

ISSN 2544-6584

Fontes Slaviae Orthodoxae

2017/1

Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Naukowa

Elena Ageeva (Moskwa/Rosja), Alexei Beglov (Moskwa/Rosja), Alexandr Bobrov (Sankt Peterburg/
/Rosja), Eugeniusz Iwaniec (Łódź/Polska), Zoja Jaroszewicz-Pieresławcew (Olsztyn/Polska),
Ksenia Koncharevich (Belgrad/Serbia), Fedor Lyudogovsky (Moskwa/Rosja), Marek Melnyk
(Olsztyn/Polska), Antoni Mironowicz (Białystok/Polska), Olga Meerson (Washington DC/USA),
Nadezda Morozova (Wilno/Litwa), Aleksander Naumow (Kraków/Poland – Wenecja/Włochy),
Jerzy Ostapczuk (Warszawa/Polska), Alexandra Pletneva (Moskwa/Rosja), Irina Pochinskaja
(Jekaterinburg/Rosja), Fedor Poljakov (Wiedeń/Austria), Grigorijus Potašenko (Wilno/Litwa),
Sergejus Temčinas (Wilno/Litwa), Boris Uspensky (Moskwa/Rosja)

Adres redakcji

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Instytut Słowiańszczyzny Wschodniej
ul. Kurta Obitza 1, p. 303, 10-725 Olsztyn
tel. +48 89 524 65 46, +48 660 717 505, fax +48 89 535 14 86
e-mail: rus.human@uwm.edu.pl
<http://www.uwm.edu.pl/slowianie>

Recenzenci

Olga Chevela (Kazan), Anna Cychnerska (Toruń), Elena Dutchak (Tomsk),
Michał Głuszkowski (Toruń), Stefan Grzybowski (Bydgoszcz), Alla Kamalova (Olsztyn),
Ała Kożynowa (Mińsk), Petr Mangilev (Ekaterinburg), Joanna Orzechowska (Olsztyn)

Kolegium Redakcyjne

Helena Pocietchina (redaktor naczelna),
Alexander Kravetsky (redaktor naukowy),
Joanna Olechno-Wasiluk (sekretarz)

Redaktorzy językowi

Język polski – Beata Jeglińska
Język angielski – Katarzyna Kodeniec
Język rosyjski – Helena Pocietchina

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe
Czasopismo wdrożyło procedurę zabezpieczającą przed zjawiskiem ghostwriting

Strona internetowa czasopisma

http://www.uwm.edu.pl/slowianie/index.php/czasopisma/Fontes_Slaviae_Orthodoxae

Zasady recenzowania

http://www.uwm.edu.pl/slowianie/index.php/czasopisma/Fontes_Slaviae_Orthodoxae

Projekt okładki

Adam Głowacki

ISSN 2544-6584

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. 89 523-36-61, fax 89 523-34-38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład: 120 egz.; ark. wyd. 22,0; ark. druk. 19,0
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 34

Spis treści

HISTORIA

ДМИТРИЙ ПЕТРОВ

Упоминание о мясе и мясо-молочных продуктах в берестяных грамотах (ч. 1) 11

HYMNOGRAFIA: POETYKA, STYLISTYKA, PRZEKŁAD

РУЖИЦА ЛЕВУШКИНА, ЗОРАН СТАНЧЕВИЋ

Сербское гимнографическое творчество конца XX — начала XXI веков 31

КРАСИМИР СТАНЧЕВ

Проблема оригинальности древнеславянской гимнографии 43

SERGEJUS TEMČINAS

Модели построения канонов древнейшей службы св. Савве Сербскому 57

PREDRAG DJOKOVIĆ

Towards Perfect Unity: Hymnography and Some Musical Reinterpretations within Serbian Chanting Practice 77

ВИКТОРИЯ ЛЕГКИХ

К вопросу об авторстве службы св. Даниилу Московскому и св. Роману Углицкому ... 81

WSPÓŁCZESNY JĘZYK CERKIEWNOSŁOWIAŃSKI: ZAGADNIENIA NORMY

НАДЕЖДА КАЛУЖНИНА

О значении церковнославянских сложных слов с компонентом *все-* 99

АЛЕКСАНДРА ПЛЕТНЕВА

Советская орфография: предыстория, программы, реализация 109

OSOBY, JUBILEUSZE

ANTONI MIRONOWICZ

Святитель Георгий Конисский (1717-1795) 129

MATERIAŁY ŹRÓDŁOWE

АНДРЕЙ ПЛАТОНОВ

Евгений Евсигнеевич Голубинский: историк и человек 153

ГЛЕБ ЗАПАЛЬСКИЙ

„История русской церкви” Евгения Голубинского 161

Е. Е. ГОЛУБИНСКИЙ (1834-1912)

Из неопубликованного. „История русской церкви”, т. 2, глава 6, „Монашество”

(часть 1) 167

Table of content

HISTORY OF THE ORTHODOX CULTURE

DMITRY PETROV (Moscow)	
Records about meat, cheese and butter in the Old Russian birch bark (Part 1)	11

HYMNOGRAPHY: POETICS, STYLISTICS, TRANSLATIONS

RUZHICA LEVUSHKINA, ZORAN STANCHEVICH	
Serbian hymnography works by the end of XX and at the beginning of XXI centuries	31
KRASSIMIR STANTCHEV	
The Problem of Old Slavonic hymnography's originality	43
SERGEJUS TEMČINAS	
Models for Constructing the Canons in the Earliest Hymnographic Office for St Sava the Serb: the Canon "The Shepherd of Christ's sheep..."	57
PREDRAG DJOKOVIĆ	
Towards Perfect Unity: Hymnography and Some Musical Reinterpretations with-in Serbian Chanting Practice	77
VICTORIA LEGKIKH	
To a Question about an Author of the Services to St. Daniel of Moscow and to St. Roman of Uglich	81

MODERN CHURCH SLAVONIC LANGUAGE: CODIFICATION ISSUES

NADEZHDA KALUZHININA	
On the Meaning on the Church Slavonic Compound Words Beginning with Compo- nent <i>ece-</i>	99
ALEXANDRA PLETNEVA	
Soviet Orthography: Background, Programs, Implementation	109

PERSONALITIES, ANNIVERSARIES

ANTONI MIRONOWICZ	
St. George Konissky (1717-1795)	129

PRIMARY SOURCE

ANDREY PLATONOV	
Yevgeny Yevsigneyevich Golubinsky as a historian and a man	153

GLEB ZAPALSKY

„History of the Russian Church” of Yevgeny Yevsigneyevich Golubinsky 161

YEVGENY GOLUBINSKY

„History of the Russian Church”, V. 2, Chapter 6, „Monasticizm” (part I) 167

HISTORIA

ДМИТРИЙ ПЕТРОВ

Общество историков архитектуры (Москва)

Упоминание о мясе и мясо-молочных продуктах в берестяных грамотах (часть I)

Records about meat, cheese and butter in the Old Russian birch bark

ABSTRACT: The article deals with cases mentions of the meat, cheese and butter in the birch bark. Meat is most often mentioned when feudal rent in the form of dried or smoked half of pig meat ("polt"). The issue of the use of horse meat, hare meat and black grouse in eating in the XI-XII century (despite the ecclesiastical prohibition of this) is considered. The issue of the earliest references in the history of Russian cuisine to smoked sausage and smoked bacon is considered.

KEYWORDS: meat, cheese, butter, horse meat, smoked sausage, smoked bacon, birch bark.

Настоящая работа продолжает начатый ранее обзор новгородских берестяных грамот, в которых упоминаются продукты питания [Петров 2015; Петров 2016]. Берестяные грамоты являются уникальным видом исторического источника, в котором реальная жизнь русского средневековья отражается иногда самым неожиданным образом, трудно представимым в традиционных видах источников — актах, летописях, литературных памятниках. Масштаб повествования берестяных грамот — бытовой, «приземленный», они адресуются совершенно конкретным людям, часто содержат намеки, позволяющие предположить, что адресат прекрасно знает, о чем идет речь. И вместе с тем, в тексте иногда встречаются отдельные слова или описания, которые могут перевернуть некоторые наши устоявшиеся представления о быте и жизни древнерусских крестьян и горожан.

Данную статью мы решили посвятить мясу и мясо-молочным продуктам. В статье будут анализироваться тексты грамот, содержащих упоминания о животных и, соответственно, о продуктах питания, произведенных из мяса и молока домашних и диких животных, а также о мясе и яйцах птицы. Упоминание в грамотах №№ 103, 112, 138, 532, 831 коров не имеет гастрономического значения и не рассматривается. Упоминания оленины (граммоты №№ 174, 285, 384, 681), *лосины* (грамота № 153), *коз* (граммоты №№ 11,

263, 354) не связаны с продуктами питания. «Сало», о котором говорится в грамоте № 926 — это рыбий жир. В статье цитируются тексты грамот, приведенные в исследовании А. А. Зализняка «Древненовгородский диалект» [Зализняк 2004], т.к. в текстах рассматриваемых документов нет разночтений, отмеченных другими учеными.

1. Мясо

Мясо вообще, без конкретизации предмета, упоминается в трех грамотах: №№ 363, 456, 575. В грамоте № 483 упоминается мясник. В грамотах №№ 456 и 575 никакой дополнительной информации нет.

Берестяная грамота 363 содержит выражение «а мясо на сѣньникѣ», которое, скорее всего, не имеет прямого отношения к основной теме грамоты — указаниям Семена невестке по выпечке [Петров 2016: 37-70]. Речь идет о вяленом мясе, вывешенном в прохладном, хорошо проветриваемом месте:

Для хранения сушеных и ветряных (вяленых) мяса и рыбы в городских усадьбах бывали специальные наземные постройки — сушила, располагавшиеся зачастую на уровне второго этажа [Рабинович 1988: 209; см. также: Рабинович 1975: 209].

«Домострой» рекомендует:

В сушиле мясо полтевое и солонина ветреная, полотки и языки, и прутовая рыба, и пласти, и всякая рыба вялая, и ветреная, и в рокожах, и в крошнях, и вандыши и хохолки [...]. А которая рыба всякая и мясо солено на провес, и вывешивано по весне, и как выветрело, и есть поспело, ино от стропа збирати да переносить в сушило да что пригоже вывешати, а иное в ступу класти [Домострой 1990: 76, 81-82].

Обескровленные крупные куски мяса (скорее всего, полти ‘половинки туш’), вывешенные в сухом прохладном, хорошо вентилируемом месте (сенники для этого очень подходят), теряют достаточное количество влаги, что способствует более длительному сохранению. Такая практика сохранялась в более позднее время:

[...] домашний скот-коров, овец, свиней, коз держали повсеместно. Ближе к зиме скот забивали: мясо солили, коптили, вялили — «без мяса не жили». Мясо держали на морозе, подвешивали в амбарах, весной резали по полосы, солили, прятали и погребные ямы (Каликино). Старожилы считают, что свиное мясо было по качеству лучше, так как животных кормили куплиной [Воронина 1992: 81].

Какое именно мясо было вывешено, в грамоте не уточняется.

2. Полть

Полть (половина мясной туши) упоминается в берестяных грамотах №№ 196, 215, 218, 609, 718, 750, 831.

2.1. Грамота № 196

[ѣсе]мо милослава [и] оставило ꙗко кацѣ пшенице то же полти ꙗко и лоньски и нынѣшней а рожь петрову повелело ѣсею измолотиво кривѣ дати

Перевод: Я Милослава [...] (может быть: пожаловал, освободил [от долга] и т. п. или, наоборот, не освободил) и оставил четыре кади пшеницы, а также две полти — и прошлогоднюю, и нынешнюю, а рожь Петрову я приказал, измолотив, отдать Криву [Зализняк 2004: 525].

Грамота была найдена на Неревском раскопе на усадьбе «К» и датируется началом XIV в. [Зализняк *ibid.*]. *Полти*, упомянутые в грамоте, охарактеризованы как «прошлогодняя» и «нынешняя». Неважно, о чем идет речь: об освобождении от долга (оброка) или о чем-то другом. Очевидно, что это не полутуши свежего мяса, заготовленные для использования или продажи. Вероятнее всего, речь идет о замороженном, или подсушенном мясе, хранящемся в хозяйстве автора грамоты. Судя по указанию о молочении ржи, грамота, скорее всего, написана в ноябре — январе, после первого снега, когда на Русском Севере начинали обмолот ржи [Агапитов 2000: 138-139] и забивали скот:

Сольвычегжане битье скота (чаще быков) приурочивали к Рождеству, поскольку мясо в это время года было «в цене» и его удавалось легче сохранить зимой. Зимний убой связан еще с тем, что после святок корм для скота ухудшался и сено начинали смешивать с соломой. Мясо продавали сами или перепродавали скупщикам [Воронина 2001: 383].

Есть все основания предполагать, что грамота была написана зимой. Кажется очевидным, что речь в грамоте идет о замороженном мясе.

2.2. Грамота № 215

...лпаа же по : і : резано намо ꙗко марка ꙗ половника : г : гривне по : і : резано и полоте дара и почесте ꙗ дома(с)лава : в : гривне ꙗ поповица по : і : резано.

Перевод: [...] процент по 10 резан. У Марка-испольщика, [процент] по 10 резан, и полоть дара и почесте. У Домаслава-поповича две гривны, [процент] по 10 резан [Зализняк 2004: 488].

Грамота была найдена на Неревском раскопе, на усадьбе «К» и датируется третьей четв. XIII в. Полоть отнесена к категории «дар и почестье». В берестяной грамоте № 1 (сильно фрагментированной) *полоть* упомянута в связке с устойчивым словосочетанием «и поэма и дару». *Дар* упомянут в грамоте № 2 в контексте описания мехового оброка. Почестье упоминается в грамотах Ст. Р. № 17 («Поклон от Мир(ослава) Жирошке. Пожалуйста, взявши почестье, поезжай (или: пошли) [...]» [Зализняк 2004: 446]; № 147 («Поклон от подвойского Филиппу. Не прогневайся, господин, из-за сигов — еще сигов нет. А почестье тебе будет хорошее. А я тебе кланяюсь») [Зализняк 2004: 472]; № 1059 («От Перенег к Голчану. Возьми почестье, как ты со мной договаривался. Снаряди его (курьера) сюда. Сколько возьмут, столько я отдам» [Янин / Зализняк / Гиппиус 2015: 160-161]). Понятно, что речь идет не о свежем мясе, а о заготовленном впрок и ожидающем передачи в руки сборщика оброка.

2.3. Грамота № 218

+ 8 ѡси[па ѱ] · гривне · на тѣске по ѱ · и полоть поцтѣ 8 воилѣ ѱ · гривне ѱ · по ѱ[ѳ] · бело и полоть поцтѣ и четвереть пшенице · а лоньскѣхѣ намо недоплатило ѱ · ногато 8 манѣиле 8 кѣма поло цетве[р](ти) - - - жупанка перешло по семнице наме кроме поцте 8 некрса гривна 8 [д.]ми[т](ра) [...].

Перевод: У Осипа туски две гривны, [процент] по 10 (вероятно, резан), и полоть почестья. У Воилы 6 гривен, [процент] по 5 бел, полоть почестья и четверть пшеницы; а прошлогодних процентов он не доплатил 8 ногат. У кума Мануйлы полчетверти [...] (вероятно, пшеницы) [от (или:на)] Жупанка перешло, процент по семнице, не считая почестья. У Некраса гривна. У Дмитра [...] мота [Зализняк 2004: 487].

Грамота была найдена на Неревском раскопе, на усадьбе «К» и датируется третьей четв. XIII в. Полоти здесь являются почестьем к оброку, дававшемуся в разных продуктах. Соответственно, речь идет о сухом, засоленном или закопченном мясе.

2.4. Грамота № 609

на ѱ · коноу безѣ полуу ѱ · кне ѱ · грвнѣ на третьемѣ · дѣ · на рѣжи полѣ ѱ · коуне и ѱ · грвне на санѣхѣ ѱ · кнѣ · на веретищѣ ѱ · нгте на ѱ · локѣтѣ ѱ · кнѣ · на овсе полѣ ѱ · на ѱ · кне на полти пол ѱ · рзмена полотне ѱ · коуне наемоу ѱ · рзнеоу творимира полѣ грвне безѣ ногат.

Перевод: Два коня — без 9 с половиной кун 8 гривен, трети — 4 [гривны]. Рожь — 9 с половиной кун и 2 гривны. Сани — 10 кун. Веретище — 3 ногаты. 40 локтей (не указано, чего) — 9 кун. Овес — 10 с половиной кун. Полоть — 6 с половиной

резан. Полотно — 2 куны. Платы за наем 3 резаны. У Творимира полгривны без ногаты [Зализняк 2004: 425].

Грамота была найдена на Троицком раскопе, на мостовой между усадьбами «В» и «Г» и датируется второй пол. XII в. А. А. Зализняк предположил, что это «опись имущества с указанием его стоимости». Трудно не согласиться с такой интерпретацией этого документа, но удивляет очень сильная разнотипность перечисляемых объектов. Никакой избыточной гастрономической информации, кроме стоимости полти мяса, в этой грамоте нет.

2.5. Грамота № 718 (см. ниже другую часть комментария к тексту)

на городыцькемъ погород(ь)е дани ·л· гр(и)внъ бѣжи(ц)ькѣа църньхъ кѣнъ ·м·
ме·д·ѣ·г· бѣрковскѣ · яловице ·г· дѣр[ѣ] ·в· гривнѣ · дѣцькы[м](ъ) ... (гри)внѣ ·
полти ·в· [г](ърнь)ць масла · сани ·в· поп[он](ѣ) ·в· меѣа ·в· клетчица

Перевод: В Городецком погородье: дани 30 гривен бежецких, черных кун 40 [гривен], меда 3 берковца, 3 яловые коровы, дара 2 гривны; детским [столько-то] гривен, 2 полти, горшок масла, сани, 2 попоны, 2 мешка, 2 клетчагины [Зализняк 2004: 468-469].

Грамота была найдена на Михаилоархангельском раскопе, датируется широко началом XIII в. *Полти*, по-видимому, имеют прямое отношение к дани.

2.6. Грамота 750

поклонъ ѿ степана ко поткѣ дознаиса на себе ни ты мнѣ брѣне пошлеше лицемъ
ни ты мнѣ [ω](куп)а на бр[ъ]нахо ни ты мнѣ на жѣлезехо кунѣ [н]и [сере]бра
ни дву полото

Перевод: Поклон от Степана Потке. Рассуди сам: ты мне не присылаешь ни самих доспехов, ни возмещения за них, ни платы за оковы - ни кун, ни серебра, ни двух полтей [Зализняк 2004: 530-531].

А. А. Зализняк так прокомментировал эту грамоту: «Степан, вероятно, мастер-оружейник или торговец оружием товаром. Он изготовил (или доставил) для Потки доспехи (которые тот, по-видимому, объявил неудовлетворительными) и оков, для Зубца нож (о нем говорится на другой стороне грамоты.) За оковы Степан должен был получить плату деньгами (кунами или серебром) и так называемый *пополонок* (дополнение натурой) — в данном случае две полти мяса». Пополонок ('придача при купле-продаже или при заключении торговой сделки' — Срезневский 1902: 1202), в данном случае 2 полти, придается к стоимости изделий, в качестве «наддачи», как

и полти (дар, почестье), придающиеся к оброчным платежам других грамот. Известны случаи придачи полтей в качестве пополонка и при других видах торговых сделок: «[...] а даль Филипъ на тои земли 8 бель да полоть мяса пополонка» [Грамоты Великого Новгорода и Пскова 1949: 218. № 178]; «И да Костянтинѣ и его братья на тои земли 3 рубли, а свинью пополонка» [ibid.: 220. № 181]; «А даль есми на томъ четыре сороковъ белки, да пополонка даль есми ему свинию [ibid.: 222. № 184].

Заметим, что во всех приведенных примерах (другие примеры см. у И. И. Срезневского — 1902: 1148) в качестве пополонка названа свинья, хотя не ясно, живая или заготовленная впрок. Дополнительной гастрономической информации в этой грамоте нет.

2.7. Грамота № 831 (мы приводим только часть ее)

Ўтъ коузьме и отъ дети его къ рагоуилови ко старьшоум[о](у) ----- (ко)[р](ъ)
воу тебе во полоуторъ [гривь](не) -----[и сирѣ] а то гриввною кри(ль
есмь и) [дѣс]а[тъ сиг]ово и пол[ъ]тъ во дѣсать коуно а попови твоемоу коръвоу
во[гривь]ноу а трокѣ тво[ѣ ч]истило есмь и даалъ дары [...]

Перевод: От Кузьмы и от его детей к «старшему» Рагуилу. [Я дал (?) коро]ву тебе ценой в полторы гривны; [...] [и] сыры — это я купил за гривну; да десять сигов и полоть в десять кун. Да попу твоему корову ценой в гривну. И отрокам твоим я оказывал почести давал [им] дары [Зализняк 2004: 302-304].

Хотя упоминаемая *полоть* в этой грамоте объединена в единый предметный блок с сигами и сырами, очевидно, что речь идет о дарах, частью которых является и указанная половина туши. Идет ли речь о свежих продуктах? Вряд ли. Сыры хранятся достаточно долго, они покупались за деньги, т.е. на рынке. Вероятно, там же были приобретены и сиви и полоть. Есть основания считать, что в этой грамоте также говорится о мясе, заготовленном впрок.

Мы видим, что практически все упоминания полотей связаны с разной формой «наддачи» — с *дарами*, *почестью* или *пополонком*. К сожалению, ни в одной грамоте не указано, были это бараньи, свиные или говяжьи полу-туши. В этой ситуации нельзя не обратить внимание на текст грамоты 136 (40-е — 70-е гг. XIV в. найдена около Неревского раскопа):

се доконьцаху мысловѣ дѣтѣ труфанѣ з братьєю давати оусповъ ѿ. коробеи
ржи да коробья пшеници · г· солоду · дару · г· кунници · да пудъ меду · дѣтемъ
· по бѣлки · г· і · г· горсти лѣну · боранъ оу новину.

Перевод: Вот договорились Мысловы дети, Труфан с братьями, давать оброка шесть коробей ржи да коробью пшеницы, и три солоду, дара три куницы да пуд меду; детям по белке, три и три (?) горсти льна; барана во время сбора урожая.

Комментарий А. А. Зализняка: «Менее вероятно интерпретация А. Б. Страховым [1997: 290] слова борань как обозначения определенного количества снопов убранный. Грамота представляет собой договор крестьян с феодалом об уплате натурального оброка. [...] Последняя строчка приписана внизу отдельно, более мелким почерком. По предположению А. А. Гиппиуса, это позднейшее добавление, сделанное в процессе переговоров по настоянию феодала» [2004: 594].

Если прав А. А. Гиппиус, то здесь, скорее всего, перед нами иллюстрация механизма получения дара — пополонка: в процессе торга арендодатель налагает на арендаторов дополнительные обязательства. К сожалению, неизвестно, о каком баране, живом или нет, идет речь, но очень вероятно, что это мясо, подготовленное для хранения. Новгородские писцовые книги знают следующий ассортимент баранины: целые туши, полутуши, четверти, баранья лопатка [Степанова 2014: 4].

В пространной редакции «Русской Правды» мы видим противопоставление барана и полоти: «вирнику взяти 7 вѣдеръ солоду на недѣлю, же овень любо полоть, любо 2 ногатѣ» [Правда Русская 1940: 81, 105, 123, 149, 168, 187, 216, 246, 283, 301, 330, 383, 400]. Отметим, что большинство переводчиков этой статьи в XIX в. переводили полоть как «полоть ветчины» [Правда Русская 1947: 223-224]. Аналогичное противопоставление отметил в другом документе [Грамоты Великого Новгорода и Пскова 1949: 39, № 21] М. Н. Тихомиров:

В документе половины XV века читаем «А кормъ с десяти сохъ князя великого чернборцемъ взяти тридцать хлебцовъ, барань, а любо полоть мяса, трое куровъ, сито заспы, два сыра, бѣкаръ соли; а коневаго корму пять коробей овса въ старую коробью, три возы сѣна съ десяти сохъ какъ пошло; по двѣ подводы отъ стану до стану. А брати имъ, куды и переже сего чернборци брали, по старинѣ». Бросается в глаза чрезвычайная близость этого позднейшего документа, опиравшегося, впрочем, на старину с поконом вирным. Грамота чернборцам буквально повторяет слова Правды: «барань, а любо полоть мяса» [Тихомиров 1941: 73].

Важные для понимания значения слова полть наблюдения над текстами новгородских писцовых книг кон. XV-XVI вв. опубликованы А. Л. Бассальго [Бассальго 1999: 312-313]. Он приводит ряд примеров, из которых видно, что полть — это половина свиной туши. Отметим, что в писцовых книгах, несмотря на бесконечные упоминания полти или полти мяса никогда (!) не указывается, полутуша какого животного имеется ввиду. Остроумные сопоставления А. Л. Бассальго построены на сравнении несовпадения итоговых перечней, где несколько раз допущены определения вида продукта. «Домострой» прямо говорит о засолке свиных полтей: «А свины доморощенные в осень бити,

потому ж, полти в год осолити, а голова и ноги и сало, и желудки, и кишки, и потрох, и спина в осень и в зиму пригодитца» [Домострой 1990: 71].

