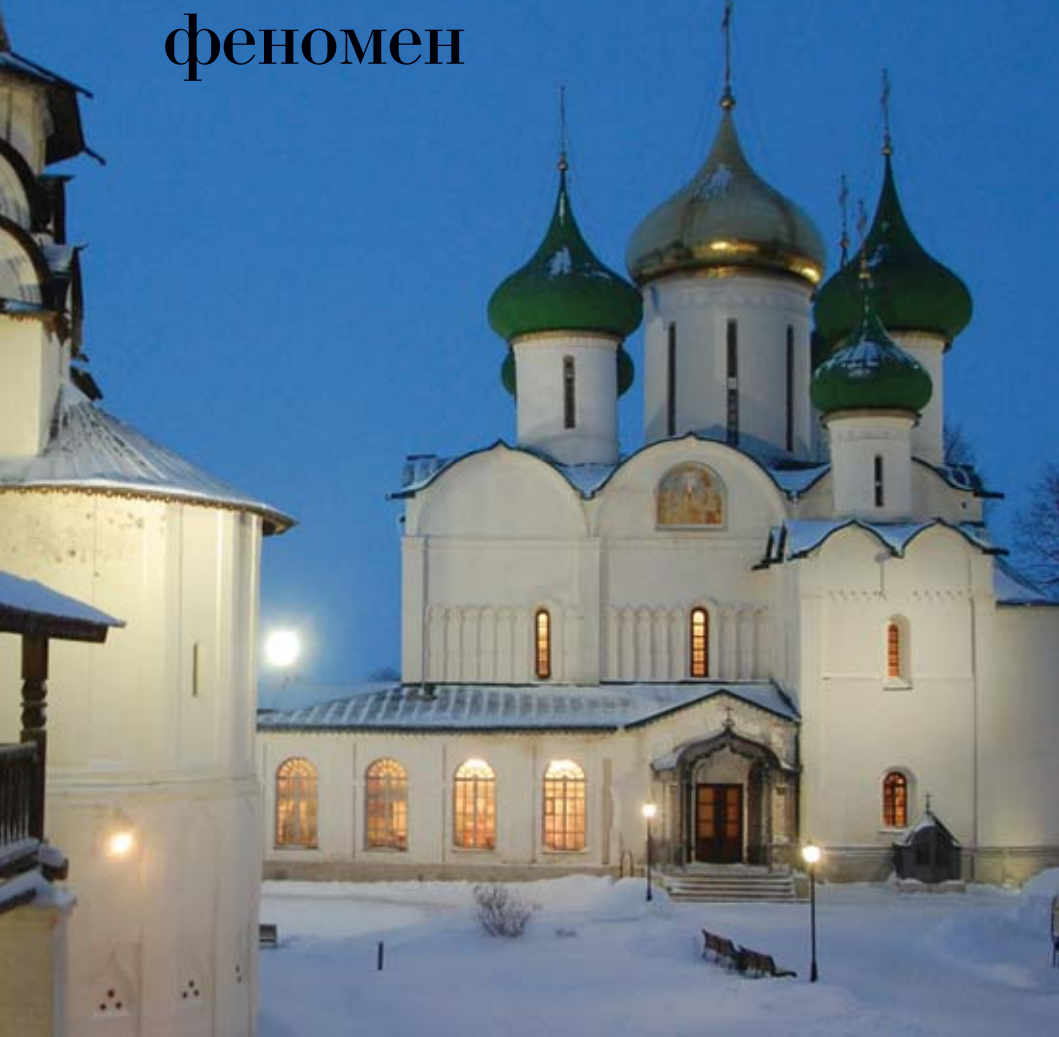


*Россия и Европа
век за веком*

**Монастырская
культура
как
трансконфессиональный
феномен**



УДК 271
ББК 86.2
М77

*Издание осуществлено на средства
Германского исторического института в Москве*

Монастырская культура как трансконфессиональный феномен / отв. сост. Л. Штайндорфф, А. В. Доронин. – М. : Политическая энциклопедия, 2020. – 455 с. : ил. – (Россия и Европа. Век за веком).

ISBN 978-5-8243-2419-8

В сборнике по итогам международной конференции, организованной Германским историческим институтом в Москве и Кильским университетом им. Христиана Альбрехта при поддержке Фонда Тиссена, монастыри и институт монашества рассмотрены как общее наследие восточно- и западнохристианской Церкви, начиная с поздней Античности. Представители российского и западного исследовательского дискурсов выявляют структурные параллели западно- и восточноевропейского институтов монашества и несходство между ними. Используя разные подходы, историки, искусствоведы, теологи, филологи, археологи и византинисты анализируют многообразные аспекты религиозной жизни Европы в контексте взаимодействия монастырей с окружающим миром в политическом, социальном, хозяйственном и культурном отношениях.

В 2016 г. в Германии вышла немецкоязычная версия этого сборника.

Сборник предназначен специалистам по истории Средних веков и раннего Нового времени, теологам, культурологам и другим гуманитариям, а также всем, кто интересуется этими сюжетами.

УДК 271
ББК 86.2

ISBN 978-5-8243-2419-8

© Штайндорфф Л., Доронин А. В., составление, 2020
© Коллектив авторов, 2020
© Доронин А. В., отв. редактор серии, 2020
© Германский исторический институт в Москве, 2020
© Политическая энциклопедия, 2020

Вступительное слово составителей сборника

Монашество и монастырская жизнь являются общим культурным наследием западной и восточной ветвей христианской Церкви. Они восходят еще к поздней античности. И даже в протестантских землях запада Европы, где эта традиция по большому счету оказалась прерванной, следы монашеской жизни сохранились до наших дней.

Монастырская культура во всем ее многообразии завораживает. Кто-то и сегодня воспринимает ее со всеми присущими ей традициями как часть собственного мира. В современной России она переживает поистине новый подъем. А для кого-то она лишь нечто приятательное *другое/чужое* – часть старого мира, ушедшего в прошлое.

В домодерной истории России монашество и монастыри имели непреходящее значение. В историографии, посвященной этой теме, из круга ученого монашества до революции вышли фундаментальные работы по конкретным монастырям.

В советской историографии религиозную функцию монастырей в значительной степени замалчивали, что было обусловлено идеологическими рамками самой политической системы. Монастыри были предметом специального изучения, но прежде всего как «феодальные экономические центры». Именно в этом ключе начиная с 1950-х гг. были подготовлены и выпущены в свет многочисленные издания источников, важных, впрочем, и для ответа на многие другие исследовательские вопросы.

После смены политической системы в России монастыри и монашество, включая их духовный мир и наследие, в гораздо большей степени стали привлекать внимание историков. При этом главный акцент делали обычно на роли монастырей и отдельных протагонистов монашества в складывании Русского государства. В целом рост интереса к отечественной истории вкупе с характерной для сегодняшней России (ре)сакрализацией ее культурного ландшафта посредством возрождения, восстановления и строительства новых монастырей и церквей взаимосвязаны.

В немецкой историографии, посвященной домодерному периоду, монастырская культура, разные опции ее развития, а также препятствия, сопровождавшие ее на этом пути, неизменно становились и становятся поводом для научных конференций, выставок, публикаций. Ее изучение традиционно тесно связано здесь в первую очередь с историей искусства и теологией, а в последнее время и со средневековой археологией. Помимо религиозных аспектов, не меньший интерес вызывают также политическое, культурное и экономическое измерения этого «мира в себе». Притом в наши дни монастыри осмыс-

ливают – все равно, идет ли речь преимущественно о католических или же протестантских регионах Германии, – как центры региональной идентичности. Одним из очевидных проявлений этой новейшей тенденции является существенный прирост числа «книг о монастырях» разных федеральных земель Германии; в них, как правило, мы найдем междисциплинарные статьи по истории, архитектурным ансамблям и культурной роли каждого из сохранившихся или некогда существовавших монастырей (эти публикации вполне сопоставимы с вышедшей в России в 1999–2009 гг. серией «Русские монастыри», которая была структурирована по российским регионам). Так, недавно был опубликован том о монастырях Шлезвиг-Гольштейна и Гамбурга.

