

УДК 281.93(470.31)''13/15''(045)

*Н.С. Васиховская***ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ МОНАШЕСТВА СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ РУСИ  
(СЕРЕДИНА XIV — НАЧАЛО XVI ВЕКА)**

Статья посвящена изучению повседневной жизни монашества Северо-Восточной Руси, начиная с середины XIV в. — с появления Сергия Радонежского, с которым связано возрождение утраченных традиций древнерусского монашества, и до начала XVI в. — периода, на который приходится деятельность «учеников» и «собеседников» Сергия. Каждый из них, будучи связан с традицией Троице-Сергиева монастыря, внёс свой особый вклад в укрепление и совершенствование принципов общежития и правил иноческого жития. Используя традиционные источники (Житие Сергия Радонежского, Житие Кирилла Белозерского, Волоколамский патерик и др.) и опираясь на историко-антропологический и герменевтический подходы, автор концентрирует внимание на реконструкции некоторых аспектов повседневной жизни монашествующих указанного периода, пытается при этом выявить внутренние и внешние факторы, определявшие правила, нормы и особенности их образа жизни. Сделаны наблюдения о распорядке дня монашествующей братии, монастырских послушаниях, круге богослужений, пище, одежде, о воплощении христианских идеалов иноческого жития, которое, судя по многочисленным упоминаниям на страницах источников, довольно часто соседствовало с отступлением от норм монашеской жизни, а также о существовании преемственности в возрождении утраченных традиций последней.

*Ключевые слова:* герменевтика, повседневная жизнь, Сергей Радонежский, Кирилл Белозерский, Пафнутий Боровский, Савва Освящённый, Иерусалимский устав, реформа монашеского быта.

Монашество как заметная социальная страта средневековой Руси составляла значительную часть интеллектуальной элиты того времени, формируя общественное сознание и существенно влияя на жизнь государства и общества. Период с середины XIV до начала XVI в. был временем бурного монастырского строительства во всей Северо-Восточной Руси. Историки подчёркивают значение Троице-Сергиева монастыря в общерусских событиях этого периода и подробно разрабатывают вопрос о роли Сергия Радонежского и его обители в возрождении утраченной традиции монашеского делания и распространения общежительных монастырей. Однако повседневная жизнь монахов и Троице-Сергиева монастыря, и всей Северо-Восточной Руси в рамках указанного периода осталась пока без должного внимания исследователей, несмотря на то, что историография проблемы берёт свое начало ещё в XIX в. Неизменный интерес исследователей вызывали монастырские имущества, формирование и развитие монастырского землевладения. Что касается собственно монашеской жизни, духовности, внутренней истории монастырей, их внутренней организации, не связанной напрямую с размерами земельных владений, то всесторонних изысканий о ней мы не найдём. В свете происходящего в исторической науке историко-антропологического поворота, когда главным предметом изучения всё чаще становятся не абстрактные социально-экономические категории, а конкретные люди с их чувствами, мыслями, действиями, обращение к изучению повседневности представляется особенно актуальным.

По выражению И. К. Смолича, вторая половина XIV — начало XVI в. — это «целостная эпоха, как во внутренней, так и во внешней истории монашества» [16, с. 110]. Начало периода связано с появлением Сергия Радонежского, деятельность которого была направлена на возрождение утраченных традиций древнерусского монашества, и проведение реформы монашеского быта на основе порядков общежития. Середина и конец этой эпохи отмечены деятельностью «учеников» и «собеседников» Сергия, которые, будучи связаны с традицией Троице-Сергиева монастыря, внесли выдающийся вклад в распространение принципов общежития, совершенствование правил иноческого жития. Для конца XIV — начала XVI в. особо выделяется роль Кирилло-Белозерского, Пафнутиево-Боровского и Иосифо-Волоколамского монастырей.

Основным материалом для исследования по данной проблеме являются произведения агиографического жанра: Житие Сергия Радонежского, Житие Кирилла Белозерского, Волоколамский патерик, а также рассказ о смерти Пафнутия Боровского. Как дополнительные источники используются «Грамота Суздальского архиепископа Дионисия Псковскому Снеготорскому монастырю о соблюдении правил иноческого общежития» (1382 г.) и «Ответы митрополита Киприана игумену Афанасию» (1390–1405 гг.), содержащие обоснование принципов общежития [4, стб. 205–210; 12, стб. 244–270]. На

основании имеющихся в нашем распоряжении источников, попытаемся реконструировать повседневную жизнь монашества Северо-Восточной Руси.

Русское монашество рубежа XIII–XIV вв. являло собой лишь тень великого Киевского прошлого. К началу XIV в. большинство русских обителей находилось в запустении, так что практически заново и почти исключительно усилиями отдельных подвижников начинает возрождаться утраченная традиция монашеского делания.

На рубеже XIII–XIV вв. сущность монашества осмысливается заново. От предшествующей древнерусской эпохи его отличают два момента. Во-первых, если раньше монастыри возникали, в основном, на важнейших торговых и водных путях Древней Руси, в городах по Днепру, в Киеве и его округе, в Новгороде и Смоленске, то с середины XIV в. обители строятся в глухих малоосвоенных районах, на значительном расстоянии от населенных пунктов. Например, «едино место пустыни, въ чащах леса, имуща и воду» стало основанием будущего Троицкого монастыря [7, с. 288]; а место, где «борь бяше велий, чаша, и никому же ту отъ человекъ живущу», дало начало Кирилло-Белозерскому монастырю [5, с. 150]. Во-вторых, в это время проводится реформа монашеского быта на основе порядков общежития. Важный этап в развитии монашества вообще и Троицкого монастыря, в частности, — введение общежитийного Иерусалимского устава. По выражению Б. М. Клосса, «мало-численные, живущие каждый по своему обычаю и имеющие каждый свои источники существования особножительные монастыри мало подходили для идеала совершеннейшей формы христианской жизни, а нужной социальной ориентации от них вообще трудно было ожидать. Поэтому акцент был сделан на хорошо организованные общежительные монастыри-киновии, подчиняющиеся жёсткой дисциплине и чёткой регламентации» [9, с. 61–62].