Существенную информацию мы можем почерпнуть из описания организации продаж свинины русским купцами в конце XVI в.:

Мясо свиное полтевое солено, а не в бочкахъ, без россола, кое по Русски не копчено солят, немцам де то не пригожается, на море портится. И ты имайся за 100 полоть. Въ Голанской земле мяса свиного фунтъ покупать по 2 стюверша а тебе станет 4 денги. Полти надобе дымомъ закоптить и вывешати над дымомъ [Торговая книга 1851: 134].

Очевидно, что, как минимум, в XVI в., русская кухня знала соленую и копченую полтевую свинину, хотя в цитируемом документе, по-видимому, только соленая свинина отнесена к «русской традиции».

В русской гастрономической традиции свежая говядина мало использовалась и, как считается, в основном, в виде солонины [Костомаров 1992: 18]. Это, вероятно, являлось следствием заготовки мяса осенью в расчете на потребление до лета:

А лете мясо покупать на обиход под росход — в пятницу, в понедельник, в среду и в ъной день на всю неделю купит вдруг: недодаст у гривны алтына, и осоля, да на лед положит — в два или в три дни и неделю не испортитца. А с Семеня дни купит яловицу ил колке надобет, не вдруг, изгодою, как подешевле — и ты тогды поболше купишь. Мясо солишь в год и на провес, а потрохом семя сыта во всю овень [Домострой 1990: 71].

Зимой и весной в городах, конечно, покупали на рынке мороженое мясо — аналог свежего. Об этом имеются свидетельства иностранцев, но углубляться в этот отдельный и очень важный для истории русской кухни вопрос в настоящей публикации мы не будем. Массовое использование свежей говядины в летне-осенний период трудно себе представить. Это же касается баранины и свинины. К сожалению, для сравнения мы имеем только очень поздние этнографические параллели, однако, традиционность крестьянского уклада Русского Севера позволяет использовать их в качестве примеров.

Ассортимент различных видов мясных изделий по материалам писцовых книг кон. XV-XVI вв. рассмотрен А. Л. Бассальго [Бассальго 1999: 317-327]. Он представлен следующими продуктами: *мясо, мясо свиное, свинина, окорок, окорок свиной, окорок ветчины (окорок мяса), голова свиная, лопатка, лопатка баранья, лопатка мяса, плечо говяжье, зад яловичный; туша (полутуша, четверть, часть) яловицы, свињи или барана.*

Очевидно, что в данном случае речь идет о мясе, заготовленном впрок, т.е. замороженном или специально подготовленном (сушеном, копченом, засоленном), т. к. представить себе уплату оброка свежим мясом невозможно.

В «Домострое» полтевое мясо, кажется, противопоставляется солонине:

Мясо ветренное, полтевое, и солонина [...] В сушиле мясо полтевое и солонина ветренная, полотки и языки [...] А которая рыба всякая и мясо солено на провес, и вывешивано по весне, ...и как выветрело, и есть поспело, ино от стропа збирати да переносить в сушило да что пригоже вывешати [Домострой 1990: 49, 76, 81].

В XIX в. под полтевым мясом, по-видимому, чаще имелась в виду свинина, ср.: ‘Полоть — полстяга, полтуши мяса, свинины, половина туши, вдоль разрубленной’; ‘Полтевое мясо — полтуши мяса, свинины. Полтевое мясо, в полтях, мерзлое, иногда провяленное, вяленое’ [Даль 1907: 673, 675].

3. Конина

Конина как продукт питания, возможно, упоминается в грамотах Торж. №№ 8 и 842.

3.1. Грамота Торж. № 8

+ ѿ к[ы]..ѡа поклананіе ко ростили добууди ми коня се[л]ѡма велика добра ли
ти не пригодитьсяа [с]ѡ[л]ѡма добра а поло

Перевод: + От Кирея (?) поклон Ростиле. Добудь мне коня, такого большого, хорошего. Если же тебе не попадетя такого хорошего, то половину [Зализняк: 2004: 451].

Грамота датируется посл. четв. XII в. Комментарий А. А. Зализняка («Этот на первый взгляд странный текст становится ясным, если осознать, что речь идет о покупке конины, а именно, целой конской туши» — id.), по-видимому, дает возможность предположить, что торговля кониной (на рынке?) происходила также, как и говядиной и свининой — тушами или полтями.

Употребление конины в русской кухне, по крайней мере, в IX–XIII вв. является предметом давней дискуссии. Одна часть исследователей считает, что конина под влиянием возросшего непищевого значения лошади в хозяйстве и канонических запретов не употреблялась или ее ели только в очень раннее время, т.е. она не являлась реальной значимой частью рациона древнерусских людей [Воронин 1948: 265–266; Рабинович 1988: 217; Спасская / Саблин / Михайлов 2011: 53; Лукьянова 2015].

Другие исследователи, опираясь на остеологический анализ костных находок т.н. кухонных остатков, предполагали что конина достаточно активно потреблялась в домонгольское время [Монгайт 1955: 223–224; Цалкин 1956: 146; Цалкин 1971: 183–184; Потапов 1990: 39].

Не имея возможности в рамках настоящей работы детально обсудить реальное отражение канонических правил и церковных рекомендаций в пи-

щевом рационе древних новгородцев (это, конечно, тема отдельного исследования), заметим, что, по-видимому, существует два направления исследований в этой области. Во-первых, средиземноморская фауна источников, в которых описываются пищевые наказания и запреты: Левит 11:2; 17:14-15, Второзаконие 12:15; 14:4-21; Исход 14: 2; 34: 26; 63 Апостольское правило, 67 правило Трулльского собора, 86 правило из послания св. Василия Великого, комментарии Вальсамона, Зонары и т.п. — очень слабо соотносится с фауной Среднерусской возвышенности в раннем средневековье. Необходимо установить строгое соответствие этих групп. Во-вторых, важно проследить, как исполнялись канонические предписания в Византии, на Балканах и на Руси в реальной жизни VIII-XIII вв. Представляется, что их исполнение было очень условным. Фактически, прямого запрета потребления конины в канонических текстах мы не видим [Николов / Станев 2014: 129-139]. Тем не менее, в некоторых сочинениях наблюдается несомненное осуждение употребления конины. В уставе «О церковных судах» (XII-XIII вв.) читаем: «Аще кто что поганое съест по своей воли, или кобылину, или медведину, или ино что отреченое, митрополиту в вине и в казни» [Российское законодательство X-XX веков 1984: 192]. В приписываемом Феодосию Печерскому (ум. 1174 г.) или Феодосию Греку (сер. XII в.) [Костромин 2011: 6-97] сочинении «Слово святого Федосья игумена Печерьскаго монастыря о вере крестьянской и латынскои» говорится: «занеже неправо веруют и нечисто живутъ: ядятъ со псы и с кошками и пинуть бо свой сець, ядятъ желвы и дикие кони и ослы и удавленину и мертвечину и медведину и бобровину и хвостъ бобровъ и в говеньн едятъ мясо, пущающе воду» [Еремин 1947: 170-171].

Конечно, в таком тексте трудно установить степень бытовой актуальности перечисленных «продуктов» — черепахи и ослы перепутаны здесь с медвежатиной и бобровым хвостом, однако, очевидно, что поедание конины воспринимается крайне негативно. Эти указания, на наш взгляд, с очевидностью говорят о широком распространении употребления конины в пищу.

Другие свидетельства, которые условно можно назвать «бытовыми зарисовками», также показывают негативное отношение (по крайней мере летописцев — церковных клириков) к употреблению конины. Так, в летописях, при описании голода при осадах Новгорода в 1170 г. и Торжка в 1183 г. и голода в Новгороде 1230 г., случаи употребления конины приводятся в качестве совершенно экстраординарных событий, вызванных очень тяжелой ситуацией:

Новгородци же затворишася в городе съ княземъ Романомъ и бхуться крепко с города и многы избиша от наших и не оуспевше ничтоже городу ихъ възвратишася опят и одва дома своя яша пеши опят а друзии людие помроша с голода не быс бо николиже толь тяжка пути людем симъ друзии бо от них и конину еша в великое говенье [...] [ПСРЛ 1997: 361].

Въ лето 6690 [...] князь же Всеволодъ изъездомъ еха к Торъжку и приехавъ стоя около города мсць и людье изнемогошася в городѣ з голода и конину едяху и передашася и взяша городъ [...] Въ лето 6738 [...] Того же лета бысть морь в Новегороде от глада инии люди резаху своего брата и едяху а инии мертвое трупье едяху а друзии конину и псину и кошки инии мохъ сосну и листь илемь [ПСРЛ 1997: 388, 512].

Въ лето 6690 [...] И оседеша город и седеша 5 недель и изнемогоша в городе зане не бяша имь корма друз ибо их конину ядяху [...] Въ лѣто 6738 [...] Яко инии простая чадь резаху люди живыя и ядяху, а инии мертвое трупье обрезывающе ядяху, а друзии конину и псину и кошкы, а инехъ осочивъше, тако творяще имь, овоихъ огнемъ жгоша, а другихъ осекоша, инехъ избиша друзии же мхъ ядяху и ушь, сосну, кору липову и листь, ильмь кто что како замысливъ [...] [Новгородская первая летопись старшего и младшего извода 1950: 227, 279].

Более ранние упоминания конины относятся к описанию походной жизни Святослава Игоревича.

В лѣто 6472. Князю Святославу възростышу и възмужавшу, нача воя съвокупляти многы и храбры... Возь бо по себѣ не возяше, ни котла, ни мясь варя, но потонку изрѣзавъ конину, или звѣрину, или говядину, на угълехъ испекъ, ядыше [...] [Повесть временных лет].

В лѣто 6479. И ста зимовать въ Бѣлобережьи, не бѣ в них брашна, и бысть гладь великъ, яко по полугривнѣ голова коняча, и зимова Святославъ. [...] [Повесть временных лет].

Характерно, что упомянута «голова коняча», что косвенно свидетельствует о продаже разделанной туши коня, с выбором некоторого ассортимента, т. е. о продаже на рынке. Конечно, здесь есть некоторая специфика: конина упомянута в контексте походной жизни, экстремальной по своему характеру, а во втором примере дело происходит не на Руси, а в Болгарии (мы знаем, что болгары ели конину в VIII–XI вв. [Николов / Станев 2014: 135]) в условиях голода, но в словах летописца не чувствуется такой эмоциональный надрыв, как в приведенных выше примерах. Скорее, об этом рассказывается как о совсем обычном, бытовом явлении — чего стоит такой понятный любому современному человеку, бывающему в мясном ряду на рынке, выражение «по полугривнѣ голова коняча» (ср.: свиная голова на рынке).

Нельзя не упомянуть и о рассказанной В. Н. Татищевым истории об обмане болгар воеводой Волком при осаде Переяславца в 971 г.: «А сам, показывая вид, разгласил, что хочет, до последнего человека град обороняя, Святослава ожидать, потому коней велел всех порезать, мяса солить и сушить» [Татищев 2003: 38].

Мы склонны полностью верить сообщению историка, т.к. нам кажется, что придумать такой сюжет: «коней велел всех порезать, мяса солить и сушить»

— в сер. XVIII в. было сложно. Можно предположить, что текст передан достоверно, т.е. конину солили и сушили, т.е. делали из нее продукт, называемый впоследствии *солониной* [О заготовлении солонины см.: Левшин 1816: 82-83].

Другой, и значительно более объективный источник информации — анализ костных останков, найденных при раскопках древнерусских городов, говорит о достаточно важном месте конины в рационе горожан домонгольского времени. Археологические раскопки показывают присутствие конины как продукта питания в древнерусских городах. А. Л. Монгайт отмечает значительное присутствие остатков лошадей в кухонных остатках Старой Рязани [Монгайт 1955: 223-224], А. Потапов — в Чернигове [Потапов 1990: 39, 37-40], В. И. Цалкин — в Москве [Цалкин 1971: 183-184]. Современные остеозоологи также фиксируют противоречивую картину потребления конины [Антипина 2005: 181-190].

М. Молтби и Ш. Гамильтон-Даер отмечают наличие конских костей со следами разделки туши [Молтби, Гамильтон-Даер 1995: 147-148]. А. В. Зиновьев пишет: «Кости нередко несут следы разделки, что свидетельствует об утилитарном использовании конских туш» [2015: 306]. Это замечание исследователя противоречит его более раннему наблюдению [Зиновьев 2009: 199], что, впрочем, может быть связано с особенностями методики или задач исследования (в работе нет хронологического распределения находок костей) и с элементом случайности, характерным для этого типа исследований. В другой работе [Зиновьев 2016: 229] автор указывает на преобладание в находках остатков лошадей 4-9 летнего возраста, отрицая их «кухонный» характер, что вызывает некоторое недоумение, ведь забой лошадей в таком возрасте не имеет смысла, если не использовать мясо в гастрономических целях. Еще в одной работе автора мы встречаем похожее замечание, одновременно отрицающее и констатирующее факт употребления конины в гастрономических целях: «...сохранность костей лошадей лучше: они редко раздроблены в силу нечастого использования этого животного в пищу (речь идет о 925 костях лошадей от минимум 130 особей — Д. П.)» [Зиновьев 2015: 329]. Отсутствие в остеологических исследованиях детального описания места находок и их хронологических характеристик очень затрудняет понимание реального состояния дел с точки зрения истории русской кухни. *Заканчивая этот предварительный экскурс, заметим, что неопределенность с использованием конины в пищу, по-видимому, сохранялась до XVI-XVII вв.* [Осипов 2016: 29, 38, 43], хотя в письменных источниках этого времени, например, в новгородских писцовых книгах, конина уже не упоминается.

(Продолжение в следующем номере журнала)

Библиография

- AGAPITOV, V. A. (2000), Suška i obmolot zernovyh v Úžnom Zaonež'e v konce 19 — načale 20 vv. (ětnografičeskie materialy), [v:] Kižskij Vestnik, 5. Petrozavodsk, s. 135-140 [АГАПИТОВ, В. А. (2000), Сушка и обмолот зерновых в Южном Заонежье в конце 19 — начале 20 вв. (этнографические материалы), [в:] Кижский Вестник, 5. Петрозаводск, с. 135-140].
- ANTIPINA, E. E. (2005), Mäsnye produkty v srednevekovom gorode — proizvodstvo ili potreblenie? [v:] [АНТИПИНА, Е. Е. (2005), Мясные продукты в средневековом городе — производство или потребление? [в:] Археология и естественнонаучные методы, Москва, с. 181-190].
- BASSALYGO, L. A. (1999) Novgorodskie piscovye knigi rubeža XV-XVI vv.: Spravočnik po stat'ám dohodov, meram i cenam, [v:] Piscovye knigi Novgorodskoj zemli. T. 2: Piscovye knigi Obonežskoj pätiny XVI v., Sankt-Peterburg, s. 297-335 [БАССАЛЫГО, Л. А. (1999), Новгородские писцовые книги рубежа XV-XVI вв.: Справочник по статьям доходов, мерам и ценам, [в:] Писцовые книги Новгородской земли. Т. 2: Писцовые книги Обонежской пятины XVI в., Санкт-Петербург, с. 297-335].
- VORONIN, N. N. (1948), Piša i utvar', [v:] Istorija kul'tury Drevnej Rusi. T. I. Domongol'skij period. Material'naâ kul'tura, Moskva-Leningrad, s. 264-280 [ВОРОНИН, Н. Н. (1948), Пища и утварь, [в:] История культуры Древней Руси. Т. I. Домонгольский период. Материальная культура. Москва-Ленинград, с. 264-280].
- VORONINA, T. A. (1992), Tradicionnaâ i sovremennaâ piša russkogo naseleniâ Vologodskoj oblasti, [v:] Russkij sever. Arealy i kul'turnye tradicii, Sankt-Peterburg, s. 78-101 [ВОРОНИНА, Т. А. (1992), Традиционная и современная пища русского населения Вологодской области, [в:] Русский север. Ареалы и культурные традиции. Санкт-Петербург, с. 78-101].
- VORONINA, T. A. (1997), Ob osobennostâh pitaniâ krest'ân Totemskogo uезда v konce XIX veka, [v:] Tot'ma. Kraevedčeskij al'manah. Вып. II. Vologda, s.132-164 [ВОРОНИНА, Т. А. (1997), Об особенностях питания крестьян Тотемского уезда в конце XIX века, [в:] Тотьма. Краеведческий альманах. Вып. II. Вологда, с. 132-164].
- VORONINA, T. A. (2001), Piša i utvar', [v:] Russkij sever. Ėtničeskaâ istoriâ i narodnaâ kul'tura XII-XX veka, Moskva, s. 367-424 [ВОРОНИНА, Т. А. (2001), Пища и утварь, [в:] Русский Север. Этническая история и народная культура XII-XX века. Москва, с. 367-424].
- GRAMOTY VELIKOGO NOVGORODA I PSKOVA (1949), podgot. k pečati V. G. Vejman i dr.; pod red. S. N. Valka, Moskva-Leningrad [ГРАМОТЫ ВЕЛИКОГО НОВГОРОДА И ПСКОВА (1949), подгот. к печати В. Г. Вейман и др.; под ред. С. Н. Валка, Москва-Ленинград].
- DAL', V. I. (1907), Tolkovij slovar' živogo velikoruskogo âzyka. Tom tretij. P — R. Sankt-Peterburg-Moskva [ДАЛЬ, В. И. (1907), Толковый словарь живого великорусского языка: Том третий. П — Р. Санкт-Петербург-Москва].
- DOMOSTROJ (1990), Podgotovka teksta, perevod i kommentarii V. V. Kolesova, Moskva [ДОМОСТРОЙ (1990), Подготовка текста, перевод и комментарии В. В. Колесова, Москва].
- EREMIN, I. P. (1947), Literaturnoe nasledie Feodosiâ Pečerskogo, [v:] «Slovo svätogo Fedos'â igumena Peč'er'skago monastyrà o vere krest'ânskoj i latynskoj». TODRL. T. V. Moskva-Leningrad, s. 159-184 [ЕРЕМИН, И. П. (1947), Литературное наследие Феодосия Печерского, [в:] «Слово святого Федосья игумена Печерьского монастыря о вере крестьянской и латынской». ТОДРЛ. Т.V. Москва-Ленинград, с. 159-184].

- Zaliznâk, A. A. (2004), *Drevnenovgorodskij dialekt*, Moskva [Зализняк, А. А. (2004), *Древненовгородский диалект*, Москва].
- ZINOV'EV, A. V. (2009), *Obzor arheozoologičeskogo materiala, polučennogo iz raskopa Desâtinnij-1 v Velikom Novgorode v 2008 godu*, [v:] *Novgorod i Novgorodskââ zemlâ. Istorîâ i arheologiâ. Materialy naučnoj konferencii, posvâšennoj 80-letîu akademika RAN V. L. Anina. Novgorod, 27-29 âнварâ 2009 g. Vyp. 23, Velikij Novgorod*, s. 189-207 [ЗИНОВЬЕВ, А. В. (2009), *Обзор археозоологического материала, полученного из раскопа Десятинный-1 в Великом Новгороде в 2008 году*, [в:] *Новгород и Новгородская земля. История и Археология. Материалы научной конференции, посвященной 80-летию академика РАН В. Л. Янина. Новгород, 27-29 января 2009 г. Вып. 23, Великий Новгород*, с. 189-207].
- ZINOV'EV, A. V. (2014), *Ohotnič' i vidy mlekopitaûših srednevekovogo Novgoroda Velikogo (po arheozoologičeskim dannym)*, [v:] *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriâ Biologiâ i êkologiâ. T. 4, s. 86-94* [ЗИНОВЬЕВ, А. В. (2014), *Охотничьи виды млекопитающих средневекового Новгорода Великого (по археозоологическим данным)*, [в:] *Вестник Тверского государственного университета. Серия Биология и экология. Т. 4, с. 86-94*].
- ZINOV'EV, A. V. (2015a), *Obzor osteologičeskogo materiala iz raskopa Rogatickij-II 2014 g. (ul. B. Moskovskaâ, 30)*, [v:] *Novgorod i Novgorodskââ zemlâ. Istorîâ i arheologiâ. Materialy XXIX naučnoj konferencii, posvâšennoj 150-letîu Novgorodskogo muzeâ-zapovednika. Novgorod, 27-29 âнварâ 2015 g. T. 29, Velikij Novgorod*, s. 304-312 [ЗИНОВЬЕВ, А. В. (2015), *Обзор остеологического материала из раскопа Рогатицкий-II 2014 г. (ул. Б. Московская, 30)*, [в:] *Новгород и Новгородская земля. История и археология. Материалы XXIX научной конференции, посвященной 150-летию Новгородского музея-заповедника, 27-29 января 2015 г., Т. 29, Великий Новгород*, с. 304-312].
- ZINOV'EV, A. V. (2015b), *Obzor konstitucionnyh osobennostej krupnogo rogatogo skota i lošadej iz srednevekovykh sloev g. Tveri*, [v:] *Tverskoj arheologičeskij sbornik. 10 vypusk. Materialy V Tverskoj arheologičeskoi konferencii i 16-go i 17-go zasedanij naučno-metodičeskogo seminarâ «Tverskaâ zemlâ i sopredel'nye territorii v drevnosti»*. Т. II, Tver', s. 326-330 [ЗИНОВЬЕВ, А. В. (2015), *Обзор конституционных особенностей крупного рогатого скота и лошадей из средневековых слоев г. Твери*, [в:] *Тверской археологический сборник. 10 выпуск. Материалы V Тверской археологической конференции и 16-го и 17-го заседаний научно-методического семинара «Тверская земля и сопредельные территории в древности»*. Т. II, Тверь, с. 326-330].
- ZINOV'EV, A. V. (2016), *Obzor osteologičeskogo materiala iz raskopok v Tverskom kremle (stadion «Himik») v 2013 g.*, [v:] *Novgorod i Novgorodskââ zemlâ. Istorîâ i arheologiâ. Materialy XXX naučnoj konferencii. Novgorod, 26-28 âнварâ 2016 g. Vyp. 23, Velikij Novgorod*, s. 226-231 [ЗИНОВЬЕВ, А. В. (2016), *Обзор остеологического материала из раскопок в Тверском кремле (стадион «Химик») в 2013 г.*, [в:] *Новгород и Новгородская земля. История и Археология. Материалы XXX научной конференции. Великий Новгород, 26-28 января 2016 г. Вып. 23. Великий Новгород*, с. 226-231].
- KOSTOMAROV, N. I. (1992), *Očerok domašnej žizni i npravov velikorussskogo naroda v XVI i XVII stoletîâh*, Moskva [КОСТОМАРОВ, Н. И. (1992), *Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях*, Москва].
- KOSTROMIN, K. (2011), *Problema atribucii «Slova Feodosiâ, igumena Pečerskogo o vere krest'ânskoj i o latynskoi»*, [v:] *Hristianskoe čtenie*, 1 (36), s. 6-97 [КОСТРОМИН, К. (2011), *Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского о вере крестьянской и о латыньской»*, [в:] *Христианское чтение*, 1 (36), с. 6-97].

- LEVŠIN, V. (1816), *Ruskaâ povarnâ, ili nastavlenie o prigotovlenii vsâkago roda nastoâših ruskih kušan'ev i o zagotovlenij v prok raznyh" priпасov*, Moskva (reprint) [Левшин, В. (1816), *Русская поварня, или наставление о приготовлении всякаго рода настоящих русских кушаньев и о заготовлений в прок разныхъ припасов*. Москва (репринтное издание)].
- LUK'ANOVA, N. (2015), *Ši da kaša — piša naša? Ili o piševykh zapretah staroverov* [Лукьянова, Н. (2015), *Щи да каша — пища наша? Или о пищевых запретах староверов*. URL: http://ruvera.ru/articles/o_pishevyyh_zapretah] [07.01.2018]
- MOLTBI, M. / GAMIL'TON-DAER, Š. (1995), *Kosti životnyh iz raskopok v Novgorode i ego okruge*, [v:] *Novgorod i Novgorodskâ zemlâ. Istoriâ i arheologiâ. Materialy naučnoj konferencii*. Novgorod, 24-26 âнварâ 1995 g. Вып. 9, Velikij Novgorod, s. 189-207 [Молтби, М. / Гамильтон-Даер, Ш. (1995), *Кости животных из раскопок в Новгороде и его округе*, [в:] *Новгород и Новгородская земля. История и Археология. Материалы научной конференции*. Новгород, 24-26 января 1995 г. Вып. 9. Новгород, с. 129-156].
- MONGALT, A. L. (1955), *Staraâ Râzan'*. *Materialy i issledovaniâ po arheologii SSSR*, № 49, Moskva [Монгайт, А. Л. (1955), *Старая Рязань. Материалы и исследования по археологии СССР*, № 49, Москва].
- NIKOLOV, A. / STANEV, K. (2014), *Obrâdovye ukloveniâ i durnye privyčki latinskih eretikov v vizantijsko-slavânskoj polemicheskoj literature Srednevekov'â* [Николов, А. / Станев, К. (2014), *Обрядовые уклонения и дурные привычки латинских еретиков в византийско-славянской полемической литературе Средневековья*], [v:] *Studia Ceranea: Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe* 4, s. 129-139.
- NOVGORODSKIE LETOPISI (1879), Sankt-Peterburg [Новгородские летописи (1879), Санкт-Петербург].
- OСИПОВ, И. А. (2016), *K voprosu o zapovednosti telâtiny u russkikh* [Осипов, И. А. (2016), *К вопросу о заповедности телятины у русских*], [v:] *Valla*. No 2 (1), s. 29-52.
- PETROV, D. A. (2015), *Upomинaniâ o rybe i blûdah iz rybu v novgorodskikh berestânykh gramotah* [Петров, Д. А. (2015), *Упоминания о рыбе и блюдах из рыбы в новгородских берестяных грамотах*], [v:] *Fontes Slavia Orthodoxa*. II. Olsztyn, s. 59-88.
- PETROV, D. A. (2016), *Upomинaniâ o vine, mede, pive, solode i hmele v drevnerusskikh berestânykh gramotah* [Петров, Д. А. (2016), *Упоминания о вине, меде, пиве, солоде и хмеле в древнерусских берестяных грамотах*], [v:] *Fontes Slavia Orthodoxa*. III. Olsztyn, s. 37-70].
- POVEST' VREMENNYH LET (2017), *Podgotovka teksta, perevod i kommentarii O. V. Tvorogova* [Повесть временных лет (2017), Подготовка текста, перевод и комментарии О. В. Творогова. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4869>]. [7.01.2018].
- PSRL (1950) — *Polnoe sobranie russkikh letopisej*. T. III. *Novgorodskâ pervaâ letopis'*, Moskva-Leningrad [ПСРЛ (1950) — Полное собрание русских летописей. Т. III. Новгородская первая летопись, Москва-Ленинград].
- PSRL (1997) — *Polnoe sobranie russkikh letopisej*. T. I, Moskva [ПСРЛ (1997) — Полное собрание русских летописей. Т. I, Москва].
- PSRL (1998) — *Polnoe sobranie russkikh letopisej*. T. II, Moskva [ПСРЛ (1998) — Полное собрание русских летописей. Т. II, Москва].
- PSRL (2000) — *Polnoe sobranie russkikh letopisej*. T. VI, Вып. 1, Moskva [ПСРЛ (2000) — Полное собрание русских летописей. Т. VI. Вып. 1, Москва].
- PRAVDA RUSKAA (1940), (1947) — *Pravda Russkaâ. Pod redakciej akademika B. D. Grekova*. T. I: *Teksty*. Podgot. k pečati V. P. Lûbimov i dr. (1940); T. II: *Kommentarii*. Sost.