Однако сколь схожи сегодня российский и немецкий научные дискурсы в этом направлении (пусть один связан с восточной, православной, ветвью монашества, а другой – с ветвью, укоренившейся в Западной Церкви), столь мало оба они связаны до сих пор друг с другом. Изучение монашества и монастырей в России понимается прежде всего как вклад в *отечественную историю* и в значительной степени именно этим оно и исчерпывается. Занятия монашеством и монастырской культурой Запада являются в России делом узкого круга специалистов, представленного в данном сборнике В. В. Ивановым и А. В. Дорониным.

Немецкоязычные исследования монастырской культуры касаются не только отечественных сюжетов, они активно вовлечены, являются неотъемлемой частью западной историографии мира монашества в пространстве западнохристианской Церкви. Увы, монашеский мир восточнохристианской Церкви остается в значительной степени за их горизонтом, за исключением разве что монашества Византийской империи, которое представлено в них скорее в сравнительной перспективе или же как самостоятельный объект как бы *чужого* мира. История монашества руси как в Германии, так и в целом на Западе остается объектом внимания почти исключительно коллег, занимающихся восточноевропейской историей, историей Восточной Церкви или же славистов, в нашем сборнике их представляют Людвиг Штайндорфф и Изольда Тирет.

Таким образом, очевидная и далеко идущая несвязанность дискурсов о западном и российском монашестве санкционирована и непосредственно в научно-организационном отношении. Это две группы ученых, которые мало знают и принимают во внимание друг друга. Во многом тому способствует и дефицит (с обеих сторон) необходимой языковой компетенции для работы с источниками из *другого* мира.

Дабы нарушить это взаимное «отчуждение» дискурсов (хотя, следует заметить, отдельные попытки сделать это предпринимали и раньше¹), историки из университета им. Христиана Альбрехта в Киле заведующий кафедрой Восточной и Юго-Восточной Европы Людвиг Штайндорфф и заведующий кафедрой региональной истории с акцентом на историю Шлезвиг-Гольштейна в Средние века и раннее Новое время Оливер Ауге при поддержке Германского исторического института в Москве, которым тогда руководил Николаус Катцер, разработали концепцию совместной немецко-российской конференции по монастырской культуре Западной и Восточной Европы. По предложению А. В. Доронина, на плечи которого легла в связи с этим вся подготовительная и организационная работа со стороны ГИИМ, наша встреча состоялась не в Москве, а в двух центральных «местах памяти» древнерусской/российской культуры – двух знаменитых городах «Золотого кольца» России. 11 сентября 2012 г. конференция торжественно открылась в актовом зале Музейного центра «Палаты» (в этом здании, построенном в кон. XVIII в., до революции размещались Присутственные места г. Владимира) Владимиро-Суздальского музея-заповедника, а непосредственно ее работа – доклады и дискуссия – протекала с 12 по 14 сентября в Трапезной музейного комплекса бывшего Спасо-Евфимиева монастыря в Суздале.

Мы ставили перед собой цель, исходя из общих корней монашества востока и запада Европы, выявить его структурные параллели, а также показать существенно расходящиеся линии его развития, а также на основе отдельных примеров проиллюстрировать, какие приоритетные исследовательские проблемы стоят сегодня применительно к заявленной теме перед нами – исследователями и западными, и российскими.

С Запада во Владимир и Суздаль приехали ученые из университетов и научно-исследовательских институтов Киля, Дрездена, Берлина, Дюссельдорфа, Франкфурта-на-Майне, Гейдельберга, Майнца и Тюбингена, а также Парижа и Кента (штат Огайо, США). Россия была представлена коллегами из Москвы и Санкт-Петербурга, Сергиева Посада, Вологды, Краснодара, Ижевска, самого Владимира. Помимо историков, это были теологи, археологи, искусствоведы, византилисты, филологи.

¹ Схожим по своей концепции был совместный российско-французский проект, имевший своим началом конференцию в Париже в 1995 г. Его результатом стал сборник со статьями на английском или французском: *Moines et monastères dans les sociétés des rite grec et latin / préparé par J.-L. Lemaître, M. Dmitriev, P. Gonneau. Genève: Librairie Droz; Paris: Librairie Champignon, 1996.*

Принципиальный для большинства участников конференции языковой барьер был в значительной степени преодолен за счет организованного ГИИМ синхронного перевода и билингвальной публикации (в преддверии конференции) тезисов докладов на русском и немецком языках. Благодаря этому часто по ходу конференции возникали оживленные и содержательные дискуссии, в ходе которых сразу же родилась идея издать доклады конференции как в русской, так и в немецкой версиях параллельно, дабы ее результаты стали доступны представителям обеих сторон / обоим дискурсов. Однако уже при подготовке немецкоязычного тома, увидевшего свет в 2016 г.², особенно трудно оказалось обеспечить терминологическую адекватность переводов русских текстов. То же самое теперь определенно касается и переводов немецких статей на русский язык.

Отталкиваясь от актуального в историографии термина «транснациональный», для обозначения нашего тематического подхода мы выбрали для названия конференции и ее итоговой публикации термин «трансконфессиональный», имея в виду указать тем самым на переплетение и общность трансграничных структурных пространств изучаемого нами феномена. Понятно, что категория «транснациональный» была бы анахронична по отношению к избранной нами теме – она касается истории XIX–XX вв. Зато категория «трансконфессиональный» доказала свою жизнеспособность и функциональность при подготовке конференции, в ходе дискуссий и при работе над сборником.

Пусть заявленные на конференции темы по большей части и посвящены истории монашества и монастырей в России и Германии, это ни в коем случае не означает, что именно между этими двумя пространствами существовало/существует некое особое трансконфессиональное сходство. К тому же сопоставление монашества в Великом княжестве Московском / Русском государстве / Российской империи, с одной стороны, и Западной Европе, с другой, а также поиск его генетической общности правомерны только в том случае, если обе стороны осознают, что монашество у восточных славян выросло из византийской традиции, тогда как монашество на западе Европы впитало в себя структурные признаки христианской монастырской культуры, заложенные еще в поздней античности. Две статьи в этом

² *Monastische Kultur als transkonfessionelles Phänomen. Beiträge einer deutsch-russischen transdisziplinären Tagung in Vladimir und Suzdal' / hg. von L. Steindorff und O. Auge in Zusammenarbeit mit A. Doronin (= Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts Moskau. 4). München: De Gruyter Oldenbourg, 2016.*

сборнике – Андреаса Мюллера и Гюнтера Принцинга – относятся как раз к поздней античности и византийскому миру.

То, что хронологически доклады о монашестве Западной Европы простираются от Каролингов до позднего Средневековья, в то время как о русском/российском монашестве – от XV до XIX в. с акцентом на XVI–XVII вв., является не только следствием сложившихся при подготовке конференции обстоятельств, а также личных предпочтений ее организаторов и составителей сборника. Это соответствует и положению вещей: гораздо более позднему «прорастанию» этой традиции на Руси – «неодновременности одновременного», а именно тому, что социальные и религиозные феномены, характерные для Московского/Русского государства XV–XVI вв., в Западной Европе очевидно прослеживаются уже в высокое Средневековье. Яркий пример – посмертная литургическая память заняла центральное место в монастырской культуре и общественном сознании Московского государства намного позже, чем на Западе.

Мы намеренно решили не включать в программу конференции доклады, максимально широко разведенные во времени и пространстве или выходящие за рамки христианства. Мы примирились с подобного рода ограничениями, дабы охватить как можно больше аспектов заявленной темы. Для нас важно было заранее вычленив те из них, которые бы структурировали нашу дискуссию по ходу конференции, соответственно, сборник текстов по ее итогам. Мы сконцентрировались на следующих аспектах:

- религиозная подоплека монашества и условия его зарождения;
- богослужение в монастыре;
- повседневная жизнь монастыря (также: монастырь как место социального дисциплинирования);
- монастырь как архитектурный ансамбль;
- иноки, инокини и их семьи в миру (также: монастырь в структуре семейных приоритетов и стратегий);
- монастырь как интеграционный фактор в становлении государства;
- монастырь как интеграционный фактор в жизни города;
- монастырь и окружающее пространство; монастырь как преобразователь ландшафта; монастырь как субъект хозяйственной деятельности;
- монашество и культурное творчество; монастырь как книжный центр.

Каждый тематический блок представлен в сборнике статьями, относящимися к монашеству как восточно-, так и западнохристианскому. Кроме того, для большинства тематических блоков у нас есть комментарии – «попытки сравнения: общие корни и различные пути».

Они базируются как на бязычных тезисах, изданных к конференции³, так и на дискуссии, их сопровождавшей.