Согласно Житию, о реформе заговорили после принесения из Константинополя в Троицкий монастырь послания от патриарха Филофея, рекомендовавшего Сергию Радонежскому составить «общее житие». В знак своего особого расположения он послал Троицкому игумену золотой нагрудный крест-мощевик. На проведение реформы преподобного старца благословляет также митрополит Алексей. «И от того времени, — пишет агиограф, — убо составляется в обители святого общежитие» [7, с. 366].

Заметим, что это событие оценивается и датируется в историографии по-разному. Так, Е. Е. Голубинский считал, что «преподобный Сергий ввёл в своём монастыре общежитие не потому, чтобы это присоветовал ему патриарх, а потому, что сам хотел этого» [3, с. 166]. Введение общежитийного устава он относит к 1354 г. Н. С. Борисов считает, что преобразование в Троицкой обители происходит в 1355 г. [1, с. 81–82]. В. А. Кучкин расширяет рамки этого события. Филофей занимал патриарший престол дважды: с ноября 1353 г. по 22 ноября 1354 г. и с 8 октября 1364 г. по сентябрь 1376 г. Становится очевидным, что прислать крест Сергию Филофей мог только во время своего второго патриаршества [10, с. 18]. Подобной точки зрения придерживается и Б. М. Клосс, считая, что монастырская реформа имела место в период с 1364 по 1376 г., что совпадает со вторым патриаршеством Филофея [9, с. 60].

Однако, именно выходцы из Троицкой обители во второй половине XIV — начале XVI в. являются создателями большинства монастырей общежитийного типа в Северо-Восточной Руси. Так, например, Кирилл Белозерский, не будучи непосредственным учеником Сергия, был его близким другом и собеседником. Из Жития следует, что когда Сергий приходил в монастырь в Симоново, чтобы навестить своего племянника Фёдора, то «пръвее всех приходяше въ хлебню къ святому Кириилу и наединъ на многъ часъ беседующе беаху о ползъ душевней» [5, с. 142]. Поэтому, можно предположить, что в вопросе организации монашеского жития Сергий Радонежский, Кирилл Белозерский и Пафнутий Боровский смотрели в одном направлении, схожим образом осмысливая саму суть «истинного» монашества и его составляющих.

Суть реформы описана в Житии Сергия Радонежского следующими словами: «Ничто же особъ стяжевати кому, ни своим что звати, но вся обща имети» [7, с. 356]. Более полное обоснование принципов общежития встречается в грамоте суздальского архиепископа Дионисия псковскому Снегогорскому монастырю о соблюдении правил иноческого общежития [4, стб. 206–210]. Документ, датированный концом XIV в., ясно показывает, что возрождение принципов общежития происходило на основе осмысления иноческого подвига великих подвижников древности: Пахомия Великого, Василия Великого, Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника, Феодора Студийского и др. Именно их «богосносныхъ отецъ уставы», по мысли Дионисия, являлись той единственной ниточкой, способной вер-

нуть русское монашество XIII–XIV вв. к его истокам, утраченным в период раздробленности и завоевания. Неудивительно, что в поступках, образе мыслей игуменов Троицкого, Белозерского, Боровского монастырей часто проступают черты их легендарных предшественников.

Переход к общежитию привел к появлению в монашеской среде ряда должностных лиц с чётко очерченным кругом обязанностей. Упоминания о различных монастырских «слоужебьницех» довольно часто встречаются на страницах Житий Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского, а также Волоколамского патерика. Так, *келарь*, ведал всем монастырским хозяйством [7, с. 354; 5, с. 152, 170], *уставщик* управлял чтением и пением в церкви [2, с. 227], *эклессиаρχ* следил за порядком богослужения в монастыре [7, с. 356; 5, с. 167], *канонарх* заведовал церковным пением, *пономарь* — церковным вином, маслом для освещения церкви, а также ударял в большое монастырское било, созывая братию на службу [7, с. 356; 5, с. 150]. Судя по источникам, в монастырях были специальные «будильщики». В Волоколамском патерике находим упоминание о монахе, который «възбужающе братию» [2, с. 192] на службы. Помимо этого, некоторые из иноков «немощным служити съ всяким прилежанием» [7, с. 357], работали «въ хлебне и въ поварне» [2, с. 92; 5, с. 142, 144], служба братии, а также «сущие у врат» [7, с. 312, 336], выполнявшие обязанности монастырских сторожей.

Из источников видно, что в монастырях предписывалось самое строгое послушание. Согласно Житию, Кирилл Белозерский, «моляше всъх не имети отинуд свое мудрование и готовым быти ко всякому послушанию», и сам «никоея же своа воля имый, токмо неразсуднаго послушания» [5, с. 142, 160]. Послушание «до послѣдняго издыханія» предписывалось в Троицкой обители [7, с. 362]. О послушании и покорении игумену во всем писал в своей грамоте архиепископ Дионисий [4, стб. 209]. О «велицем послушании» преподобному игумену упоминается и в Волоколамском патерике [2, с. 213]. Важность этого аспекта повседневной жизни монашеской братии неоднократно подчеркивается в поучениях святых отцов-подвижников, согласно которым «монах должен предать себя в совершеннейшее послушание игумену, ибо эта добродетель — искреннее послушание — есть главная, необходимейшая и приносящая наилучшие плоды в жизни монаха» [11, с. 16–17].

Долгий день монаха начинался приблизительно около полуночи, когда пономарь обходил кельи и поднимал иноков для совершения службы полуночницы, когда «пояше братиа во церкви» [7, с. 312]. Если же монах «не возможе поити» в церковь, то «глаголахъ полунощъницу» в келье [13, с. 256, 262]. После службы монахи возвращались в свои кельи, но уже не для сна. Они выполняли так называемое «келейное правило». Согласно Волоколамскому патерику, старец Кассиан, будучи в келье, «6000 молитов Исусовых и тысящу поклонов совершал»; другой монах, именем Фотий, «въ день да в ночь по 4 кафизмы, да по два кануна переменные, да статья Евангелиа, да шестьсотъ Исусовых молитвъ, а седьмое сто молитвъ — Пречистой; да триста поклоновъ» [2, с. 214, 224].

