 2 января 1871 г. о. Паисий делился: «Ох, трудно, батюшка, в миру жить, но еще тово труднее — по миру ходить». И объяснял: «Сборщики собрались такие, один не смел, а другие и вовсе». Пожертвования шли со всех концов страны, что объясняется, на наш взгляд, не только уважением к Церкви вообще, но и земляческими связями с краем, особенно в Сибири, родственными связями с монахами и послушниками из Ульяново, но главное — сильным эмоциональным воздействием сборщиков пожертвований. Они были талантливыми и разносторонними людьми.

Когда в 1876 г. окончился 10-летний льготный срок сбора иодаяний по всей Руси великой, капитал монастыря составлял внушительную цифру. В 1879 г. прикосновенный капитал указан в 75 тыс. руб. К этому времени в монастыре жили 31 монах и 8 послушников.

Указом правительства монастырю было выделено 815 дес. 116 саж. земли, некогда принадлежавшей Ульяновской пустыни. В Коми крае до революции на душу населения приходилось 3–4 дес. земли. У купцов были владения до 1,5 тыс. дес. Конечно, владения монастыря не сравнимы с земельной собственностью Беиардаки в Кажинских заводах (63,5 тыс. дес.) или с владениями Сереговского завода (более 10 тыс. дес.). К концу XIX в. церковное землевладение в Коми крае составляло в общей сложности 1100–1500 дес. Если учесть, что в начале XX в. в крае было 133 церкви, Ульяновский монастырь предстает крупным землевладельцем. Однако считалось, что монастырь имел в пять раз больше земли, чем было положено по закону такому типу церковного хозяйства. Закон, конечно, не учитывал северную зону, где ценилась не вообще земля, а пахотные участки.

Указанный расклад не менялся в течение многих десятилетий. В 1909 г. усадьба монастыря занимала 10 дес., остальная земля была в тех же объемах. В отчете за 1909 г. сказано, что посеяли 60 пуд. ржи, 30 пуд. овса, 40 пуд. ячменя и 15 пуд. пшеницы. Вымолотили 200 пуд. ржи, 70 пуд. овса, 90 пуд. ячменя и 40 пуд. пшеницы. Размер освоенной пашенной земли увеличился с 13 до 40 дес. Вся пашня обрабатывалась своими силами. Хлеба собирали не очень много и муку всегда прикупали. Для обработки зерна монастырь имел две мельницы.

13 апреля 1887 г. монастырь ходатайствовал перед Министерством государственных имуществ об увеличении земельных наделов, главным образом сенокосных. Мона-

стырь хотел взять землю в аренду на 40 лет на льготных условиях. Осенью 1887 г. Лесной департамент выделил только 164 дес. на 24 года с оплатой аренды по 50 коп. за дес. В 1896 г. монастырь просил о выделении дополнительных 150 дес. сенокоса, но безрезультатно. В 1900 г. сена поставили около 1200 пуд. В начале XX в. сенокосные угодья сократились и сено тоже вынуждены были прикупать.

Земледельческая культура монастыря была довольно высокой. Для обработки земли использовали сельскохозяйственную технику на конной тяге. Экспериментировали с посевом редких культур. В Ульянове пытались развивать садово-парковую культуру и высаживали аллеи берез, кедров и других хвойных пород, боярышника и сирени. Именно такая деятельность монастыря позволила при его расформировании «земельное хозяйство монастыря сохранить как показательно-культурное, обрабатываемое трудами братии и насельников». Так сказано в постановлении Усть-Сысольского уездного совета от 13 апреля 1918 г.

С самого начала в монастыре остро ощущали потребность в рабочем скоте. В 1872 г. лошадей было 16, рогатого скота — 35. Летом 1874 г. из Холмогорско-Успенского монастыря Архангельской губернии получили 70 голов скота, но постепенно он переродился в местный крестьянский скот, который хорошо переносил гнус и заболоченные пастбища. Неизвестной страницей в экономике монастыря было владение оленьим стадом в Ижемской волости.

Особенностью хозяйственной деятельности монастыря было использование ценных процентных бумаг. В 1872 г. прежде всего был обращен в четырехпроцентные бумаги капитал гр. Орловой, а к концу 1879 г. — все крупные пожертвования. Постепенно процентные бумаги стали занимать все большее место в доходах монастыря. Он втягивался в сложившиеся буржуазные отношения. Так, в 1879 г. монастырь имел 35 тыс. руб. четырехпроцентными бумага-

ми и 75 тыс. руб. пятипроцентными. Следует все же оговориться, что пожертвования на помин души, во здравие, для украшения храма и т. д. продолжали поступать и в денежном виде. В 1911 г. поступило пожертвований билетами на 12200 руб., наличными — только 3144 руб., а проценты с капитала составили 12241 руб.

Любопытная метаморфоза происходила в монастыре с денежной отчетностью. Сведения даже за один год сильно отличаются. Как только монастырь чуть-чуть разбогател, отчеты стали все более скромными и из них вытекал вывод о бедности обители. Некоторые монахи имели личные средства и частные процентные бумаги.

Расходы состояли из оплаты на содержание и отопление зданий, одежду и провизию для братии, строительство и ремонт помещений. Кроме того для совершения православных обрядов требовалось одаривать или продавать богомольцам свечи и просфоры. На их изготовление монастырь закупал муку. Свечи тоже закупались.

Основой в хозяйственной деятельности монастыря было строительство. Уже через 25 дней после приезда начали строить двухэтажный деревянный братский корпус длиной в 15 и шириной в 7 аршин. Через 10–15 лет монастырь представлял собой громадный архитектурный комплекс. К началу XX в. в ансамбль входили деревянные и каменные сооружения. Всего было построено 21 деревянное здание разного назначения и величины: деревянные церкви во имя преподобных Зосимы и Савватия (1866–1867) и Успенская кладбищенская (1878), часовня, два братских двухэтажных корпуса 13 саж. в длину (1866–1867, 1869), двухэтажная гостиница 6 саж. в длину (1870), церковноприходская школа (1912), скотный двор на 100 голов 30 на 8 саж. (1871), две мельницы и др. К сожалению, деревянные постройки начали разбирать уже в 80-х гг. XIX в. и использовали как материал для других хозяйственных построек, а

после 1917 г. многие из них не сохранились и определить точно их размеры и затраты на строительство сейчас практически невозможно.

Гораздо больше капиталовложений требовало каменное строительство. Воздвигнуто 23 сооружения. Крупнейшие из них: двухэтажный пятиглавый 18 саж. высоты Троицкий собор 23 на 10 саж. (1869–1875), 4-ярусная колокольня высотой более 30 саж. с четырьмя башнями (1869–1875), отделка продолжалась до 1879 г. В связи с ней — двухэтажная каменная трапезная, вмещавшая до 500 чел. (1872–1873) и двухэтажный каменный корпус (1872–1875), надвратная церковь Михаила Архангела (1879) с каменной наружной лестницей (1912), одноэтажная Успенская церковь на кладбище (1886), двухэтажная, а с одной стороны — трехэтажная гостиница (1879–1881), двухэтажные настоятельский корпус (1892) и общежитие для рабочих (1892), каменные северный и юго-западный братские корпуса (1908–1912), больница (1892), каменная ограда высотой 3 саж. и протяженностью 440 саж. (1877–1880) и многочисленные каменные постройки: скотный двор (1881–1882), мастерская (1880), овины (1886), кузница (1889), склад, баня, ледник (1910) и др. Их строительные объемы не сравнимы с деревянными.