- B. V. Aleksandrov i dr. (1947), Moskva-Leningrad [ПРАВДА РУССКАЯ (1940), (1947) — Правда Русская. Под редакцией академика Б. Д. Грекова. Т. I: Тексты. Подгот. К печати В. П. Любимов и др. (1940); Т. II: Комментарии. Сост. Б. В. Александров и др. (1947), Москва-Ленинград].
- ПОТАПОВ, А. З. (1990), *Novye materialy k istorii skotovodstva i ohoty v drevnem Černigove*, [v:] *Problemy arheologii Ūžnoj Rusi: Materialy istoriko-arheologičeskogo seminara «Černigov i ego okruga v IX-XIII vv.»*, Černigov, 26-26 sentâbrâ 1988 g., Kiev, s. 37-40 [ПОТАПОВ, А. З. (1990), Новые материалы к истории скотоводства и охоты в древнем Чернигове, [v:] Проблемы археологии Южной Руси: Материалы историко-археологического семинара «Чернигов и его округа в IX-XIII вв.», Чернигов, 26-26 сентября 1988 г. Киев, с. 37-40].
- RABINOVIČ, M. G. (1975), *Russkoe žiliše v XIII-XVII vv.*, [v:] *Drevnee žiliše narodov Vostočnoj Evropy*. Moskva, s. 156-244 [РАБИНОВИЧ, М. Г. (1975), Русское жилище в XIII-XVII вв., [v:] Древнее жилище народов Восточной Европы. Москва, с. 156-244].
- RABINOVIČ, M. G. (1988), *Očerki material'noj kul'tury russkogo feodal'nogo goroda*, Moskva [РАБИНОВИЧ, М. Г. (1988), Очерки материальной культуры русского феодального города, Москва].
- ROSSIJSKOE ZAKONODATEL'STVO X-XX VEKOV (1984), [v:] *Prostrannaâ redakciâ Ustava knâzâ Āroslava Vladimiroviča «O cerkovnyh sudah»*. Т. 1. Moskva, s. 189-193 [РОССИЙСКОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО X-XX ВЕКОВ (1984), [v:] Пространная редакция Устава князя Ярослава Владимировича «О церковных судах». Т. 1. Москва, с. 189-193].
- SPASSKAĀ, N. N./SABLIN, M. V./MIHAJLOV, K. A. (2011), *Rannesrednevekovye lošadi vtoroj poloviny IX — načala X v. na Rûrikovom gorodiše*, [v:] *Rossijskaâ arheologiâ*. № 4, s. 52-63 [СПАССКАЯ, Н. Н./САБЛИН, М. В./МИХАЙЛОВ, К. А. (2011), Раннесредневековые лошади второй половины IX — начала X в. на Рюриковом городище, [v:] Российская археология. № 4, с. 52-63].
- SREZNEVSKIJ, I. I. (1893-1903), *Materialy dlâ slovarâ drevnerusskogo âzyka po pis'mennym pamâtnikam*. V 3-h tt. Sankt-Peterburg [СРЕЗНЕВСКИЙ, И. И. (1893-1903), Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. В 3-х тт. Санкт-Петербург].
- СТЕПАНОВА, Л. Г. (2014), *Tradicionnoe pitanie russkogo krest'ânina v XVI v. i rezervnye istočniki ego popolneniâ*, [v:] *Naučnyj žurnal KubGAU*. 104 (10), s. 1-13 [СТЕПАНОВА, Л. Г. (2014), Традиционное питание русского крестьянина в XVI в. и резервные источники его пополнения, [v:] Научный журнал КубГАУ. 104 (10), с. 1-13. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/traditsionnoe-pitanie-russkogo-krestyanina-v-xvi-v-i-rezervnye-istochniki-ego-popolneniya>. [7.01.2018].
- СТРАХОВ, А. Б. (1997), *Filologičeskie nablûdeniâ nad berestânymi gramotami: X-XIV* [СТРАХОВ, А. Б. (1997), Филологические наблюдения над берестяными грамотами: X-XIV, [v:] *Palaeoslavica*, V, s. 287-312].
- ТАТИШЕВ, В. Н. (2003), *Istoriâ Rossijskaâ, tom 2*, Moskva [ТАТИШЕВ, В. Н. (2003), История Российская, том 2, Москва].
- ТИХОМИРОВ, М. Н. (1941), *Issledovanie o Russkoj pravde. Proishoždenie ee tekstov*, Moskva-Leningrad [ТИХОМИРОВ, М. Н. (1941), Исследование о Русской Правде. Происхождение ее текстов, Москва-Ленинград].
- TORGOVAĀ KNIGA (1851), *Knižka opisatel'naâ, kako molodym lûdâm torg vesti i znati vsemu cenu i očastiv nej opisany vsâkih zemel', tovary različnye, ih že privozât na Rus' nemcy i inyh zemel' lûdi torgovye*, [v:] *Zapiski Otdeleniâ Russkoj i Slavânskoj arheologii Imperatorskogo Arheologičeskogo Obs̄estva*. Tom pervyj, Sankt-Peterburg,

- s. 106-139 [Торговая книга (1851), Книжка описательная, како молодым людям торг вести и знати всему цену и отчасти в ней описаны всяких земель товары различные, их же привозят на Русь немцы и иных земель люди торговые, [в:] Записки Отделения Русской и Славянской археологии Императорского Археологического Общества. Том первый, Санкт-Петербург, с.106-139].
- FASMER, M. (1986), *Ětimologičeskij slovar' ruskogo âzyka*, T. I. (A-D), Moskva [ФАСМЕР, М. (1986), *Этимологический словарь русского языка*, Т. I. (А-Д), Москва].
- CALKIN, V. I. (1956), *Materialy dlâ istorii skotovodstva i ohoty v drevnej Rusi po dannym izučeniâ kostnyh ostatkov iz raskopok arheologičeskikh pamâtnikov lesnoj polosy Evropejskoj časti SSSR*, [v:] *Materialy i issledovaniâ po arheologii SSSR*, № 51, Moskva [ЦАЛКИН, В. И. (1956), *Материалы для истории скотоводства и охоты в древней Руси по данным изучения костных остатков из раскопок археологических памятников лесной полосы Европейской части СССР*, [в:] *Материалы и исследования по археологии СССР*, № 51, Москва].
- CALKIN, V. I. (1971), *Nekotorye itogi izučeniâ kostnyh ostatkov životnyh iz raskopok Moskvy*, [v:] *Drevnosti Moskovskogo Kremlâ*. Moskva, s. 164-185 [ЦАЛКИН, В. И. (1971), *Некоторые итоги изучения костных остатков животных из раскопок Москвы*, [в:] *Древности Московского Кремля*. Москва, с. 164-185].
- ÂNIN, V. L./ ZALIZNÂK, A. A. (1993), *Novgorodskie gramoty na bereste (iz raskopok 1984-1989 gg.)*, Moskva [Янин, В. Л./ Зализняк, А. А. (1993), *Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984-1989 гг.)*, Москва].
- ÂNIN, V. L./ ZALIZNÂK, A. A./ GIPIIUS A. A. (2015), *Novgorodskie gramoty na bereste (iz raskopok 2001-2014 gg.)*, Moskva [Янин, В. Л./ Зализняк, А. А./ Гишпиус А. А. (2015), *Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 2001-2014 гг.)*, Москва]-

HYMNOGRAFIA:
POETYKA,
STYLISTYKA,
PRZEKŁAD

РУЖИЦА С. ЛЕВУШКИНА, ЗОРАН А. СТАНЧЕВИЋ
Институт за српски језик Српске академије наука и уметности
(Београд)

Сербское гимнографическое творчество конца XX начала XXI веков*

Serbian hymnography works by the end of XX and at the beginning of XXI centuries

ABSTRACT: This paper deals with contemporary Serbian hymnography. We learn in short about the life and hymnography works of Serbian authors who have written and are still writing hymnography texts. Most of them live and create their works today. Some of them wrote just one or two hymnography texts and they do not deal with it any more. Others continue creating. Only two Serbian hymnographers wrote in Church Slavonic language. One of them, the author of this paper, still writes, but he has not published his works in the printed form yet. Some Greek and Russian hymnographers wrote the services to Serbian saints. Although the hymnography work in the Serbian Orthodox Church has not been sufficiently organized and officially supported, the hymnography texts writing is relatively developed. What we find particularly important is the fact that there are the new texts in Church Slavonic, and not only in Serbian, although the quantity of the later is much bigger.

KEYWORDS: contemporary Serbian hymnography, service, akathist, Serbian hymnographers, Serbian language, Church-Slavonic language, translations

1.0. В статье рассматривается сербское гимнографическое творчество, начиная с девяностых годов XX века. В рассматриваемый период было создано немного произведений, а то, что публикуется, становится известным только узкому кругу заинтересованных. Цель настоящей статьи — познакомить читателей не только с авторами оригинальных трудов на церковнославянском и сербском языках, но и с переводчиками и составителями некоторых изданий, появившихся в это время. Гимнографические произведения также классифицируются по жанрам и языку, на котором написаны.

О гимнографическом творчестве у сербов, насколько нам известно, писала только проф. д-р К. Кончаревич [2015: 285-291], в основном касаясь про-

* Работа выполнена в рамках проекта № 178009 *Лингвистические исследования современного сербского литературного языка и составление Словаря сербскохорватского литературного и народного языка САНУ*, финансируемого Министерством просвещения и науки Республики Сербии.

изведений, созданных в XX веке, и больше о переводческой деятельности. В этой статье постараемся пополнить список трудов, приведенных ей, включая и тексты, опубликованные только в электронном виде. Те печатные издания, которые были доступны, будут приведены в библиографическом списке к данной статье. Остальные произведения размещены на сайте одного из авторов этой статьи (<http://www.novisrblijak.narod.ru>).

1.1. Многие сербские епископы и другие священнослужители, а также жители сербских и других монастырей и некоторые миряне занимаются переводческой и составительской деятельностью, а некоторые из них являются авторами гимнографических текстов.

1.1.1. Епископ Хризостом (Евич) родился в 1952 году в деревне в Боснии. В 1971 году, во время обучения в Семинарии Трёх Святителей при Монастыре Крка в Хорватии, принял монашеский постриг, став в скором времени иеродиаконном. Семинарию закончил два года спустя и в том же году был рукоположен в сан иеромонаха. В 1980 году окончил богословие в Университете Аристотеля в Салониках. Дипломную работу защищал на Православном богословском факультете в Белграде. В 1990 году, когда формировалась Бихачско-Петровацкая епархия, он стал ее первым епископом (в 1991 году). Во время гражданской войны в Боснии и Герцеговине был изгнан за пределы своей епархии. Возвратился 5 февраля 1996 года, по вступлении в силу Дейтонского соглашения. Будучи первым епископом Бихачско-Петровацкой епархии, написал три службы на сербском языке священномученикам своей епархии: Св. священномученику Дамиану Младшему (Штрбацу) Граховскому; Св. священномученикам Гламочским Симо (Баньяцу) и Мирко (Стоисавлевичу) и Св. священномученикам Кулен-Вакуфским Вукославу (Миланковичу) и Родолюбу (Самарджичу). 1 июня 2013 года стал епископом Зворницко-Тузланским, а 24 мая 2017 года решением Собора Сербской православной церкви стал епископом Дабробосанской митрополии.

1.1.2. Митрополит Николай (Мрджа), также родившийся в боснийской деревне, сначала учился в духовной семинарии в Белграде, а потом в Призрене, в Косове. Монашеский постриг принял в 1953 году в монастыре Копорин в Сербии, в Браничевской епархии, где в 1961 году стал иеромонахом. Работал сначала в Семинарии Крка, позже став и ее ректором. В 1973 году стал епископом Австралийско-Новозеландским. Основал первый православный монастырь в Новой Зеландии. Дальше был на кафедре Далматинской епархии, а с 1991 года и до своего преставления был митрополитом Дабробосанской митрополии с центром в г. Сараево. Всего через год после канонизации священномучеников и мучеников Дабробосанских и Милешевских, которая имела место в 2005 году, митрополитом была написана служба в их честь.

Издательская деятельность митрополита Николая на этом не закончилась, однако неизвестны другие гимнографические произведения, написанные им. Надо отметить то, что его самая главная заслуга — это основание Духовной академии в городе Фоча в Республике Сербской в Боснии, единственного православного высшего духовного заведения Сербской Православной Церкви наряду с Православным богословским факультетом Университета в Белграде.

1.1.3. Иеромонах Димитрий (в миру Невен Плечевич) родился в 1983 году в Сербии в городе Ягодина. С самого раннего детства он был верующим и интересовался православием, а в подростковом возрасте ему уже было ясно, что свою жизнь он посвятит служению Церкви. Одно время был духовно связан с монастырем Михольска превлака в Черногории, и первое гимнографическое произведение было написано им в честь Превлачских священномучеников и мучеников [Плећевић 2007]. Хиротесию в чтеца и иподиакона принял в этом же монастыре, от руки митрополита Черногорско-Приморского Амфилохия в 2007 году. Пострижен в монашество и хиротонисан в иеродиакона, а потом и иеромонаха в 2010 году, уже в другой епархии, в центральной Сербии. Как настоятель, вместе с братией успешно восстанавливает древний монастырь Тумане. Сан игумена принял в 2013 году, после того, как восстановил монастырь Заове. Гимнографическое творчество иеромонаха Дмитрия включает Молебный канон Св. священномученикам и мученикам Превлачским [ibid.], Молебный канон и акафист святителю Николаю Жичскому, Служба, акафист и жизнеописание святым 42 новомученикам Момишичским, Служба, акафист и житие преподобного отца нашего Симеона (Поповича) Дайбабского [Плећевић 2010]; Служба, акафист и житие священномученику Савве, епископу Горно-Карловацкому и другим священномученикам Горно-Карловацким, Служба и акафист преподобному Зосиме Синаиту и Иакову Туманскому [Плећевић 2015]. Кроме вышеперечисленных произведений, отец Димитрий написал шесть акафистов. Им были написаны два разных акафиста Пресвятой Богородице в честь Её иконы Умиление, поскольку речь идет о иконах двух разных сербских монастырей: Иоване и Сочаница; акафист преподобному Ромилу Раваницкому; священномученику Иоаникию, митрополиту Черногорско-Приморскому; священномученику Аввакуму Белградскому и священноисповеднику Кириллу Далматинско-Бокельскому.

1.1.4. Монахиня Стефанида (Бабич) — автор двух служб и одного акафиста. Ей написана Служба обретению мощей святых священномучеников и мучеников Превлачских, а также служба и акафист преподобной Стефаниде Скадарской и Битольской новоявленной. Несколько лет монахиня Стефанида жила в Черногорско-Приморской митрополии, затем — в монастыре Ми-

хольска Превлака недалеко от Тивта, а потом ушла в раскол за бывшим епископом Артемием. Гимнографические произведения были созданы во время пребывания в лоне канонической СПЦ.

1.1.5. Два варианта службы преподобномученику Рафаилу (Момчиловичу) Шишатовцацкому написал архимандрит Иустин Иеремич, о котором известно только то, что он живет и служит в Париже, в Западноевропейской епархии Сербской Православной Церкви.

1.1.6. Протоиерей Мариан Кнежевич, настоятель церкви в селе Ставе Валеvской епархии, является создателем интернет-библиотеки и форума Святой Наум, которые сегодня не существуют, но в свое время были очень популярны и посещаемы. Сын протоиерея Кнежевича, Живоина, также священник. Кнежевич — автор трех акафистов: Чудотворной иконе Матери Божией Беочинской, Чудотворной иконе Матери Божией Млекопитательнице и святителю Николаю Жичскому (написаны в стихах).

1.1.7. Игумен Петр (Драгойлович) учился в Московской духовной академии. Он сотрудничает с сайтом pravoslavie.ru как переводчик и вообще переводит с русского языка. Им написан Акафист святителю Петру I Цетинскому Чудотворцу. Драгойлович. долго жил в Черногорско-Приморской митрополии, а в последний год живет в Шумадийской епархии в центральной Сербии, в монастыре Пиносава.

1.1.8. Архимандрит Никодим (Богосавлевич) родился в Косовской Митровице. Он выпускник отделения археологии на философском факультете Университета в Белграде. В 1997 году поступил в Цетинский монастырь, в 2000 году был пострижен в монашество в монастыре Михольска Превлака. После окончания Богословского факультета в Фоче в 2004 году принял сан иеромонаха. В 2005 году на Философском факультете Университета в Белграде архимандрит Никодим защитил кандидатскую диссертацию, а докторскую — на Аристотелевском университете в Салониках в 2010 году. Им был написан акафист Превлачским священномученикам и мученикам. Нам неизвестны другие его гимнографические труды, кроме данного акафиста. На своем сайте он публикует статьи о современных проблемах и событиях в православной церкви, в первую очередь, конечно, в Сербской Православной Церкви.

1.1.9. Послушница Сладжана (Кадич) написала акафисты Пресвятой Богородице в честь Ее икон Филермской и Лепавинской [Кадич 2005; 2015], Службу и акафист святителю Петру II Цетинскому Тайновидцу (поэту Негошу) (2016), а также Службу и акафист новому святому СПЦ Мардарию Лешанско-Либертивильскому и Всеамериканскому (2017). Недавно приняла по-

стриг с именем Олимпиада. Что касается её произведения в честь митрополита Петра II Черногорского (Негоша), следует отметить, что предложение митрополита Амфилохия причислить его к лику святых было отвергнуто на Священном архиерейском соборе Сербской Православной Церкви.

1.1.10. Самый плодовитый автор гимнографических текстов на сербском языке — мирянин Мирко И. Нанич, по профессии экономист. Он живет в городе Шид, в Воеводине, недалеко от границы с Хорватией, в Сремской епархии и преподаёт экономические предметы в гимназии в Шиде. В течение двух лет в той же гимназии он преподавал Закон Божии (этот предмет на сербском языке называется веронаука и изучается во всех школах Сербии, правда, наряду с альтернативным другим предметом под названием гражданское воспитание). Нанич воспитывает четверых детей. Он активно пишет на сербском языке, в основном, акафисты и книги миссионерского содержания, а также переводит с церковнославянского и составляет книги с параллельными текстами на сербском и церковнославянском языках, причем церковнославянский текст печатает буквами сербской кириллицы. Он написал и четыре службы: Преподобномученику Рафаилу Шишатовацкому, Священномученику Платону Банялучскому, Исповеднику Варнаве Беочинскому и Святым Сирмийским мученикам.

1.1.10.1. Вместо того чтобы перечислять названия акафистов, которые написал Нанич, расскажем немного об истории написания некоторых из них, со слов автора. Идею о том, что он может писать акафисты, ему подал один уважаемый сербский протоиерей Милорад Голян в 1996 году, зная, что Нанич до этого уже активно писал стихи духовного содержания. Первый акафист, святителю Петру Цетиньскому, был написан Наничем в 1998 году. Вскоре после этого он написал акафист преподобному Досифею, ученику аввы Дорофея (для своего духовника, архимандрита Досифея). С этого времени он стал получать заказы, один за другим. Монахи и монахини часто заказывали ему акафисты в честь своих небесных покровителей. Таким образом написаны, например, акафисты святому архангелу Селафиилу и преподобной Марии, подвизавшейся как Марин. Кроме акафистов, он писал книги о жизни и подвигах, например, Святого мученика царя Лазаря, преподобного Марка Ефесского, исповедника Варнавы Беочинского [Нанич 2014] и для каждой из них составлял акафисты в честь святых. Так были созданы два необычных акафиста: Пресвятой Богородице против наркотиков (в книге Пресвятая, спаси нас от наркотиков) и акафист Божиему Промыслу (в книге О Божием Промысле). По заказу епископа Лукиана Будимского, по поводу пятидесятилетия преставления святого праведного Иоанна Бранковича, сына Ангелины и Стефана Бранковичей, Нанич написал акафист этому святому, а вскоре потом и другим членам святой семьи (Нанич 2003). Его Акафист

преп. Ангелине Крушедолской перевела с сербского на русский Светлана А. Луганская, а на церковнославянский — И. Шахматова.

1.1.10.2. Нанич не только пишет акафисты, но и переводит их. Им были переведены четыре акафиста, а также тропари и кондаки на каждый день в году, изданные в книге под названием «Тропари и кондаки» с параллельными текстами на церковнославянском (набор сербской кириллицей) и на сербском языке. По словам самого Нанича, он перевел больше тысячи тропарей и кондаков. Конечно, не всем святым, а одному-двум в день, иногда трем-четырем, в том числе всем сербским. Книга оказалась востребованной, она уже несколько раз переиздавалась и вошла в широкое употребление ([Нанич 2004]). Книга подходит как тем, кто предпочитает богослужебные тексты на сербском языке, так и тем, кто выбирает церковнославянский. Следует заметить, что хотя в работе Наничу помогал ректор богословского факультета в Сремских Карловцах, переводы содержат ряд ошибок в некоторых. К сожалению, редакцией этих переводов пока еще никто не занимался. Кроме гимнографических произведений, Нанич отредактировал существовавший Псалтири, которым многие довольны, поскольку новая редакция, как утверждает сам Нанич, благозвучнее и легче для пения и чтения. Благодаря Наничу Псалтырь была издана сербской кириллицей на церковнославянском языке. Он также перевел по заказу и синаксари Постной триоди.

1.1.11. В рассматриваемый период всего два сербских автора писали гимнографические произведения на церковнославянском языке. Одного из них уже нет в живых, поэтому сначала мы расскажем о нем.

1.1.11.1. Епископ Хризостом (Столич) родился в городе Рума в Воеводине, в Сербии. Сразу после средней школы он поступил в монастырь Дечаны в Косове. После окончания Богословской академии в Джорданвиле с дипломом по литургическому богословию некоторое время работал приходским священником в Чикаго и окрестностях. Затем поступил в монастырь Хиландар на Афоне, где прожил 20 лет, неся послушание, в основном, в библиотеке монастыря, и был возведен в сан архимандрита. Кроме создания Службы Богородице в честь Её иконы Великореметской [Стефановић 2010], а также издания других, главным образом, составительских и редакторских трудов, он одновременно занимался изданием на церковнославянском и сербском языке текстов Литургии святого апостола Иакова. Священный архиерейский Собор Сербской Православной Церкви на заседании в мае 1988 года избрал архимандрита Хризостома епископом Западноамериканским. Спустя четыре года он стал епископом Банатским. Во время управления Банатской епархией он продолжал издательскую деятельность, но наиболее активно он занимался изданием книг на кафедре Жичской епархии, начиная с 2003-го

года и до последних лет жизни. Он возобновил издание существовавшего до Второй мировой войны журнала «Жичский благовестник», печатал книги литургического, богословского и исторического содержания. Кроме того, епископ Хризостом был членом Комиссии Священного архиерейского Синода по подготовке изданий Служебника, Сербляка и других богослужебных книг. Был одним из редакторов изданий Святого Евангелия, Апостола, Архиерейского чиновника на сербском языке.