Через многообразие подходов, избранных для освещения того или иного аспекта нашей темы, снова и снова отчетливо проявляется трансграничная генетическая и структурная общность монастырской культуры, начиная со схожести суточного, недельного и годового литургических кругов, общих главных праздников и церковного патроната. Главным отличием в истории монашества востока и запада Европы выступает на этом фоне то обстоятельство, что Восточной Церкви остались чужды ордена как самоуправляющиеся, правомочные ассоциации в лоне Церкви – институты, характерные для Западной Европы со времен развитого Средневековья.

Что же касается религиозных и общественных функций монашества, то из представленных в сборнике текстов становятся вполне очевидны их общие черты. Притом бросается в глаза, что на Западе из-за зарождения отдельных орденов, ставивших перед собой разные задачи и имевших различные формы организации, монашество оказалось более дифференцировано, чем на востоке Европы. Это обусловлено тем, что у каждого из орденов приоритетными были разные функции.

В отличие от Запады монастыри как Киевской Руси, так и Великого Московского княжества / Русского государства не стали весомыми факторами обустройства светской власти. Для этого им не хватало свободных пространств, организованных на многих уровнях на основе ленных отношений «господства – подчинения», как на Западе. Тем не менее, монастыри были здесь рассадником епископской иерархии, ведь путь на епископскую кафедру, в отличие от Запады, пролегал в России через монашеское послушание. Кроме того, позиция отдельных настоятелей монастырей в моменты политических кризисов также могла стать решающим фактором – сошлемся в данном случае на тезисы В. Д. Назарова и статью А. И. Алексеева.

Более слабо по сравнению с западноевропейским монашеством в русском монашестве закрепились общежительная традиция (*κοινόβιον*), сильнее – идиоритмия (*μόναστήριον ιδιόρhythμον*), что нашло также свое отражение в архитектурных ансамблях и строительных канонах русских монастырей. Последние напоминают разбросанные поселения, объединенные поначалу общим забором, а затем стеной. Строительство этих стен, финансируемое в немалой мере из вкладов,

³ Три участника конференции – Ульрих Кудер, Алексей М. Пентковский и Владислав Д. Назаров – сдали в сборник свои тезисы в первоначальной редакции.

преследовало не только оборонительные цели; их размерам и декоративному оформлению придавали существенное значение и как элементу престижа. Внутри забора или стены находились, по крайней мере, одна церковь и трапезная, а монахи жили в отдельных кельях, рассредоточенных на территории монастыря. И только в XVII–XVIII вв., как это явствует из статьи Т. П. Тимофеевой, на смену им пришло общее строение, где каждый монах имел свою келью. А на Западе при строительстве монастырей при всем многообразии решений неизменно наблюдалась, как показал в этом сборнике Маттиас Унтерманн, более сильная тенденция к образованию замкнутых, геометрически спроектированных архитектурных пространств.

Настоящий сборник иллюстрирует также широкое разнообразие возможных исследовательских подходов к теме монастырской культуры. Помимо синтетически конципированных обзоров читатель найдет здесь работы, опирающиеся на конкретные источники или группы источников, связанные с конкретными монастырями или событиями вокруг них. Так, сегодняшнему подъему российской археологии Средневековья и раннего Нового времени мы обязаны статьями С. З. Чернова и Л. А. Беляева.

Многие статьи, а особенно комментарии к отдельным тематическим блокам определенно наводят на соображения сравнительного плана. Однако в самих статьях они становятся темой для размышлений по поводу взаимовлияний и трансфера монастырской культуры между западом и востоком Европы редко, лишь эпизодически. Наиболее наглядно это проявилось в исследовании М. А. Быковой о странствовании одного агиографического мотива – образа «Испанской Богоматери» (в данном случае из Суздальского Покровского монастыря).

В целом это сборник прежде всего о встрече двух соседствовавших миров монастырской культуры. Эти миры снова и снова выказывают сходство и структурную общность, кроме того, имеют генетически единые корни, берущие свое начало в раннехристианском монашестве.

И российские, и западные участники в равной степени восприняли конференцию как повод и возможность для взаимовыгодного в профессиональном отношении общения. Настоящее русскоязычное издание сборника по ее итогам, как и уже вышедшее немецкоязычное, придадут, мы надеемся, новый импульс изучению монастырской культуры, а также российско-немецкому научному обмену. Во всей своей полноте этот сборник может служить своего рода справочником по теме монашества как трансконфессионального феномена.

При подготовке русскоязычной версии нашего сборника многие авторы имели возможность частично переработать свои тексты,

дополнить их материалами новейшей специальной литературы. А. В. Доронин решил вместо своего ранее уже опубликованного на русском сообщения об «Иоганне Авентине (1477–1534) и “краже монастырских рукописей”» подготовить для русского издания другое с близкой постановкой вопросов.

Введение к русскоязычной версии сборника написано заново, но базируется на тексте введения к его немецкоязычной версии.

Почти все тексты, которые изначально были на немецком, на русский перевели Кирилл Левинсон и Андрей Доронин. Людвиг Штайндорфф просмотрел переводы и при необходимости внес в них редакционную правку.

В заключение мы вновь выражаем свою глубокую признательность Владимиро-Суздальскому музею-заповеднику в лице его генерального директора Светланы Евгеньевны Мельниковой за то, что наша встреча смогла-таки состояться в знаменитых Владимире и Суздале, славных глубокой и имеющей непосредственное отношение к теме нашей конференции историей.

Мы благодарим также всех, кто участвовал в конференции, внес свой вклад в обе версии ее итогового сборника. Благодарим за тесное коллегиальное сотрудничество в ходе подготовки сборника, редакционной и корректорской правки, а еще больше за терпение, которым все запаслись в ожидании выхода его русской версии.

Сердечное спасибо ГИИМ и лично д-ру Сандре Дальке, возглавляющей Институт в настоящее время, за готовность опубликовать этот сборник в одной из его издательских серий.

Людвиг Штайндорфф (Киль)
Андрей Доронин (Москва)

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОДОПЛЕКА
МОНАШЕСТВА
И УСЛОВИЯ ЕГО ЗАРОЖДЕНИЯ

Позднеантичное монашество как феномен, преодолевающий границы «конфессионального» и регионального¹

Введение

На представления о позднеантичном монашестве и его способности преодолевать «конфессиональные» и региональные границы сильно повлияло – особенно в западном христианстве – *Regula Benedicti*. Одной из важных его особенностей считается *stabilitas loci*, практически лишавшее монахов и монахинь возможности встретиться с инакомыслящими христианами, а тем более представителями других культур. Уже во вступительной, 4-й, главе Устава, посвященной орудиям добрых дел, Бенедикт требовал, чтобы монастырь был не только изолирован от окружающего мира, но и монахи прикреплены к определенной обители (*stabilitas in congregatione*)². В главах, где Бенедикт не опирается ни на какую более раннюю модель, это требование звучит особенно настойчиво. Так, послушник перед вступлением в монастырь в присутствии всей братии дает обет не только ведения монашеского образа жизни и послушания Господу и святым, но и соблюдения *stabilitas*³. Возможность вступать в контакт с другими монахами, а значит, и другими культурами, так или иначе, у монастырей была – на основе *Regula Benedicti*, – ведь монастырь посещали гости. От них даже можно было принять доброжелательную критику, более того, быть благодарным за нее как за образец для подражания⁴. В связи с этим Бенедикт отмечал, что монахи повсюду должны служить «господину как рабы, королю как солдаты»⁵. Тем не

¹ Я благодарю Фредерику Крузе за тщательную вычитку рукописи этой статьи и дополнения к ней.

² См.: *Benedictus Nursinus. Regula monachorum*. IV. 78 (далее – Bened. reg.) // *Benedicti Regula* / hg. von R. Hanslik. Wien, 1960. Здесь Бенедикт идет дальше, чем “*Regula Magistri*”, на котором он в принципе основывается: там было лишь требование, чтобы доступ мирян в монастырь был закрыт.

³ См.: Bened. reg. LVIII. 17. Клирики, вступая в монастырь, тоже должны были приносить обет *stabilitas* (см.: Bened. reg. LX. 9), равно как и пришлые монахи, если они намеревались остаться в монастыре (см. Bened. reg. 61. 5).

⁴ Ibid. LXI. 4.9.

⁵ Ibid. LXI. 10: “...*et quia in omni loco uni Domino servitur, uni Regi militatur*”.