С течением времени монастырь стал выполнять посреднические функции между местными церквями и строительными фирмами. Переписка монастыря показывает, что в разных местах страны жили мастера и различные специалисты, которые традиционно ездили в Ульяново для строительных работ. В 1900 г. из монастыря сообщали, что «работу производят знающие мастера Устюжского уезда, которые работали в обители по нескольку лет, а один из них, старший, хорошо знающий своё дело и добросовестный, работает в обители уже более 10 лет». Со временем и в монастыре появились свои специалисты по строительному

делу. Специалисты по дереву приглашались, как правило, из ближних деревень. Переписка отражает взаимоотношения работодателя с наемными рабочими. Правила были достаточно строги, но справедливы: «Написать Камбалову прибыть в обитель на работу к 27 сего февраля и взять рабочих 12—14 человек, ценою — троим по 7 руб. 50 коп., а прочим — по 7 руб. в месяц, рабочих дней 25. На три месяца. Если кто не желает работать полных трех месяцев, то и полную месячную плату получить не могут, разделены будут по нашему усмотрению. А кто будет делать прогул без причины, то вычет по 15 коп. за день».

Обратимся к торговле, хотя этот вид деятельности не типичен для монастыря. Тем не менее за развитием торговли в стране в Ульянове следили очень внимательно. В декабре 1876 г. о. Паисий писал из Москвы: «Коммерческие дела совсем остановились по случаю войны, фабрики от сотни десятая часть работают, торговли совсем нету в Петербурге, в Москве, Вологде и в протчих городах. Купцы все делаются несостоятельными».

На первый взгляд, в силу удаленности края, монастырь мог выступать только в качестве покупателя. Но известны и другие факты.

В течение десятилетий посредником и представителем Ульяновского монастыря в Москве и в центральных губерниях был торговый дом Мешковых. Через него оплачивались счета чайного магазина Расторгуева. Мешковы снабжали монастырь тканями для одежды. В письме к С. С. Мешкову в московский магазин парчей читаем в 1898 г.: «У нас только и надежда в исполнении заказов на Вас». Казначей Паисий был в миру мещанином П. П. Мешковым. Еще в декабре 1873 г. монастырь выдал московскому купцу 2-й гильдии Н. С. Мешкову свидетельство, что на его средства и под его личным наблюдением были сооружены вызолоченные золотом 95 пробы 14 кре-

стов (высотой от 2 до 4 аршин) с шарами и шейками для собора и колокольни. Они «придают величественные виды и от золота ярко сияющие блески». Кроме того Н. С. Мешков выполнил для иконы Стефана Пермского серебряную вызолоченную ризу (2 на 3 аршина), «на которой на всех изображениях в одеждах расположены раскладки и сгибы с величайшим искусством и поля изукрашены новейшими изобретениями». За эту работу Мешков взял весьма умеренную плату. В 1899 г. епископ Алексей обратил внимание на хорошо сделанную икону Спасителя Благословляющего (во весь рост). Из монастыря ответили, что икона приобретена казначеем о. Паисием через своего племянника С. С. Мешкова в Москве.

Другой торговый дом, с которым монастырь вел дела в течение нескольких десятилетий, была фирма Сунцовых из Вятки. В это же время появились переписка и накладные от купца В. Н. Алина из Чердыни.

Привлечение в качестве посредников и продавцов новых фирм можно объяснить двумя причинами. Одна могла заключаться в экономических трудностях, которые, видимо, переживали Сунцовы в Вятке. Вторая причина связана с русско-японской войной. Приходилось учитывать новые потоки грузоперевозок, новые потребности в товарах, главным образом ориентированных на восток.

Экономно и рационально велось монастырское хозяйство. Традиционно на север бумагу доставляла знаменитая фабрика Сумкина в г. Лальске Великоустюжского уезда, известная еще с 60-х гг. XIX в. К концу века фабрику унаследовал С. М. Прянишников. Магазин фабрики и торговый посредник находились в Усть-Сысольске. Но выгоднее было получать бумагу в обмен на тряпье. И монастырь, начиная в 1897 г., ежегодно отправлял в Лальск на пароходах Булычева 19–26 пуд. тряпья, взамен получал писчую

бумагу самого высокого качества, школьную бумагу и другие сорта.

Устройство монастыря, в силу его отдаленности, затруднялось отсутствием хороших дорог. В 1866 г., писал монах Арсений, «до начала заморозков прорубили мы от реки Вычегды по направлению к трактовой дороге просеку на протяжении девяти с половиной верст для продолжения этой просекою грунтового пути, а то в обитель не было никакой дороги: надо было попадать из нее от Деревянска снизу и из Усть-Кулома сверху летом водою по Вычегде, а зимой дорогою, пролагаемой по льду тоже рекою».

В августе 1873 г. монастырь ходатайствовал в Управление государственным имуществом Вологодской губернии о строительстве дороги Ульяново — Помоздино протяженностью 40 верст за счет монастыря.

Для перевозки грузов монастырь пользовался услугами торгово-промышленной буржуазии. Наиболее крупным представителем этого слоя населения был архангельский купец Афанасий Булычев.

В начале XX в. экономические связи монастыря с местным населением все более крепились.

При создании монастыря государство выделило значительные средства в виде земли и более не было склонно содействовать его расширению. В начале XX в. земство пыталось обложить монастырь налогами.

Церковь, хотя и дала льготы, по сути поставила задачу выжить самостоятельно. Но в истории Русской православной церкви монастырь имел определенное значение, ибо из 7 монастырей, основанных соловецкими монахами, Ульяновский считался самым крупным.

Особенно велика была роль монастыря в экономике края. Многоотраслевое хозяйство монастыря было ориентировано на решение внутренних потребностей, но вскоре очевидна его экономическая продуктивность.

Анализ деятельности монастыря в различных сферах (наставничество, проповедничество, миссионерство, строительство и хозяйство) позволяет утверждать, что широкое строительство было единственно возможным вариантом самого серьезного влияния на культуру финно-угорского населения, плохо владевшего русским языком и в связи с этим недостаточно знакомого в массе своей с трудами отцов церкви. Тихая внутренняя духовная работа монахов и послушников не дала бы того эффекта, как строительство в лесной глуши комплекса зданий. Именно благодаря созданию великолепного для Коми края архитектурного ансамбля монастырь стал частью духовной культуры народа.

Но хозяйственную деятельность монастыря никак нельзя свести только к строительному делу. Со стороны предпринимателей очень скоро проявилось уважительное отношение к экономически сильной и богатой организации. Через короткое время монастырь стал крупной хозяйственной единицей в Коми крае.

УРАЛО-СИБИРСКИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОНАСТЫРИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

Монастырская старообрядческая традиция основывалась всегда, с одной стороны, на теории и практике пустынножительства, а с другой — на теснейшей связи с крестьянами-единоверцами. И то, и другое было хорошо известно на Руси с древности. Старообрядческие монастыри были для своей округи не только центрами культуры, но своеобразными учреждениями социального страхования, выполняя роль богаделен, приютов для вдов и сирот. Для Сибири и Урала уже со второй половины XVII в. важным оказалось тесное переплетение с крестьянской миграцией через побег, легальный уход на новые земли, ссылку¹.

Старообрядческие монастыри, о которых пойдет речь, принадлежат к так называемому часовенному согласию, еще в XVIII в. принимавшему беглое священство от официальной церкви, а в XIX в. постепенно перешедшему на позиции беспоповщины. Недавно Сибирскому археографическому центру стали доступными материалы, касающиеся урало-сибирских часовенных XX в. Результаты первого знакомства с трехтомным сочинением, созданным в енисейском их монастырском центре, недавно опубликовал Н. Н. Покровский, раскрыв наряду с другими проблемами, непрерывное существование до наших дней православной монастырской традиции в старообрядческом нелегальном варианте². А в июле 1994 г. в нашем распоряжении оказался еще один, уже документальный источник — судебное дело 1951 г. УМГБ Красноярского края в 11 томах, посвященное старообрядцам, арестованным после разгрома скитов и обвиненных в антисоветской деятельности и агитации³. Оно позволяет проследить такие важные, часто не отраженные в

нарративном источнике вопросы, как происхождение и возраст монахов, отношения внутри монастырей, хозяйственные занятия и многообразные связи с крестьянской округой, в том числе и каналы распространения «антисоветской агитации».