1.1.11.2. На церковнославянском языке пишет свои гимнографические произведения соавтор данной статьи Зоран А. Станчевич. Он родился в городе Тузла в Боснии и Герцеговине, но с самого раннего детства живет в Белграде, где учился на экономическом, филологическом и богословском факультетах. После окончания экономического факультета и получения диплома экономиста, в последние 15 лет работает архивистом в Историческом архиве Белграда. Свои первые произведения он написал по-сербски, а потом, спустя несколько лет, отредактировал их, перевел на церковнославянский и синхронизировал, другие произведения были им написаны параллельно на обоих этих языках. Он сам утверждает, что самое сложное для него — это перевод с церковнославянского языка на сербский. При создании параллельных текстов на обоих языках одновременно, он чувствует, как ограничения современного сербского языка влияют на церковнославянский текст. Создавая тексты на церковнославянском, по его словам, больше его вдохновляют. Большинство текстов, написанных им, опубликованы в электронном виде на его сайте novisrbjask.narod.ru. В настоящее время автор собирает, исправляет и дополняет свои тексты, готовя к печати собрание своих сочинений. Акафистов он не пишет, только службы, каноны, тропари и кондаки. Из написанных им канонов следует упомянуть Канон Белградской Одигитрии, Канон иконе Живоносный Источник, Канон усопшим родителям которые долго болели. Автор соблюдает традиционную форму гимнографических жанров, а также во всех его канонах, на обоих языках, имеются и акростихи. Первую службу на сербском языке он написал в 1995-ом году святителям Петру, Платону и Савве. Вторую — Преподобномученику Рафаилу Шишатовачскому — два года спустя. Позже обе эти службы несколько раз подвергались авторской редакции. Интересно что еще в 1997 году Станчевич начал писать службу Преподобному Иустину Челийскому на сербском языке, а закончил ее только недавно, в 2014-2015 году, параллельно на сербском и на церковнославянском языках. Первая служба, полностью написанная (и завершенная) на церковнославянском языке, — это Служба святителю Никите Ремезиянскому, с 2013 по 2015-ый год. Еще до окончания этой службы он начал писать Службу святителю Петру Цетиньскому на церковнославянском и дополнял Службу царице Милице. Ниже в таблице приводится список гимнографических сочинений Зорана Станчевича (завершенные произведения опубликованы на сайте или в «Живом журнале»:

Законченые труды		
	сербский	цсл
1.	Служба прпмч. Рафаилу Шишатовачком.	Служба прпмч. Рафаилу Шишатовачком (синхронизация и перевод с срб. на цсл).
2.		Служба Никите еп. Ремезиянскому (три варианта).
3.	Служба свцмч. Петру, Платону и Савве.	
4.	Служба (четверичная) прп. Давиду (Неманичу).	
5.	Служба (четверичная) прп. Иустину (Поповичу).	
6.	Служба (четверичная) прпмч. Федору Комоговинскому.	
7.		Канон Белградской Одигитрии.
8.		Канон Живоносному источнику.
9.		Канон усопшим родителям которые долго болели.
10.		Дополнение службы св. княгине Людмиле.
11.		Переработанный канон свт. Мефодию архиеп. Моравскому.
12.		Переработанный канон свв. царям Константину и Елене.
13.		Переработанный Молебный канон за царя и народ сербский.
14.		Служба св.мч. Ермилу и Стратонику (комплиция и дополнение до бдения).
15.	Тропарь и кондак свцмч. Доситею (Васичу).	
16.	Тропарь и кондак свцмч. Душану Пријовичу.	
17.	Тропарь и кондак свт. Макарию (Соколовичу), патриарху Сербскому.	
18.	Тропарь и кондак преп. Елене-Елизавете (Штилянович).	
19.	Тропарь и кондак св. свцмч. Монтану и супруге его Максиме, Белградским.	
20.	Тропарь и кондак св. муч. Димитрию Сирмиюмскому.	
21.	Тропарь и кондак еп. Данилу (Крстичу).	
Незаконченые / неопубликованные произведения		
1.		Служба свт. Петру Цетиньскому
2.		Служба преп. Никанору Хиландарцу

3.		Служба свщмч. Петру, Платону и Савве (синхронизация и перевод с серб. на цсл)
4.		Служба прпмч. Стефану и Харитону Косовско-Метохийскими.
5.	Служба (четверичная) патриарху Спиридону.	
6.	Служба св.мч. Василии Сремской.	
7.		Дополнение службы и новый канон царице Милице.
См. на сайте: Моји радови. http://novisrblijak.narod.ru/mojirad.html		

1.1.12. Службы сербским святым на церковнославянском языке писали и русские авторы. Архимандрит Симеон (Томачинский) написал Службу Святому благоверному Владиславу, королю сербскому. Иеромонах Никон (Скарга) написал Службу преподобному Иустину (Поповичу) Новому Челийскому, а монахиня Евстолия (Егорова) написала Службу святителю Николаю Жичскому по заказу блаженнопочившего епископа Хризостома (Столица) [Евстолия 2013].

1.1.13. В честь сербских святых на греческом языке писали иеромонах Афанасий Симонопетритский и монах Герасим Микраянанит, гимнографы Цариградской Патриархии, писали службы сербским святым, переведенные на сербский язык епископом Афанасием (Евтичем). Первый написал службы: священномученику Петру (Зимоничу), митрополиту Дабробосанскому [Атанасије Јевтић 1999]; Святому отцу нашему Николаю (Велимировичу), епископу Жичскому и Охридскому; священномученику Платону (Иовановичу), епископу Банялучскому и преподобному Иустину (Поповичу) Новому Челийскому (два варианта службы) [Атанасије Јевтић 2009]. Монах Герасим Микраянанит написал Службу преподобному Григорию Синаиту (Младшему) Молчалнику, Горнячскому.

1.1.14. Гимнографические тексты на сербском языке пишут авторы, пребывающие в расколе. Так называемые хорепископы Наум (Миркович) и Максим (Новакович) написали Службу преподобномученику Харитону (Лукичу) Черноречскому, пострадавшему в Косово в 1999 году. Сестричество монастыря Новый Стеник составило Службу Святителю Филарету (Вознесенскому).

1.1.15. Ограниченный объем статьи не позволяет упомянуть все известные нам произведения, мы также предполагаем, что существуют авторы и гимнографические творения, которые нам неизвестны. Главной нашей задачей

было показать, что гимнографическое творчество в СПЦ существует и активно развивается. Следовало бы ожидать от богослужбной комиссии Архиерейского Синода СПЦ организованной и управляемой редакторской работы над вновь созданными текстами. Надеемся, что данная статья вызовет интерес к современной сербской гимнографии и сербскому гимнографическому творчеству вообще.

Библиографија

- ATANASIJE (ЈЕВТИЋ) (red.) (2009), *Prepodobni Justin Novi Ćeljijski. Žitije, služba, akatist, čuda, izbor tekstova*. Manastir Ćelije, Vafevo [АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ) (ред.) (2009), Преподобни Јустин Нови Ћелијски. Житије, служба, акатист, чуда, избор текстова. Манастир Ћелије, Ваљево].
- ATANASIJE (ЈЕВТИЋ) (red.) (1999), *Služba svetom sveštenomučeniku Petru, mitropolitu Dabrobosanskom: 4/17 septembar*. Eparhijski upravni odbor Mitropolije Dabrobosanske, Sarajevo [АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ) (ред.) (1999), Служба светом свештеномученику Петру, митрополиту Дабробосанском: 4/17 септембар. Епархијски управни одбор Митрополије Дабробосанске, Сарајево].
- EVSTOLIJA, MONAHINJA (2013), *Svätitel' Nikolaj Žičskij. Služba — Žitie — Žitije*. Cvetoslov, Ostaškov. [ЕВСТОЛИЈА, МОНАХИЈА (2013), Святитель Николай Жичский. Служба — Житие — Житије. Цветослов, Осташков].
- KONČAREVIĆ, K. (2015), *O novijem bogoslužbenom stvaralaštvu u okriđu Ruske i Srpske pravoslavne crkve*, [u:] *Pogled u teolingvistiku*, Beograd, c. 273-293. [Кончаревит, К. (2015), О новијем богослужбеном стваралаштву у окриљу Руске и Српске православне цркве, [у:] Поглед у теолингвистику, Београд, с. 273-293].
- KADIĆ, S. (2016), *Sveti Mardarije Lešansko-Libertvilski i Sveamerikanski. Žitije, služba i akatist*. Svetigora, Cetiņe. [КАДИЋ, С. (2016), Свети Мардарије Љешанско-Либертвилски и Свеамерикански. Житије, служба и акатист. Светигора, Цетиње].
- KADIĆ, S. (2005), *Akatist čudotvornoj ikoni Presvete Bogorodice Lepavinske, Manastir Leravina, Sokolovac*. [КАДИЋ, С. (2005), Акатист чудотворној икони Пресвете Богородице Лепавинске, Манастир Лепавина, Соколовац].
- KADIĆ, S. (2015), *Akatist Presvetoj Bogorodici Filerimskoj, Cetiņe* [КАДИЋ, С. (2015), Акатист Пресветој Богородици Филеримској, Цетиње].
- KADIĆ, S. (2017), *Sveti mitropolit Petar drugi, Cetiński Pustiňak i Lovčenski Tajnovidač. Žitije, služba i akatist, Cetiņe*. [КАДИЋ, С. (2017), Свети митрополит Петар други, Цетињски Пустинјак и Ловћенски Тајновидац. Житије, служба и акатист, Цетиње].
- NANIĆ, M. (red.) (2004), *Tropari i kondaci za sve dane u godini, Šid*. [Нанић, М. (ред.) (2004), Тропари и кондаци за све дане у години, Шид].
- NANIĆ, M. (2003), *Akatisti Svetim Brankovićima. Šid*. [Нанић, М. (2003), Акатисти Светим Бранковићима, Шид].
- NANIĆ, M. (2014), *Sveti ispovednik Varnava — Beočinski, Beočin*. [Нанић, М. (2014), Свети исповедник Варнава — Беочински, Беочин].
- PLEŠEVIĆ, D. (2015), *Prepodobni Tumanski oci Zosim Sinait i Jakov Novi. Čudesni podvižnici blagočešća*. Manastir Tuman, s. 63-95. [ПЛЕШЕВИЋ, Д. (2015), Преподобни Тумански оци Зосим Синаит и Јаков Нови. Чудесни подвижници благочешћа. Манастир Туман, с. 63-95].

- PLEĆEVIĆ, D. (2010), Prepodobni starac Simeon Dajbabski, Podgorica, s. 55-89 [Плећевих, Д. (2010), Преподобни старац Симеон Дажабаски, Подгорица, с. 55-89].
- PLEĆEVIĆ, D. (2007), Sveti Prevlački mučenici. Tajna proјavljena mirotočenjem. Manastir Svetog arhandela Mihaila na Prevlaci, s. 177-236. [Плећевих, Д. (2007), Свети Превлачки мученици. Тајна пројављена мироточењем. Манастир Светог арханђела Михаила на Превлаци, с. 177-236].
- SRBLJAK (2015), 2 t., Mitropolija Dabrobosanska, Dobrunska Rijeka [Србљак (2015), 2 т., Митрополија Дабробосанска, Добрунска Ријека].
- STEFANOVIĆ, D. (red.) (2010), Služba Presvetoј Bogorodici u čast i spomen čudotvorne ikone Velikoremetске, Manastir Velika Remeta. [Стефанових, Д. (ред.) (2010), Служба Пресветој Богородици у част и спомен чудотворне иконе Великореметске, Манастир Велика Ремета].
- SAJLOVIĆ M. (red.), JANKOVIĆ, M. i JOŠIĆ, B. (prev.) (2013), Služba svetom ravnoapostolnom цару Konstantinu i мајци његовој светој Јелени, Pravoslavna епархија Niška, Niš. [Салловић М. (ред.), Јанковић, М. и Јошић, Б. (прев.) (2013), Служба светом равноапостолном цару Константину и мајци његовој светој Јелени, Православна епархија Нишка, Ниш].

КРАСИМИР СТАНЧЕВ
(Roma Tre University, Italy)

Проблема оригинальности древнеславянской гимнографии

The Problem of Old Slavonic Hymnography's Originality

ABSTRACT: Based on the research of the last 15 years, the author proposes the following palette of possibilities for the emergence of new Slavonic liturgical services in the Middle Ages of Slavia Orthodoxa: 1) the writing original texts, i.e. texts created according to the model and the patterns of Byzantine hymnography but in which there are no direct textual borrowings; 2) the translation of services from Greek without interference in the structure and imagery of the addressee; 3) translation — re-elaboration, which can include borrowing from other translated or original services, turning into a compilation; (of course, processing and compilation can occur at a later stage using a translation of the borrowing) /2/ — in this case we are dealing with re-elaboration of the translation; 4) adaptation, which can be: a) the specification of the common service to a particular saint of the same rank; b) turning a particular service into a common one; b) adaptation of a service to one saint for the commemoration of another one (sometimes with elements of re-elaboration) without necessarily coordinating with the type of sanctity of the new addressee. In conclusion, the following definition of the originality of ancient Slavic hymnography is proposed: we can call original hymnographic compositions, created specifically in memory of a specific saint and assigned to it, regardless of whether the composing chants are really the the product of an autonomous creative act or adaptation/actualization of already existing hymns.

KEYWORDS: Old Slavonic church hymnography, originality, authorship

В 2003 году, к Тринадцатому международному съезду славистов, был подготовлен тематический блок под названием «Древнеславянская литургическая поэзия», и вышел сборник докладов под тем же названием¹. Целью инициаторов блока и сборника (К. Станчев, А. Е. Наумов, Г. Попов, М. Йовчева и Г. А. Пожидаева) было сделать достоянием самой широкой славистической общественности результаты больших гимнографических открытий последней четверти XX-го века, которые радикально изменили наши представления о месте литургической поэзии в древнеславянском литературном

¹ La poesia liturgica slava antica / Древнеславянская литургическая поэзия. XIII Congresso internazionale degli Slavisti (Lubiana, 15-21 Agosto 2003). Blocco tematico n° 14. Relazioni. A cura di Krassimir Stantchev e Maria Yovcheva. Ed. dell'Associazione Italiana degli Slavisti, Roma-Sofia 2003.

пространстве. В своем докладе я утверждал что, с учетом новых открытий, количество гимнографических произведений старшей поры «сопоставимо только с объемом оригинальных и/или компилятивных ораторских произведений того времени» (Станчев 2003: 13). Сегодня это общепризнанная истина, гимнография заняла свое место в истории литературы и в энциклопедиях (в частности, в российской «Православной энциклопедии»), теперь многие палеославиисты занимаются гимнографией и неожиданности, хотя и не отсутствуют, имеют другой характер. Ныне никого не удивит сообщением о том, что в некоем каноне или цикле стихир имеется акростиховая подпись Климента (Охридского) или Константина (Преславского) — скорее, все еще удивляют открытия, так сказать, с обратным знаком, хотя еще 15 лет назад было ясно, что они тоже необходимы для восстановления реальной картины древнеславянской гимнографии и соотношения «переводное/непереводное» в ней.

В 2002 г., когда подготавливались упомянутые выше тематический блок и сборник, вышла статья выдающегося болгарского ученого И. Добрева, где путем обратного перевода на греческий язык начальных слов тропарей сохранившихся только по-славянски канонов св. Иоанну Рыльскому было показано, что они содержат акростиhi с именем греческого управителя Сердики / Софии в XII веке Георгия Скилицы, который был уже известен как автор жития и службы святому (конечно, по-гречески). Это побудило меня написать следующее:

В свете новых открытий можно утверждать, что обозначение оригинальности гимнографического произведения акростихом — с именем автора или без него — являлось повсеместной практикой (если не правилом) среди учеников Кирилла и Мефодия. Ввиду этого стоит еще раз задуматься над происхождением некоторых служб того же времени, в которых акростиха нет и которые считаются древнеславянскими на основании их славянской тематики и отсутствия греческого оригинала [Станчев 2003: 14]².

И далее, ссылаясь на «открытие с отрицательным знаком» Ивана Добрева, я писал так:

Не исключено, что и древнейшая служба свв. Борису и Глебу тоже была написана сначала по-гречески и что этим можно объяснить выражение «греческий стих» в отношении акростиха, чей текст приводится в заглавии, но в самом каноне его нет³. Эти примеры уводят нас к более позднему времени (XI–XII вв.), но все-таки свидетельствуют о возможности развития богатой славянской текстовой традиции на основании несохранившегося

² Цитируя этот пассаж (более развернуто), В. Б. Крысько [2014: 33] противопоставляет «трезвое и своевременное предостережение К. Станчева» господствующему в славистике мнению «об оригинальном, непереводам характере службы Кириллу».

³ Греческий акростих был восстановлен путем обратного перевода С. Ю. Темчиным [2012a], который, по-моему, с полным основанием, склонен атрибутировать службу Борису и Глебу киевскому митрополиту Иоанну I.

гимнографического текста, изначально написанного по-гречески. Поэтому я и думаю, что стоило бы, по методике Ивана Добрева, проверить некоторые из древнейших (или по меньшей мере считаемых таковыми) произведений славянской гимнографии, в которых нет акростиха: любой результат такой проверки положительно отразился бы на будущих исследованиях [Станчев 2003: 14-15]⁴.

Тогда я не отважился сказать ни слова о каноне в древнейшей службе св. Кириллу, хотя некое сомнение уже у меня таилось⁵. Через два года после Люблянского съезда С. Ю. Темчин во время Боннской конференции по славянской гимнографии продемонстрировал, что путем обратного перевода на греческий в каноне св. Кириллу читается акростих с началом Ω ΦΙΛΟΣΟΦΩ ΜΕΛΠΩ («Философа воспеваю») [Темчин 2007а: 335-336; ср.: Темчин 2007б]. Начиная с того же 2005 года, этому канону и его греческим источникам посвятил серию публикаций В. Б. Крысько; окончательные результаты его исследований были обобщены в его замечательной книге «Старославянский канон Кириллу Философу. Источники и реконструкция» (Москва, 2014 г.). Тем временем Темчин утвердился как самый активный «разоблачитель» оригинальности целого ряда средневековых славяноязычных гимнографических произведений, доказывая их греческое происхождение. Он начал с канона Димитрию Солунскому, традиционно приписываемого св. Мефодию [Темчин 2009], затем проанализировал уже упомянутую древнейшую службу свв. Борису и Глебу [Темчин 2012а], доказывал авторство Иоанна Дамаскина службы патриарху Герману I, которая вслед за М. Ф. Мурьяновым считалась древнеболгарской [Темчин 2012б] и показал способом обратного перевода наличие греческого акростиха в службе Михаилу Воину [Темчин 2013]. Не менее интересны публикации Темчина о Феодосии Хиландарце как авторе греческой службе свв. Симеона и Саввы [Темчин 2012с] или о древнерусском происхождении цикла толковых праздничных канонов [Темчин 2017а]. Но Темчин выявил и наличие более сложных взаимоотношений между гимнографическими текстами: я имею в виду, с одной стороны, его публикации о древнейшей компилятивной восточ-

⁴ К этому моему утверждению отсылает и Крысько [2014: 64], говоря о «плодотворности такого подхода».

⁵ Зародилось это сомнение в 90-е годы, во время работы одной моей дипломницы над итальянским переводом службы, когда по поводу ее Скопского списка мы обсуждали, что если бы не было всеобщего убеждения в славянском происхождении службы, можно было предположить, что этот список отражает другой перевод с греческого, поскольку речь идет о том же самом, но часто иными словами или с иным порядком слов.

нославянской службе Пренесению мощей святителя Николая Мирликийского (см. ниже) и, с другой стороны, его работу об Общей службе преподобным, приписываемой Клименту Охридскому, как переработке переводной службы преп. Георгию Малейну Феофана Начертанного [Темчин 2017б].

Если ко всему этому прибавим и адаптацию службы одному святому к памяти другому, с заменой, по существу, только имени воспеваемого и даже без попытки привести обозначения типологии святости в соответствие с новым адресатом — такой очень красноречивый пример в последнее время выявила М. В. Живова, анализируя и публикуя службу Григорию Великому [Живова 2016] — получается следующая картина источников появления новых славяноязычных служб:

1) сочинение оригинальных текстов, т. е. текстов, созданных по модели и согласно образцам византийской гимнографии, но в которых нет прямых текстуальных заимствований;

2) перевод служб с греческого без вмешательств в структуру и образность адресата (если все реконструкции В. Б. Крысько верны, то к этому типу относится и перевод канона св. Кириллу, который по-гречески был составлен путем компиляции, включающей заимствование, адаптацию (двух тропарей) и парафразирование⁶);

3) перевод-переработка, который может включать и заимствования из других переводных или оригинальных служб, превращаясь в компиляцию; конечно, переработка и компиляция могут возникнуть на некоем следующем этапе с использованием перевода типа (2) — в таком случае мы имеем дело с переработкой перевода;

4) адаптация, которая может представлять собой: а) конкретизацию Общей службы к конкретному святому того же типа; б) превращение конкретной службы в общую; в) адаптацию службы одному святому к памяти другому (иногда с элементами переработки) без обязательного согласования с типом святости нового адресата (см. выше).

Первый случай кажется бесспорным, достаточно быть уверенными в том, что славянский текст был создан в результате творческой работы, а не переведен. В этом смысле мы употребляем формулу «оригинальная (непереводная) служба», имея в виду, что в отношении средневекового текста невозможно говорить об оригинальности в современном смысле слова: хотя, конечно, и в рамках этикетности

⁶ Насчет парафразирования я имею некоторые сомнения в точности употребления термина, но не здесь место это обсуждать.

и каноничности средневекового искусства можно быть рядовым ремесленником, а можно, хотя и редко, быть Феофаном Греком или Андреем Рублевым при создании словесной иконы святого.

Второй случай, перевод службы, не так прост, как может показаться на первый взгляд. Ясно, что большая часть служб в (православном) славянском богослужебном обиходе является переводами с греческого и что там можно и надо рассуждать о переводческом мастерстве, о существовании более чем одного перевода одного текста и т.д. Но факт, что текст был переведен, еще сам по себе не решает вопрос о его культурной принадлежности. Пока оставляю в стороне вопрос о Каноне св. Кириллу: я имею свои сомнения в том, что он был предназначен для грекоязычной церковной общности в Риме, но, чтобы спорить с авторами этой гипотезы и, в частности, с Крысько, надо проделать работу не менее кропотливую, чем та, которую проделал он. Но некоторые более поздние случаи — старшая служба Борису и Глебу, старшие службы Иоанну Рыльскому, служба Михаилу Воину — побуждают задуматься над тем, кому был нужен их греческий текст, предназначался ли он для грекоязычного богослужения, или автор-грек просто создавал текст для своей славянской паствы с идеей, что этот текст будет практически сразу переведен на славянский? Кому в Киеве была нужна служба Борису и Глебу по-гречески? Поскольку митрополит Иоанн был не в состоянии написать ее по-славянски, он написал по-гречески текст, который был переведен, и сохранился только перевод, а не практически уже исполнивший свою роль греческий текст. То же самое, по-моему, случилось и с канонами Иоанну Рыльскому, созданными Григорием Скилицей, а, вероятно, и со службой Михаилу Воину. А вот и ещё один пример, восточнославянский, цитированный А. А. Туриловым:

Ок[оло] 1374 г. в связи с открытием мощей Виленских мучеников [...] некий Димитрий (возможно, Димитрий Хрисолор) написал им службу на гр[еческом] языке (уже соответствующую Иерусалимскому уставу), к[ото]рая была, вероятно, сразу же переведена на слав[янский] и получила широкое распространение в рус[ской] рукописной традиции XV-XVII вв. (см.: Огицкий. (II) 1984) [Турилов 2011].

Если не ошибаюсь, и в этом случае служба не была адресована грекоязычным верующим.

Итак, вопрос, который я ставлю и на который не могу дать однозначного ответа, таков: в случаях, подобных только что упомянутым, где первоначаль-

ный текст безусловно был написан по-гречески, но в традиции сохранился как единственно необходимый только его славянский перевод, следует говорить о произведениях византийской гимнографии или об особом способе коллективного создания славянских гимнографических текстов, где один пишет по-гречески, а другой/другие сразу переводят на славянский? Конечно, эта гипотеза приложима только к случаям, когда текст очевидно не связан с грекоязычным культом святого.