«Егда же бысть час утрени», братию вновь собирал на службу церковный служитель. Он бил в клепало, а некоторых будил индивидуально — например, иноков, не явившихся на службу к назначенному часу. Игумена также оповещали лично: «Егда же бысть час утрени, тогда вжегъ свещу, поидох, понеже заповедь имам от старца преже многих летъ во время пения приходити и часом времена являти» [13, с. 256; 7, с. 324]. Бывали случаи, когда церковный служитель опаздывал оповестить братию, тем самым затягивая время начала монастырской службы [2, с. 98]. По правилам, на заутрене «же 11 молитвъ и 12-тая молитва послъ “Хвалите Господа съ небесь”, на главопреклонение» [12, стб. 265]. По окончании службы «священници и вся братиа приидоша благословитися у старца [игумена, — Н. В.]», а получив благословение, каждый монах должен был «отыти в келью свою», где одни безмолвствовали, а иные спали, «ибо день наступил» [13, с. 256, 280].

Далее в круге монастырских богослужений наступало время литургии. Перед началом службы «приде священник благословитися по обычаю, понеже обычай имьють священници на всяк день благословятися у старца в келью приходяще» [13, с. 258]. Судя по всему, для общежитийного монастыря литургия имела особое значение, являясь символом соборности. О важности этой службы в жизни монаха можно судить по рассказу о смерти Пафнутия Боровского, из которого следует, что, когда старцу было уже затруднительно присутствовать на службах, он пропустил повечерие и заутреню, но с приближением литургии «со многым трудом», при помощи братьев, оделся и пошёл на богослужение [13, с. 262, 270], во время которого «часы братиа въ притворь поють, и Апостоль и Еуангелъе тамо же чтется, аще ли несть притвора, то среди церкви. А безъ обедни часы пѣти, по Апостоль среди церкви чести, а Еуангелъе на святом престоле» [12, стб. 253; 7, с. 312; 2, с. 104]. По окончании службы принимались «святыя дары» (хлеб и вино).

В монастырях существовали особые правила поведения в церкви во время богослужения. Входя в церковь в порядке старшинства, монахи занимали каждый своё место. Во время службы следовало стоять «николи же къ стънь преклонися или без времени поседи», но «всемъ въ своемъ установленномъ чину и славословенныхъ пребывати», а во избежание суетности «и къ Еуангелию и святыхъ иконъ поклонению» следовало подходить «установъ по старчеству съблюдаху» [5, с. 158]. Для соблюдения благочиния церковной службы во время молитвы монахам запрещалось беседовать друг с другом и выходить из церкви без крайней необходимости до тех пор, пока совершавший богослужение священник не выйдет из алтаря. Только после того, как иноки «приемъ благословение отъ служащего священника», можно было «изыди изъ церкви» [13, с. 272].

После завершения литургии братия с позволения игумена отправлялась «въ трапезу», так как наступило время обеда. По сути, трапеза — это продолжение богослужения. Согласно Житию Кирилла Белозерского, «къ трапезѣ идуше, по старчеству месте исхожааху. На трапезѣ же, каждо хъ по своимъ мѣстехъ сядяще, молчаху, и никогоже бѣше слышати, но токмо четца единого» [5, с. 158; 13, с. 274]. На трапезе же «чтуть Патерикъ, и святого Ефрема, и святого Дорофея, такоже и Шестоденьникъ святого Василья, и святого отца Иоана Златаустаго» [12, стб. 259–260]. Во время обеда братии обычно давали три блюда, кроме постных дней, когда они «отъ двоихъ съндей приимаше», ибо «объедатися и напиватися иноку великъ студъ проносить» [12, стб. 249; 5, с. 158].

Особое внимание в источниках уделяется запрету держать в келье еду. Так, согласно Волоколамскому патерику, игумен повелел «не держати хмельнаго питиа, не ясти, ни пити по келиямъ». В Кирилло-Белозерском монастыре, если монах испытывал жажду, то «въ трапезу идяху и тамо съ благословениемъ жажду устужаху. Хлебъ же и вода или ино что таково в келии никакоже обреташеся». Ученик Пафнутия Боровского, Иосиф Волоцкий, дабы организовать общежитие, вводит запрет, чтобы «въ кѣлиахъ здоровымъ и могущимъ не ясти, ни паки пити или что съндно имети, но все бы трапезою и равностію довлетися» [2, с. 92, 213–214; 5, с. 160]. Очень эмоционально об этом аспекте повседневности рассуждает архиепископ Дионисий. В своей грамоте он особо подчёркивает, что «въ монастырь, ни ести в келии, ни пити, ни у келаря просити; <...> ести же и пити въ трапезе вкупуъ всемъ; опрочъ же трапезѣ ни ести, ни пити никакоже, ни до обеда, ни по обедехъ» [4, стб. 209].

Судя по сохранившимся в источниках упоминаниям, основу монашеского ежедневного рациона составляли «хлебъ единъ и вода», «немного сыты», «хлебы новопеченыя», «пшеничнии хлебы с маслом и съ зелиемъ утвореше суть», «рыбицы» и другие «виды упокоения братиамъ готовляше» [7, с. 307, 338, 340; 5, с. 145, 160, 162; 2, с. 214; 13, с. 270]. Пили монахи, по обыкновению, воду или квас. Медом, хранившимся в монастырских погребах, обычно угощали высокопоставленных гостей. Монахам он подавался по большим праздникам. Например, в Рассказе о смерти Пафнутия Боровского упоминается, что по благословению старца во время трапезы диакон подносил братии мёд и пиво [13, с. 262], а из Жития Кирилла Белозерского следует, что игумен «медъ же или ино питие, елика пианства имут, никакоже в монастыри обретатися повеле» [5, с. 160–162]. Подобный запрет «не держати хмельнаго питиа» содержится и в Волоколамском патерике. Прямых упоминаний о том, что монахи пьют вино, в источниках нет, хотя появление запрета на «хмельное питие» наводит на мысль о возможных случаях девиантного поведения среди монашеской братии.