Близость к крестьянской округе очень часто была просто жизненно необходима. Особенно это касалось тех женских скитов, которые существовали самостоятельно, а не в общей системе с мужскими, где находились бы под их покровительством и могли пользоваться их помощью, например, уральские скиты, в которых жила верхотурская крестьянка Т. К. Шабаршина, в монашестве Флена. Яркий пример такого скита представлял и женский монастырь у д. Солобоево в Тюменской области. Он находился в одной версте от деревни. Способ существования монахинь — подаяние крестьян и личный труд в хозяйствах окрестных жителей, частично базировавшийся на отношениях найма. Монахини и белицы были вынуждены прясть, ткать на крестьян, убирать для них хлеб, косить. Вынужденный переезд в Пудинский район Томской области, отсутствие там своего хозяйства снова вынудил обитательниц скита работать в хозяйствах своих мирских единоверцев. Крестьяне же нашли оригинальный способ обеспечить для монастыря тайное земледелие: они предоставляли свои приусадебные участки, т. е. уже окультуренную землю, скитницам с тем, чтобы они сажали овощи для нужд монастыря. Такой тип общения с округой становится в условиях жестоких гонений традицией, хотя и нежелательной с точки зрения устава монастырской жизни. Он прослеживается в Енисейском регионе, куда были вынуждены бежать и монахи, и скрывающиеся от колхозов крестьяне в 1930–1940-х гг., причем, как для женских, так и мужских монастырей. Все это переплеталось и с широкой благотворительностью крестьян: они безвозмездно жертвовали в монастыри продукты, скот, де-

лали всевозможные хозяйственные работы и исполняли поручения монастырских руководителей.

В целом, в отношениях крестьян и монастырей прослеживались: отношения благотворительности, отношения найма, практика трудового или иного вклада за себя или родственников, принятых в монастыри.

Монастыри объединяли с крестьянской старообрядческой округой не только религиозные и хозяйственные связи, но и очень интенсивные идеологические. Эта связь была четко организована и постоянно поддерживалась. Руководители монастырей предпочитали как можно более уединенное расположение монастыря; мужским обителям или системе мужских и женских обителей это, как правило, удавалось. Для связи же с округой использовались отдельные крестьянские заимки, куда глава монастыря с помощниками выходили для бесед, посещения монастыря крестьянами, наконец, посылка специальных «эмиссаров» в села для бесед и полемики. Во время подобных собеседований центральным вопросом в 1930–1940-х гг. стал вопрос об отношении к власти, о ее сущности; очень остро дискутировалась проблема отношения к колхозам. На подобные беседы крестьяне приходили и в упомянутые выше женские монастыри. Как показывают материалы допросов, советы они получали однозначные: в колхозы не вступать, так как там ведется проповедь безбожия, не соблюдаются религиозные праздники, во время которых заставляют работать и создают условия, в которых верующему не остается надежды на спасение своей души. С привлечением трудов отцов церкви монастырские книжники доказывали, что советская власть — предтеча антихриста, а коммунисты — его слуги, которые готовят ему место к воцарению. Единственный выход в этих условиях, по мнению монастырских идеологов — уклонение от всех возможных контактов с миром слуг антихриста, вплоть до бегства. Не рекомендовалось не только

вступление в колхозы, но и любая служба в советских организациях, армии, где и иательный крест не удавалось сохранить.

Старообрядческий крестьянский и монастырский побег был составной частью общекрестьянского побега того времени, хотя имел свои организационные и идеологические особенности, не представлял собой исключения в русской истории, особенно ее дореформенного периода. И это обстоятельство наводит на размышления о характере воспроизводившихся государством в послереволюционное время общественных отношений и экономики, вплоть до возникновения новых обширных очагов натурального хозяйства. Другое дело, что в самые деспотические времена русского средневековья никогда не ставилась задача сознательного разорения основного производящего класса страны. Естественно, в подобных тяжелейших условиях существования старообрядческого крестьянства первой половины XIX в. и его монастырей не было ни малейшей возможности превращения последних в земельных собственников и эксплуататоров. Отношения с крестьянской округой строились на основе взаимовыручки, взаимозащиты, адекватного обмена услугами.

¹ Александров В. А., Покровский Н. Н. Власть и общество. Сибирь в XVII в. Новосибирск, 1991. С. 331.

² Покровский Н. Н. Скитские биографии // Новый мир. 1992. № 8. С. 194–210; он же. За страницей «Архипелага ГУЛАГ» // Новый мир. 1991. № 9. С. 77–90.

³ Архив управления ФСК по Красноярскому краю. Д. 01902. Т. 1–11.

ПРАВОСЛАВНЫЕ МОНАСТЫРИ В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ.

(НА ПРИМЕРЕ НИЛО-СТОЛОБЕНСКОЙ ПУСТЫНИ)

Цель данного сообщения — на основе наблюдений, натурных исследований, анализа историко-культурного наследия Ниловой пустыни представить роль православного монастыря в современной культуре. Эта обитель была основана в 1594 г. на острове Столобном озера Селигер, первоначально входила в состав Новгородских земель, с конца XVIII в. — Осташковский уезд Тверской губернии¹. Нило-Столобенская пустынь в прошлом столетии относилась к числу наиболее известных святынь России, таких как Троице-Сергиева Лавра, Кирилло-Белозерский, Валаамский, Иосифо-Волоколамский монастыри, Оптиная и Саровская пустыни². Это было связано с тем, что у истоков основания монастыря на Столобном острове находился особо почитаемый русский святой — преподобный Нил Столобенский Чудотворец (умер в 1554 г.). Он исихаст, мистик, продолжил псково-новгородскую духовную традицию, а также московскую, идущую от преподобного Сергия Радонежского³. В 1927 г. Нило-Столобенская пустынь была закрыта; в 1991 — на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви было принято решение о возрождении монастыря, наместником назначен архимандрит Вассиан (в миру Владимир Иванович Шуста, бывший на протяжении 30 лет настоятелем Знаменского собора города Осташкова, где находились святые мощи преподобного Нила).

В современных условиях Нилова пустынь вновь стала ведущим духовным центром Верхневолжья. В июле 1995 г. по благословению и при участии Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II в Богоявленский собор монастыря были перенесены святые мощи преподобного Нила Столобенского. В Осташковском районе действуют два храма —

Знаменский собор в Осташкове и Казанская церковь в селе Верхние Котицы. В Ниловой пустыни, как и подобает, монастырская служба более строгая, поэтому особо привлекает как местных жителей, так и паломников. С возрождением обители главным всенародным массовым праздником Верхневолжья стал День обретения святых мощей преподобного Нила Столобенского — 9 июня, когда в Нилову пустынь свершается из Осташкова по озеру многотысячный крестный ход.

Крайне важно осознать роль монастыря в формировании культурного ландшафта региона. Анализ топографического плана, схематичный план окрестностей, натурные обследования, а также впечатление от пейзажа — дают возможность произвести ландшафтно-эстетическую оценку историко-природного окружения Ниловой пустыни. Что позволяет утверждать, что монастырь играет определяющую роль в формировании градостроительной композиции города Осташкова: с многочисленных точек в общий силуэт города включается архитектурный комплекс обители, образуя общий единый графичный рисунок панорамы Осташкова. Планировка сельских поселений, близлежащих к Ниловой пустыни, определяется монастырским комплексом: композиционные планировочные оси в деревнях Жар, Пески, Пачково, Залучье — скоординированы с сооружениями монастыря. В этих деревнях Нилова пустынь видна с каждой улицы, а также из окон домов; и монастырь является таким образом органичной частью художественно-образного восприятия каждой деревни. Несмотря на многочисленные утраты, монастырь остается уникальным историко-архитектурным, художественным и природно-ландшафтным комплексом, где сохранились здания и сооружения середины XVII — начала XX вв., планировочная структура XVIII—XIX вв., периода активного строительства обители (территория монастыря, гостиный и конный двор, фруктовый сад, липовый парк и аллеи, Крестовоздвиженская церковь).