Теперь следовало бы вкратце остановиться только на одном, для меня не во всем ясном случае переработки, который, как уже упоминалось выше, двадцать лет тому назад я был склонен рассматривать как результат возможного другого перевода того же текста (если бы не было еще почти повсеместного убеждения, что это текст оригинальный, славянский). Однако в свете самых новых исследований и прежде всего в свете реконструкции гипотетического греческого оригинала Канона св. Кириллу я думаю, что этот текст все-таки надо отнести к другой категории: переработка (включающая и перифразирование) уже переведенного текста. Речь идет о списке Службы св. Кириллу в среднеболгарской Скопской минее XIII в., опубликованном К. Ф. Радченко, а затем Й. Ивановым [Иванов 1931: 290-295]. В этом списке службы очень четко выделяется элемент переработки, сделанной в унисон с патриотическими тенденциями в болгарской литературе XIII века [см. Станчев 1987]: Кирилл послан Богом учить темные западные народы «*книгами рамно българскими*» (песнь I, тропарь 2), книги названы болгарскими также в I.3 и в седальне, в то время как в VIII.3 они становятся славянскими (в реконструкции Крысько нету никакого прилагательного к «*книгами*», см.: Крысько 2014: 474, 480). С другой стороны, согласно икосу, Кирилл прошел, как молния, всю вселенную, «*сѣверскѣ и рѣшскѣ и западнѣ зема*» и, вдобавок, все это он сделал вместе с Мефодием, который упоминается два раза в сильно переработанном тропаре III.2. Кроме этих очевидных добавок и кроме нормальных, ожидаемых разночтений или очевидно ошибочных прочтений (напр. IV.2: *яко забрало понесль еси* вм. *яко замбриж пронъзе*; VIII.3: *зема* Питинска вм. *Паноньска*), некоторые тропари в этом списке действительно могут навести на мысль, что речь идет о другом переводе того же текста. С другой стороны, с орфографической точки зрения в списке имеются следы, обычно относимые к признакам транслитерации с глаголического текста: напр., начальный *ѣ* в I.2, VI.2 (два раза), VIII.2 и IX.3, которые сосуществуют рядом с патриотическими инновациями (см. I.2), что говорит скорее всего об использовании книжником-переработчиком XIII века древнеболгарского глаголического оригинала. Если так, то упомянутое впечатление «другого перевода» очевидно следует приписать феномену перифразирования (в классическом смысле слова: «передача той же мысли другими словами и на том же языке», и, конечно, не смешивая с парафразированием), которое местами, кажется, переплетается с контаминированием (хотя я пока

не в состоянии указать, контаминирование с чем, а поскольку местонахождение рукописи теперь неизвестно, не могу проверить, кто контаминировал: составитель или издатель⁷).

Этот пример, в сущности, подводит нас к третьему возможному источнику происхождения славяноязычных служб святым: перевод-переработка или переработка уже переведенной службы. В этом случае текст может включать и заимствования из других переводных или оригинальных служб, а переработка становится компиляцией (выше я говорил о контаминации, имея в виду эвентуальные заимствования из другого гимнографического текста, посвященного свв. Кириллу и Мефодию). Красноречивый пример такого типа переработки-компиляции, основанной на переводной службе, с привлечением материала из двух других, одна из которых также переводная, а другая — оригинальная, привел С. Ю. Темчин, анализируя древнейшую восточнославянскую службу Пренесению мощей святителя Николая Мирликийского. В ее тексте, основанном на переработке переводной службы Пренесению мощей апостола Варфоломея [Темчин 2014], а, точнее, в каноне Темчин выявил заимствования из переводного канона Афанасию Александрийскому Феофана Начертанного и из службы Климента Охридского Аполлинарию Равеннскому [Темчин 2016]. Будущие исследования (а возможно и уже существующие, которые ускользнули от моего внимания), вероятно, раскроют немало подобных случаев, и это совершенно нормально: переработка и/или компиляция были одним из наиболее часто практикуемых способов создания новых текстов в пределах Православного славянства. Можно, конечно, спорить о границах приложимости понятий «творчество» и «оригинальность» к таким текстам, но невозможно отрицать, что они создавались именно потому, что такие тексты, будь то славянские или греческие, которые можно было бы перевести, до этого не существовали. И в этом смысле тексты, которые я имею в виду, являются оригинальными, будучи новыми. Не зря в свое время Р. Пиккио ставил вопрос о компиляции и композиции как двух уровней авторства в православнославянской традиции [Picchio 1981].

Теперь я хотел бы перейти к последней из перечисленных возможностей появления новых славяноязычных служб — к адаптации. В случае нормальной конкретизации общей службы с заменой «имя рекъ» именем конкретного святого соответствующего типа (4.а) как бы не о чем говорить: если нет других изменений, ее в текстологическом отношении следовало бы отнести к спискам общей службы и всё. Но проблема не так проста (и касается не только

⁷ Поскольку издатель не приводит текст службы св. Авксентию (память которого отмечается в тот же день и, в принципе, на первом месте), остается неясным, напр., в самой рукописи или только в издании в качестве ирмоса I песни Канона Кириллу помещен ирмос I песни канона Авксентию (*Морѣ чрьмна* — Иванов 1931: 291) вместо собственного ирмоса первой песни Кириллова канона (*Отвьръж оуста моя* — Крысько 2014: 473, ср. и Иванов 1931: 297, текст службы по Драгановой минее).

общих служб, но и общих поучительных слов, напр., Климента Охридского): цикл общих служб существует, как в восточной, так и в западной традиции (*Commune sanctorum*), именно, чтоб при необходимости более торжественного почитания святого, у которого нет собственной службы, петь общую, ставя конкретное имя на месте формулы «*имя рекъ*». При наличии текста общей службы нет никакой необходимости специально записывать такую конкретизацию, а если она всё-таки внесена в mineю под датой чествования святого, то это уже надо рассматривать как некоторый акт творческого вмешательства, хотя и не на уровне отдельного текста, а на уровне структуры самой богослужебной книги (в частности Mineи). В настоящий момент я затрудняюсь указать конкретный пример такого типа, следовало бы его поискать. Но нам известны примеры обратной процедуры: превращение конкретной службы в общую (4.б). В свое время Г. Попов писал о возможности такой процедуры, имея в виду службу Иоакиму Осоговскому (Сарандапорскому), составленную путем заимствования из Канона Евтимию Великому Климента Охридского, но не прямо, а из некоей его формы, объединенной с каноном тому же святому Феофана Начертанного и превратившейся в общую службу⁸. В этом году Темчин, изучая общую службу преподобным, приписываемую Клименту Охридскому, пришёл к убедительному выводу, что она «в действительности ему [Клименту] не принадлежит, поскольку является вторичной переработкой одного из двух церковнославянских переводов греческой mineиной службы преподобному Георгию Малеину, составленной Феофаном Начертанным» [Темчин 2017б]. Что касается всего цикла Общих служб, приписываемого Клименту, Темчин пишет так:

Из шести служб данного цикла Клименту Охридскому заведомо принадлежит лишь одна — святителям, содержащая его именной акростих. Для остальных служб этого цикла не исключен подражательный характер (и, следовательно, иное авторство) [Темчин 2017: 54].

Ожидаю с любопытством дальнейших исследований цикла, потому что интересно знать, не окажутся ли и тексты других служб результатом функционального приспособления конкретных служб (в данном случае не имеет значения, переводных или оригинальных) в качестве общих.

Существует достаточное количество примеров третьей разновидности адаптации (4.в): когда конкретная служба одному святому переадресовывается другому, не обязательно с учетом типологии святости одного и другого. Очень любопытный пример такой адаптации Службы священномученику Ипатию, епископу Гангрскому, к памяти святителю Григорию «папе римскому» (который в заглавии и в последних песнях все-таки стал

⁸ Сам Попов подчеркивает, что это есть «само одно предположение» [Станчев/Попов 1988: 129].

священномучеником!), привела в своей недавно вышедшей публикации Живова (2016). В той же самой Мартовской служебной минее ТСЛ 541 Живова нашла и другие очень интересные примеры адаптации, также с некоторыми элементами переработки: исследование (и, éventуально, издание) этой рукописи 30-х годов XVI-го века обещает предоставить нам новый богатый материал для дальнейших наблюдений и рассуждений о формах авторства или, шире, творческого отношения средневекового православно-славянского книжника к гимнографическому материалу, в частности, в период позднего Средневековья и во время перехода к Новому времени. На мой взгляд, такие исследования крайне необходимы, поскольку до сих пор, за редкими исключениями, внимание исследователей сосредоточивалось на текстах древнейшего периода и, отчасти, на периоде деятельности Евфимиевой школы и Второго южнославянского влияния (середина XIV — середина XV вв.). А то, что создавалось в области гимнографии между серединой XV и серединой XVI века, до Макариевских канонизаций, все еще изучено мало. Некоторое внимание до сих пор уделялось Минеям новым (русским) чудотворцам, которые, как полагают, начали формироваться в третьей четверти 15-го века [ср.: Турилов 2011]. Но, как показывает случай со службой Григорию Двоеслову, новшества касались не только русских (и, шире, славянских) святых.

* * *

Заканчивая эти рассуждения, хочу возвратиться к часто встречаемому в последнее время определению «оригинальная (непереводная) служба» и снова привести слова С. Ю. Темчина, который в конце своей статьи «Гимн Климента Охридского св. Аполлинарию Равеннскому в древнерусском акростишном каноне перенесению мощей святителя Николая Мирликийского» пишет так:

По всей видимости, этот тропарь является древнейшим примером использования оригинального текста южнославянского (древнеболгарского) автора в непереводной древнерусской гимнографии [Темчин 2016: 14].

Очевидно, определения «оригинальная» и «непереводная» далеко не всегда являются синонимами по отношению к православно-славянской гимнографии старого времени. С одной стороны, оригинальное, ранее не существовавшее как текст, может оказаться переводным, хотя и сохранившимся только по-славянски. С другой стороны, непереводное далеко не всегда является оригинальным: путем адаптации, переработки и компиляции (нередко всего этого одновременно) создавались гимнографические композиции, которые в таком виде и с таким адресатом ранее не существовали.

В своей недавней статье В. И. Легких писала так:

Я называю «оригинальными» песнопения, созданные специально для определенной службы и закрепленные за ней вне зависимости от того, являются ли они действительно самостоятельным творчеством или «актуализацией» уже существующих песнопений [Легких 2016: 66, прим. 1].

Если в начале этого утверждения заменить слово «песнопения» словосочетанием «гимнографическая композиция» (имея в виду канон или всю службу), я вполне согласился бы с такой постановкой вопроса, поскольку она очень точно формулирует сущность творческого процесса в сфере гимнографии. Поэтому позволю себе предложить некоторое перефразирование этого определения: *можно называть оригинальными гимнографические композиции, созданные специально для определенной памяти и закрепленные за ней вне зависимости от того, являются ли составляющие их песнопения действительно самостоятельным творчеством или адаптацией/актуализацией уже существующих песнопений.*

Все сказанное, на мой взгляд, означает только одно: надо продолжить исследования, расширяя их охват и углубляя их в уже намеченных направлениях. Только тогда, в результате активной работы новых поколений исследователей станет возможным очертить намного более полную картину славяноязычной гимнографии средневековья и раннего нового времени, ставя по новому проблему ее оригинальности.

Сокращения

- ПЭ 11 (2011) — Pravoslavnaâ ènciklopediâ. Pod redakciej Patriarha Moskovskogo i vseâ Rusi Kirilla, t. 11, s. 489-513: Gimnografiâ. Izd. on-line. [Православная Энциклопедия. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, т. 11, с. 489-513: Гимнография. Изд. on-line: <http://www.pravenc.ru/text/165013.html>] [26. 08. 2017].
- ТСЛ — Troice-Sergieva lavra [Троице-Сергиева лавра]

Литература

- DOBREV, I. (2002), Kanonite za sv. Ivan Rilski ot Georgi Skilica, [v:] Palaeobulgarica/Starobŭlgaristika, XXVI, 3, s. 3. [ДОБРЕВ, И. (2002), Каноните за св. Иван Рилски от Георги Скилица, [v:] Palaeobulgarica/Старобългаристика, XXVI, 3, с. 3-12]
- IVANOV, J. (1931), Вŭlgarski starini iz Makedoniâ, Sofiâ (reprint: Sofiâ 1970). [ИВАНОВ, Й. (1931), Български старини из Македония, София (репринт: София 1970)]
- KRYS'KO, V. B. (2014), Staroslavânskij kanon Kirillu Filozofu. Istočniki i rekonstrukciâ, Moskva. [КРЫСЬКО, В. Б. (2014), Старославянский канон Кириллу Философу. Источники и реконструкция, Москва]
- LEGIKIN, V. I. (2016), Osobennosti formirovaniâ dvuh služb odnomu svâtomu na primere služb na Prestavlenie i Perenesenie mošej svt. Nikolaâ Mirlikijskogo i služb svv. strastoterpcom Borisu i Glebu, [v:] Slovo, 66, s. 65-107. [ЛЕГКИХ, В. И. (2016), Особенности формирования двух служб одному святому на примере служб на

- Преставление и Перенесение мощей свт. Николая Мирликийского и служб свв. страстотерпцем Борису и Глебу, [в:] Slovo, 66, с. 65-107]
- МОШКОВА, Л. В. / TURILOV A. A. (2011), Drevnejšaâ original'naâ slavânskaâ G[imnografiâ], [v:] Pravoslavnaâ ênciklopediâ, t. 11, s. 489-513. [МОШКОВА, Л. В. / ТУРИЛОВ А. А. (2011), Древнейшая оригинальная славянская Г[имнография], [в:] ПЭ 11]
- PICCIO, R. (1981), Compilation and Composition: Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition, [в:] Cyrillomethodianum, V, 1981, с. 1-4.
- STANĀEV, K. (1987), Literaturniât proces v B'lgariâ ot kraâ na XII do vtorata četv'rt na XIV v. [v:]: Vtori meždunaroden kongres po b'lgaristika. Dokladi. 11: Stara b'lgarska literatura. Literatura na b'lgarskoto V'zraždane, Sofiâ, s. 5-13. [СТАНЧЕВ, К. (1987), Литературният процес в България от края на XII до втората четвърт на XIV в. [в:]: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. 11: Стара българска литература. Литература на българското Възраждане, София, с. 5-13 (перепечатано с допълняющим текстом в: Станчев К. (2012), Исследования в области средневековой литературы православного славянства, Kraków 2012 [= Krakowsko-WileŃskie studia slawistyczne, tom 7, с. 167-178].
- STANĀEV, K. (2003), Liturgiăeskaâ poeziâ v drevneslavânskom literaturnom prostranstve (Istoriâ voprosa i nekotorye problemy izuăeniâ), [v:] La poesia liturgica slava antica / Drevneslavânskaâ liturgiăeskaâ poeziâ. XIII Congresso internazionale degli Slavisti (Lubiana, 15-21 Agosto 2003). Blocco tematico n° 14. Relazioni. A cura di Krassimir Stantchev e Maria Yovcheva. Ed. dell'Associazione Italiana degli Slavisti, Roma-Sofia, s. 5-22. [СТАНЧЕВ, К. (2003), Литургическая поэзия в древнеславянском литературном пространстве (История вопроса и некоторые проблемы изучения), [в:] La poesia liturgica slava antica / Древнеславянская литургическая поэзия. XIII Congresso internazionale degli Slavisti (Lubiana, 15-21 Agosto 2003). Blocco tematico n° 14. Relazioni. A cura di Krassimir Stantchev e Maria Yovcheva. Ed. dell'Associazione Italiana degli Slavisti, Roma-Sofia, с. 5-22].
- STANĀEV, K. / POPOV, G. (1988), Kliment Oхridski — život i tvorăestvo, Sofiâ. [СТАНЧЕВ, К. / ПОПОВ, Г. (1988), Климент Охридски — живот и творчество, София].
- TEMĀIN, S. Ū. (2007a), O greăeskom proiăhoždenu drevnejăej sluăby Kirillu Filozofu, [ТЕМЧИН, С. Ю. (2007a), О греческом происхождении древнейшей службы Кириллу Философу, [в:] Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung, Bonn, 7. — 10. Juni 2005, hrsg. von Hans Rothe und Dagmar Christians (= Abhandlungen der Nordrhein-westfälischen Akademie der Wissenschaften Bd. 117, Patristica Slavica Bd. 15), Paderborn-München-Wien-Zürich, с. 328-339.
- TEMĀIN, S. Ū. (2007b), O perevodnom haraktere drevnejăej sluăby Kirillu Filozofu: «âko izbran'na strela emmena v' toule» [ТЕМЧИН, С. Ю. (2007б), О переводном характере древнейшей службы Кириллу Философу: «яко избранна стрела еммена въ тоуле»], [в:] DARЪ SLOVESЪNY. Festschrift für Christoph Koch zum 65. Geburtstag. Hrgg. von W. Hock und M. Meier-Brügger, München, с. 289-295.
- TEMĀIN, S. Ū. (2009), O greăeskom proiăhoždenu slavânskogo kanona sv. Dimitriû Solunskomu, [v:] Starob'lgarska literatura, 41-42. Ūbileen sbornik v ăestna 60-godiăninata na Krasimir StanĀev i Aleksand'r Naumov, s. 46-52 [ТЕМЧИН, С. Ю. (2009), О греческом происхождении славянского канона св. Димитрию Солунскому, [в:] Старобългарска литература, 41-42. Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на Красимир Станчев и Александър Наумов, с. 46-52].
- TEMĀIN, S. Ū. (2012a), Sluăba Borisu i Glebu kievskogo mitropolita Ioanna: rekonstrukciâ greăeskogo akrostiha v kanone i datirovka, [v:] Vostoănaâ Evropa v drevnosti i srednevekov'e. Migracii, rasselenie, vojna kak faktory politogeneza. XXIV Āteniâ

- памâти člena-korrespondenta AN SSSR Vladimira Terent'eviĉa Pašuto, Moskva, s. 246-252. [Темчин, С. Ю. (2012а), Служба Борису и Глебу киевского митрополита Иоанна: реконструкция греческого акростиха в каноне и датировка. [в:] Восточная Европа в древности и средневековье. Миграции, расселение, война как факторы политогенеза. XXIV Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто, Москва, с. 246-252].
- ТЕМЧИН, S. Ū. (2012b), Ioann Damaskin kak veroâtnyj avtor drevnebolgarskoj služby konstantinopol'skomu patriarhu Germanu I [Темчин, С. Ю. (2012б), Иоанн Дамаскин как вероятный автор древнеболгарской службы константинопольскому патриарху Герману I], [w:] Rocznik Teologiczny, LIV, Zeszyt 1-2, s. 153-165.
- ТЕМЧИН, S. Ū. (2012v), Serbskij pisatel' Feodosij Hilandarec kak greĉeskij gimnograf [Темчин, С. Ю. (2012в), Сербский писатель Феодосий Хиландарец как греческий гимнограф], [in:] Multa et varia. Studi offeriti a Maria Marcella Ferraccioli e Gianfranco Giraudo, a cura di F. C. Ciure, V. Nosilia, A. Pavan (= *Chaos kai Kosmos*. Incontri e scontri di civiltà, 1), Milano, vol. II, s. 597-604.
- ТЕМЧИН, S. Ū. (2013), O greĉeskom proishozhdenii slavânskoj služby Mihailu Voinu iz Potuki, [v:] Starob'lgarska literatura, 47, 2013, s. 211-221. [Темчин, С. Ю. (2013), О греческом происхождении славянской службы Михаилу Воину из Потуки, [в:] Старобългарска литература, 47, 2013, с. 211-221].
- ТЕМЧИН, S. Ū. (2014), Drevnejšaâ vostoĉnoslavânskaâ služba Pereneseniû mošej svâtitelâ Nikolaâ Mirlikijskogo (9 maâ) kak pererabotka perevodnoj služby Pereneseniû mošej apostola Varfolomeâ (24 avgusta), [v:] Slavistica Vlnensis, 59, s. 17-29. [Темчин, С. Ю. (2014), Древнейшая восточнославянская служба Перенесению мощей святителя Николая Мирликийского (9 мая) как переработка переводной службы Перенесению мощей апостола Варфоломея (24 августа), [в:] Slavistica Vlnensis, 59, с. 17-29].
- ТЕМЧИН, S. Ū. (2016), Gimn Klimenta Ohridskogo sv. Apollinariû Ravenskomu v drevnerusskom akrostišnom kanone Pereneseniû mošej Svâtitelâ Nikolaâ Mirlikijskogo, [v:] КАЛОФОНΙΑ. Naukovij zbirnik zistorii cerkovnoï monodii ta gimnografii, Ćislo 8, s. 9-14. [Темчин, С. Ю. (2016), Гимн Климента Охридского св. Аполлинарию Равеннскому в древнерусском акростишном каноне Перенесению мощей святителя Николая Мирликийского, [в:] Καλοφωνια. Науковий збірник з історії церковної монодії та гимнографії, Число 8, с. 9-14].
- ТЕМЧИН, S. Ū. (2017a), Tolkovye prazdničnye kanony — neučtennoe drevnerusskoe proizvedenie domongol'skogo perioda, [v:] Vostoĉnaâ Evropa v drevnosti i srednevekov'e. Antiĉnye i srednevekovye obšnosti. XXIX Ćteniâ pamâti člena-korrespondenta AN SSSR Vladimira Terent'eviĉa Pašuto, Moskva, s. 223-228. [Темчин, С. Ю. (2017а), Толковые праздничные каноны — неучтенное древнерусское произведение домонгольского периода, [в:] Восточная Европа в древности и средневековье. Античные и средневековые общности. XXIX Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто, Москва, с. 223-228].
- ТЕМЧИН, S. Ū. (2017b), Obšaâ služba prepodobnym, pripisyvaemaâ Klimentu Ohridskomu, kak pererabotka perevodnoj služby prep. Georgiû Maleinu (4 aprilâ) Feofana Naĉertannogo [Темчин С. Ю. (2017б), Общая служба преподобным, приписываемая Клименту Охридскому, как переработка переводной службы преп. Георгию Малейну (4 апреля) Феофана Начертанного], [in:] P. Žeňuch, S. Nikolova (eds.), Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovanskú a európsku kultúru, Bratislava-Sofia, s. 53-62.
- TURILOV, A. A. (2011), G[imnografiâ] Ruskoj cerkvi, [v:] Pravoslavnaâ ènciklopediâ 11 [Турилов, А. А. (2011), Г[имнография] Русской Церкви, [в:] ПЭ 11].

- ŽIVOVÁ, M. V. (2016), Služba Grigoriû Velikomu v Martovskoj služebnoj Minee TSL 541 (XVI v.): osobuj slučaj gimnografičeskoj adaptacii, [v:] Drevnââ Rus'. *Voprosy medievistiki*, 66, s. 85-102. [ЖИВОВА, М. В. (2016), Служба Григорию Великому в Мартовской служебной минее ТСЛ 541 (XVI в.): особый случай гимнографической адаптации, [в:] Древняя Русь. Вопросы медиевистики, 66, с. 85-102].

SERGEJUS TEMČINAS
Lietuvių kalbos institutas (Vilnius, Lietuva)

**Модели построения канонов
древнейшей службы свт. Савве Сербскому:
канон «Пастыря христовых овец...»¹**

**Models for Constructing the Canons
in the Earliest Hymnographic Office for St Sava the Serb:
the Canon “The Shepherd of Christ’s sheep...”**

ABSTRACT: The author argues that the canon “The Shepherd of Christ’s sheep...” which is attested in three Cyrillic manuscript copies (13th-14th c.) of the earliest hymnographic office for St Sava the Serb (†14 January 1235 or 1236), is not an original composition, but rather a compilation of Byzantine Greek hymns used in their Old Church Slavonic translation. The hymns were mostly taken from the canon (with the identical incipit) which had been originally compiled for commemoration of St Nicolas with addition of some hymns for St Ambrose (December 7), St Patapios of Thebes (December 8), Sunday of the Holy Fathers, and St Ignatios of Antioch (December 20).

KEYWORDS: Old Church Slavonic literature, Old Serbian literature, hymnography, St Sava the Serb

Древнейшей службой св. Савве Сербскому (†14 января 1235 или 1236 г.) условно называются гимнографические композиции (их число подлежит уточнению), созданные ранее многочисленных творений на эту тему Феодосия Хиландарца (†после 1348 г.).

Известны четыре сербских пергаменных списка древнейшей службы последней четверти XIII — первой половины XIV вв. (приводятся в хронологической последовательности):

1) Софийский (далее — С): Служебная минея на январь-февраль последней четверти XIII в. (София, Национальный церковный историко-археологический музей при Святом Синоде, № 403, л. 7-15)²;

¹ Искренне благодарю М. А. Джонсон, сотрудницу Хиландарского исследовательского центра (The Hilandar Research Library) Университета штата Огайо в г. Колумбус (США), за помощь в работе с публикациями, недоступными в Литве.

² Описание рукописи и публикация службы [Богдановић 1980: 14-17, 57-95 и снимки 1-15].

2) Ундольский (далее — У): Служебная минея на сентябрь-февраль начала XIV в., происходящая из монастыря св. Саввы Освященного в Палестине (Москва, Российская государственная библиотека, собр. В. М. Ундольского (ф. 310), № 75, л. 265 об. — 270 об.)³;

3) Карейский (далее — К): Служебная минея на декабрь-февраль второй четверти XIV в., некогда хранившаяся в Карейской келье св. Саввы (Афон, монастырь св. Пантелеймона, Cod. Slav. 11 (L032011), л. 107 об. — 119)⁴;

4) Братков (далее — Б): Праздничная минея на декабрь-февраль 1340-х гг. в составе Братковой минеи (Белград, Народная библиотека Сербии, Рс 647, л. 246-249)⁵.

Указанные рукописи в совокупности содержат четыре канона; два из них представлены тремя списками, а иные два — всего одним: а) «Просвети ми душу и сердце...» (списки С, У, К); б) «Пастыря Христовых овец...» (списки С, У, К); в) «Светоносное и световидное...» (список К); г) «Горе на престоле...» (список Б).

Все эти каноны не вполне оригинальны: первый содержит гимны, заимствованные из множества иных служб, посвященных разнообразным святым и праздникам (причем 1-й тропарь заимствован из древнерусского акростишного канона Перенесению мощей свт. Николая Мирликийского, который в свою очередь является переработкой 1-го тропаря канона Климента Охридского св. Аполлинарию Равеннскому)⁶; третий канон составлен из песнопений свт. Иоанну Златоусту, прп. Илариону Великому, прп. Феодору Студиту и иным святым; последний канон своими начальными словами ориентирован на канон повечерия предпразднства Богоявления (5 января).