менее, это единственный, предусмотренный *Regula Benedicti* вид контакта и межкультурных встреч. Правда, от имени монастыря кого-то из братии могли куда-то послать⁶. В таком случае по возвращении он никоим образом не мог рассказывать обо всем, что видел или слышал за пределами монастыря, дабы не нанести большого вреда⁷.

Серьезную озабоченность общностью монашеской братии, проявляющуюся в Уставе св. Бенедикта, мы встретим не только в западном монашестве. Сам римский император позаботился и на востоке Империи тоже об углубленном варианте *stabilitas*. Дело в том, что в VI в. императорский дом был убежден, что монашество может навредить единству Церкви в государстве. В самом деле, в монашестве того времени – в частности, после 536 г. в Палестине, – были представлены самые разные позиции. Как выяснил Кай Трампедех, теперь там невозможно было гарантировать, чтобы у монашества был «единый голос»⁸. Император Юстиниан различными способами боролся с монахами, уклонявшимися от провозглашенной «государственной религии». Одной из мер против «монахов-еретиков» было требование императора соблюдать *stabilitas loci*. И хотя этот принцип уже был закреплен в правилах Халкидонского собора 451 г.⁹, его пропагандирование в сер. VI в. не только отцом монашества Бенедиктом, но и императором следует понимать в том смысле, что его целью было пресечь формирование сети монахов-еретиков¹⁰. Поэтому требование *stabilitas loci* было подчеркнуто в CXXIII новелле императора от

⁶ Ibid. LXVII.

⁷ Ibid. LXVII. 5.

⁸ См.: *Trampedach K.* Reichsmönchtum? Das politische Selbstverständnis der Mönche Palästinas im 6. Jahrhundert und die historische Methode des Cyrill von Skythopolis // Millennium. 2005. № 2. S. 272–295.

⁹ О канонах Халкидонского собора, касающихся монашества, об их историческом контексте и рецепции см.: *Bacht H.* Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Th. II / hg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1953. S. 193–314; *Ueding L.* Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus // Ibid. S. 569–676; *Roldanus J.* Stützen und Störenfriede. Mönchische Einmischung in die doktrinäre und kirchenpolitische Rezeption von Chalkedon // Chalkedon. Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon / hg. von J. van Oort, J. Roldanus. Leuven, 1997. S. 123–146.

¹⁰ См.: *Iustinianus.* Novellae. CXXIII. 42 (далее – Novell. Iust.) // Corpus Iuris Civilis. Vol. III: Novellae / hg. von R. Schoell, W. Kroll. Berlin, 1899. S. 623. См. также: Novell. Iust. V. 7. К предыстории требования *stabilitas loci* см. *constitutio* императора Льва I от 1 июня 471 г.: Codex Iustinianus. I. 3. 29. В *Codex Iustinianus.* I. 3. 53. § 1 мы также найдем положения (основываю-

546 г. Отшельников и пустынников, оказывавших мощное влияние на сельское население, государству и Церкви было особенно трудно контролировать¹¹. Вследствие этого император, содействуя распространению общежительного монашества, пытался как можно сильнее интегрировать его в направляемую государством Церковь. И тем не менее в VI в. в монашеской среде еще имела место мобильность, которая могла способствовать не только складыванию сетей еретиков, но и межкультурным связям. А ниже будет показано, что идеала *stabilitas*, закрепленного как в монастырских уставах, так и в императорских новеллах, придерживались отнюдь не все монахи.

Путешествия позднеантичных монахов-аскетов

В кон. VI в. Иоанн Мосх в 180-й главе своего сборника повестей о благочестивых монахах *Leimonarion* писал:

«Пресвитер и хранитель сосудов святейшей церкви Аскалонской, св. Дионисий повествовал нам об отшельнике авве Иоанне. “Поистине, – говорил он, – это был великий пред Богом муж в наше время”.

Насколько он был угоден в очах Божиих, показывает следующее чудо, о котором он нам рассказал.

Старец жил в пещере в окрестностях селения Соха, на расстоянии почти двадцати миль от Иерусалима. В пещере у старца был образ Пресвятой Пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии, с Предвечным Младенцем, нашим Богом, на руках. Куда бы ни вздумал отлучиться старец, – в глубину ли пустыни, или в Иерусалим на поклонение святому кресту и святым местам, или на гору Синай для молитвы, или к мученикам, почивающим в дальних местах от Иерусалима, – старец был великий почитатель мучеников, и ходил то к св. Иоанну в Ефес, то к св. Феодору в Евхаиты, то в Селевкию к св. Фекле в стране исавров, то к св. Сергию в Сафас, то к тому, то к другому святому – уходя, он ставил свечу и поджигал ее по обыкновению, потом, став на молитву и испросив у Бога, чтобы Он управил путь его, взывал, взирая на икону Владычицы: “Пресвятая Владычице Богородице, я ухожу в долгий путь, на много дней. Прими попечение о свече Твоей и сохрани ее, да не погаснет она пред Тобою до моего возвращения. Я же ухожу в надежде на помощь Твою во время путешествия”. Произнеся эти слова пред иконой, он отправлялся в путь. И, совершив предположенное путешествие, продолжавшееся иногда месяц, иногда два и три, а то – так пять и шесть месяцев, он

щиеся на более старой, доюстиниановой, конституции), в которых принцип *stabilitas loci* связан с тем, что монахи сеяли смуту в городах.

¹¹ См. также: *Haldon J. F. Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture. Cambridge, 1990. P. 294.*

находил дома свечу горящую, как он устроил ее и оставил, отправляясь в путь, и никогда не видал ее потухшею сама собою, ни при пробуждении от сна, ни при возвращении из чужой страны или из пустыни»¹².

Судя по тому, что узнал Иоанн Мосх из своих источников, которые касаются, судя по всему, его современника, этот отшельник Иоанн много странствовал на исходе VI в. И это были не просто странствия по следам мучеников. Наверняка их сопровождали встречи со многими людьми в самых разных местах. Такие формы контактов были распространенными еще на заре монашества. Как установлено, уже в IV в. монахи и аскеты-отшельники совершали далекие путешествия – свидетельством тому известный рассказ о паломничестве Эгерии¹³ и продолжительное путешествие Василия Кесарийского с целью «познать истину»¹⁴. Целью его посещения монастырских центров Египта было желание содействовать развитию монашества в центре Малой Азии на основе тех знаний, которые он надеялся получить.

В результате путешествий монахи и монахини не только собирали и увозили домой информацию об увиденном на чужбине. Там они вступали в контакты с *другими*, расширяя международный и межкультурный горизонт монашества. Об этом свидетельствует еще одна история из «Лимонаря» Иоанна Мосха (69. О встрече Иоанна и Софрония с аввой Палладием из Лифазоменского монастыря в Александрии). Они спросили Палладия, откуда он родом и почему стал монахом. Авва сообщил, что родился в Фессалониках; рассказал и о своей встрече с затворником Давидом, пришедшим из Месопотамии. В своем повествовании Палладий описывает ситуацию, сложившуюся в Фессалониках, подвергавшихся нападениям «варваров». Давид творил тогда чудеса, которые и на Палладия произвели столь сильное впечатление, что он решил стать монахом. Иоанн Мосх пересказывает историю, подобные этой или следующей (70. Об Адоле из Месо-

¹² *Johannes Moschos*. *Leimonarion*. CLXXX // Prokopii Gazaei, Christiani rhetoris et hermeneutae, operae quae reperiri poterunt omnia / curis Jacques Paul Migne. P., 1857–1866. Sp. 3052 AC; церковнославянский текст: Синайский патерик, издание подготовили В. С. Гольшенко, В. Ф. Дубровина, М. 1967, С. 284–288, Но. 227 (см. новорус. изд.: URL http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mosh/lug-dukhovnyj#1_180 [10.09.2020]).

¹³ См.: *Egeria*. *Itinerarium* / übers. von G. Röwekamp. Freiburg i. B. u. a., 1995. Социальный статус Эгерии определить трудно, см.: *Ibid.* S. 13–15.

¹⁴ См.: *Basileios*. *Epistulae*. 223. 2 // *Lettres*. Saint Basile. III / préparé par Y. Courtonne. P., 1966. P. 10. L. 20–23.