С возрождением монастыря связано восстановление утраченного в советский период иконописания и традицион-

ного для Верхневолжья прикладного искусства. Иконописцами воссоздается иконостас надвратного храма во имя преподобного Нила Столобенского. В 1995 г. на Конаковском фаянсовом заводе (бывшая фабрика Кузнецова) были изготовлены небольшие тарелки с видом крестного хода в Нилову пустынь. Осташковские художники Д. Крылов, Д. Князев и др. возобновили уникальную традицию русской православной культуры XVIII — начала XX вв. — начали изготовление небольших деревянных скульптурных образов преподобного Нила Столобенского, точно передавая сакральное содержание. С монастырем связано творчество всех современных художников г. Осташкова и района. Облик Ниловой пустыни запечатлели в своих произведениях Л. Алехов, Ю. Поляков, Н. Новиков, Б. Карпов, Д. Князев, А. Кирьянов, А. Зазынов, А. Григорьев и др. Многие из них планируют передать свои коллекции в дар монастырю, что в будущем явится основой музея Ниловой пустыни. Сложившиеся творческие контакты монастыря с художниками, сотрудниками Осташковского краеведческого музея, с администрацией города и района позволили к 400-летнему юбилею обители в 1994 г. в здании Осташковского Троицкого собора организовать историко-художественную выставку, которая познакомила жителей Верхневолжья с богатыми духовными и культурными традициями их предков.

Для восстановления зданий и их интерьеров в Нилову пустынь приглашаются высокопрофессиональные специалисты (исследователи, художники и архитекторы-реставраторы) из Москвы, Твери и других городов. По рекомендациям этих специалистов ведется реконструкция комплекса. Подобное сотрудничество значительно обогащает и расширяет творческие возможности местных мастеров, позволяет повысить их уровень.

Монастырь, следуя сложившейся исторической традиции, способствует установлению культурных контактов Верхневолжья с крупнейшими центрами России. Как пример, организованная по инициативе обители в 1994 г. в Осташкове научная конференция «Нило-Столобенская пус-

тынь — духовный и культурный центр Верхней Волги» привлекла сюда специалистов из Института российской истории РАН, Российского института культурологии МК РФ и РАН, Центрального музея древнерусского искусства и культуры имени Андрея Рублева, Тверского университета, Государственного Русского музея и др.

Нилова пустынь играет важную роль в просветительской деятельности региона. Монастырем издано «Житие Преподобного Нила Столобенского Чудотворца» (Старица, 1991), подготовлены к печати материалы научной конференции «Нило-Столобенская пустынь — духовный и культурный центр Верхней Волги». Ведет занятия в городских школах, выступает на страницах местной газеты «Селигер» и по радио наместник монастыря архимандрит Вассиан. В Нилову пустынь организуются туристские и паломнические поездки, а также учебные экскурсии из городских и сельских школ.

В заключение можно отметить, что обращение к историко-культурному и духовному наследию прошлого позволит выработать правильные подходы к восстановлению культуры монастыря, которая является неотъемлемой частью культуры всего народа.

¹ Основные изд.: *Успенский В. П.* Историческое описание Ниловой Столобенской пустыни Тверской епархии Осташковского уезда. Тверь, 1876; *Рачинский А. В.* Нилова пустынь в первые полутора столетия ее существования. Исторический очерк по старинным монастырским бумагам. М., 1876.

² *Ростиславов Д. И.* Опыт исследования об имуществах и доходах наших монастырей. СПб., 1876. С. 20.

³ *Барсегян Т.* «Блаженны чистые сердцем...». Пустынножительные традиции Ниловой пустыни // Литературное обозрение. 1991. № 6. С. 85.

АРХИВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ ПО ИСТОРИИ МОСКОВСКОГО СТРАСТНОГО МОНАСТЫРЯ

По истории Страстного монастыря в архивах имеется несколько документальных комплексов, имеющих непосредственное отношение к истории монастыря. Это фонды самого Страстного монастыря, Московской духовной консистории (ЦГИАМ), фонды канцелярии Святейшего Правительствующего Синода и Обер-прокурора Синода, хозяйственного управления при Синоде, коллекции строительных планов и фотографий Синода и рукописей Синода, фонд департамента искусственных дел Главного управления путей сообщения и публичных зданий (РГИА), а также фонды, хранящиеся в РГАДА: Монастырского приказа, Коллегии экономии, канцелярии синодального экономического правления, Московской конторы Синода.

Кроме того, отдельные документы, касающиеся монастыря, находятся в фонде Московского археологического общества и фонде Тихомирова (ЦГИАМ), иллюстративном фонде РГАДА (фотоальбом Страстного монастыря), фонде В. М. Ундольского (ОР РГБ). В фондах патриарших приказов — дворцового, казенного, разрядного, судного, хранящихся в РГАДА, имеются документы, косвенно затрагивающие историю Страстного монастыря.

Отдельные документы об использовании монастырского комплекса после 1917 г. хранятся в фондах Центральных Государственных реставрационных мастерских (ЦММ), редакции газеты «Безбожник» (ГАРФ), Моссовета (ЦГАМО).

Фонд Страстного монастыря (ЦГИАМ. Ф. 1185) содержит документы за 1765–1917 гг. и насчитывает по единственной описи 327 дел, из которых на хранении находятся 312 дел. Многие дела этого фонда требуют переплета и рес-

таврации, что значительно осложняет возможность работы с фондом. Большую часть фонда составляют хозяйственные документы: приходо-расходные книги (д. 50–243, 325, 327), счета и материальные книги (д. 244–249), а также домовые книги (д. 265–304) и исповедные ведомости (д. 305–321), другая часть фонда представляет больший интерес, так как содержит документы, характеризующие повседневную жизнь монастыря — описи строений и имущества, переписку по вопросам монастырской жизни с Московской духовной консисторией и другими церковными учреждениями, а также документы о пострижении в монашество (д. 2–8, 14–16, 25–28, 42), ведомости, содержащие сведения о численности монахинь, послушниц и штатных служителей монастыря (д. 322), дела о владениях обители (д. 1, 37–41, 43, 44), о постройках и ремонте монастырских сооружений (д. 45, 46), планы строений монастыря (д. 48).

Фонд Страстного монастыря тесно связан с еще одним фондом, хранящимся в ЦГИАМ — фондом Московской духовной консистории, который в нынешнем виде представляет собой огромный массив документов за 1726–1918 гг. и насчитывает около 100 тысяч дел. В фонде имеется отдельная опись 247 на документы Страстного монастыря за 1744–1812 гг., насчитывающая 179 дел, из которых в настоящее время хранится 155. Среди них документы о выдаче антиминсов в монастырские церкви (д. 120, 149), об освидетельствовании утвари, оставшейся после пожара 1773 г. (д. 114), о ремонте монастырских строений (д. 87, 103, 112, 175), об определении в монастырь игумении (д. 78), описи имущества монахинь (д. 30), о недостойном поведении монахинь (д. 15, 19, 43), о пострижении в монашество и другие дела. Из документов XIX века, систематизированных по столам и экспедициям, представляют интерес дела о постройке Покровской церкви на монастырской лесной даче в деревне Коськово Дмитровского уезда (оп. 389, д. 3), об

окончании возобновления храма Михаила Архангела в Страстном монастыре (оп. 766, д. 130), а также ведомости о монашествующих и белицах Страстной обители (оп. 751, д. 2420; оп. 752, д. 2099).