Далее речь пойдет о втором из перечисленных выше канонов, имеющем инципит «Пастыря Христовых овец...» (1-го гласа): все его тропари заимствованы из переводных декабрьских служб, опубликованных в немецком критическом издании восточнославянских служебных миней [Rothe 1996; Rothe 1999].

Ниже этот канон св. Савве приводится по древнейшему (Софийскому) списку (ирмосы, выписанные в нем полностью, мною сокращены до инципитов) параллельно с исходными декабрьскими песнопениями⁷, чьи номера отсылают к указанному немецкому изданию (римская цифра обозначает день декабря, а арабская — условный номер гимна в рамках дня); значимые различия сопоставляемых версий подчеркнуты:

⁴ Описание рукописи [Турилов 1999: 158, № 386; Тахиаос 2012: 38-39; Ермолай (Чежия) 2013: 25]. Публикация службы [Симић 1978: 17-66].

⁵ Описание рукописи [Штавланин-Ђорђевић 1986: 340-345]; Публикация службы [Богдановић 1980: 96-108 и снимки 18-24; Новаковић 2000: 152-158 (лишь канон)].

⁶ Об истории этого тропаря подробнее см. [Темчин 2016].

⁷ Ирмосы декабрьских гимнов приводятся лишь для первых тропарей песней канона и лишь в том случае, если они соответствуют ирмосам канона св. Савве.

<p>Канон Пастыря Христовых овец... древнейшей службы Савве (9 мая)</p>	<p>Песнопения декабрьских минейных служб</p>
<p>Пѣ. ѿ. ірѣѣ стѣлпѣмь огньномь... Пастырь хвѣхъ овць. и наставника вѣрнихъ спсѣнню. оучении чюдесе. въсиавъша намъ свѣта блѣти. бжтвѣнаго стѣла <u>савоу</u> достоинно <u>пѣтѣмь</u>.</p>	<p>Пѣ. ѿ. ірѣѣ стѣлпѣмь огньномь... Пастыря христовъ овць и наставника спасенню вѣрныиныхъ, оучении чюдесе въсиавъша намъ свѣтъ благодати, божьстваааго сватителя <u>николоу</u> достоинно <u>воспонимъ</u> (VI-39)</p>
<p>Іѣко финикъ въ домоу гни. дбдскн процвѣль кси добродѣтели. и <u>тѣломъ</u> и <u>дхомъ</u>. въ яви се сладост. бжтвѣною блѣтню. пишоу бесмртна. <u>саво</u> подавае <u>ѡчѣствоу</u> своелоу.</p>	<p>Іѣко фѣникъ въ домоу господни давыдскы процвѣль кси добродѣтели, и <u>дѣлѣмъ</u> и доухѣмъ въсь яви са сладост божьственоу благодѣтню, пишоу бесмртна, <u>николае</u>, подаа <u>стадоу</u> своелоу (VI-40)</p>
<p>Прѣвъшьдѣ пльтски облакъ. и на гороу добродѣтели въшѣ. саловидць бжтвѣнаго разоумѣ бѣ. такоже монси на скрижалехъ срца твѣего. приемѣ законъ блѣтнини. <u>блжне</u> стлоу <u>саво</u>.</p>	<p>Прошьдѣ пльтскы(и) облакъ и добродѣтели на гороу въшьдѣ саловидць <u>бывъ</u> божьстваааго разоумѣ, бысть такоже монси на скрижалехъ срдца твоего приимѣ законъ благодатныхъ, сватителю <u>николае</u> (VI-41)</p>
<p>Тронце стѣла. кдиньство бѣ мон. соче и снѣ и дше правын. подлоуи <u>равн</u> свое. и оущедри нѣ въ те вѣроующнхъ. развѣ бо теке много <u>бѣ</u> не зѣи држешаго всачьскаа.</p>	<p>Тронце сватаа, кдиньство, боже мон, отьге и сыне и доуше правын, подлоуи <u>днра</u> своего и оущедри насъ въ та вѣроующнхъ, развѣ бо тебе много не знаемъ држашааго всачьскаа (VI-42)</p>
<p>Бѣ. Младѣнць биваетъ ѡ дѣвы. обнавляеть истѣвѣша адама. и разараеть срѣдограднѣ. и враждьноую оплотоу пльтню своєю. клетвоу блѣвнть працѣтр. ис прѣтнне цѣтре прошѣ.</p>	<p>Бѣ. Младенць биваетъ <u>богъ</u> отъ дѣвы и обнавляеть истѣвѣшца отъ адама и разараеть средограднѣ и враждьноую оплотоу пльтню своєю клатвоу благословнть працатере ис прѣнстѣта матере проишьдѣ (VI-43)</p>
<p>Пѣ. г. ірѣѣ Да оутвърдитъ се срце мое... Добродѣтели <u>прималише</u> бѣ. и съсоудъ цркъвѣнни. освѣщенъ боу стлоу <u>саво</u>. на тебѣ во почн дхѣ прстѣн.</p>	<p>Пѣ. г. ірѣѣ Оутвърди мене... Добродѣтели <u>прималише</u> бѣ и цркъвѣннн съсоудъ освашенъ богу, сватителю <u>николае</u>, и на тебе почн доухъ пресвѣтѣн (VI-44)</p>
<p>Мнроу бжтвѣнннцѣ помаза се. вседѣтѣла дха. тѣмъ и <u>срѣбскн</u> прѣстолю соу оукрасилъ кси. и благооухалъ кси вѣрнихъ разоуми. добродѣтели и чюдеси. <u>нерархо</u> <u>хвѣ</u> <u>саво</u> <u>блжне</u>.</p>	<p>Мнроу божьствыннцѣ помаза са вседѣтѣла доуха, тѣмъ <u>мурьскын</u> прѣстолю, отьге, оукрасилъ кси и благооухалъ кси вѣрныиныхъ разоумѣ добродѣтели и чюдесе, <u>отьге</u> <u>николае</u> (VII-22)</p>
<p>Вѣныцаеть оучени твонди. тако ѡ каденниа <u>цнооцѣннагоцѣннаго</u>. блжне <u>бжтвѣна</u> ти цркви. и вѣнытвоуееть вѣрннди црствоующн.</p>	<p>Вѣныцаеть са <u>словесы</u> твонди тако отъ каденниа цѣнѣна, блажене, цркы и вѣчноуееть вѣрныици цсарствоующн (VII-58)</p>

<p>СВѢТЬ ѿць. СВѢТЬ СЫНЪ ЕГО. СВѢТЬ И ДХЪ. СТЫН СИН СЪ ѿцѣмъ. и прѣвивае на СНѢ. ЦРѢВЮЩИ ТВАРЮ. ЕДИННОЧАТЕЛЬНАА ТРОНЦЕ. ТРЪСНАНЬНИИ БЖТВОМЪ.</p>	<p>СВѢТЬ отьць, СВѢТЬ сынъ его и доухъ СВѢТЬ сын отьцьмъ и прѣбываа на сынѣ, ЦЬСАРСТВОУА ТВАРЮ, ЕДИННОЧАТЕЛЬСТВОУЕТЪ БО ТРОНЦА и ТРЪСНАНЬНЪМЪ БОЖЬСТВЪМЪ (VI-47)</p>
<p>Б. СЪ АНГЛОМЪ ВЪЗЮПНИЕМЪ. ВСЕЦѢИ ПѢ ДОСТОННОЮ. РАИ СЕ МТИ БЖНА СВѢТЬ ВЪСНАВШНА. ВЪ ТМѢ СѢДАЩИМЪ. И ВЪ СѢНИ НЕВѢТЕРНИИ.</p>	<p>Б. СЪ АНГЕЛЪМЪ ВЪЗЮПНИЕМЪ ВЪСЕСЬСТЫНѢИ ПѢСНЬ ДОСТОННОЮ: «РАДОУИ СА, МАТИ БОЖНА, СВѢТЬ ВЪСНАВШНА ВЪ ТМѢ СѢДАЩИМЪ и ВЪ СѢНИ НЕВѢТЕРНИИ» (VI-48)</p>
<p>ПѢ. Д. ІРМО ОУСЛИШАХЪ ГИ СЛОУХЪ ТВОИ... ТРЪПѢНИЕМЪ НАПАСТИ ИЗВѢСТОУЕ СЕ. И ЛОУБОУ БЖТВЪНОЮ ОУДОБАЕ СЕ. И РЕВНИТЕЛЬ БЖТВЪНИ БИВЪ. ИСКОУШАЕМЪИХЪ ТЕПЛИ САМОПОВОРОНИКЪ.</p>	<p>ТЪРПѢНИЕМЪ НАПАСТИ ИЗВѢСТОУА СА и ЛЮБВЮИ БОЖЬСТВЪНОЮ ОУДОБАА СА и РЪВНИТЕЛЬ БОЖЬСТВЪНЪИ БЫВЪ и ИСКОУШАЕМЪИХЪ ТЕПЛИИ, НИКОЛАЕ, ПОБОРЪНИКЪ, НЕПРАВЪДОУ БЕДОУМА ПОГОУБИТИ ИЗБАВИА ЕСИ ЗЛААГО и ЛЮТААГО ОСОУЖЕННА (VII-25)</p>
<p>СТРѢНАА ВЪЗИГРАННА. ВЪЗЪРЪЖАНИЕМЪ ОУМЪРТВИЕ БЕСПЪТЪНЪ ВЪ ТЕЛЕСИ. СТРАШЪНЪ ВЪ ТЕЛЕСИ БѢСОМЪ ВСѢИ ДѢЛИ СВѢИИ.</p>	<p>Страстная възиграния въздръжаниемъ оумьртвие, беспътънъ въ телеси, страшнъ въ телеси ІАВИ СА ВЪСЪИ ДѢЛЪ СВОНДИ (VI-49)</p>
<p>ИБНИ ГЪ НА ТВРЪДИ ВЪРЪНЫИ. ІАКО ЗВѢЗДОУ ТЕ ОУТВРЪДИ. СВѢТЕЩА МИРА ОУЧЕНИИ ТВОИИ.</p>	<p>Небесънъи господь на тврѣди вѣрнѣи іако звѣздоу та оутврѣди, СВѢТАЩА МИРА СВОНДИ ОУЧЕНИИ (VII-62)</p>
<p>ОЦА ПРОСЛАВИМЪ И СНА. И ДХА БЛАГВЕЩЕ. ІАКО ЕДИНСТВО ТРИСЪСТАВНОЕ. И ТРОИЦОУ БЕЗНАЧАЛЬНОУ. И БА ДРЪЖЕЩАГО ВСУ ТВАРЪ.</p>	<p>Отца прославицъ, сына и доуха благословаще іако единство трисѣставно и троицоу безначальноу и бога дръжашааго тварь (VI-52)</p>
<p>Б. ИАКОВЪ ТЕ ПРАѿЦЪ. ДВО МТИ ПРОВИДѢ ДРѢВЛЕ ВЪ СНѢ. ІАКО ЛЪСТВИЦОУ. ЮЮЖЕ ЕДИНЪ ГЪ ПРОШЪ. ІАКО ЧЛѢКЪ.</p>	<p>Б. ИАКОВЪ ПРАОТЬЦЪ ТА, ДѢВО МАТИ, ПРОВИДѢ ДРЕВЕЛѢ ВЪ СЫНѢ ІАКО ЛѢСТВИЦОУ, ЮЮЖЕ ЕДИНЪ ГОСПОДЪ СЪШЪДЪ ІАВИ СА ІАКО ЧЛОВѢКЪ (VI-53)</p>
<p>ПѢ. Ё. ІРМО ОУЗРИ ОУМЪ НАШЪ... МОУДРЪ СТА. ПАСТИРЪ БЛГИ. И СВѢТИЛЬНИКЪ ЦРКЪВЪНЫИ. ІАВИ СЕ СВѢЩЕНООУЧЕНИТЕ САВО БОУ СЛОУЖЕ. И ЛЮ ШЧЕСТВА СИ ПРОСВѢЩАЕ. СВѢТОМЪ БГОРАЗУМИА.</p>	<p>ПѢ. Ё. ІРМО ОУЗРИ НАШЪ ОУ<мъ>... МОУДРЪ СВАТИТЕЛЬ, ПАСТЫРЪ БЛАГЪИИ и СВѢТИЛЬНИКЪ ЦЪРКЪВЪНЪИ ІАВИ СА, СВАЩЕНООУЧЕНИТЕ НИКОЛАЕ, БОГОУ СЛОУЖИТЕЛОУ, ЛЮДИ ПАСА, ПРОСВѢЩАА ВЪСА НЫ СВѢТЪМЪ БОГОРАЗУМИА (VI-54)</p>
<p>БЖТВЪНОЮ ТИ ПАМЕТЪ. СТАДСКИ СЪБОРЪ РАЧЕЪТЪ СЕ ОУЧЕ. И ВѢРНИХЪ ЛИЦИ СЪ БЕСПЪТЪНИИИ АНГЛАН ВЕСЕЛЕТЪ СЕ. И ПИТЪЕЪТЪ СЕ ДХОВНО ЦРКВИ. БЛГОВЕЩАННИИИ СЛОВЕСИ ТВОИИ. БЛЖНЕ САВО.</p>	<p>Въ божьственоюу ти паматъ ИЕРЪНСКИИ СЪБОРЪ, ОУЧЕ, РАДОУЕТЪ СА и ВѢРЪНИИХЪ ЛИЦИ СЪ БЕСПЪТЪНИИИИ АНГЕЛЪИ ВЕСЕЛАТЪ СА и ПИТАЕЪТЪ СА ДНЪСЪ ДОУХОВНО ЦЪРКЪИ СЛОВЕ<с> ТВОИИ, ОУЧЕ АМБРОСИЕ (VII-64)</p>
<p>БЪДОВИЦАМЪ ПОМОШЬНИКЪ. ѿць СИРИМЪ. ЗАСТОУПНИКЪ СКРЪБЕЩИМЪ. ПОВОРОНИКЪ БѢДЪНИИ БЫ ЛЮМЪ БЖИЕМЪ. СВЩЕНООУЧЕНИТЕ САВО. ТЪМЪ СЪ ВЪРОЮ БЛЖИМЪ ТЕ ЧЕДА Т.</p>	<p>Бъдовицамъ помощникъ, отьць сиримъ, застоупникъ скрѣбашимъ, поборникъ бѣдънимъ бысть людемъ божиемъ, свашенооученице НИКОЛАЕ, ТѢМЪ ВЪРОЮ (ВЪСИ) БЛАЖИЦЪ ТА (VI-55)</p>

<p>Тронцѣ покланавъ се. єдинство пою лица и соуществомъ. въєдиненоу и нераздѣльноу. славою съ оцѣмъ сѣа. и бжѣтвѣнни дхъ. безначел'ноу власть и бжѣтво.</p>	<p>Тронци покланая сѧ, єдинство пою, лица и соуществѣмъ въєдиненоу нераздѣльноу славою съ отцѣмъ сына и божьствѣнны доухъ, безначальноу власть и божество (VI-57)</p>
<p>Ѡ Избави се дрѣвнєне клятвѣи адамъ и кѣгѧ. Ѡ бжѣз'ни рожьствомъ ти. бѣ бо ис тебе выпльщен се. неизрѣн'ниимъ словомъ. създаде кестъ члвч'ство.</p>	<p>Ѡ Избави сѧ дрѣвнѣнаѧ клятвѣи адамъ, и кѣгѧ отъ волѣзни рожьствѣмъ твоимъ <u>богодати</u>; богъ ис тебе выпльщени сѧ неизреченнѣнныимъ словѣмъ създаде кестъ члвчѣство (VI-58)</p>
<p>пѣ з' ірмѣ Іѧко прѣрка нсон'ноу... Принѣмъ сѧва моудре талантъ. іако оугодникъ вѣрнѣ. и на трапезѣ прѣложи оумножилъ єси. и сего принєсъ съ ч'тѣю лих'вою. влцѣ своємюу с'тлоу саво.</p>	<p>Принѣмъ слова, моудре, талантъ іако оугодникъ вѣрнѣ и на трапезѣ преложѣ оумножилъ єси и сего принєсъ єси съ ч'нстоу лих'вою владыцѣ своємюу, <u>адбросиє</u> (VII-68)</p>
<p>Просвѣтилъ (єси) ризоу свѣщен'ноюу въ тродѣхъ си. и іави се пастырѣ словєснихъ оцѣцъ моудре. еже палице си оучєнниѧ. на пастив'ноу изгоне бжѣтвѣннѣю нєрѧхо хвѣ.</p>	<p>Просвѣтилъ єси ризоу свѣщеную въ тродѣхъ си и іави сѧ пастырѣ словєснѣннѣхъ овецъ, моудре, іаже палицею си оучєнниѧ на паствоу изгонниши <u>вѣроу</u> (VII-69)</p>
<p>Отъпоущєнъ плѣти. дѧлжѣннѣ оусноуѧ єси правєд'ннѣмъ сномъ. моудр с'тлоу саво. и съ англѧн бжѣтвѣннѣ свѣтлостѣи насищѧє се. и прѣсвѣтѧннѣи оукрашѧє се лоуѧмѧи.</p>	<p>Отъпоущєнъ плѣти дѧлжѣннѣмъ оусноуѧ єси правѣднѣмъ сномъ, моудре, и <u>вєснѣннѣи вѣстѣ</u> застоупникъ, николѧє, повѣженѣхъ и вѣрнѣннѣхъ, <u>молашннѣхъ тѧ</u> (VII-34)</p>
<p>Беспльгнѣннѣхъ пѣни. принєсеннѣмъ хѣу члвчѣи. поущєє вѣроу. и зовоущєє сѣ. сѣ. сѣ гѣ. Ѡцѣ и снѣ съ дхѣмъ.</p>	<p>Беспльгнѣннѣхъ пѣсни принєсѣмъ <u>богю</u> члвчѣи поущєє вѣроу и зовѣщєє: «сватъ, сватъ, сватъ, господѣ, оцѣцѣ и сынѣ съ доухѣмъ» (VI-62)</p>
<p>Ѡ Блѧгѧ мѣрнє прѣпѣтѧѧ. іако мѣти бжѣни. Ѡ напѧст и вѣдѣ нѧ свѣбодѧ. кѣ боу мѧтвѧмѧ си.</p>	<p>Ѡ Благословєнаѧ мѧрнѣ прѣпѣтѧѧ іако мѧти божнѧ отъ напѧстин, вѣдѣ насѣ свѣбодѧ кѣ богю молатвѧмѧ си <u>кѣ тебе прнєвѣгѧющѧѧ</u> (VI-63)</p>
<p>пѣ. з'. ірмѣ Іѧко въ грѣмѣни пещи... Блѧгоч'тнѣмъ житнѣє съвѣршнѣвъ с'тлоу саво. Ѡ землєє на нѣса прѣстѧви се. и съ англѧн боу слѣужє нєпрѣстѧн'но. тѣмъ и намъ поущнѣмъ тѣ вѣроу. прѧиди дхѣмъ. просвѣщѧєє <u>ни оумнѣноє оѧ</u>.</p>	<p>пѣ. з'. ірмѣ Іѧко въ громѣн'нѣи пещи... Благочѣстнѣмъ житнѣє съвѣршнѣвъ, <u>николѧє</u> свѧтнѣтєлю, отъ землѧ на нєсѧ прѣстѧви сѧ и съ ангєлѣы богю слѣужнѣши <u>нєоуклонѣно</u>; тѣмъ намъ вѣроу поущнѣмъ тѧ прѧхѣдѧщѧ доухѣмъ свѣтнѣиши <u>чюдєснѣи(н)мѧ зарѧмѧ</u> (VI-64)</p>
<p>Ч'тѣномоу ообразю твоємюу клѧнающєє се. ч'тѣннѣ с'тлоу саво. и пѧмєтѣ твою славєщєє. и ч'тѣноую ракоу твоюхъ мощи. Ѡ напѧсти и вѣдѣ <u>свѣбодѧ</u> ни. мѧнтѣв'ннѣи си <u>саво</u> кѣ боу мѧтвѧмѧ.</p>	<p>[Ч'стѣннѣи твои образѣ и] ч'стѣнооумѣ твоємюу ообразю клѧнающєє сѧ, ч'стѣннѣи свѧтнѣтєлю, и пѧмѧтѣ твою славѧщѧѧ и <u>ч'тѣющѧѧ</u> ракоу твоѣхъ мощи отъ напѧсти и отъ вѣдѣ <u>избѧви</u> молатвѣннѣи, <u>николѧє</u>, кѣ богю моленнѣи си (VI-66)</p>

<p>Достоѡльжѡно чѣмь. паметь тѣю оугодѡниче хѣвъ. рацѣ покланяюще се. бжѣтвѣннихъ мѡщи ти. такоже и чюдесь прѡбѣне.</p>	<p>Достоѡльжѡно чѣмь паметь твою, оуго(дѣ)ниче христовъ, рацѣ покланяюще сѧ божѣствѣннѣхъ мѡщин ти <u>наслажающе сѧ словесѣ твоихъ</u> такоже и чюдесь, преподобне (VI-61)</p>
<p>Прѡноживѣне тронце. поюще бжѣтвѣноюю дрьжавою. покланяюще се оцѡу и сѡу. и дхѡу праводоу. блгѡтѣнкѡ вѣрѡни. спси насъ въ те вѣроующихъ. сѣ оумленнѣмь глѡсихъ. <u>блгѣнь бѣ оцѣ</u>.</p>	<p>Присноживѣна тронца и <u>свѣтѣмь</u> поуща божѣствѣноюю покланяемъ сѧ съ отцѣмь сыноу и доухѡу праводоу благочѣствѣно вѣрѡни спсѧ насъ въ та вѣроующихъ оумленнѣмь глаголющихъ: «боже отцѣ <u>нашихъ</u>» (VI-67)</p>
<p>Ѣ Да спсѣтѣ се праотцѣ съ кѣтою. гѣ ѡ дѣвы новѣ бѣ адамъ. и обжѣнѣ нѧ. въплъщеннѣмь свондѣ. прѣбѣнѣвѣ кѣже бѣ. бѣ непрѣдѣнѣни. и рожѣшоу и нетѣлѣнѡюю. такоже бѣ съхранилъ кѣсть.</p>	<p>Ѣ Да спсѣтѣ сѧ праотцѣ съ еугою господѣ отъ дѣвы новѣнъ кѣсть адамъ <u>пърстѣнъ</u> и обожѣ насъ въплъщеннѣмь свондѣ прѣвѣтѣвѣ кѣже бѣ богъ непрѣдѣнѣнъ и рожѣшоу нетѣлѣнѡю, такоже бѣ, съхранилъ (VI-68)</p>
<p>пѣ. ѡ. ірмѡ Поюте те вон англѣсци... Оуспѣилъ кѣси стѣти многообразнѣне вьни. бжѣтвѣнничи въсхожѣни. и неослабѣнѣмь чѣмѣ. тѣмь на нескѣрѣнни свѣтѣ по оуспѣни <u>вьшѣль</u> кѣси.</p>	<p>Оуспѣилъ кѣси страстѣнѣ мѣногообразнѣннѣхъ вѣлненнѣ божѣствѣнничи въсхожѣни и неослабѣнничи чѣстѡтѣмь; тѣмь на нескѣрѣнни свѣтѣ по оуспѣннѣмь <u>вѣснѣмь</u> кѣси (VIII-20)</p>
<p>Вонаютъ дѣлѣ твоихъ троудѣн. вьлѣтѣсе се оучѣни твоихъ словесѣ. и чюдѡтворѣни всѣдоу оглашаютъ. оугодѡниче <u>саво</u>. свѣщенѡоучѣннѣче.</p>	<p>Вонаютъ дѣлѣ твоихъ троудѣн, вьлѣтѣ сѧ оучѣннѣ твоихъ словеса, и чюдѡтворѣна вьсодоу глашаютъ сѧ, оугодѡниче <u>николаѣ, христовѣ</u> свѣщенѡоучѣннѣче (VI-69)</p>
<p>Іѡзвѣи хѣви понесѣ <u>саво</u>. дѣшею и плѣтѣю си. обьщѣннѣкѣ бѣ мѡдрѣнѣ апѣлѣ. тѣмь те чѣмь тако стѣла.</p>	<p>Іѡзвѣи христовѣ понесѣ, <u>николаѣ</u>, доушею и плѣтѣю си обьщѣннѣкѣ кѣсть мѡдрѣнѣхъ апѡстѡлѣ; тѣмь и чѣмь та <u>вѣрѡни</u> тако свѣтѣтелѣ (VI-70)</p>
<p>Трьсѣтѡдоу покланяемъ се влѣцѣ тако гѡу и зѣжитѡу всѣхъ. раздѣлающе лица. и соущѣствѣмь сѣвъкоуплающе се. оцѣ бо сѣнъ кѣсть. тронце бжѣтвѣннѣ дхѣ.</p>	<p>Трьсѣтѡдоу покланяемъ сѧ владѣцѣ тако богоу и зѣжитѣлю всѣхъ, раздѣла лица, соущѣствѣмь (и) сѣвъкѣуплаа: отцѣ бо, сынѣ кѣсть тронца, божѣствѣннѣн доухѣ (VI-72)</p>
<p>Ѣ Вѣшѣнни ѡ мѣтре дѣвы роди се. за мѣрдѣнѣ бесконѣнѣноу. къ оцѡу принѣсѣ падъшѣн обьразѣ. адама праѡца ѡ тѣе изѣбѣвѣлаѣе.</p>	<p>Ѣ Вѣшѣнни отъ дѣвы матери роди сѧ за мѣлѡсѣрдѣнѣ неконѣнѣноу къ отцѡу принѡсѣ падъшѣнѣ обьразѣ, адама праѡтѣца и отъ тѣла изѣбѣвѣлаа (VI-73)</p>
<p>пѣ. ѡ. ірмѡ Живѡносѣни истѡчѣннѣкѣ... <u>Црѣкѡе</u> прозевѣннѣе. <u>стѣлѣска красѡтѡ</u>. мѣнѣхѡмь славо и блгѡлѣпнѣе. <u>сѡрьпѣскоѣ</u> свѣтѣило на земѣли <u>ѡвѣлѣшаго се савоу</u>. всѣи достоно блжѣнѣмь.</p>	<p><u>Фивѣтѣскоѣ</u> прозѣвѣннѣе, <u>поустѣннѣнаѣ похѣвала</u>, мѣнѣхѡмь слава и блгѡлѣпнѣе, <u>вѣздѣнѣскоѣ</u> свѣтѣило на земѣли <u>ангѣла ѡвѣлѣша сѧ патѣпнѣ</u> всѣи достоно оубѣлажѣмь (VIII-39)</p>