потамии в Фессалониках)¹⁵, возможно, с целью показать, что монашеские чудеса можно наблюдать повсюду в Римской империи, тем самым поддержать монашеское движение. Таким образом, истории с чужбины служили укреплению собственной монашеской идентичности. Они помогали укрепиться во мнении, что повсюду в Римской империи монашество схоже и повсюду действуют одни и те же божественные силы.

Аскеты на чужбине

Высокая мобильность монахов приводила к тому, что они селились на чужбине. Так, аскетов из восточной части Римской империи можно было встретить и в ее западной части. Известный пример из Палестины – Иларион Великий, который умер в 371 г. близ Пафоса на Кипре¹⁶. Согласно его легендарному житию, написанному Иеронимом, Иларион был родом из Тавафы в Газе, учился в Александрии, а в Египте стал монахом. После долгого пребывания в Палестине он бежал от толпы своих поклонников сначала в египетскую пустыню, потом на Сицилию¹⁷, в Далмацию¹⁸, наконец, в Пафос¹⁹. Его деятельность на западе Империи не описана в иеронимовском житии св. Илариона подробно. Можно, однако, предположить, что идеалы его монашеской жизни стали известны и на западе, как и идеалы упомянутых в «Исповеди» Августина трирских отшельников²⁰ или монаха Исаакия, пришедшего с востока и описанного позднее в «Диалогах» Папы Григория Двоесловца²¹. Строго аскетический образ жизни Илариона стал широко известен²².

¹⁵ В этом рассказе снова упоминается угроза городу со стороны «варваров».

¹⁶ См.: *Hieronymus. Vita Hilarionis* (далее – Hier. Hilar.) // *Jérôme. Trois Vies de Moines* (Paul, Malchus, Hilarion) / préparé par M. E. Morales, P. Leclerc. P., 2007. P. 212–299.

¹⁷ Hier. Hilar. Cap. 37. Иларион жил там в Пахинуме.

¹⁸ См.: Hier. Hilar. 39sq. Иларион жил там в Эпидавре – античном городе, располагавшемся примерно в 20 км к востоку от нынешнего Дубровника.

¹⁹ См.: Hier. Hilar. 42.

²⁰ См.: *Augustinus. Confessiones. VIII. 6. 15* (далее – Aug. conf.) (рус. изд. см.: *Аврелий Августин. Исповедь. Кн. 8. Гл. 6, 15*. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/ispoved/8_6. [10.09.2020]).

²¹ См.: *Gregorius Magnus. Dialogorum de vita et miraculis patrum Italicorum III 14* // Grégoire le Grand. Dialogues. T. II (Livres I–III) / préparé par A. Vogüé de, P. Antin. P., 1979.

²² См.: Hier. Hilar. 38.

Наряду с монахами из восточной части Империи, перебравшись в ее западную часть, аскетов с запада мы найдем прежде всего в Палестине. Привлеченные знаменитыми местами паломничества там останавливались не только богатые женщины, ведущие аскетический образ жизни, но и ученые монахи. Достаточно вспомнить в связи с этим кружки, сложившиеся вокруг Иеронима²³ и Руфина, проживавших в Вифлееме и на Масличной горе. Интересный рассказ об этих монахах и монахинях – представителях чужой культуры – содержится, в частности, в *Historia Lausiaca* («Лавсаика») Палладия Еленопольского²⁴. Он создавал жития монахов для читателей в Константинополе, выступая, таким образом, посредником между различными культурами²⁵. О том, какое большое влияние римские подвижники и подвижницы оказывали на людей других культур, говорит, в частности, содержащееся среди прочих в сборнике Палладия житие Евгария Понтийского²⁶. Его обратила к монашеской жизни римлянка Мелания²⁷ на Масличной горе, а потому его подвижничество было

²³ О кружке вокруг Иеронима см., в частности: *Palladios. Historia Lausiaca*. Cap. 41 (далее – *Palladios. H. Laus.*) // *The lausiac History of Palladius. II. The greek text* / ed. C. Butler. Cambridge, 1904 (о Павле и Евстохии) (рус. изд. см.: *Епископ Палладий Еленопольский*. Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов. М., 2014. Электронная версия – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Palladij_Elenopolskij/lavsaik/ [10.09.2020]). См. также: *Rebenich S. Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*. Stuttgart, 1992; *Petersen-Szemeredy G. Zwischen Weltstadt und Wüste. Römische Asketinnen in der Spätantike*. Göttingen, 1993; *Heine M. Die Spiritualität von Asketinnen. Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketintum im östlichen Mittelmeerraum und Rom vom 3. bis zum 5. Jahrhundert*. Berlin u. a., 2008.

²⁴ В «Лавсаике» описаны также интернациональные контакты монахов за пределами Палестины. Так, Макарий Александрийский в Келлиях исцеляет благородную и богатую девицу «из Фессалоник, что в Ахаии», см.: *Палладий Еленопольский*. Лавсаик. Гл. 18. Рассказывается в «Лавсаике» и об эфиопах, таких как Моисей Ефиоплянин (см.: Там же. Гл. 19); о ливийцах, таких как Стефан (см.: Там же. Гл. 24); о палестинцах, таких как Валент (см.: Там же. Гл. 25), которые все были в египетской пустыне. См. также о Ефреме из Сирии, диаконе церкви из Эдессы: Там же. Гл. 40.

²⁵ См. сравнительно недавнюю работу о Палладии: *Katos D. S. Palladius of Helenopolis. The Origenist Advocate*. Oxford, 2011.

²⁶ См.: *Палладий Еленопольский*. Лавсаик. Гл. 38.

²⁷ О Мелании, имевшей, по словам Палладия, также испанские корни, см. особенно: Там же. Гл. 46. Перед тем, как прибыть в Иерусалим, Мелания совершила большое путешествие по всему Египту и познакомилась там со многими отцами-пустынниками. Несколько иные сведения о ней см. в дру-

окрашено идеями Мелании и Руфина. Мелания же рассказывала посетителям, что слышала от монахов в Александрии о других монахах египетских: таким образом, она занимала важное место в международной и межкультурной монашеской сети кон. IV – нач. V в.²⁸ Палладий пишет, что она основала монастырь на Масличной горе, где жили около 50 монахинь и Руфин. В этом монастыре принимали паломников, направляющихся в Иерусалим, епископов, монахов и монахинь. Согласно сообщению Палладия, правда, весьма предвзятому, Мелания и ее сподвижники способствовали преодолению расколов и, таким образом, стояли в некотором роде над «конфессиями»²⁹.

Многие важные представители палестинского монашества, подобно Евагрию, были родом из Малой Азии и Причерноморья³⁰ – вспомним хотя бы авву Савву Освященного, основателя знаменитой лавры под Вифлеемом. О его бурной «международной» биографии впечатляюще рассказывает житие, составленное Кириллом Скифопольским. Обретавшийся в лавре Саввы Иоанн Молчальник (Савваит) также происходил из Малой Азии. Согласно «Лествице» Иоанна Лествичника, Савваит прибыл из «Азии», не менее 16 лет был монахом в монастыре на Черном море (Понт), а затем почитаемым монахом в лавре Саввы Освященного³¹. Там он стал наставником младших братьев³². Это означает, что, хотя он и пришел из другого культурного контекста, он, как и св. Савва, мог оказывать сильнейшее влияние на монашество в Палестине.

гой посвященной ей главе – 54. Если в гл. 46 говорится, что Мелания вела аскетическую жизнь 27 лет, то в гл. 54 – уже 37.

²⁸ См.: *Палладий Еленопольский*. Лавсаик. Гл. 10 (о монахе Памво).

²⁹ См.: Там же. Гл. 46. Речь идет о расколе Павлина (т. е., очевидно, Павлиниана). См. также рассказ о том, как они вернули в лоно Церкви еретиков, распространявших «пневматологическое» лжеучение, то есть, возможно, ереси пневматомахов.

³⁰ См. о тарсянине Адолии в Иерусалиме: *Палладий Еленопольский*. Лавсаик. Гл. 43; о каппадокийце Элпидии: Там же. Гл. 48. У последнего и его собратьев Палладий научился различным формам аскетического образа жизни.

³¹ Об Иоанне Лествичнике и источниках, рассказывающих о нем, см.: Müller A. Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaïtes. Zur Entwicklungsgeschichte eines Elements orthodoxer Konfessionskultur. Tübingen, 2006. S. 38–47.