После завершения трапезы все иноки «на дело монастырское, съ страхомъ Божиимъ отхождаху... Не бѣше в нихъ никоего празднословия, ...но яко каждо ихъ молча съблюдаше свое любомудрие» [5, с. 160]. Единственное, о чём могли говорить монахи во время труда, — «развъ отъ писания». Каждый монах был занят каким-то делом. Одни монахи «умеше рукоделие делаху», другие — дни проводили «бѣше же попечение имей о ловитве» или «различнаа сеахуса семена, яко на устройство ограднымъ зелиемъ» и «страда земную работающу» [7, с. 314, 344]. Иные трудились в монастырской поварне. Из источников следует, что и сами игумены трудились наравне со всеми, несмотря на своё положение в обителях, и, таким образом, личными примерами прививали многочисленной братии навыки монастырского коллективизма.

Например, Кирилл Белозерский, ещё будучи монахом Симоновского монастыря, в течение девяти лет выполнял послушания в поварне и пекарне, то «воду нося и дрова секый и хлебы теплыя братиамъ пронося», всё это время «пребысть в злостраданиихъ, въ дни отъ очия угараем, в нощи же студению померзаемъ», а, став игуменом, имел привычку после утрени приходиться в поварню и «своима рукама къ темъ учреждению и тако всякими видами упокоение братиамъ готовляше» [5, с. 146, 160]. Аналогичный сюжет находим и в Житии Сергия Радонежского, из чего следует, что Сергей участво-

вал во всех монастырских делах, «яже братиама на потребу служаше: дрова на всех сечаше; и тлькуше жито, въ жрьновех меляше, и хлебы печаше, и варевы варяше, и прочее брашно яже братиама на потребу устрааше: и от источника воду почерпаа и комуждо у келии поставляше» [7, с. 314]. Таким образом, и Кирилл Белозерский, и Сергей Радонежский наглядно демонстрировали братии идеалы монашеского служения: равенство, трудолюбие, смирение, послушание, являя собой образец для подражания. По выражению И. К. Смолича, «подвижники больше всего ценили личный пример игумена или основателя монастыря, его подвиги, поучения, его отношение к братии» [16, с. 223].

С заходом солнца церковный служитель, получив благословение игумена, вновь созывал братию на службу, так как «время вечерни приближися». Во время богослужения, проходящего в храме, монахи пели стихиры. Если же благочиние службы нарушалось и канонарх пропускал некоторые стихи, то, как следует из Рассказа о смерти Пафнутия Боровского, следовало «възвращатися множицею и повторяше стихи, дабы известно разумель» [13, с. 260]. Через некоторое время после окончания вечерни, снова «приде пономарь, прося благословение на повечернее правило», по завершении которого монахи расходились по кельям, ибо нефимон — «яко ключь и исполнение всего дни» [13, с. 260, 262]. Иногда вечерню и утреню объединяли в одну службу — всенощную, которая, по мнению Е. В. Романенко, «являлась одной из характерных черт, отличавших Иерусалимский устав от Студийского» [14, с. 266]. Всенощница служилась и в Троице-Сергиевом, и в Пафнутиево-Боровском, и в Иосифо-Волоколамском монастырях. В Кирилло-Белозерском монастыре сам игумен «мало по захождении солнца воздвиже братию на всенощное бдение, понеже на се много усерден бе...» [13, с. 266]. А в Иосифо-Волоцком монастыре специальные церковные служители «учаше звонить в будильной колокол ко всенощному» [2, с. 104; 7, с. 300], но перед этим обязательно «благословитися у старца».

В источниках упоминается о запрещении инокам беседовать после окончания повечерия. Согласно источникам, монахам не следовало ходить «от своя келиа без великия нужныя потребныя вещи по чюжим келиам, но въ своей келии комуждо въ тайне молити Бога наедине в свое рукоделие <...> по вся дни псалмы Давидовы присно въ устехъ своих повсегда имуще» [7, с. 330; 5, с. 158; 13, с. 270]. Если мы обратимся к более раннему периоду в истории монашества, то в Житии Феодосия Печерского найдём текстологически похожий сюжет. Обращаясь к братии в своих наставлениях, игумен говорил: «И не приходите же от келии въ келию, нъ въ своей келии къждо васъ да молить бога, яко же кто может и рукама своима делати по ся дни, псалмы давидовы въ устехъ имущее» [8, с. 382]. Также текстологические параллели можно провести и с сюжетом из сочинения Кирилла Скифопольского: «Святой Сава дастъ заповедь, еже молчаше седети въ своей кельи и никамо же изити, ни оного кого приимати, ли беседы деяние, разве единому слоужащю ему [Богу, — *Н. В.*]» [6, с. 223]. На наш взгляд, подобное текстологическое заимствование не случайно. Возрождая «истинное» монашество в XIV–XV вв., преподобные старцы в своих размышлениях об этом руководствовались авторитетными примерами, среди которых были и Савва Освященный — основатель палестинского монашества, и Феодосий Печерский — духовный наставник и «первоначальник» русского монашества. В условиях, когда заново происходило осмысление сущности иноческого жития и вѣлся поиск путей более совершенного его воплощения, вполне уместным кажется обращение агиографов к житиям отцов-основателей монашества, а сравнение с ними подчёркивает важность этого делания. И это не единичный случай.

Желая знать, как живут иноки, как они проводят свободное от общемонастырских богослужений время, Сергей Радонежский, например, имел обычай «исхожаше ис келиа своя, еже объходити ему вся келиа мниховы, <...> уведати хотя коегождо житие их или желание къ Богу. И аще кого слышаше или молитву творяща, или поклоны кладуща, или рукоделие свое съ безмолвиемъ и съ молитвою творяще, или святыя книги почитающа, ...о сих убо радовашеся. Егда же ли кого слышаше съшедшеся вкупе, или смехы тькуща, о сем убо негодоваше, ...рукою своею ударяше въ двери, или въ оконце потолкавъ, отхожаше, назнаменаъ темъ свое к нимъ прихождение» [7, с. 330]. Обращает на себя внимание практически полное сходство приведенного выше фрагмента Жития Сергия Радонежского с аналогичным сюжетом из Жития Феодосия Печерского [8, с. 382].