Документы по истории Страстного монастыря находятся в ЦГИАМ, помимо этих двух комплексов, в небольшом личном фонде Н.Тихомирова (ф.2134), насчитывающем 40 дел за 1873–1917 гг., который содержит различные архивные выписки и копии чертежей, касающиеся истории храмов и монастырей. В деле 11 этого фонда собраны выписки из архивных документов о Страстном монастыре и копии чертежей монастырских построек.

Еще один фонд ЦГИАМ — фонд Московского археологического общества (ф. 454) содержит описание Страстного монастыря, составленное в 1887 г. священником монастыря протоиереем Нилом Михайловичем Воронцовым и направленным в Московское археологическое общество в ответ на его отношение о необходимости сбора исторических сведений о церковных памятниках (оп. 3, д. 61).

Документальные комплексы учреждений патриаршего и Московского синодального управлений хранятся в Российском Государственном архиве древних актов.

Фонд Монастырского приказа (ф. 237) представляет собой комплекс документов за 1701–1725 гг. В нем находятся переписные книги монастырей, в том числе Страстного монастыря, составленная в 1702 г. А. Ю. Мещерским, архиерейских домов, соборных церквей и их вотчин.

В фонде Коллегии экономии (ф. 280) представлены описи владений Страстной обители (оп. 3, д. 572), дело о реставрации монастыря в 1741 г. (оп. 5, д. 111), приходо-расходная книга штатных денег Страстного монастыря за 1770 г. (оп. 7, д. 287), дела о возобновлении Страстного монастыря после пожара 1773 г. (оп. 14, д. 334; оп. 15, д. 232; оп. 20, д. 1376, 1595).

Дела о ремонте и исправлении ветхостей в Страстном монастыре, работах в обители архитекторов Мичурина, Ухтомского и Яковлева находятся в фонде канцелярии синодального экономического правления (ф. 390, оп. 1/1, д. 1951, 3406, 6453, 4566; оп. 1/2, д. 7428; оп. 1/3, д. 13804, 20838, 24118).

В фонде Московской синодальной конторы (ф. 1183) находятся документы о пожаре 1773 г. в Страстном и Георгиевском монастырях, описи сгоревшего имущества (оп. 1/19, д. 556).

В иллюстративном фонде РГАДА хранится фотоальбом Страстного монастыря (ед. хр. 2908), содержащий 48 снимков, выполненных в 1897 г. московской фотографией Эйхенвальда.

Документы Святейшего Правительствующего Синода хранятся в фондах Российского Государственного исторического архива в г. Санкт-Петербурге.

В этом же архиве хранится фонд департамента искусственных дел Главного управления путей сообщения и публичных зданий (ф. 218), в котором находятся документы о перестройке Страстного монастыря в середине XIX в. — об устройстве в монастыре придела святой великомученицы Анастасии Узорешительницы при нижней церкви Михаила Архангела (оп. 3, д. 1843) и дело о рассмотрении проекта новой колокольни Страстного монастыря, составленного архитектором М. Д. Быковским, включающее в себя два чертежа руки Быковского — общего плана монастыря с указанием планирующихся переделок и фасада старой колокольни (оп. 3, д. 1265).

Документы Синода хранятся в нескольких фондах, крупнейшим из которых является фонд канцелярии Синода. В этом фонде содержатся дела о мероприятиях по охране памятников церковной архитектуры и живописи и их реставрации, об установлении новых штатов для архиерей-

ских домов и монастырей (оп. 45, д. 392), о возобновлении сгоревших строений Страстного монастыря (оп. 121, д. 1851/2247).

В фонде 797 (Канцелярия обер-прокурора Синода), находится дело об утверждении постройки колокольни и келий в Страстном монастыре архитектором Быковским (оп. 20, д. 44648) и дело об устройстве придела святой Анастасии Узорешительницы (оп. 13, д. 32209).

В фонде хозяйственного управления при Синоде (ф. 799), находятся документы за 1827–1918 гг. Этот фонд включает в себя весьма интересные документы — страховые оценки строений Страстного монастыря (оп. 33, д. 917), произведенные в начале XX в.

Среди фондов Синода имеются также две коллекции. Одна из них — коллекция рукописей (ф. 834) — содержит описания церквей и монастырей, в том числе Главную опись церковных и ризничных вещей Московского Страстного монастыря, составленную в 1853–1859 гг. (оп. 3, ед. хр. 2807).

Другая коллекция — строительных планов и фотографий (ф. 835). Коллекция состоит из строительных планов и чертежей церквей, монастырей, консисторий, фотоснимков церквей, монастырей, в том числе Страстного (оп. 2, ед. хр. 95), церковной росписи, древних рукописных книг.

Отдельные документы, касающиеся истории Страстного монастыря в последние 20 лет его существования, представляют собой дела о передаче монастыря Союзу воинствующих безбожников СССР и устройстве в монастыре Центрального антирелигиозного музея (ЦГАМО, ф. 66 [Моссовет], оп. 18, д. 723), о деятельности этого музея (ГАРФ, ф. 5407, Союз воинствующих безбожников СССР, оп. 2, д. 70, 402), а также паспорт на документальные и фактические данные о памятнике материальной культуры — соборе Страстного монастыря (ЦМАМ, ф. Р-1, Цен-

тральные Государственные реставрационные мастерские, оп. 1, д. 131).

Кроме документов, хранящихся в архивах, к истории Страстного монастыря относятся две рукописи (одна — XVII в., другая — XVIII в.), сохранившие сведения о первых явлениях чудотворной Страстной иконы Божией Матери, хранящиеся в отделе рукописей Российской Государственной библиотеки, в собрании древних рукописей Вукола Михайловича Ундольского (ф. 310, ед. хр. 398, 405).

Документы всех этих фондов составляют широкую источниковую базу для проведения комплексного изучения истории монастыря. Большинство документов не были ранее затребованы исследователями, многие хранятся в непригодном для использования состоянии — требуют реставрации и переплета (в особенности дела, хранящиеся в фонде Страстного монастыря). Многие фонды имеют старые трудночитаемые описи, внутренние описи дел почти везде отсутствуют. Все это подчеркивает важность и назревшую необходимость осуществления систематической обработки и исследования материалов по церковной истории Москвы в целом и по отдельным ее памятникам и ансамблям, которые должны стать объектом внимания как историков-источниковедов, так и архивистов.

МОНАСТЫРИ СЕВЕРО-ЗАПАДА РОССИИ В 1920–1930-е ГОДЫ

В Центральном государственном архиве Санкт-Петербурга хранится большой комплекс документов, позволяющий исследовать трагическую историю монастырей Северо-Запада России в первые десятилетия Советской власти. Антирелигиозная политика Совнаркома не сразу в полном объеме затронула обители. Как декрет о земле, так и закон о социализации земли давали возможность сохранения монастырских хозяйств путем перехода на положение сельскохозяйственных артелей и коммун. Первоначально целый ряд видных коммунистов считали возможным соединить социализм научный и христианский. Монастырское население было привычно к коллективному труду и быту, и уже весной 1918 г. начался стихийный процесс реорганизации обителей в трудовые артели и коммуны. Оя получил полное одобрение церковного руководства.