³² См.: *Johannes Sinaïtes*. Klimax // Sancti patris nostri Joannis Scholastici, vulgo Climaci, abbatis Montis Sina, opera omnia / préparé par M. Rader. P., 1860. Col. 721D. (см. рус. изд.: *преподобный Иоанн Лествичник*. Лествица или Скрижали духовные. Электронная версия URL – http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/#sel=7:1,8:4 [10.09.2020]).

Интернационально ориентированные обители

Помимо отдельных монахов и монахинь, поселявшихся на чужбине, и некоторые обители были «интернациональными». Монастырь Неопалимой Купины у горы Синай (получивший позже название монастыря Святой Екатерины. – *Примеч. пер.*), по всей видимости, уже вскоре после своего основания превратился в такой интернациональный центр. В VI в. его посетил один анонимный паломник из Пьяченцы. В своем рассказе о паломничестве он пишет:

«У подножия последней горы находится источник, где Моисей видел чудо горящего куста, вблизи которого он поил овец. Этот источник включен в монастырь, а монастырь обнесен крепкими стенами; в нем есть три старца, сведущие в языках (*tres abbates, scientes linguas*), которые владеют латинским, греческим, сирийским, египетским и бесским³³, а также много переводчиков с разных языков (*multi interpretes singularum linguarum*)»³⁴.

Паломник не поясняет в своем рассказе, были ли монахи, владевшие иностранными языками, родом из других регионов Римской империи, или же они выучили их. Стоит, в любом случае, отметить, что в этом монастыре считали необходимым общаться с паломниками, говорившими на других языках. Это, в свою очередь, предполагает также, что местное монашество предоставляло опцию межкультурных контактов. О том, что группа паломников была встречена обитателями монастыря со всем почтением, сообщает сам анонимный автор. Чтобы группы посетителей могли общаться между собой и с братией, помимо монахов были переводчики. Во всяком случае, в монастыре Неопалимой Купины – этом центре паломничества – можно было вступить в беседу с представителями других культур, даже других «конфессиональных культур».

Об интернациональной ориентированности монастыря Неопалимой Купины сообщает не только аноним. Большое количество негрекоязычных рукописей указывает, что среди тамошней братии, возможно, были монахи, говорившие или, по крайней мере, читавшие

³³ О том, какой язык следует иметь в виду под «бесским», была длительная дискуссия, на которой я не буду здесь останавливаться подробно. Х. Доннер полагает, что речь идет об арабском или абиссинском языке, см.: *Donner H. Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jh.). 2. Aufl. Stuttgart, 2002. S. 282, Anm. 171.*

³⁴ *Anonymos von Piacenza. Itinerarium. Kap. 37 // Itinera Hierosolymitana Saeculi III–VIII. CSEL. Bd. 39 / hg. von P. Geyer. Wien u.a., 1898. S. 183f. Перевод цит. по: Donner H. Pilgerfahrt. S. 281f. (с исправлениями).*

тексты на других языках³⁵. Есть и однозначные свидетельства существования в раннее Средневековье мультиэтничных монастырей. Известный пример тому Иверский монастырь на Афоне, в котором с X в. бок о бок жили грузинские и греческие монахи³⁶. Возможно, и в самом монастыре Неопалимой Купины имелись большие группы монахов, принадлежавших к другим культурам.

Монастырь Неопалимой Купины является не только хорошим примером предположительно «мультикультурной» братии. Сюда стекались и паломники-представители других конфессиональных культур – например, согласно *Diegemata* («Различные рассказы о синайских отцах») Анастасия Синаита, отредактированным в VII в., на Синай в больших количествах отправлялись армяне. Многочисленные армянские надписи, которые и сегодня можно видеть в монастыре св. Екатерины, подтверждают пребывание здесь армянских паломников³⁷. Мы, конечно, не можем получить из наших источников информацию о том, насколько интенсивны в действительности были культурные контакты между синайскими монахами и паломниками из Армении. Не исключено, что армяне могли посещать свои, нехал-

³⁵ См., в частности: *Géhin P.* La bibliothèque de Sainte-Catherine du Sinaï. Fonds ancien et nouvelles découvertes // *Le Sinai durant l'Antiquité et le Moyen Âge. 4000 ans d'histoire pour un désert. Actes du colloque "Sinai" qui s'est tenu à l'Unesco du, 19 au 21 septembre, 1997 / préparé par D. Valbelle, C. Bonnet. P., 1998. P. 157–164; Catalogue of Syriac fragments (new finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai / ed. S. P. Brock. Athens, 1995; *Philothea.* Nouveaux manuscrits syriaques du Sinaï. Athènes, 2008; *Clark K. W.* Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai. Microfiched for the Library of Congress, 1950. Washington DC, 1952; *Kamil M.* Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai. Wiesbaden, 1970; *Atiya A. S.* The Arabic Manuscripts of Mount Sinai. Baltimore, 1955; *O. A. Tá véa eðrímata toú Sinaï.* Αθήνα, 1998. См. общую работу о книжных собраниях египетских монастырских библиотек, которые уже в позднеантичный период зачастую включали книги на разных языках: *Maehler H.* Bücher in den frühen Klöstern Ägyptens // *Spätantike Bibliotheken. Leben und Lesen in den frühen Klöstern Ägyptens / hg. von H. Froschauer, C. E. Römer. Wien, 2008. S. 39–47, см. особенно S. 40.**

³⁶ Об Иверском монастыре на Афоне см., в частности: *Müller A.* Berg Athos: Geschichte einer Mönchsrepublik. München, 2005. S. 79–82; *Wittig A. M.* Art. "Iberon (Iviron)" // *LexMa. Bd. 5. München; Zürich, 1991. Sp. 312.*

³⁷ См.: *Stone M. E.* The Armenian Inscriptions from the Sinai. Cambridge MA, 1982. Об армянских паломниках на Синае в целом см., в частности: *id.* Holy Land Pilgrimage of Armenians before the Arab Conquest // *Revue biblique.* 1986. № 93. P. 93–110; *Mayerson P.* The Pilgrim Routes to Mount Sinai and the Armenians // *id.* Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens. Papers on the Near East in late Antiquity (1962–1993). Jerusalem, 1994. P. 183–196.

кидонские, монастыри. Во всяком случае, в 38-м рассказе Анастасия сообщает, что обитель у горы Синай посещали очень большие группы армян до 800 человек³⁸. При этом Синаит подчеркивает, что у армян такой обычай – часто приходиться на гору Синай. Впрочем, в его рассказе ничего не говорится непосредственно о встречах там. Но много о том, как большой группе паломников на вершине горы было некое огненное видение, так что они смогли унести домой своего рода память о нем: их страннические посохи обуглились. Таким образом, по меньшей мере об одном напоминании о паломничестве в *Diegemata* идет речь. Вероятно, некоторые из паломников говорили с монахами в монастыре Неопалимой Купины. Согласно рассказу Анастасия, его монахи кормили прибывавшие в обитель большие группы³⁹. Контакты между армянскими монахами и представителями конфессионального большинства упоминаются и в других местах произведения. Так, в 31-м рассказе Анастасий повествует о том, что он жил в Гуде вместе с Космой Армянином. Также и Елисей, который, очевидно, тоже был монахом в монастыре Неопалимой Купины и нес службу на вершине горы, был по происхождению армянином (см. 37-й рассказ). Могло, правда, быть и так, что эти монахи перешли в халкидонскую веру или были лишь уроженцами провинции Армения. Тем не менее, не исключено, что контакты в монастыре – может быть, даже контакты между монахами – помогли пересекать «конфессиональные» границы.

Плоды межкультурного обмена

Следует отметить, что для позднеантичного монашества были характерны интенсивная мобильность и возможность межкультурного обмена на местах. Однако о его содержании и результатах мы сегодня можем что-то узнать лишь косвенным путем.

В заключение я хотел бы сказать о трех моментах, которые все-таки позволяют нам говорить о таковых результатах.

³⁸ См.: Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinai / ed. F. Nau // Oriens Christianus. 1902. № 2. P. 58–89, здесь см. P. 81f.

³⁹ Анастасий в 7-м рассказе повествует о том, как в монастыре были накормлены 600 паломников (в рус. изд. не шестьсот, а шесть. – *Примеч. пер.*). Хотя такое большое количество, по всей вероятности, прежде всего призвано показать, что было много свидетелей того, как Моисей распоряжался трапезой, все же из этого рассказа мы можем сделать вывод, что в монастыре Неопалимой Купины в принципе могли накормить многочисленные группы гостей.