Кирилл Белозерский также практиковал что-то подобное, но, в отличие от Сергия, не так ревностно контролировал братию. Согласно Житию, монахам следовало «отхождааху в келиа своя, молчаниемъ благодаряща бога, не уклоняющеся на некия беседы или иному некоему брату приходити, кромъ великия нужда». Увидев однажды, что монах, вопреки уставу, повернул к другой келье, игумен «...ему глаголаше: “Пръвое в келию иди, и келия всему научит тя» [5, с. 158–160]. Вполне возможно, что Кирилл, будучи одним из любимых собеседников Сергия и, по сути, его учеником, ис-

пользовал опыт троицкого игумена в своём монастыре. Цитирование же целых фрагментов одного жития на страницах другого, на наш взгляд, можно объяснить стремлением автора показать наличие духовной преемственности между разными поколениями русского монашества. Возрождая разрушенные в период нашествия традиции монашеского общежития, преподобные старцы делали примерно то же, что и в своё время делал, например, преподобный Феодосий Печерский.

Также братии в кельях не позволялось держать ничего своего: ни пищи, ни одежды (помимо предписанной уставом), ни другого имущества, но «вся общая, по апостолу, имети» [5, с. 160; 2, с. 213]. Все необходимое для жизни «одьяния же и обуца, и прочая же к телесней потребь» иноки получали из монастырской казны [5, с. 160]. Если же монахи пренебрегали подобным запретом, то архиепископ Дионисий довольно четко разъяснял, как следовало поступать в подобных случаях: «Аще кто купить стяжание кое, еже непричастно монастыреве свое творя, си убо игуменомъ, или епископомъ да възприимуться, и многимъ дерзновениемъ продаемо, и убогимъ и немощнымъ да раздается» [4, стб. 207]. Что же касается самих монашеских келий, то сведения о них в источниках довольно скудны. Из анализа этих известий становится понятно, что «ничтоже, кроме келейные нужен и рукоделные снасти бяше в келии видети, разве иконы и книгъ» [5, с. 160; 13, с. 268; 2, с. 224].

Кроме молитв, богослужений и послушаний, заметной особенностью повседневности и монашеского быта выступала одежда. Поскольку монахам надлежало «украшатися безоимъниемъ и равностию», то, судя по немногочисленным упоминаниям источников, одежда монахов была очень проста, лишена всякой внешней привлекательности, украшений, нарядности. Она изготавливалась из самых дешёвых тканей. Если верить Епифанию Премудрому, Сергей предпочитал одежду «от сермягы, от влас и от влькн овчаа спрядено и исткано, и то же просто, и не цветно, и не светло, и не шаплива <...> иже от сукна ризу ношаше, ветошну же, и многошвейну, неомовенну, и уруднену, иногда же другойцы яко и заплаты имущу» [7, с. 340–342]. Из Жития Кирилла Белозерского следует, что он «хождаше в ризъ раздранней и многошвейне» [5, с. 160], из Волоколамского патерика узнаем, что некий монах был «странными ризами одьян яко един от нищихъ», а другой — и летом, и зимой «во единой ризе хождаше» [2, с. 92, 215].

Следует заметить, что далеко не все монахи соблюдали правило о непритязательности своего одеяния. Для многих эстетическая сторона вопроса была гораздо важнее духовной. Любопытный эпизод на этот счёт имеется в Житии Сергия Радонежского, из которого следует, что нашлось у братии «сукъно едино злотворно, и неустройно, и некошно, яко и пелесовато, его же вся братия негодующе и гнушахуся его отвращахуся» [7, с. 342]. Таким образом, эти монахи больше пеклись о своём комфорте, забыв об истинном предназначении — спасении души, для чего по заветам «древних отецъ» не обязательно «ризами красными» украшаться. Одежда Сергия была «яко хуже и пуще всехъ чрънцевъ своихъ», у Пафнутия Боровского такой, что «ни единому от просящихъ потребна быша». Помимо свидетельств о бедности и скудости монашеского одеяния, в источниках встречаются упоминания отдельных его элементов: «Ризы, мантия, ряска, овчая кожа, сандали» [13, с. 268]. Все элементы монашеского костюма глубоко символичны. Они были знаком смирения и печали, знаком отказа от социально престижного. По мысли В. Н. Топорова, именно «одежда худа» становится знаком духовного выбора, новой нравственности» [17, с. 656–657].

Однако приняв постриг и облачившись в чёрные иноческие ризы, далеко не все монахи стремились соблюдать идеалы бедности, смирения и послушания. Основные принципы монашеского общежития укреплялись среди этого самого монашества не без труда. Иноки не стремились к точному соблюдению всех пунктов «строного устава», выказывая непослушание игумену. Например, из Жития Кирилла Белозерского следует, что, когда инок Заведей пришёл к игумену Кириллу за благословением, «святыи же оконца келии откривъ и видети лице Заведей оного чермно суще», и уличил его в переодании: «Вижу тебе, брате, не постничское лице имуща, но мирское и паче упитовающихся», после чего инок стал воздерживаться в еде [5, с. 164; 7, с. 334, 348, 356].

Согласно Волоколамскому патерику, «и ино, подобно тому же, быть в некоем монастыри, ему же бяше близъ село; и некий инок шед в него, и побежен бысть похотию, и совокуписися с женою. И лежащу ему на ней внезапну мертвь бысть. Таковыя убо смерти случаются за небрежение конечное человека». Другой монах во время литургии потерял сознание; его вынесли из церкви, а когда он пришел в себя, то покался, что совершил прелюбодеяние: «И во едину от ночей на своей недели быв в веси и сотворивъ грех любодьяния. И въ толико нечювсвие приидох, яко не потщався ни поне водою омыти скверну тела моего, ниже оскверненную ризу перемених, и, проскомисав, начах служи-

ти божественную литургию». Из другого сюжета следует, что не только отдельные монахи, поддавшись искушению, нарушали обеты и правила иноческого жития, но и сам игумен, объединившись с «некоихъ отъ братий начаша разоряти суцая обычая въ монастыри: въ брашне, и питии, и прочая вся не по преданному закону творити» [2, с. 93, 102, 104].