<p>ѠСТЫ се памѣтню твою <u>ѠЧЬСТВО ТИ СЛАОУ</u> <u>САВО</u>. и тръжьствоуе зобеть. <u>ДЛЪБНО</u> въпникеть. <u>ДЛЪБѸ</u> гѣи приносе <u>Ѡ НА</u> <u>ПРИБЛЪЖНЕ</u>. <u>ПОЛОУЧИТИ</u> <u>ВЪЧЪНЫХЪ</u> <u>БЛГЪ</u>. <u>ПОХВАЛАЮЩИМЪ</u> <u>ННА</u> <u>ПАМЕТ'</u> твою.</p>	<p>Освати са <u>ВСА ТВАРЬ</u> паматню вашу и тръжьствоующи зобеть, <u>ДОЛЪБНО</u> въпниши: «<u>ДОЛЪБОУ</u> <u>ГОСПОДЕВИ</u> <u>ПРИСНО</u> <u>ПРИНЕСЕТЕ</u>, <u>БЛАЖЕНИИ</u>, <u>ПОЛОУЧИТИ</u> <u>ВЪЧЪНЫХЪ</u> <u>БЛАГЪ</u> <u>ПОХВАЛАЮЩИМЪ</u> <u>ВАСЬ</u>» (Patrum-88)</p>
<p>БГОНОСНИ <u>ВЪЗВЕСЕЛОВА</u> <u>ПРЪСТАВЛЕННА</u> <u>СВОЕГО</u>. <u>ПАМЕТЬ</u> <u>ПРЪЛОЖИВЪ</u> <u>НАМЪ</u>. <u>НЪ Ѡ</u> <u>ХТОЛОУЕЦИ</u> <u>ПРИДЪТЕ</u>. <u>СЩЕНОУЮ</u> <u>ЕГО</u> <u>СОБЪНИМОУЩОУ</u> <u>РАКОУ</u>. <u>ТАНИИ</u> <u>КРАСНАГО</u> <u>ПЪННА</u> <u>ЦВЪТИ</u>. <u>ВЪРХИ</u> <u>СВОЕ</u> <u>ВЪНЪТАКЪ</u> <u>ВСИ</u>. <u>НЕПОСТНД'НА</u> <u>ХОДОТАЯ</u>. <u>КЪ БОУ</u> <u>ВСИ</u> <u>ИМОУЩЕ</u>. <u>ДАНТЕЛА</u> <u>ТЕП'ЛА</u>.</p>	<p>Богоносныи възвеселова <u>СВАТЫЯ</u> <u>СТРАСТИ</u> <u>НАМЪ</u> <u>ПРЕДЪЛОЖИ</u>; <u>ПРИДЪТЕ</u>, <u>СТРАСТОЛЮБЪЦИ</u>, <u>СВАЩЕНО</u> <u>ОБЪЮДАЮЩЕ</u> <u>ТАНЫЯ</u> <u>КРАСНЫЯ</u> <u>ПЪННА</u> <u>ЦВЪТЫ</u> <u>И</u> <u>ВЪРХИ</u> <u>СВОЯ</u> <u>ВЪНЪТАКЪ</u> (XX-81)</p>
<p>ЕДИННОСУЩНОУ <u>ДЪРЖАВОУ</u> <u>И</u> <u>ПРЪСТОЛ'НОУ</u>. <u>ТРИСТАВЪННИ</u> <u>СВЪТ'</u> <u>ВЪСПОЕМЪ</u>. <u>ѠЦА</u> <u>ЧТОУЩЕ</u>. <u>И</u> <u>СНА</u> <u>СЛАВОСЛОВЕЩЕ</u>. <u>И</u> <u>ПОКЛАНАЮЩЕ</u> <u>СЕ</u> <u>ВЪР'НО</u> <u>СТОМОУ</u> <u>ДХОУ</u>. <u>ТРСВЪТ'ЛО</u> <u>БО</u> <u>ЕДИНСТВО</u> <u>БЖТВОМЪ</u>.</p>	<p>Единносущноу държавоу и съпрѣстольноу тръсѣставънынъ свѣтъ възспонмъ <u>ОТЦА</u> <u>ЧТОУЩЕ</u> <u>И</u> <u>СЫНА</u> <u>СЛАВАЩЕ</u> <u>И</u> <u>ПОКЛАНАЮЩЕ</u> <u>СА</u> <u>ВЪР'НО</u> <u>БОЖЬСТВЪНОУОУМОУ</u> <u>ДОУХОУ</u> <u>ТРСВЪТ'ЛО</u> <u>БО</u> <u>ЕДИНСТВО</u> <u>БОЖЬСТВЪМЪ</u> (VI-77)</p>
<p>Ѡ ВЪШЫШИ <u>ЕСИ</u> <u>НЕПОРОЧНАЯ</u>. <u>НБНИХЪ</u> <u>ВЫШЫНИХЪ</u> <u>СИЛЪ</u>. <u>КАКО</u> <u>ПЛЪТНЮ</u> <u>РОЖЬШИНА</u> <u>ВСЪХЪ</u> <u>БА</u>. <u>ТЪМЪ</u> <u>ТЕ</u> <u>ВСИ</u> <u>ЧТАТА</u>. <u>КАКО</u> <u>БЦОУ</u> <u>ИСПОВЪДАЮЩЕ</u> <u>ВЕЛИЧАЕМЪ</u> <u>ВЪР'НИИ</u>.</p>	<p>Ѡ ВЪШЫШИ <u>ЕСИ</u>, <u>НЕПОРОЧНАЯ</u>, <u>НЕБЕСЪННИХЪ</u> <u>ВЪШЫШНИХЪ</u> <u>СИЛЪ</u>, <u>КАКО</u> <u>ПЛЪТНЮ</u> <u>РОЖЬШИ</u> <u>ВСЪХЪ</u> <u>ГОСПОДА</u>; <u>ТЪМЪ</u> <u>ТА</u> <u>ВСИ</u>, <u>ЧИСТАЯ</u>, <u>КАКО</u> <u>БОГОРОДИЦЮ</u> <u>ИСПОВЪДАЮЩЕ</u> <u>ВЪРЬНИИ</u> <u>ВЕЛИЧАЕМЪ</u> (VI-78)</p>

В рассматриваемом каноне использованы церковнославянские переводы шести канонов разным святым:

1) свт. Николаю Мирликийскому (6 декабря) «Пастыря Христовых овец...» 1-го гласа Василия Элахиста Пегариота (номера тропарей VI 39-78): 28 гимнов;

2) по праздниству свт. Николая Мирликийского (7 декабря; в греческой традиции — 6 декабря) «Со святыми яко святитель...» 8-го гласа Иосифа Песнописца (номера тропарей VII 16-50)⁸: 3 гимна;

3) свт. Амвросию Медиоланскому (7 декабря) «Божественным светом просветил еси...» 8-го гласа Феофана Начертанного (VII 52-82): 5 гимнов;

4) прп. Патапию (8 декабря) «Светлаго жития твоего...» 2-го гласа Феофана Начертанного (VIII 9-42): 2 гимна;

5) воскресеню Святых Отец перед Рождеством Христовым «Отцем песнь принесем...» 1-го гласа Иосифа Песнописца (Patrum 55-89): 1 гимн;

6) сщмч. еп. Игнатию Богоносцу (20 декабря) «Светло ликующе веселимся...» 1-го гласа Андрея Критского (XX 55-84): 1 гимн.

Авторство первого канона (основного из указанных здесь источников) стоит прокомментировать. В славистической литературе ошибочно указывается, что Василий Элахистос (Пегариот), архиепископ Кесарии Каппадокийской (945-956) [Жаворонков 2004], составил никольский канон «Недоуменным языком...» (1-го гласа) с греческим алфавитным акростихом по

⁸ Этот канон писался не на по праздниству, а на сам праздник (6 декабря), см. [Рыбаков 2002: 203].

тропарям, ΤΡΙΑΣ ΣΩΖΕ в троичных и ΑΓΝΗ ΣΚΕΠΕ в богородичных [см. Филарет (Гумилевский) 1995: 315-316; Легких 2011: 8]. Однако в действительности это произведение анонимно [Желтов 2011: 215, 217], тогда как канон «Пастыря Христовых овец...» (того же гласа), иногда атрибутируемый исследователями Андрею Критскому († 767)⁹, имеет в греческом оригинале именной акростих ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ (в богородичных) и совпадает по строению с каноном на Введение Богородицы во храм (21 ноября), который содержит тот же именной акростих в богородичных и заведомо принадлежит Василию Пегариоту.

Информация о том, что в Евергетидском типиконе канон «Пастыря Христовых овец...» приписан Иосифу Песнописцу († ок. 886) [Рыбаков 2002: 202; Смука 2005, 28 (с опорой на работу В.А. Рыбакова, но без ссылки на нее)], не вполне верна: там возле имени Иосифа указан не инципит самого канона, а лишь глас и начало ирмоса [Дмитриевский 1895: 332]. Они соответствуют лишь одному из известных сегодня канонов («Пастыря Христовых овец...»), но это не значит непременно, что в типиконе допущена ошибка и ранее такой канон Иосифа не существовал. Неверно сообщение о том, что Филарет (Гумилевский) считал канон «Пастыря Христовых овец...» произведением Иосифа [см.: Смука 2005: 28]: в действительности он писал лишь о феофановом каноне «Венценосец престолу Христову...» (2-го гласа) [Филарет (Гумилевский) 1995: 267, 297-298], который неправомерно приписал Иосифу [подробнее см.: Рыбаков 2002: 202, 271].

Все шесть использованных в каноне св. Савве источников (перечислены выше) являются переводными. Их выбор для переадресовки сербскому святому производился сразу на четырех основаниях. Так, брались гимны:

а) исключительно декабрьских служб, которые полагаются на даты, непосредственно следующие за днем прп. Саввы Освященного (5 декабря) и далее ведущие к Рождеству Христову (25 декабря): на 6-е, 7-е, 8-е число, воскресенья Святых Отец перед Рождеством Христовым и 20-е число; таким образом, составитель канона Савве Сербскому явно ориентировался на указанные календарные рамки;

б) посвященные преимущественно святителям (к этому лику принадлежал Савва Сербский); исключения составляют каноны преподобному Патапию и воскресенью Святых Отец, когда воспоминаются ветхозаветные праведники, особенно происходившие из рода Иисуса Христа; в такой комбинации ликов видна определенная закономерность: св. Савва видится гимнографу-компилятору прежде всего как святитель, но также как преподобный (святой монах) и святой отец (разумеется, не в ветхозаветном, а в новозаветном смысле — как святой, изложивший в своих творениях учение Церкви); использование тропаря сщмч. Игнатию Богоносцу не противоречит этому выводу, поскольку до своей мученической кончины он был святителем (архиереем);

⁹ При этом богородичны с именем Василия признаются вторичными, см. [Желтов 2011: 210].

в) прославляющие в основном свт. Николая Мирликийского (ему посвящен 31 гимн из 40) и в меньшей степени свт. Амвросия Медиоланского (5 гимнов), причем оба святителя ассоциируются с западной ориентацией (первый из них — благодаря перенесению мощей из Мир Ликийских в итальянский город Бари); следовательно, Савва Сербский мыслился как исключительно крупный западный святитель, что возможно лишь при ориентации (сознательной или интуитивной) на восточные по отношению к Сербии страны: Болгарию, Византию и Русь;

г) исполняемые в исходных канонах преимущественно на 1-й глас (на него положен рассматриваемый канон св. Савве): 30 гимнов из 40 были исходно написаны именно для этого гласа, остальные же — для 8-го (8 гимнов) и 2-го гласа (2 гимна).

Техника компиляции канона Савве Сербскому такова: в качестве основного источника избран канон 1-го гласа свт. Николаю Мирликийскому (6 декабря) «Пастыря Христовых овец...»: отсюда взяты глас исполнения (1-й), абсолютно все ирмосы и большинство тропарей (28 гимнов из 40); в качестве дополнительных источников использовались канон свт. Амвросию (5 гимнов), поспразднству Николая Мирликийского (3 гимна), прп. Патапию (2 гимна), сщмч. еп. Игнатию Богоносцу (1 гимн) и воскресенью Святых Отец перед Рождеством Христовым (1 гимн).

Заимствованные из этих источников песнопения распределены в каноне Савве Сербскому следующим образом (исходный глас заимствуемых гимнов указывается лишь в том случае, если он отличен от гласа интересующего нас канона св. Савве, т.е. от 1-го):

1-я песнь

1-й тропарь: Николаю, то же

2-й тропарь: Николаю, то же

3-й тропарь: Николаю, то же

4-й тропарь: Николаю, то же

богородичный: Николаю, то же

3-я песнь

1-й тропарь: Николаю, то же

2-й тропарь: поспразднству Николая, песнь та же, 3-й тропарь, глас 8-й

3-й тропарь: Амвросию, то же, глас 8-й

4-й тропарь: Николаю, то же

богородичный: Николаю, то же

4-я песнь

1-й тропарь: поспразднству, песнь та же, 2-й тропарь, глас 8-й

2-й тропарь: Николаю, песнь та же, 1-й тропарь

3-й тропарь: Амвросию, то же, глас 8-й

4-й тропарь: Николаю, то же

богородичный: Николаю, то же

5-я песнь

1-й тропарь: Николаю, то же

2-й тропарь: Амвросию, песнь та же, 1-й тропарь, глас 8-й

3-й тропарь: Николаю, песнь та же, 2-й тропарь

4-й тропарь: Николаю, то же

богородичный: Николаю, то же

6-я песнь

1-й тропарь: Амвросию, то же, глас 8-й

2-й тропарь: Амвросию, то же, глас 8-й

3-й тропарь: по праздниству, то же, глас 8-й

4-й тропарь: Николаю, то же

богородичный: Николаю, то же

7-я песнь

1-й тропарь: Николаю, то же

2-й тропарь: Николаю, песнь та же, 3-й тропарь

3-й тропарь: Николаю, 6-я песнь, 3-й тропарь

4-й тропарь: Николаю, то же

богородичный: Николаю, то же

8-я песнь

1-й тропарь: Патапию, 4-я песнь, 3-й тропарь, глас 2-й

2-й тропарь: Николаю, песнь та же, 1-й тропарь

3-й тропарь: : Николаю, песнь та же, 2-й тропарь

4-й тропарь: : Николаю, то же

богородичный: Николаю, то же

9-я песнь

1-й тропарь: Патапию, песнь та же, 2-й тропарь, глас 2-й

2-й тропарь: вс Святых Отцов, песнь та же, 4-й тропарь

3-й тропарь: Игнатию, песнь та же, 1-й тропарь

4-й тропарь: Николаю, то же

богородичный: Николаю, то же

Компиляция заимствованных песнопений выполнена продуманно. Во-первых, тропари, изначально написанные на иной глас (отличный от 1-го), появляются лишь с 3-й песни канона, поскольку первая составлена исключительно из гимнов, глас которых при заимствовании текста не менялся. Таким образом гимнограф дает возможность исполнителям привыкнуть к пению текстов, изначально предназначавшихся на тот же (1-й) глас, прежде чем предложить им гимны, которые следует исполнять на глас, отличный от первоначального. Можно думать, что поступивший таким образом книжник был музыкально образован.

Во-вторых, за исключением двух случаев, при заимствовании тропарей номер их песни не меняется, но с их положением внутри песни компилятор ведет себя гораздо свободнее.

В-третьих, 1-я и 7-я песни полностью составлены из тропарей основного источника (канона Николаю), а в остальных песнях оттуда же всегда берутся по крайней мере 4-й (троичный) тропарь и заключительный богородичный.

В-четвертых, второстепенные источники подключаются (начиная с 3-й песни) в календарном порядке исходных служб: сначала используются гимны попризденства Николаю (7 декабря) и службы Амвросию (7 декабря), а с 8-й песни вступают тропари, изначально предназначенные Патапию (8 декабря), затем воскресенью Святых Отец и, наконец, Игнатию (20 декабря). Внимательное отношение к календарной приуроченности используемых текстов также свидетельствует об образованности книжника.

Заимствованные из переводных канонов тропари (кроме троичных и богородичных) подвергались адаптации. Так, имена святых Николая, Амвросия, Патапия заменялись на имя Саввы, которое также дополнительно вставлялось в контексты, изначально не содержавшие имен святых (2-е тропари 7-й и 9-й песен). Неподходящие местные названия и определения заменялись более подходящими для воспевания сербского святого и его лика: вводилось упоминание отечества св. Саввы, почитающих его людей, дня его успения и раки с его мощами: стадоу своєюмоу → ѡчьствоу своєюмоу (2-й тропарь 1-й песни); мѹрьскыи прѣстолю → сръбьски прѣстолю (2-й тропарь 3-й песни); люди пася, просвѣщала вьса ны → лю ѡчьства си просвѣщак (1-й тропарь 5-й песни); свѣтиши чюдєсны(и)ли зарани → просвѣщак ни оумноу ѡк (1-й тропарь 7-й песни); Фивѣнское прозвєннє, поустьынаиа похвала → Цркѡе прозєвєннє. сѣльска красото (1-й тропарь 9-й песни); вүзданьское свѣтило → сръпское свѣтило (там же); Оскати са вьса тварь паматню вашу → ѡсты се паметню твою ѡчьство ти сѣлоу саво (2-й тропарь 9-й песни); похвалающиндъ вась → похвалающиндъ нѣна памет твою (там же); святыи страсти намъ предъложи → прѣставлєннє своєго. паметь прѣложивь намъ (3-й тропарь 9-й песни); придѣте, страстолюбци → ѡ хѣтолоубци придѣте (там же); объємлюще танныи красьныи пѣнни цвѣты → ѡбнємлющюу ракоу. танныи краснаго пѣнни цвѣти (там же).

С другой стороны, из заимствованных тропарей были опущены либо переделаны упоминания о покровительстве святого над угнетаемыми и побежденными, с которыми компилятор не желал отождествлять своих соотечественников: неправдоу ведомъа погюбєнти избавиль єси зълааго и лютааго осюжєннєа (опущено в 1-м тропаре 4-й песни); и вєсьньныи бысть застоупникъ, николає, побѣжєныхъ и вѣрьныхъ, молащинхъ та → сѣлоу саво. и сь ангѣл бѣжтвєннє свѣтлости насщак се. и прѣсвѣтани оукрашак се лоутии (3-й тропарь 6-й песни). В этом чувствуется национальная гордость книжника-составителя.

От указанных выше примеров содержательной адаптации следует отличать более или менее синонимические замены (а также пропуски), которые вполне могли произойти еще в той славянской версии переводных гимнов, которой пользовался сербский гимнограф: Младєнць бываєть богъ отъ дѣвы → Младѣнць биваєть ѡ дѣвы (богородичен 1-й песни); Добродѣтельмъ приятилище

бѣсть → Добродѣтели приидише бѣ (1-й тропарь 3-й песни); иерѣинскыи съборъ → стѣльскии съборъ (2-й тропарь 5-й песни); воюу → хѣу (4-й тропарь 6-й песни); неоклоньно → непрѣстанно (1-й тропарь 7-й песни); изъави → свободи (2-й тропарь 7-й песни); боже отьць нашѣхъ → влѣнь бѣ ѿц (4-й тропарь 7-й песни); адымъ пьръстнь → адымъ (богородичен 7-й песни); божьствьногоуоумоу доухоу → стѣмоу дѣху (4-й тропарь 9-й песни); господа → бѣ (богородичен 9-й песни).

Итак, сербский компилятор составил канон Успению свт. Саввы Сербского с инципитом «Пастыря Христовых овец...» (14 января), используя церковнославянский перевод византийских песнопений: канон свт. Николаю Мирликийскому (6 декабря) «Пастыря Христовых овец...» 1-го гласа Василия Элахиста (Пегариота), а также тропари некоторых иных канонов, исполняемых в период между днем поминовения прп. Саввы Освященного (5 декабря) и Рождеством Христовым (25 декабря). Заимствованные гимны были адаптированы для почитания первого сербского архиепископа. При этом книжник с большим вниманием относился к музыкальному аспекту и календарной приуроченности используемых переводных песнопений.

Библиография

- BOGDANOVIĆ, D. (1980), Najstarija služba svetom Savi. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti (Zbornik za istoriju, jeziki književnost srpskog naroda, odeljenje 1, knj. 30) [Богдановић, Д. (1980), Најстарија служба светом Сави. Београд: Српска академија наука и уметности (Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, одељење 1, књ. 30)].
- DMITRIEVSKIJ, A. A. (1985) Opisanie liturgičeskikh rukopisej, hranâšihsâ v bibliotekah Pravoslavnogo Vostoka, t. 1: Тулкіа, ч. 1: Pamâtniki patriarših ustavov i kitorskie monastyrskie tipikony. Kiev: Tipografiâ G. T.Korčak-NOVICSKOGO. [ДМИТРИЕВСКИЙ, А. А. (1895), Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока, т. 1: Тулкіа, ч. 1: Памятники патриарших уставов и киторские монастырские типиконы. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого].
- ERMOLAJ (ŠEŽIĀ) (2013), Katalog rukopisej, pečatnyh knjig i arhivnyh materialov ruskogo Svâto-Pentelejmonova monastyrâ na Afone, č. 1: Slavâno-russkie rukopisi, hranâšiesâ v Biblioteke i Arhive monastyrâ. Afon: Russkij Svâto-Pentelejmonov monastyr' na Afone (Russkij Afon XIX-XX vekov. t. 7. [Ермолай (Чежия) (2013), Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов русского Свято-Пентелеймонова монастыря на Афоне, ч. 1: Славяно-русские рукописи, хранящиеся в Библиотеке и Архиве монастыря. Афон: Русский Свято-Пантелеймонов монастырь на Афоне (Русский Афон XIX-XX веков, т. 7)].
- ŽAVORONKOV, P. I. (2004), Vasilij Êlahistos, [v:] Pravoslavnaâ ênciklopediâ, t. 7. Red. Aleksij II. Moskva: Serkovno-naučnyj centr „Pravoslavnaâ ênciklopediâ”, s.220. [ЖАВОРОНКОВ, П. И. (2004), Василий Элахистос, [в:] Православная энциклопедия, т. 7. Ред. Алексий II. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», с. 220].
- ŽELTOV, M. (2011), Svâtitel' Nikolaj Mirlikijskij v vizantijskoj gimnografii, [v:] Dobryj kormčij: Počitanie svâtitelâ Nikolaâ v hristianskom mire: Sbornik statej. Red. Bugaevskij A. V., Moskva: Skiniâ, s. 208-221. [ЖЕЛТОВ, М. (2011), Святитель