Постепенно отношение к монастырям стало меняться. Уже в конце 1918 г. многие местные органы власти повели линию на их закрытие. При выселении монахов, изъятии их собственности возникали многочисленные эксцессы. Как результат, в октябре 1918 г. в Новгородской, Псковской губерниях прошли первые судебные процессы над монашествующими. А 30 октября 1919 г. наркоматы юстиции и земледелия издали циркуляр земотделам, предлагавший им строго отличать объединенные хозяйства от религиозных организаций. Устанавливалось, что членами коммун, артелей не могут быть монахи и священники. После этого ряд обителей-коммун был ликвидирован, некоторые другие очищены от монашествующих. Всего из имевшихся в России к началу 1918 г. 1253 монастырей до 1921 г. национализировали около половины — 673. Правда во многих случаях,

хотя их собственность объявлялась общенародной, монахи продолжали жить на старых местах и вести почти прежний образ жизни. Особенно это было характерно для Северных областей. Так, на март 1921 г. по неполным данным в Череповецкой губернии имелось 16 монастырских коммун, в Архангельской — 14, Новгородской — 13, Вологодской — 7 и т. д. С 1923 г. началось и массовое закрытие храмов при монастырских подворьях в городах. Все уцелевшие церкви официально стали приходскими, но многие из них до начала 1930-х гг. фактически сохраняли атрибуты монастырских.

Следующий этап наступления на монастыри связан с общим ужесточением курса государственной религиозной политики в 1928–1929 гг. В связи с разжиганием классовой борьбы в деревне была предрешена участь монашеских коммун, артелей и в конечном итоге монашества в целом. Так, 28 марта 1928 г. ОГПУ послало в Ленинградское земельное управление документы, негативно характеризующие деятельность монастырских коммун области, потребовав их ликвидации. И в течение 3 лет почти все они были распущены. Этот процесс сопровождался не только закрытием храмов, но и сносом некоторых обителей. Летом 1932 г. могла совершиться одна из самых невосполнимых утрат в русской культуре. Леноблисполком принял решение о сносе наиболее знаменитых северных монастырей Кирилло-Белозерского, Ферапонтова, Горицкого и Иверского. Этому воспротивился Наркомпрос, районные власти, сыграла свою роль и позиция военного ведомства, рассматривавшего монастыри в качестве укреплений на случай боевых действий. Они в основном уцелели, однако многих утрат тогда предотвратить не удалось.

В 1932 г. начались и массовые аресты священнослужителей. Глубоко трагичной является дата 18 февраля, когда в один день почти все еще остававшееся монашество Ленин-

градской области — около 500 чел. исчезло в тюрьмах. В это время волна подобных арестов прокатилась по всей стране. А 9 мая 1932 г. президиум Леноблисполкома по личному указанию С. Кирова вынес решение о закрытии храмов последнего в епархии монастыря — Макариевской пустыни под Любанью. Правда в Боровичском районе (ныне Новгородская область) в труднодоступном лесном месте вплоть до середины 1937 г. с дореволюционных времен продолжал существовать небольшой мужской монастырь. Все его насельники были арестованы и расстреляны в конце 1937 г. Властям казалось, что с монастырями в России покончено навсегда. Однако это была иллюзия. Всего через 4 года на оккупированной немцами территории, в том числе и в Ленинградской области развернется стихийный процесс возрождения монашеских общин.

РАССЕКРЕЧЕННАЯ ТЕРРИТОРИЯ ИЛИ СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ САРОВСКОЙ ПУСТЫНИ

Среди исторических мест России есть особое место, которое отличает его от всех других. Последние десятилетия упоминание о нем было строго запрещено, а местонахождение его было засекречено. Но в последнее время сведения о нем стали появляться в печати, его показывают по телевидению. Место это вновь стало знаменитым как в былые времена. Это связано с рассекречиванием его местонахождения. Широкой общественности стало известно, что на границе Нижегородской области и Мордовии располагается Закрытое Административно-территориальное образование (ЗАТО) — Арзамас-16, более известное как Российский Федеральный ядерный центр, где ведутся работы по созданию, производству, а в последнее время по уничтожению ядерного оружия.

Особенностью ЗАТО Арзамас-16 является то, что город создан на месте бывшего Саровского монастыря, более известного как Саровская пустынь или Саров.

В настоящее время неизвестный для России город живет под тройным именем: историческим — Саров, рассекреченным — Кремлев и действующим — Арзамас-16.

Сегодня стало реальностью то, что Арзамас-16 (Саров) с одной стороны это Российский Федеральный ядерный центр, а с другой — одна из великих исторических ценностей России.

И противопоставлять их существование нельзя, необходимо искать вариант, который может соединить Ядерный центр и Саровскую пустынь.

Вряд ли случайно образовалась такая уникальная территория. Ее неповторимость заключается:

Во-первых, на месте Сарова под землей в доломитовых отложениях древних морей находятся огромные запасы чистой питьевой воды, которая иногда выходит на поверхность в виде источников или ключей и известна среди верующих как святая вода.

Во-вторых, Саров это памятник средневековья. В до-монастырский период на месте Сарова располагался укрепленный валами и рвами древний город.

В-третьих, до сегодняшнего дня сохранился архитектурный ансамбль Саровского монастыря, обладающий архитектурно-художественной ценностью. Глубоко под монастырем располагается комплекс подземных пещер с кельями и подземной церковью.

Именно здесь, в Сарове жил великий русский подвижник преподобный Серафим Саровский. После причисления старца Серафима к лику святых в 1903 г. Саровская пустынь приобрела всемирную известность.

Интерес исследователей к этому историческому месту понятен. После рассекречивания территории начали вести исследовательские работы московские, нижегородские и мордовские учёные. Не остаются в стороне и жители самого Сарова, даже более — они являются инициаторами многих исследований Саровской земли. Этим занимаются энтузиасты исторического объединения «Саровская пустынь». Проблем, которые требуют решения, много, но прежде чем о них рассказать необходимо коснуться истории Сарова.

Саровский монастырь за всю историю своего существования имел несколько названий. Первоначальное из них — Сатисо-Градо-Саровская пустынь. Это название уносит историю Сарова вглубь веков.

В древние времена окрестности Сарова были населены народами финского племени — мордвою.

Впервые известия о том, что Саровский монастырь выстроен на месте древнего городища встречается в летописи

Саровского монастыря, начатой основателем Саровской пустыни о. Иоанном.

Согласно преданиям, сохранившимся в монастырской библиотеке, на месте Сарова во времена татаро-монгольского владычества на слиянии двух рек Сатиса и Саровы был построен стольный (столичный) татарский город Сараклыч, являющийся центром самостоятельного княжества или улуса Золотой Орды. Здесь, татарские князья собирали дань как с русских, так и мордовских земель. После побед Дмитрия Донского над татарами последний правитель Сараклыча князь Бехан, теснимый русскими и мордовскими дружинами, ушел в Мордовию, за реку Мокшу. Город опустел, и место, будучи необитаемым в течение трех веков, стало называться Старым Городищем.

До последнего времени версия о существовании города Сараклыча не нашла документального подтверждения. Археологические раскопки в Сарове в 1993 г. показали, что Саров был заселен еще в период X–XI вв., а историческая часть города представляет собой средневековое мордовское укрепление — городище, площадью около 390 тыс. кв. м. Обнаружение такого городища равносильно научному открытию. Пока следов татарского города Сараклыча не найдено. Археологические работы только начались и требуют планомерного подхода.

В конце XVII в. Старое Городище избрали для иноческой жизни монахи-отшельники. Положил начало этому поселению в 1664 г. монах Феодосий из монастыря города Пензы.

В 1706 г. по указу Петра I на месте Старого Городища был образован мужской общежительный монастырь. Расположение монастыря на городище между реками Сатис и Саров дало впоследствии ему название Сатисо-Градо-Саровский монастырь.

Основателем Саровской обители был иеросхимонах Иоанн, в миру Иван Федорович Попов (1670–1737).