На наш взгляд, подобные эпизоды свидетельствуют о том, что, несмотря на все усилия патриарха и митрополита, с монашеским общежитием на Руси существовали серьезные трудности, преодолевать которые удавалось при помощи авторитета игуменов и их неусыпного контроля за братией. По справедливому замечанию Н. В. Сеницыной, «пример, словесный наказ настоятеля-подвижника мог заменить письменный устав» [15, с. 117–118]. В этой связи становятся понятными и опасения настоятелей о судьбах своих монастырей и сохранности существующих там порядков. Чтобы «ничтоже от общаго жития не разорити» и избежать среди братии «раздоры или свары» монахам следовало «вся, елико виде от отца собою дела исправити, еже и бываше по силе темъ», а гарантом спокойствия должен был стать влиятельный покровитель, на попечение которого передавался монастырь [5, с. 134, 190; 15, с. 270]. Его главной обязанностью было следить за соблюдением и сохранением «общаго жития чина». Ропщущих же, из монастыря следовало изгонять — в назидание остальной братии [5, с. 188].

Что же касается средств материального обеспечения монашества, то оно содержалось частью своими трудами, частью — приношениями. Судя по данным житий, можно говорить о существовании нескольких источников дохода: княжеские, боярские земельные и неземельные пожалования, а также местное монастырское производство — огород, сад, пекарня и т. д. Из источников следует, что одни монахи, кто умел «рукоделие делаху, в казну отношаху» [5, с. 160], другие — трудились в монастырском огороде «на лыскаръ тружающуся, въ ограде копати землю на устроение некоего оградного ради зелиа» [7, с. 342]. Возможно, монахи были связаны с местным рынком, периодически навещались туда для реализации своих ремесленных изделий и покупки всего необходимого для братии. Например, в Житии Кирилла Белозерского упоминается о том, что игумен посылал своего ученика Антония «единого летом купити еже к телесней потребе братиама — рекше одежду и обушу, масло же и прочая» [5, с. 162]. Очевидно, этого было недостаточно.

Из источников видно, что монастырских ресурсов часто не хватало: «овогда убо не достало хлеба, и муки, и пшеницы, и всякого жита; иногда же не достало масла, и соли, и всякого ястия брашеннаго; овогда же не достало вина; имже обедня служити, и фимиаму, имже кадити; иногда же не достало въску, имже свещи скати» [7, с. 332]. В такие минуты монахи требовали от игумена решительных действий, к примеру, «послати к ньким христолюбцем еже просити у нихъ на потребу братиама» [5, с. 162]. Но, как следует из источников, «оскудение всъхъ брашень въ всем монастыри» не являлось для игумена поводом выйти за его пределы и нарушить, таким образом, один из обетов. Более того, было запрещено «исходити из монастыря въ весь некую или в село и не просити у мирянь потребных телесных» [7, с. 332; 5, с. 162].

Зачастую подобный запрет становился поводом для серьезного конфликта в монастыре. Например, из Жития Сергия Радонежского видно, что испытывавшие голод в течение двух дней монахи, «поропта на Сергия», грозясь «изыде от места сего [монастыря, — Н. В.] камо къждо потребных ради», и более не вернуться туда [7, с. 334]. В такие моменты и Сергей Радонежский, и Кирилл Белозерский, и Пафнутий Боровский, руководствуясь одной из евангельских заповедей: «Не заботьтесь для души вашей, что вам есть, что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Взгляните на птиц небесных: они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и отец Ваш небесный питает их», призывали монашествующих терпеливо «ожидати милости от Бога», ибо, «у Пречистой есть братии, что пити и ести» [7, с. 332; 5, с. 162; 13, с. 258–260].

В текстах житий можно найти немало примеров неожиданного разрешения подобных, казалось бы, безвыходных ситуаций. Так, терпение, воздержание и молитвы игумена и братии в Троицком монастыре были вознаграждены принесением «множества брашень потребныхъ на колеснице и въ вретичи». И «на другой день такожде множество потребных привезено бысть въ монастырь, и ястия, и пития». Если верить Епифанию Премудрому, то тоже самое повторилось и на третий день [7, с. 332–340]. Из Жития Кирилла Белозерского следует, что некие мирские люди часто «присылаше милостыню» в монастырь, некий боярин «даяше на всяко лето по 50 мъръ жита, иногда же множае» [5, с. 162–166, 178] и т. д.

На наш взгляд, нельзя чересчур доверять свидетельствам о необеспеченности монастырей. Возможно, авторы житий намеренно сгущали краски, и здесь не обошлось без преувеличений. Например,

монахи Троице-Сергиева монастыря много делали для благотворительности. Помогали нуждающимся: «Страннии и нищии, и от нихъ в бользни сущии, на многы дни препочиваху в доволномъ упокоении и пищи, еаже кто требоваху», князья, воеводы и воины получали всё необходимое [7, с. 356]. Монахи Кирилло-Белозерского монастыря в период, когда «бывшу гладу в людех немалу», каждый день, раздавая нищим много хлеба, получали новый в изобилии [5, с. 166–168]. Агиографы преподносят эти факты как чудеса веры преподобных старцев, но едва ли подобная деятельность была бы осуществима, не будь у монастырей влиятельных почитателей и достаточных на то средств.

И эти почитатели были. Епифаний Премудрый неоднократно упоминает неких князей и бояр, которые «сребро доволно подааху на строение монастыря». «Велию веру имея къ старцу», в обитель захаживали великий князь Дмитрий и князь Владимир, тем более, что «бъ бо обитель святого въ отечестве» последнего [7, с. 358, 364, 372, 384].