1. Речь шла о трансляции моделей монашеского уклада жизни, которая во многом определяла собственную идентичность путешествовавших. Даже на западе Империи через «межкультурные контакты» с монахами с востока Империи у кого-то могла родиться мысль о пострижении в монахи. Самый известный пример на этот счет приводит, как уже упоминалось, Августин в своей «Исповеди»: контакт с монахами в Трире, которые, вероятно, были из восточной части Империи, по крайней мере, имели при себе экземпляр «Жития святого Антония», подвигал тех, кто посещал их, к уходу в монахи⁴⁰.

2. Повлиять на чью-то судьбу могли косвенным путем и письменные известия. Парадигмы жизнеописания монашеской жизни задавали в западной части Империи, например, сообщения Иоанна Кассиана о восточном монашестве⁴¹. Так что не обязательно было куда бы то ни было путешествовать самому, чтобы узнать о других монашеских культурах. В восточной части Римской империи таким посредником между традициями можно считать Палладия Еленопольского. Его рассказы, как и Иоанна Кассиана и Иоанна Мосха, основаны на личном опыте контактов на местах. Во введении к своему «Лавсаику» Палладий не только указывает свои источники, но и перечисляет множество монашеских культур, о которых он собирается рассказать⁴². Таким образом, его повествования основываются как на рассказах других людей, так и на его собственных воззрениях. Соответственно, личные встречи и общение с подвижниками и подвижницами из других стран служили духовному воспитанию самого автора, а через его письменный рассказ о других примерах для подражания становились доступны и читателям «Лавсаика». Палладий сообщает, он получил информацию об аскетах в египетской пустыне в Ливии, в Фиваиде и Сиене (ныне Асуан), в Месопотамии, Палестине и Сирии, даже в западных землях – в Риме, в Кампании и прилегающих к ним областях⁴³.

3. Межкультурные контакты делали возможным трансфер монашеской духовной литературы на языки других «конфессиональных культур». О переводах в монастыре Неопалимой Купины я уже говорил. На мой взгляд, до сих пор еще слишком мало изучено, как

⁴⁰ См.: *Августин. Исповедь*. Кн. VIII. Гл. 6. 15.

⁴¹ См. прежде всего: Jean Cassien. Conférences I–VII / préparé par E. Pichery. P., 1955; Jean Cassien. Institutions cénobitiques / préparé par J.-C. Guy P., 1965.

⁴² *Палладий Еленопольский. Лавсаик. Предисловие*.

⁴³ Информацию из Рима и Кампании Палладий, по всей видимости, собирал сам. Во всяком случае, он рассказывает о Мелании Младшей, которая там жила, см.: *Палладий Еленопольский. Лавсаик. Гл. 61*.

процессы перевода текстов, относящихся к религиозной практике больших Церквей, такие как *“Apophthegmata Patrum”* (патерики), повлияли на тексты на языках, например, миафизитских Церквей. Ведь такие сборники вероучительных произведений были переведены на армянский, коптский, сирийский и амхарский языки. Возможно, специфически халкидонские элементы *“Apophthegmata”* претерпели при этом изменения. Насколько мне известно, до сих пор такие содержательные трансформации в науке не изучены. В любом случае, переводы показывают, что монашескую литературу могли читать независимо от конкретной «конфессиональной» принадлежности. Более того, именно монашеская духовность передается в переводах независимо от «конфессионального» фона. Поэтому позднеантичное монашество можно, по крайней мере в избранных его аспектах, рассматривать как феномен, игнорирующий и преодолевающий «конфессиональные» границы.

Основатели монастырей на Руси: их социальный и образовательный статус (XIV–XVII вв.)

Одной из антиномий русской агиографической литературы является противопоставление внешнего знания «мира сего» и внутренней духовной мудрости святых. Знатное происхождение, как и образование, по мысли авторов житий, не только не имеет никакого значения в мире высших ценностей, но наоборот, есть «прах и пепел». В Житии Саввы Сторожевского сказано, что святой «всем показавшемуся яко един от простых людей, аки ничто же знаяше, но многих, иже в мудрости ветии мнящихся быти, разум того превосходя» («святой вел себя как простой невежественный человек, но превосходил мудростью многих, считавших себя философами или учеными»)¹. Прп. Феодосия Тотемского, который был неграмотным, автор Жития говорит так: «...аще не научен книжному учению, Бог разум дал ему на путь спасения»². Рассмотрим, какое реальное значение имел социальный и образовательный статус святого для формирования устойчивой монашеской общины.

Образование монастырей на Руси происходило различными путями. С третьей четв. XIV в. и вплоть до кон. XVII в. наиболее распространенной остается модель, которую можно назвать классической: подвижник приходит на необжитое место, к нему собирается братия, возникает монастырь. Второе место по численности занимали ктиторийские обители, основанные по воле князей, митрополитов, богатых собственников и существовавшие в основном на средства ктиторов. Иногда монастыри возникали по просьбе населения: крестьянская или городская община обращалась к правящему архиерею или князю с просьбой о создании обители. Так возник монастырь прп. Иова Мозовского, Ущельского. В 1614 г. св. Иов покинул Соловецкий монастырь и пришел в с. Усть-Вашка: крестьяне призвали его для основания монастыря «на пустое место на Ущелью и данные ему на то место дали по своим купчим» (то есть передали святому свои права

¹ Великие Минеи-Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием / Изд. Археографическою комиссиею. СПб.; М.; Freiburg. 1868–1916, 1997–1998 (далее – ВМЧ). Декабрь. Дни 1–5. М., 1901. Стб. 68–69.

² Российская государственная библиотека (далее – РГБ). Больш. № 28. Л. 133.

на ту землю, где должен был быть построен монастырь). Одной из причин приглашения прп. Иова было отсутствие общежительного монастыря на Мезени, из-за чего «которые-де крестьяне постригаютца в черныцы и в схиму, и им жить негде, живут по своим домам с женами и з детьми»³.

Совершенно особый феномен представляли монастыри, которые возникали через много лет после преставления святого на месте его подвигов (Нилова Столобенская пустынь, вологодский Галактионов в честь Сошествия св. Духа монастырь, пустынь Вассиана Тиксненского, пустынь Никандра Псковского и др.)⁴. Иногда монастыри формировались вокруг местной почитаемой иконы (вологодская Заоникеева пустынь)⁵. Существовали также миссионерские монастыри, основанные для христианизации языческого населения.

Предметом настоящего исследования будет главным образом классическая модель, поскольку в формировании именно таких обителей наиболее ярко проявлялись духовные и личные качества их создателей. Эти монастыри были устроены в соответствии с принципами общежительного устава: монахи имели общие послушания, трапезу, богослужения, всякое владение личным имуществом исключалось. Общежительный устав начали в русских монастырях с 1360-х – 1370-х гг. по инициативе Константинопольского Патриархата и при активном участии выдающихся иерархов, впоследствии святых Русской Церкви св. Алексия, митрополита Киевского, св. Дионисия, архиеп. Суздальского; реформа была освящена духовным авторитетом прп. Сергия Радонежского. До реформы большинство монастырей существовали на основе келлиотского (особножительного) устава. Монахов в таких монастырях связывало лишь общее богослужение и формальное руководство игумена, в остальном они были независимы от обители, не работали на общих послушаниях, бедные монахи служили богатым. Каждый монах-вкладчик жил в отдельной, им построенной келье, владел «собинным» имуществом, ел и пил собственную пищу в своей келье (то, что впоследствии, с внедрением общежительного устава, осуждалось как «тайноядение»), вел мирские дела, завещал имущество родственникам-мирянам. Воз-

³ Память Кеврольского и Мезенского воеводы И. Нестерова // Сборник грамот Коллегии экономии. Т. 2. Л., 1929. № 176. Стб. 609–611.

⁴ Романова А. А. Вассиан Тиксненский // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 267–268; Романенко Е. В., Шамина И. Н. Галактион (Бельский) // Там же. М., 2005. Т. 10. С. 285–287; Барсеян Т. В. Нило-Столобенская пустынь: Монастырь и мир. М., 1999. С. 63–66.

⁵ Романенко Е. В. Иосиф, преподобный Заоникеевский // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 29–32.

возможность поступления в монастырь была ограниченной и обусловлена размером вклада. Если вкладчик уходил из монастыря, то мог потребовать обратно свой вклад или «выкуп».