Это был незаурядный человек, оставивший след в истории России. В 1700–1705 гг. Иоанн приобрел известность миссионерской деятельностью по обращению заволжских раскольников. Им же был разработан строгий устав Саровского монастыря, впоследствии распространившийся по многим монашеским обителям.

По примеру Киево-Печерского монастыря в Сарове при первоначальнике Иоанне были выкопаны пещеры, представляющие собой подземный город с улицами, кельями и церковью. В создании подземной церкви помогали царевны Мария и Феодосия, сестры Петра I.

Славу Сарова составляла не только строгость иноческой жизни, но и великолепие церквей и соборов. Саровская пустынь является памятником монастырского зодчества. Главной особенностью архитектуры монастырского комплекса является сочетание различных стилей — от барокко до поздней эклектики. Это связано с тем, что монастырь строился неравномерно и периодически.

Располагавшийся в глухих лесах архитектурный ансамбль монастыря уникален. Два прекрасных собора Успенский и Живоносного источника (не сохранились) были гордостью не только Сарова, но и всей России.

Сохранившаяся белая четырехъярусная колокольня, поставленная над святыми воротами, уходит ввысь на 81 метр. Ее первый ярус оформлен в виде триумфальной арки — главного входа в монастырь. Колокольня, можно сказать, является символом Сарова и до сих пор привлекает внимание своей красотой.

Саровская пустынь известна еще тем, что Саровские монахи, пройдя строгую школу иноческой жизни, становились настоятелями многих монастырей России. Известный Валаамский монастырь восстанавливался и строился под руководством саровца игумена Назария. В американской миссии на Аляску принял участие саровец, ныне известный святой преподобный Герман Аляскинский.

Во многом Саров прославился благодаря своим знаменитым подвижникам. Первым среди них по праву является преподобный Серафим Саровский, в миру Прохор Машнин (1758–1833), причисленный в 1903 г. к лику святых. На Саровские торжества по канонизации преподобного Серафима приезжал последний русский царь Николай II.

Саровские монахи были уверены в том, что именно благодаря купанию царской четы в источнике Серафима Саровского императрица Александра Федоровна родила Николаю II в 1904 г. долгожданного наследника царского престола Алексея.

Золотые купола церквей, издалека слышимый звон колоколов, праведная жизнь монахов привлекали в Саров множество паломников. Известна Саровская пустынь и особым своим милосердием. Многие в Сарове нашли духовное успокоение, получили мудрый совет и даже исцеление от недугов.

Пройдя через многие испытания, пустынь развивалась, росла и богатела, сравниваясь по значению с самыми известными монастырями России — Соловецким, Валаамским, Оптиной пустынью.

После Октябрьской революции Саровский монастырь вместе с многими монастырями России был закрыт. В его зданиях размещалась детская колония для беспризорных, затем трудовая исправительная колония. На их базе был создан завод спортивного инвентаря, который в предвоенные годы стал производить боеприпасы. На основе этого завода возник сверхсекретный объект, будущий Арзамас-16, специально для разработки ядерного оружия.

Закрытый город особой государственной важности должен был располагаться недалеко от Москвы и, в тоже время, из условий безопасности, в месте глухом и лесистом, достаточно удаленном от населенных пунктов. Этим условиям удовлетворяла территория бывшего Саровского монастыря.

И пока стратегические интересы России будут нуждаться в деятельности Ядерного центра, Арзамас-16 (Саров) должен будет функционировать в условиях закрытости, не допускающей свободного, неконтролируемого доступа всех желающих.

Однако, эти особенности не препятствуют возвращению отдельных зданий и сооружений Церкви.

Так в 1992 г. в подчинение Нижегородской епархии из архитектурного комплекса Саровского монастыря передано здание церкви «Всех святых».

Ныне комплекс монастырских зданий используется для общегородских нужд. В этих зданиях располагаются предприятия бытового обслуживания, телецентр, детская библиотека, школа искусств и музыкальная школа, театр драмы и другие учреждения. Это в какой-то мере поддерживает здания монастыря в рабочем состоянии.

Теперь хотелось бы рассказать о тех проблемах, которые необходимо решить. Местоположение Ядерного центра рассекречено. Теперь известно, что на этом месте находился знаменитый Саровский монастырь. Снятие завесы секретности местоположения Сарова позволяет рассмотреть вопрос о организованном посещении Закрытого города. Город начинает готовиться к приему гостей — открыты исторический музей и музей ядерного оружия, начинают восстанавливаться места, связанные с именем преподобного Серафима Саровского.

В связи с этим необходимо привлечь внимание россиян к проблемам возрождения одной из знаменитых святынь российской истории и культуры — Саровской пустыни. Вновь ввести в научный оборот материалы по Саровскому монастырю.

Сейчас, когда набирает силу движение за возрождение России назрела необходимость создания специальной программы социально культурного развития уникальной территории под названием Саров.

Саров заслужено должен стать национальным достоянием и святыней России, для этого необходимо восстановить те исторические места, которые принесли славу Сарову в прошлом. В первую очередь это касается мест, связанных с именем преподобного Серафима Саровского.

Дальняя пустынка — место отшельничества старца Серафима. В 1991 г. к второму обретению мощей пр. Серафима на Дальней пустынке воздвигнут памятник великому русскому святому. Это то место, куда не зарастает народная тропа.

Ближняя пустынка — место святого источника и купальни. Это место было наиболее почитаемым паломниками, приходившими в Саровскую пустынь.

В настоящее время Ближняя пустынка обнаружена. Буровые разведочные работы показали, что вода на месте источника есть, только ее уровень упал уже на 4 м, но восстановить Ближнюю пустынку возможно.

Между Дальней и Ближней пустынкой находится камень, где преподобный Серафим Саровский молился 1000 ночей. Это место так же требует восстановления.

Особый интерес представляет задача исследования подземного города под монастырем. Необходимо продолжить археологическую разведку и планомерные раскопки средневекового городища на территории Сарова.

В планах исторического объединения «Саровская пустынь» есть много больших и малых дел, которые необходимо делать для возрождения былой славы Сарова. Мы обращаемся ко всем, кому не безразлична судьба Саровской пустыни, если на вашем пути встретятся материалы по Сарову, знайте они нужны энтузиастам — историкам Российского Ядерного Центра.

О ВОЗМОЖНЫХ ПОДХОДАХ К ИЗУЧЕНИЮ МОНАСТЫРСКОЙ ЖИЗНИ

Дореволюционная литература по истории православных монастырей и монашества, как известно, огромна и включает в себя как очерки монастырской жизни в трудах по истории Русской православной церкви, например, митрополита Макария и Е. Е. Голубинского, так и описания возникновения и существования отдельных обителей и деятельности наиболее выдающихся подвижников.

С середины XIX в. появляются работы, где анализ хозяйственной деятельности монастыря, например, в описании Н. К. Никольским Кирилло-Белозерского монастыря¹, ставит своей целью не столько охарактеризовать деятельность конкретной обители, сколько через него показать функционирование монастырского хозяйственного механизма. Большое внимание хозяйственной деятельности монастырей уделяли советские историки, что отчасти объясняется хорошей сохранностью монастырских архивов, а потому появляется возможность анализа и изучения феодального землевладения и землепользования в России. Прежде всего, с точки зрения отношений власти-подчинения или эксплуатации. Монастыри изучались также и в их взаимоотношениях со светской властью — княжеской, великокняжеской, царской. Здесь исследователей интересовали как собственно политические, так и экономические и идеологические аспекты этих отношений. Предпринимались также попытки анализа позиций настоятеля монастыря и социального состава монастырской братии (как это сделал А. А. Зимин в своей монографии о крупной феодальной вотчине)².