Среди покровителей Кирилло-Белозерского монастыря в Житии упомянуты князь Андрей Дмитриевич Можайский, «его же и отчество бяше место то», и Михаил Андреевич, который «велию веру стяжа къ Пречистой Богоматери Криволава монастыря и многая предасть тоя обители села же и озера. Всегда многа имена непристано даяше...» [5, с. 210]. Некий вельможа Захарий сделал большое пожертвование: «дать сребра много игумену и братии къ церковному зданию... и церковь велика основана бысть» [5, с. 198]. Также среди благодетелей монастыря в Житии упоминаются боярин Роман Александрович и князь Давид Семенович [5, с. 176, 206].

Таким образом, рассмотрев некоторые аспекты повседневной жизни монашества Северо-Восточной Руси XIV — начала XVI вв., можно говорить о том, что сама суть монашества в этот период осмысливается иначе. Это происходит во многом благодаря труду отдельных подвижников, возрождавших традиции «истинного монашества», утраченные в период завоевания, руководствующихся примерами «древнихъ отецъ»: Ефрема Сирина, Иоанна Предтечи, Николая Чудотворца, Алимпия Столпника, Семиона Столпника, Евфимия Великого, Феодора Эдесского, Феодора Студита, Саввы Освященного, Феодосия Печерского и др.

Другим важным фактором стала проводимая на Руси с середины XIV в. реформа монашеского быта, завершившаяся переходом на Иерусалимский общежитийный устав, положения которого регламентировали круг богослужений, пищу, одежду, последовательность выполнения монастырских работ. Утверждалось совместное владение имуществом, общая трапеза, строгая дисциплина и высокий авторитет игумена. Роль последнего в жизни монашества указанного периода особенно важна. Поскольку уставные нормы соблюдались не всегда, то, зачастую, именно предписания игуменов, их личный пример были более действенным регулятором повседневности, нежели письменный устав.

#### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Борисов Н. С. И свеча бы не угасла... М.: Молодая гвардия, 1990. 303 с.
2. Волоколамский патерик // Древнерусские патерики. М.: Наука, 1999. С. 81–109.
3. Голубинский Е. Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра. М.: 2-я Типография А. И. Снегиревой в Сергиевом Посаде, 1892. 397 с.
4. Грамота суздальского архиепископа Дионисия Псковскому Снеготорскому монастырю о соблюдении правил иноческого общежития // Русская историческая библиотека. СПб.: Археографическая комиссия министерства Народного просвещения, 1880. Т. VI. Стб. 205–210.
5. Житие Кирилла Белозерского // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1999. Т. VII: Вторая половина XV в. С. 132–218.
6. Житие Саввы Освященного // Помяловский И. В. Житие Саввы Освященного, составленное святым Кириллом Скифопольским, в древнерусском переводе по рукописи Императорского общества любителей древней письменности. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1980. 585 с.
7. Житие Сергия Радонежского // Памятники литературы Древней Руси: XIV — середина XV вв. М.: Художественная литература, 1981. С. 249–428.
8. Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы древней Руси: Начало русской литературы. IX — начало XII в. М.: Художественная литература, 1979. С. 305–392.
9. Клосс Б. М. Монашество в эпоху образования централизованного государства // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки. М.: Наука, 2005. С. 57–80.
10. Кучкин В. А. Сергей Радонежский и «Филофеевский крест» // Древнерусское искусство: Сергей Радонежский и художественная культура Москвы. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 16–22.
11. Монашеская жизнь по поучениям о ней святых отцов-подвижников. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1909. 225 с.



12. Ответы митрополита Киприана игумену Афанасию // Русская историческая библиотека. СПб.: Археографическая комиссия министерства Народного просвещения, 1880. Стб. 244–270.
13. Рассказ о смерти Пафнутия Боровского // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1999. Т. VII: Вторая половина XV века. С. 254–285.
14. Романенко Е. В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М.: Молодая гвардия, 2002. 329 с.
15. Сеницына Н. В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.) // Монастыри и монашество в России. XI–XX века: Исторические очерки. М.: Наука, 2005. С. 116–149.
16. Смолч И. К. Русское монашество: 988–1917 гг. М.: Православная энциклопедия, 1997. 607 с.
17. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М.: ГНОЗИС: «Школа языка русской культуры», 1995. Т. 1. 875 с.

Поступила в редакцию 28.11.2018

Васиховская Наталья Сергеевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории  
ФГБОУ ВО «Тюменский государственный университет»  
625003, Россия, г. Тюмень, ул. Семакова, 10  
E-mail: vashichovskaya@mail.ru

*N.S. Vasikhovskaya*

#### **THE EVERYDAY LIFE OF THE NORTHEAST RUS' MONKHOOD (MID OF 14th CENTURY – EARLY 16th CENTURY)**

The article describes everyday life of the Northeast Rus' monkhood, from the mid 14<sup>th</sup> century, when Sergius of Radonezh emerged, and with whom the revival of the Old Russian monkhood is linked, and up to the early 16<sup>th</sup> century, the period of time associated with the activities of Sergius' followers and interlocutors. Each of them, being associated with the tradition of the Trinity-Sergius Monastery, made their particular contribution to strengthening and improvement of the principles of communion and the rules of monastic life. By using conventional sources (Life of Sergius of Radonezh, Life of Cyril of White Lake, Volokolamsk paterikon etc.) and based on historical anthropological and hermeneutical approaches the author focuses on reconstruction of some aspects of monks' everyday life at the stated period, trying to identify internal and external factors that determined rules and standards, as well as particularities of the monks' lifestyle. Observations on the following have been made: the monks' day plan, monastic obedience, nutrition and clothing, embodiment of monastic life Christian ideals, which quite often went together with deviations from monastic life standards, as well as on existence of succession in the revival of the lost traditions of the monastic life.

*Keywords:* hermeneutics, everyday life, the Northeast Rus' monkhood, Sergius of Radonezh, Cyril of White Lake, Pafnutii of Borovsk, Sabbas the Sanctified, Jerusalem Typikon, monastic life reform.