Особножительный уклад мало соответствовал идеалу настоящего монастыря. Не случайно в Византии предпринимали попытки его запретить. Согласно 133-й новелле императора Юстиниана келлиотство строго осуждалось и запрещалось⁶. Тем не менее в средневековом обществе, где господствовало социальное неравенство, «особняки» сохраняли свои устойчивые позиции. Московский Богоявленский монастырь даже во 2-й пол XVI в. жил по келлиотскому уставу⁷. Особножительной боярской обителью был и московский Георгиевский монастырь на Дмитровке, основанный предположительно в кон. XIV – 1-й трети XV в. представителями рода Романовых⁸. Архиепископ Новгородский Макарий (с 1542 г. – митрополит Московский и всея Руси) в 1530-х гг. был вынужден продолжать общежительную реформу, поскольку абсолютное большинство монастырей его епархии оставались особными⁹. «Причины монастырской реформы состояли, очевидно, в несоответствии положения монашества его предназначению и возросшим задачам Церкви в период объединения Руси. Малочисленные, живущие каждый по своему обычаю и имеющие каждый свои источники существования, особножительные монастыри мало подходили для идеала совершеннейшей формы христианской жизни»¹⁰.

Изменение устава повлекло за собой настоящий переворот в сознании людей, в понимании сущности монашества. В общежительных монастырях все, одевшие черные монашеские одежды, оказывались равны перед своим настоятелем и между собой. Теперь они должны были забыть свое происхождение, родственников, мирские чины и звания. Именно этот общежительный принцип равенства позволил выходцам из разных социальных слоев возглавить монастыри, стать своего рода «социальным лифтом».

⁶ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1997. Т. 1. Кн. 2. С. 607.

⁷ Акты московских монастырей и соборов 1509–1609 гг. из архивов Успенского собора Богоявленского монастыря. М., 1984. № 5. С. 174; Кучкин В. А. Антиклассицизм // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2002. № 5. С. 113.

⁸ Назаров В. Д. Древние монастыри бояр Романовых в Москве. (Историко-генеалогическое исследование) // Доклад 27.04.1990 на заседании Сектора археологии Москвы ИА РАН совместно с Новгородским семинаром кафедры археологии исторического факультета МГУ; Беляев Л. А. Древние монастыри Москвы по данным археологии. М., 1995. С. 199–200.

⁹ ПСРЛ. Т. 6. С. 284.

¹⁰ Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 1. М., 1998. С. 47.

Содержание

Вступительное слово составителей сборника. 5

Религиозная подоплека монашества и условия его зарождения

<i>Мюллер Андреас.</i> Позднеантичное монашество как феномен, преодолевающий границы «конфессионального» и регионального . . .	14
<i>Романенко Е. В.</i> Основатели монастырей на Руси: их социальный и образовательный статус (XIV–XVII вв.).	26
<i>Иванов В. В.</i> «Отчаяние делает монахом»: монашество как путь в Реформацию.	42
<i>Тирет Изольда.</i> Религиозная подоплека монашества и условия его зарождения. Общие корни и различные пути: попытка сравнения . . .	48

Богослужение в монастыре

<i>Кудер Ульрих.</i> Псалтири раннего и высокого Средневековья в монашеском обиходе.	56
<i>Корогодина М. В.</i> Древнерусская исповедь как часть монастырской культуры: традиции и книжные истоки.	59
<i>Петковский А. М.</i> Богослужение в византийских и славянских монастырях, IX–XV вв.	69
<i>Кёпф Ульрих.</i> Заметки об исповеди и богослужении в восточном и западном христианстве	71

Повседневная жизнь монастыря (монастырь как место социального дисциплинирования)

<i>Принциг Гюнтер.</i> Нарушения норм монашеской жизни в поздневизантийских монастырях в свете судопроизводства Вселенского патриархата	80
<i>Шпорер Маркус.</i> Удалиться от мира или удалиться в мир? Монашество и общение в раннем и высоком Средневековье.	94
<i>Белякова Е. В.</i> Скиты как особая форма организации монашеской жизни.	106
<i>Семячко С. А.</i> Практика наставления новоначальных иноков в средневековых русских монастырях	124
<i>Емченко Е. Б.</i> Особенности жизни русских женских монастырей в Средневековье и раннее Новое время	139
<i>Анденна Кристина.</i> Меж монастырем и миром. Жизнь одной францисканской монахини XIV в. (на примере Санчи, королевы Неаполитанской): интерпретации	154
<i>Шлотхойбер Эва.</i> Попытка сравнения. Общие корни – разные пути. Комментарий к докладом секции «Монастырь как место социального дисциплинирования».	172

Монастырь как архитектурный ансамбль

<i>Уитерманн Маттиас.</i> Следуя уставу и создавая идентичность: монастырские постройки на средневековом Западе	176
<i>Тимофеева Т. П.</i> Ансамбль Рождественского монастыря в архитектурном контексте города Владимира (XII–XVII вв.)	189
<i>Чернов С. З.</i> Некрополи крупных общежитийных монастырей Московской Руси XV–XVI вв. как отражение процессов воцерковления общества	201
<i>Беляев Л. А.</i> Встреча на Истре: археология Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря.	224

Иноки, инокини и их семьи в миру (монастырь в структуре семейных приоритетов и стратегий)

<i>Шлотхойбер Эва.</i> Монастыри и семьи. Места памяти, религиозного культа и торжеств.	242
<i>Николаева С. В.</i> Монастырь в социальной структуре общества XVI–XVII вв.: монашеская братия, вкладчики, светские люди на монастырской службе (по синодикам, вкладным и кормовым книгам, описям Троице-Сергиева монастыря)	253
<i>Башиш Н. В.</i> Синодики средних монастырей и возможности их изучения (на примере помянников из Дионисиево-Глушицкого Вологодского и Никольского Староладожского монастырей кон. XVI – XIX в.)	266
<i>Запальский Г. М.</i> Настоятели мужских монастырей в России в синодальный период и их социальное происхождение.	279
<i>Штайндорфф Людвиг.</i> Общие корни и различные пути. Попытка сравнения (комментарий к докладам секции «Иноки, инокини и их семьи в миру [монастыри в структуре семейных приоритетов и стратегий]»)	288

Монастырь как интеграционный фактор в становлении государства

<i>Ауге Оливер.</i> Вклад монастырей в территориальную интеграцию (на примере сегодняшнего Шлезвиг-Гольштейна)	296
<i>Алексеев А. И.</i> Монастыри как факторы политической интеграции на примере деятельности Иосифа Волоцкого	304
<i>Назаров В. Д.</i> Монастыри и династическая война московских Рюриковичей.	314

Монастырь как интеграционный фактор в жизни города

<i>Рюттер Штефани.</i> Монастырь как выбор: о социальной динамике религиозных центров в позднесредневековом городе.	322
<i>Черкасова М. С.</i> Городские монастыри в социокультурном пространстве Вологды (XVI – нач. XVIII в.)	336

<i>Лавров Александр</i> . Попытка сравнения: общие корни и различные пути (комментарий к докладом секции «Монастырь как интеграционный фактор в жизни города»).....	349
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Монастырь и окружающее пространство, монастырь как преобразователь ландшафта, монастырь как субъект хозяйственной деятельности

<i>Ших Винфрид</i> . Цистерцианские монастыри в «славянской Германии» и их вклад в формирование культурного ландшафта и развитие экономики в XII–XIII вв.	352
<i>Иванов В. И.</i> Хозяйственно-экономическая культура русских монастырей XVI–XVII вв.	367
<i>Розентленгер Йоханнес</i> . Монастыри в окружающем их пространстве: монастырь как преобразователь ландшафта и хозяйственный фактор (попытка сравнения: общие корни – различные пути)	383

Монашество и культурное творчество, монастырь как книжный центр

<i>Шнабель Керстин</i> . Производство рукописных книг, книгопечатание и реформы в структуре монастырских библиотек в позднее Средневековье	390
<i>Дорони А. В.</i> Монастыри и монашество в немецком ренессансном дискурсе: между реальностью и мифом	402
<i>Шевченко Е. Э.</i> Духовные связи древнерусских книжных центров XV–XVII вв.	429
<i>Гордеев С. П.</i> Библиотека Спасо-Евфимиева монастыря и ее судьба . . .	441
<i>Быкова М. А.</i> Испанская икона Богоматери из Покровского монастыря в Суздале	445
Об авторах.....	451