Между тем оставалось поле исторического исследования, учеными почти нетронутое — внутренняя жизнь монастырей и монастырский быт. Точнее, эта тема не становилась предметом специального научного исследования, а тот конкретный материал, который имеется в различного рода описаниях, содержит значительную долю свидетельств о «нестроениях» в монастырской жизни, которые требуют научного осмысления.

Недостатки в монастырской жизни сама церковь критикует, по крайней мере, с XIII в. Критика монашества была и одним из важнейших пунктов критики церкви еретиками, будь то жидовствующие или Феодосий Косой. Критика монашества еретиками велась по двум направлениям — в монашестве осуществилось не Божественное веление, а человеческое предание, во-первых, и монашество не соответствует тому аскетическому идеалу, который призвано воплощать и проповедовать. По-разному оценивалось монашество и «миром» в целом. В отношении «мира» к монастырю сказывались представления о том, что полезного в существовании монастырей и монахов видели для себя мирские люди. Если судить по тексту Домостроя, то для XVI–XVII вв. «полезность» монастырей состояла в том, что монахи «имеют дерзновение у Господа просити добрых и полезных душам нашим и оставлении грехов и жизни вечныя»³. Вера в действенную силу молитвы, особенно молитвы монаха-аскета, оправдывала в глазах мирян существование монастырей, более того, делало их «полезными». По мере развития если не атеистического, то прагматического сознания и изменения в связи с этим жизненных установок вера в «полезность» монашеской молитвы ослабевала и со времен Петра I «мир» требовал от монастырей более осязаемой житейской «полезности», чем молитва старца за мир, а к 70-м гг. XIX в. монашеству уже пришлось участвовать в

публицистических дискуссиях, отстаивая свое право на существование и защищаясь от обвинений в праздности ссылками на монастырские богадельни, больницы и т. п.

Таким образом, идеал, включавший в себя ранее такие черты как воздержание, смирение, нестяжание — дополнился представлением о необходимости общественно-полезного труда. Отметим, что «аскетизм» — прежде всего, понятие религиозное и для христианина означает путь к спасению для жизни вечной, но этот термин достаточно широко используется и для обозначения самоограничения и лишения себя удовольствий. Сочетание этих понятий и делает возможной критику монашества, прежде всего, как воплощения аскетического идеала.

Мысль о том, что в обществе существует некий аскетический идеал и монашество рассматривалось (примерно с IX в.) как воплощение этого идеала, в научной литературе была высказана Л. П. Карсавиным, правда, на западном материале. Он писал: «Монашество — историческая форма осуществления аскетического идеала. В основе же этого идеала лежит дуалистическое мироощущение и, в более развитом виде его, — миропонимание. Если существует тот или иной вид, та или иная степень дуализма, хотя бы в противопоставлении добра и зла, духа и тела, попытка доставить торжество тому, что признается ценным, необходимо ведет к аскезе... И нет принципиальной разницы между духовной борьбой со своими «грехами» и самобичеванием, какие бы дикие формы оно не принимало... В христианском учении даны основы дуализма и аскетизма. Их нельзя выкинуть из священных книг, не разрушив содержащегося в них учения...»⁴.

Если мысль о существовании аскетического идеала в обществе верна, то часть критики монашества должна быть отнесена не на счет усиления реальных недостатков, но не-

которой трансформации самого идеала. Изучение конкретно-исторических форм проявления подобного идеала и его изменений представляют несомненный интерес и исследование внутримонастырской жизни и монашеского быта могут дать важный материал для такого изучения.

- ¹ *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.
- ² *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России. (Конец XV–XVI вв.). М., 1977.
- ³ Домострой // Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI. М., 1985. С. 61.
- ⁴ *Карсавин Л. П.* Монашество в средние века. М., 1992. С. 34–35.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие. Член-корреспондент РАН Я. Н. Щапов	3
С. З. Чернов. Сельские монастыри и великокняжеские волости на северо-востоке Московского княжества в XIV–XV веках	6
Е. В. Белякова. Скитский устав и его значение в истории русского монашества	21
Б. М. Клосс. Об атрибуции некоторых посланий из формулярника митрополита Симона	30
Е. Б. Емченко. «Причт» и «миряне» по материалам церковного законодательства XVI в.	56
Е. И. Кольчева. К вопросу о малых монастырях в России XVI века	70
В. С. Румянцева. Опыт классификации монастырей в России в XVII веке: Вологодская степень	82
Я. Н. Щапов. Монашеский подвиг в России конца XIX века в восприятии будущего митрополита Евлогия (Георгиевского)	101

Материалы научной конференции
«Монашество и монастыри в России».
Тезисы докладов и сообщений

Питирим (Нечаев), митрополит Волоколамский и Юрьевский. Православный монастырь в контексте времени	108
М. И. Бълхова. О типах монастырей на Руси. XI — первая половина XIV века	114
В. Б. Перхавко. Монастыри и торговля в домонгольской Руси	123
Георгий (Тертышников), архимандрит (Троице-Сергиева лавра). Русское монашество в служении человеку	131

Макарий (Веретенников), архимандрит (Московская Духовная академия). Чудов монастырь в середине XVI века	135
Л. Е. Морозова. Монастырь как место наречения на царство выборных царей в России конца XVI — начала XVII века	140
В. А. Федоров. Правовое положение русского монашества в XVIII–XIX веках	151
В. А. Сосно (Минск). Секуляризация монастырских владений в Белоруссии в 30-е годы XIX века	155
А. А. Чечеткин. Материалы Московского Чудова монастыря 1861–1918 годов в РГАДА	159
Л. П. Рощевская (Сыктывкар). Хозяйственная деятельность православного монастыря в Коми крае. 1866–1917 годы	164
Н. Д. Зольникова (Новосибирск). Урало-сибирские старообрядческие монастыри в первой половине XX века	173
Т. В. Барсегян. Православные монастыри в системе современной культуры. (На примере Нило-Столобенской пустыни)	177
А. В. Работкевич. Архивные документы по истории московского Страстного монастыря	181
М. В. Шкаровский (Санкт-Петербург). Монастыри северо-запада России в 1920–1930-е годы	187
А. А. Агапов (Арзамас). Рассекреченная территория или современное состояние Саровской пустыни	190
Л. П. Найденова. О возможных подходах к изучению монастырской жизни	197

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БАН — Библиотека Академии наук в С.-Петербурге
- ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации в Москве
- ГИМ — Государственный исторический музей
- ГПБ АН Украины — Государственная публичная библиотека Академии наук Украины
- ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
- МГУ — Московский государственный университет
- МДА — Московская духовная академия
- ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства
- ПДРП — Памятники древнерусской письменности
- ПКМГ — Писцовые книги Московского государства
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
- РАН — Российская Академия наук
- РГБ — Российская государственная библиотека в Москве
- РГИА — Российский государственный исторический архив в С.-Петербурге
- РИБ — Русская историческая библиотека (издание)
- РНБ — Российская национальная библиотека в С.-Петербурге

- РФА — Русский феодальный архив XIV —
первой трети XVI вв.
- СГГД — Собрание государственных грамот и
договоров
- СПФ ИРИ — С.-Петербургский филиал Институ-
та российской истории
- ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской лите-
ратуры Института русской лите-
ратуры РАН
- ЦГАМО — Центральный государственный ар-
хив Московской области
- ЦГИАМ — Центральный государственный ис-
торический архив г. Москвы
- ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древ-
ностей российских при Москов-
ском университете

Утверждено к печати Институтом Российской истории РАН

Подписано в печать 19.02.98. Формат 60x84/16. Заказ № 12
Тираж 250 экз. 12,75 п.л. 9,19 уч.-изд.л. Цена договорная

ЛР № 020768 от 15.04.93.

Издательский центр Института Российской истории РАН
117036, Москва, ул. Дм. Ульянова, 19