#### REFERENCES

1. *Borisov N. S.* I svecha byi ne ugasla... [And the Candle Wouldn't Die Away...]. Moscow, Molodaya Gvardiya Publ., 1990, 303 p. (In Russian).
2. Volokolamskiy paterik [Volokolamsk Patericon]. Drevnerusskie pateriki [Old Russian Patericons]. Moscow, Nauka Publ., 1999, pp. 81–109. (In Russian).
3. *Golubinskiy E. E.* Prepodobnyiy Sergiy Radonezhskiy i sozdannaya im Troitskaya lavra [The Venerable Sergius of Radonezh and the Trinity-Sergius Lavra]. Moscow, 2-ya Tipografiya A. I. Snegirevoj v Sergievom Posade Publ., 1892, 397 p. (In Russian).
4. Gramota suzdalskogo arhiepiskopa Dionisiya Pskovskomu Snetogorskomu monastyiryu o soblyudenii pravil inocheskogo obschezhiya [The Suzdal's Archbishop Dionysius Diploma to the Snetogorskiy Monastery of Pskov about the Observance the Rules of the Monastic Hostel]. Russkaya istoricheskaya biblioteka [The Russian Historical Library]. St. Petersburg, Arheograficheskaya Komissiya Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya Publ., 1880, vol. VI, stb. 205–210. (In Russian).
5. Zhitie Kirilla Belozerskogo [The Life of Cyril of White Lak]. Biblioteka literaturyi Drevney Rusi. T. VII: Vtoraya polovina XV v. [The Library of Old Russian Literature. Vol. VII: The Second Half of the 15th Century]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1999, pp. 132–218. (In Russian).
6. Zhitie Savvyi Osvyaschennogo [The Life of Sabbas the Sanctified]. *Pomyalovskiy I. V.* Zhitie Savvyi Osvyaschennogo, sostavlennoe svyatyim Kirillom Skifopolskim, v drevnerusskom perevode po rukopisi Imperatorskogo obschestva lyubitely drevney pismennosti. [Pomyalovskiy I. V. The Life of Sabbas the Sanctified Written by Saint Kirill Skifopolskiy in Old Russian Translation According to the Manuscript of Imperial Society of Fans of Ancient Writing]. St. Petersburg, Tipografiya Imperatorskoj Akademii nauk Publ., 1980, 585 p. (In Russian).

7. Zhitie Sergiya Radonezhskogo [The Life of Sergius of Radonezh]. Pamyatniki literatury Drevney Rusi: XIV — sredina XV vv. [The Monuments of Ancient Russian Literature: in the 14th — in the middle of the 15th centuries]. Moscow, Hudozhestvennaya Literatura Publ., 1981. pp. 249–428. (In Russian).
8. Zhitie Feodosiya Pecherskogo [The life of Theodosius of the Caves]. Pamyatniki literatury drevney Rusi: Nachalo russkoy literatury. IX — nachalo XII v. [The Monuments of Ancient Russian Literature: the Beginning of Russian Literature. 9 — the beginning of 12th century]. Moscow, Hudozhestvennaya Literatura Publ., 1979. pp. 305–392. (In Russian).
9. *Kloss B. M.* Monashestvo v epohu obrazovaniya tsentralizovannogo gosudarstva [The Monkhood during an Era of the Centralized State Formation]. Monashestvo i monastyiri v Rossii. XI–XX veka: Istoricheskie ocherki [Monkhood and Monasteries in Russia. In the 11th–20th century: Historical Sketches]. Moscow, Nauka Publ., 2005, pp. 57–80. (In Russian).
10. *Kuchkin V. A.* Sergiy Radonezhskiy i “Filofeevskiy krest” [Sergey of Radonezh and “the Filofeevsky Cross”]. Drevnerusskoe iskusstvo: Sergiy Radonezhskiy i hudozhestvennaya kultura Moskvy [Old Russian Art: Sergey of Radonezh and Art Culture of Moscow], St. Petersburg, Dmitrij Bulanin Publ., 1998, pp. 16–22. (In Russian).
11. Monasheskaya zhizn po poucheniyam o ney svyatyih ottsov-podvizhnikov [Saint Fathers-Devotees Lectures about Monastic Life]. Kiev, Tipografiya Kievo-Pecherskoj Lavry Publ., 1909, 225 p. (In Russian).
12. Otvety mitropolita Kipriana igumenu Afanasiyu [Metropolitan Kiprian Answers to the Abbot Afanasy]. Russkaya istoricheskaya biblioteka [Russian Historical Library]. St. Petersburg, Arheograficheskaya Komissiya Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya Publ., 1880, stb. 244–270. (In Russian).
13. Rasskaz o smerti Pafnutiya Borovskogo [Story about Paphnutius Borovsky’s Death]. Biblioteka literatury Drevney Rusi [The Library of Old Russian Literature]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1999, vol. VII, pp. 254–285. (In Russian).
14. *Romanenko E. V.* Povsednevnyaya zhizn russkogo srednevekovogo monastyirya [Everyday Life of the Russian Medieval Monastery]. Moscow, Molodaya Gvardiya Publ., 2002, 329 p. (In Russian).
15. *Sinitsyina N. V.* Tipyi monastyirey i russkiy asketicheskiy ideal (XV–XVI vv.) [Types of Monasteries and the Russian Ascetic Ideal (the 15–16th centuries)]. Monastyiri i monashestvo v Rossii. XI–XX veka: Istoricheskie ocherki. [Monasteries and Monkhood in Russia. 11–20th century: Historical Sketches]. Moscow, Nauka Publ., 2005, pp. 116–149. (In Russian).
16. *Smolich I. K.* Russkoe monashestvo: 988–1917 gg. [Russian Monkhood: in the 988–1917 years] Moscow, Pravoslavnaya Ehnciklopediya Publ., 1997, 607 p. (In Russian).
17. *Toporov V. N.* Svyatost i svyatyie v russkoy duhovnoy kulture [Sanctity and Saints in the Russian Spiritual Culture]. Moscow, GNOZIS: “Shkola yazyki russkoj kul’ury” Publ., 1995, vol. 1, 875 p. (In Russian).

Received 28.11.2018

Vasikhovskaya N. S., Candidate of History, Associate Professor at the Department of Russian History  
Tyumen State University  
Semakova st., 10, Tyumen, Russia, 625003  
E-mail: vasichovskay@mail.ru