- Николай Мирликийский в византийской гимнографии, [в:] *Добрый кормчий: Почитание святителя Николая в христианском мире: Сборник статей.* Ред. Бугаевский А. В. Москва: Скинния, с. 208-221].
- LEGIKIN, V. I. (2011), Služba na prestavljenje i perenesenie mošej svätitelâ Nikolaâ Mirlikijskogo v slavânskoj rukopisnoj tradicii XII — načala XVII v.: Tekstologijâ gimnografii. Moskva — Sankt-Peterburg: Al'âns-Arheo. [ЛЕГКИХ, В. И. (2011), Службы на преставление и перенесение мощей святителя Николая Мирликийского в славянской рукописной традиции XII — начала XVII в.: Текстология гимнографии. Москва — Санкт-Петербург: Альянс-Архео].
- NOVAKOVIĆ, S. (2000), Izabrana dela, knj. 14: Primeri književnosti i jezika staroga i srpsko-slovenskoga. Beograd: Zavod za udbenike i nastavna sredstva (perepečatka 3-go, ispravlenog i dopolnennog belgradskog izdaniâ 1904 g.) [НОВАКОВИЋ, С. (2000), Изабрана дела, књ. 14: Примери књижевности и језика старог и српско-словенског. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства (перепечатка 3-го, исправленного и дополненного белградского издания 1904 г.)].
- RYBAKOV, V. A. (2002), Svätôj Iosif Pesnopisec i ego pesnotvorčeskaâ deâtel'nost', Moskva: Russkaia kniga. [РЫБАКОВ, В. А. (2002), Святой Иосиф Песнописец и его песнотворческая деятельность. Москва: Русская книга].
- SIMIĆ, P. (1978), Karejska služba svetom Savi, [u:] „Bogoslovje”, knj. 22 (37), sv. 1-2, s. 17-66. [СИМИЋ, П. (1978), Карейская служба светом Сави, [у:] „Богословье”, књ. 22 (37), св. 1-2, с. 17-66].
- STOJANOVIĆ, L. (1890), Služba sv. Savi, [u:] Stojanović L. Stari srpski hrisovulji, akti, biografije, letopisi, tipici, pomenici, zapisi i dr. Beograd: Državna Štamparija kraljevine Srbije (Spomenik Srpske kraljevske akademije, knj. 3), s. 165-175. [СТОЈАНОВИЋ, ЛЬ. (1890), Служба св. Сави, [у:] Стојановић Љ. Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типичи, поменици, записи и др. Београд: Државна штампарија Краљевине Србије (Споменик Српске краљевске академије, књ. 3), с. 165-175].
- TANIAOS, A.-E. (2012), Slavânskie rukopisi Svätô-Pantelejmonova monastyrà (Russik) na gore Afon, Sankt-Peterburg: Russko-Baltijskij informacionnyj centr „Blic”. [ТАХИАОС, А.-Э. (2012), Славянские рукописи Свято-Пантелеймонова монастыря (Руссик) на горе Афон, Санкт-Петербург: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ»].
- TEMČIN, S. Ū. (2016), Gimn Klimenta Ohridskogo sv. Apollinariu Ravenskomu v drevnerusskom akrostišnom kanone Pereneseniu mošej svätitelâ Nikolaâ Mirlikijskogo, [v:] „КАЛОФΩΝΙΑ: Naukovyj zbirnyk z istorii cerkovnoï monodii ta gimnografii”, č. 8, s. 9-14. [ТЕМЧИН, С. Ю. (2016), Гимн Климента Охридского св. Аполлинарию Равенскому в древнерусском акростишном каноне Перенесению мощей святителя Николая Мирликийского. „КАЛОФΩΝΙΑ: Науковий збірник з історії церковної монодії та гимнографії”, ч. 8, с. 9-14].
- TURILOV, A. A. / MOŠKOVA, L. V. (1999), Slavânskie rukopisi afonskih obitelej. Fessaloniki. [ТУРИЛОВ, А. А. / МОШКОВА, Л. В. (1999), Славянские рукописи афонских обителей. Фессалоники: SS Cyril and Methodius Center for Cultural Studies].
- UNDOL'SKIĬ, V. M. (1970), Slavâno-russkie rukopisi V.M. Undol'skogo, Moskva: Moskovskij publičnyj i Rumâncevskij muzei. [УНДОЛЬСКИЙ, В. М. (1970), Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского. Москва: Московский публичный и Румянцевский музеи].
- FILARET (GUMILEVSKIĬ) (1995), Istoričeskij obzor pesnopezcev i pesnopeniâ Grečeskoj cerkvi, Moskva: Svätô-Troickaâ Sergieva lavra (perepečatka 3-go Sankt-peterburgskogo izdaniâ 1902 g.) [ФИЛАРЕТ (ГУМИЛЕВСКИЙ) (1995), Исторический

- обзор песнопевцев и песнопения Греческой церкви, Москва: Свято-Троицкая Сергиева лавра (перепечатка 3-го Санкт-петербургского издания 1902 г.)].
- ŠTAVLĀNIN-ĐORĐEVIĆ, L./ GROZDANOVIĆ-PAJIĆ, M. / CERNIĆ, L. (1986) Opis ćirilskih rukopisa Narodne biblioteke Srbije, kn. 1., Beograd: Narodna biblioteka Srbije (Opis južnoslovenskih ćirilskih rukopisa, t. 2). [ШТАВЉАНИН-ЂОРЂЕВИЋ, Љ. / ГРОЗДАНОВИЋ-ПАЈИЋ, М. / ЦЕРНИЋ, Л. (1986), Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије, књ. 1. Београд: Народна библиотека Србије (Опис јужнословенских ћирилских рукописа, т. 2).
- СМУКА, Е. (2005), Die Offizien des Heiligen Nikolaus in der russischen Kirchenmusik des 12. bis 17. Jahrhunderts, T. 1. Berlin: Mensch & Buch Verlag (Musikwissenschaft an der Technischen Universität Berlin, Bd. 6).
- ROTHE, H. / VEREŠČAGIN, E. N. (1996), Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts, T. 1: 1. bis 8. Dezember. Hrsg. Rothe H., Vereščagin E. N. Opladen: Westdeutscher Verlag (Anhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 98; Patristica Slavica, Bd. 2).
- ROTHE, H. (1999), Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember auf der Grundlage der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM): Historisch-kritische Edition, T. 3: 20. bis 24. Dezember einschließlich der Sonntage vor Christi Geburt. Hrsg. Rothe H. Opladen-Wiesbaden: Westdeutscher Verlag (Anhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 105; Patristica Slavica, Bd. 6).

PREDRAG DJOKOVIĆ
 Department of Church Music and Chanting
 Music Academy University of East Sarajevo
 (Bosnia and Herzegovina)

Towards perfect unity: himnography and some musical reinterpretations within serbian chanting practice

ABSTRACT: This paper explains the musical treatment of the hymnographic genres within the Serbian chanting practice. As it is known, the original Byzantine poetic structure written in verse – which was in perfect unity with the Byzantine chant concerning the rhythm and meter – was lost in Church–Slavonic translations. The Slavonic hymnography in prose inevitably caused modification of the music language, i.e. establishing of the new bond between the word and a tone. Accordingly, a creative practise of “tailoring” the church melodies to the structure and semantics of the particular hymnographic genre occurred within Serbian chanting practise. Eventually, many songs from the Octoechos, General Chanting, as well as certain songs of the Festal Chanting, gained the status of the “fixed” chants, the proof of which are the first Serbian chanting collections from the 19th century written in staff notation. In these chants semantics and music are set in a specific manner and they represent a model by which the chanters govern themselves while singing other church hymns. Ideal unity of hymnography and music in the fixed chants is reflected in coinciding of textual and music phrases. Such an ideal balance contributes to the clear transmission of the hymnographic content to the faithful. However, sticheras, irmoses, troparions and kontakions which lack the ideal balance, may cause the hymnographic narration and, at some places, even the theological points to be incomprehensible and imprecise. To creative chanters it is an opportunity to “tailor”, i.e. to reinterpret the chants in order to compensate for these imperfections. Such a creative interpretation is possible only by skilled chanters who, above all, thoroughly understand the meaning and structure of a particular hymnographic work. Amongst such chanters were some of the bishops and patriarchs of the Serbian Orthodox Church. Certain chants related to this problem are examined in this paper.

KEYWORDS: hymnography, chanting, genres, music, poetics.

Entire hymnography of the Orthodox Church is sung. The reason for that is clearly explained by St John Chrysostom by saying: “melody united with pious text sweetens and charms the soul and thus enables the fullest experience of the literary text”. According to St Gregory, that is why “great David tied a melody with moral teaching” [Бичков 2012: 236-237]. The rules that Orthodox music is based

upon derive from the rhythmic and metric structure of the hymns. The original Byzantine poetical structure of the hymns written in verse — which was in perfect unity with the Byzantine chant in regards to the rhythm and meter — was lost in Church-Slavonic translations. “In Slavic translations”, as Oliver Strunk pointed out, “this exact agreement disappears, and naturally so, for translators were concerned, not so much with syllable count and accent distribution, as with the conservation of the original word order and the literal rendering of the individual word. The Slavonic hymnography in prose inevitably caused modification of the music language, i.e. establishing of the new bond between the word and a tone. That is probably why early Slavic notation transmitted only the essential features of the Byzantine melody [Strunk 1977: 227]. Although they distinguished between prose and verse, Serbian medieval translators and writers did not regarded a verse a sole element of poetic expression with its own rhythmic rules [Јакобсон 1966: 117]. It is clear that Slavic service books are not mere translations of the Greek original, but a creative response to the foundation adopted from the Byzantium tradition, poetics and aesthetics [Томин 2001: 5]. In time, this response initiated the occurrence of the different versions of Byzantine chanting, one of which is Serbian church chanting. Serbian medieval chanting practice had not been based on neumatic notation, but on the experience of adjusting of the melodies to the texts, most likely according to the traditional chant established in oral tradition [Петровић 2011: 90].

Accordingly, a creative practise of “tailoring” of the church melodies to the structure and semantics of the particular hymnographic genre developed within Serbian chanting practise.¹ Older medieval practice seems to have offered more freedom while being more complex and creative at the same time. Hymnographic work which does not belong to the established liturgical canon has been preserved. Such are the sticheras of monk Yefrem [Богдановић 1978: 109]. In the Serbian newer chanting, melodic formulae match the semantic ones. They are usually marked with a full stop or comma, which serve not only as punctuation, but elements which determine shorter or longer logical units known as *stroka* or *colon*. In another words, melodic model of the structure of the Serbian church chants corresponds to the colon from hymnographic passage, and its length always depends on the length of the colon.

Musical treatment of the hymnography in Serbian chanting practise relies almost entirely on chanters. Serbian chanter has always been, and still is a performer of the melody, and also its arranger. “The aesthetic and music value of chanting depends on the chanter’s voice quality, his music and spiritual sense and proper knowledge and understanding of the church service” [Илић 1988: 9]. Differences in rhythm, embellishing tones and metric patterns indicate that the chanter could

¹ Principals of tailoring, however, have their own practical sense as the chanter who knows how to tailor and knows the Typicon, can simply use all liturgical books necessary for the service. He uses music manuscripts for songs set to music, i.e. for the fixed songs.

express his personal freedom even in a tradition regularised by the strict church canons. Indeed, his freedom to lengthen or shorten the melodies, to change certain music passages within musical formulae and to adjust the tempo of his singing in accordance with the flow of the church service, was never denied. “The chanter begins with reading of the text to himself and melodic shaping of the textual first phrase, adjusting it to the particular formula of the mode and chant (...) Punctuation is helpful here, but it may not always indicate logical units“ [Стефановић 1992: 14-15]. Having in mind the meaning and entirety of the text, the chanter intentionally lines melodic formulae. During that process, in order to determine the next colon, i.e. a logical unit, he ‘looks forward’. “A good singer-chanter reads the text in advance and (...) relies on punctuation. From his rich melodic experience, almost at the same time he ties the melody with the text and thus creates a unit. This procedure is a truly authentic creative act” [Stefanović 1992: 14-15]. Protojerej Nenad Barački also states: “Church chanters, who are even vaguely familiar with music notation, could (...) correctly chant each church song according to the set formulae, should they previously divide its text into sections, i.e. should they previously correctly tailor the text either according to the logical sense or the marked punctuation...” [Барачки 1938: 114]. However, Petar Bingulac believes that: „The chanter even does not know how many segments there are and where they might be, but through his chanting practice he became used to singing them in a certain order and even could not sing them differently“ [Бингулац 1971: 372].

A good chanter may repeat the same formula twice, or omit another one, especially if the text allows it, should he judge that a certain melodic formula from a particular chant will be more suitable to the meaning of the text. “Many favourite pretty church songs have some sudden turns and exceptions, their particular changes and exclamations — not regular and not always used” [ibid.: 25]. Obviously, in such case the tonal stability of the mode must not be weakened neither.

A chanter should pay attention to a poetic meaning of the text, i.e. the expressiveness of certain words, as much as possible. That means that the words such as **СЛА́ВА ВО ВЪШНИХЪ** (Glory in the highest), **НЕ́БО** (Heaven) or **ВОСТА́НИЕ** (Resurrection) should have an ascending melodic movement, i.e. the interval. Similarly, the words **ЗЕМЛ́А** (earth) or **ГРО́БЪ** (tomb) should move, if possible, with a descending interval. In the past, chanters used to particularly stress the words **БѢ́ГЪ** (God), **ГОСПО́ДЬ** (Lord), **БѢГОРО́ДИЦА** (Theotokos), etc. By a rule, such words were stressed by the length, melodic embellishment or a short melismatic movement. All these actually emphasised the meaning and importance of particular words. Any church chant manuscript by Gavriilo Boljarić, Jovan Živković or Nenad Barački vouch for that. Even Stevan Mokranjac, whose melographic style is somewhat simplified for learning purposes, emphasised important words with long notes [Ђоковић 2013: 187].

Holy Fathers considered chanting a prayer and when a chanter has that in mind, he can transmit his own prayer to the faithful. However, to achieve that

his own heart should be in concordance with what his mind projects. The chanter, therefore, must continuously struggle to pray while chanting.

However, the chanter's freedom in tailoring of the melodies must be based upon thorough knowledge of the particular hymnographic content and, above all, its theological foundation. When a chanter has no such knowledge, misinterpretation of the hymnographic text is inevitable. Understanding of Christian dogmas is secured by the chanter's theological education related to his necessary spiritual growth, as well as his continual mastering of the Church-Slavonic language the service books are written in.²

Serbian chanter masters a skill of tailoring in the process of learning chants which is based on the Octoechos. The process of learning the chanting should not be based on memorising by heart, but on learning the musical notation by which is then possible to read the chanting manuscripts correctly. However, a small number of specific chants, known as fixed chants from each mode of the Octoechos are learnt by heart due to a cyclic nature of the Octoechos. Once the chants, i.e. the modes of the Octoechos are memorised, chanter can use the melodies and tailor them to the requirements of the particular hymnographic content.

Many songs from the Octoechos, General Chanting, as well as certain songs of the Festal Chanting, gained the status of the "fixed" chants, the proof of which are the first Serbian chanting collections from the 19th century written in staff notation. In these chants semantics and music are set in a specific manner and they represent a model by which chanters govern themselves while singing other church hymns. Ideal unity of hymnography and music in the fixed chants is reflected in coinciding of textual and music phrases: the length of the melodic formulae is reciprocal to the length of syntactic and semantic unit. In another word, there are no passing tones or groups of tones for the purpose of connecting the principal series of tones" [Пећо 1994: 148]. Therefore, fixed chants stand for models, the best examples of tailoring of the church melodies to liturgical texts in the Serbian Chanting practise. However, even all fixed sticheras do not have this necessary unity of the word and sound. In the past, due to the lack of music manuscripts, this relationship used to be regulated by an incompetent person, e.g. a self-taught monastery novice whose "contributions" survived on the basis of a strong oral tradition [Krneta 1974: 67]. In the learning process, even in the theologian seminaries, these troparions and sticheras were learnt without critical approach and were transmitted through generations to this day.

Ideal balance between word and tone contributes to the clear transmission of the hymnographic content to the faithful. Among the others, Serbian patriarch Pavle used to write about this. He emphasised that "By using correct accentuation of the words, logical separation of the complex sentences and pointing out their

² In practice, Serbian chanters today have no significant knowledge of this old language. Lately, translations of church books into modern Serbian language have emerged, which does not contribute to the status and preservation of the Church-Slavonic.

certain parts, and also by simplifying the ornaments and trills in some modes, the Holy Fathers principle that melodies help better understanding and easier acceptance of the sung content can be achieved” [Павле 1998: 82]. Better understanding and easier acceptance of the sung content are precisely the reason why the relationship between the text and music in some Serbian chants (even in the fixed ones) should be revised. Thus, the required, perfect unity of the text and music would be achieved.

Christmas kontakion **ДѢВА ДНЕСЬ** (Today the Virgin) is an appropriate example to illustrate this assertion.³ The text of the second part of the kontakion is as follows: **НАСЪ БО РАДИ РОДИСА ОТРОЧА МЛАДО ПРЕВѢЧНЫИ БОГЪ** (For unto us is born a young child the pre-eternal God). Not taking into account embellishments and passing notes, all melographers of Serbian chanting wrote the main melodic structure of the St Romanos the Melodist’s famous kontakion in the same manner:



The verse contains two small sections: A (**НАСЪ БО РАДИ**) and B (**РОДИСА ОТРОЧА МЛАДО ПРЕВѢЧНЫИ БОГЪ**). Analysis of the melodic line shows a certain tension created by a melodic movement:



It is interesting that under that melodic movement is the word *radi* (for unto) which is not nearly as important as other words in that verse. A characteristic ascending movement would be suitable for the most important word in the verse — **РОДИСА** (is born), a synonym for the feast of Nativity. In the corrected version, which has this word fixed to the mentioned ascending melodic movement, the whole kontakion gains ideal unity of music and words:

³ Music examples are taken from Ненад Барачки, Нотни зборник српског народног црквеног појања по карловачком напеви, прир. Др Даница Петровић, Каленић, Музиколошки институт САНУ, Матица српска 1995.

НАСЪ БО РА - ДИ РО - - - ДИ - СѦ
 О - ТРО - ЧА МЛА - - - - ДО
 ПРЕ - БЪ - - - ЧНЫИ БѢГЪ.

If the corrected version is compared to the same song from the Greco-Byzantine tradition, many similarities become obvious. The characteristic ascending melodic movement with the word *γεννήθη* (is born) written underneath is present in the Byzantium *kontakion* as well. Among the other things, this example clearly shows that basic characteristics of the Serbian chant, and partially its identity too, derives from the Byzantine chant:

Δι' ημάς γαρ ε - γε - ννή - θη
 παι - δι - ον νέ - ον

Another song from the Service of the Nativity of Jesus Christ requires critical analysis since its verses, divided into smaller syntactic units, do not entirely correspond with the existing melodic formulae of a particular mode. It is the *stichera* **Веселица Јерусалиме** (Make glad, o Jerusalem). As it is a fixed *stichera*, which serves as a model for learning of the *sticheras* of the 4th mode, it is not unusual that Serbian melographers again wrote it down almost in the same manner, i. e. without carefully considering the meaning and relationship between the words. One of the verses is **Иладенецъ бо раждаетца изъ нея, всесовершѣнныи Бѡгъ** (For God the All-perfect is born a Child of Her):

МЛА - ДЕ - НЕЦЪ БО РА - ЖДА - ЕТ - СѦ,
 ИЗЪ НЕ - А, ВСЕ - СО - ВЕР - ШЕ - ННЫИ БѢГЪ.

The verse is divided into two melodic formulae and it seem that it has not been done in accordance with the meaning of the text. First melodic formulae is not “stretched” enough, i.e. to a comma, which would be a logical textual unit. Instead, the melodic formula incorporates only three words **МЛАДЕНЦЪ БО РАЖДАЕТСА**. It is a fine musical phrase on its own, but by omitting **ИЗЪ НЕА** (of Her), musical narration relativises the accurate thought of the hymnographer.

The following formula **ИЗЪ НЕА, ВСЕСОВЕРШЕННЫИ БОГЪ** is skilfully written down and aesthetically it does not seem to be hymnographically incomplete. The corrected version also keeps both melodic formulae, while the more correct semantic distinction has been applied:

МЛА-ДЕ НЦЪ БО РА-ЖДА - ЕТ - СА ИЗЪ НЕА, _____
 ВСЕ-СО - ВЕР - ШЕ - ННЫИ БОГЪ _____

Namely, the first one is **МЛАДЕНЦЪ БО РАЖДАЕТСА ИЗЪ НЕА** and it represents the more successful approach to tailoring as it does not only states that the God is born, but also that he is born of Her (Theotokos). The second formula is tailored in a melismatic manner in relation to the remaining two words – **ВСЕСОВЕРШЕННЫИ БОГЪ** (God the All-perfect).

Third example is the excerpt from 4th mode *Bogorǫdigenā* (Theotokion) from the Octoechos. This is also a song that all Serbian melographers wrote down in almost the same way. The music structure of this troparion, according to the formal structure of the 4th mode, develops through two mutually dependant formulae. The dynamics between them is based on the “question and response” principle,

ГО- БО-Ю БО-ГО-РО-ДИ-ЦЕ СЪЩЫМЪ НА ЗЕМЛИ ГА-ВИ-СА _____
 БОГЪ, ВЪ НЕСЛИТНОМЪ СО-Е - ДИ - НЕ - НИИ ВО - ПЛО - ЩА - ЕМЪ _____

It is clear that the text of the first formula is **ГО-БОЮ БОГОРОДИЦЕ СЪЩЫМЪ НА ЗЕМЛИ ГАВИСА БОГЪ** (through Thee, o Mother of God, was revealed to those on earth God), while the text of the second one is **ВЪ НЕСЛИТНОМЪ СОЕДИНЕНИИ ВОПЛОЩАЕМЪ** (took flesh in an unblended union). Possible musical correction of these two verses, as in previous examples, derives from the necessity to adjust the melody to the meaning of the words. However, this example is specific because even though the melographers kept the original punctuation (useful when tailoring

the two music formulae) it was not sufficient in terms of the theological discourse. The key is in adjustment of the relationship between the words of the two verses and the two music formulae. The first formula would be *ТОВОЮ БОГОРОДИЦЕ СЪШЫМЪ НА ЗЕМЛИ ПАВИСА*, and the second one *БОГЪ ВЪ НЕСЛИТНОМЪ СОЕДИНЕНИИ ВОПЛОЩАЕМЪ*.



The crucial change is in the word *БОГЪ*. By its changing of the position from the first into the second formula, the meaning of the text is emphasised, i.e. that “God took flesh in an unblended union”. Creative approach in reinterpretation of this hymnographic content is not possible without knowledge of the dogmatic teaching of the faith such is this one of the two natures of the Jesus Christ’s personality. These examples show it is possible to innovate in the musical expression of the hymnographic text. In the church chanting it is not only possible, but sometimes also necessary to make innovations and reinterpretations. To creative chanters it is an opportunity to “tailor”, i.e. to reinterpret the chants in order to compensate for possible imperfections. Such a creative interpretation is possible only by skilled chanters who do not rely only on their musical talent but who, above all, thoroughly understand the meaning and structure of a particular hymnographic work. In this way, skilled chanters will tailor the melodies successfully, although it should not be forgotten that tailoring is in its essence the adjustment of the melody to the text, and not the other way around — adjustment of text to the melody. Amongst such chanters were some of the bishops and patriarchs of the Serbian Orthodox Church, such as bishop Atanasije (Jevtić), late bishop Sava (Vuković) or beloved Serbian Patriarch Pavle.

References

- BARAČKI, N. (1938), *Može li se ukalupiti i u obrasce postaviti naše osmoglasno pojanje?* [u:] *Duhovna straža*, XI, 3: 113-114. [Барачки, Н. (1938), *Може ли се укалупити и у обрасце поставити наше осмогласно појање?* [у:] *Духовна стража*, XI, 3, с. 113-114]
- VIČKOV, V. (2012), *Kratka istorija vizantijske estetike*, Beograd: Službeni glasnik [Бичков, В. (2012), *Кратка историја византијске естетике*, Београд: Службени гласник]
- BINGULAC, P. (1971), *Stevan Mokranjac i crkvena muzika*, [u:] *Zbornik radova o Stevanu Mokranjcu*. Prir. Vukdragović M., Beograd: Srpska akademija nauka i umet-

- nosti, с. 13-33 [БИНГУЛАЦ, П. (1971), Стеван Мокрањац и црквена музика, [у:] Зборник радова о Стевану Мокрањцу. Прир. Вукдраговић М., Београд: Српска академија наука и уметности, с. 13-33].
- BOGDANOVIĆ, D. (1978), *Pesnička tvorenija monaha Jefrema*, [u:] *Hilandarski zbornik*, br. 4, с. 109-130. [БОГДАНОВИЋ, Д. (1978), *Песничка творенија монаха Јефрема*, [in:] „Хиландарски зборник“ бр. 4, с. 109-130].
- ЂОКОВИЋ, Р. (2013), *Mokranjčev metod učenja pojanja — sto godina Osmoglasnika Stevana Mokranjca*, [u:] *Zbornik radova sa naučnog skupa Vlado Milošević, etnomuzikolog, kompozitor i pedagog*. Прир. Маринковић С. Бања Лука: Академија наука и умјетности Републике Српске, Музиколошко друштво Републике Српске, с. 182-193. [ЂОКОВИЋ, Р. (2013), *Мокрањчев метод учења појања — сто година Осмогласника Стевана Мокрањца*, [у:] *Зборник радова са научног скупа Владо Милошевић, етномузиколог, композитор и педагог*. Прир. Маринковић С. Бања Лука: Академија наука и умјетности Републике Српске, Музиколошко друштво Републике Српске, с. 182-193].
- ЛИЋ, V. (1988), *Srpski Osmoglasnik*, „Kalenić“ [ИЛИЋ, В. (1988), *Српски Осмогласник*. „Каленић“]
- ЈАКОВСОН, R. (1966), *Lingvistika i poetika*, Beograd: Nolit [ЈАКОВСОН, Р. (1966), *Лингвистика и поетика*, Београд: Нолит].
- КРНЕТА, L. (1974), *Istorija škola i obrazovanja kod Srba*, Beograd: Istorijski muzej SR Srbije [КРНЕТА, Л. (1974), *Историја школа и образовања код Срба*, Београд: Историјски музеј СР Србије].
- PAVLE, PATRIJARH (1998), *Da nam budu jasnija neka pitanja naše vere*, Beograd: Izdavački fond Arhiepiskopije beogradsko-karlovačke [ПАВЛЕ, ПАТРИЈАРХ (1998), *Да нам буду јаснија нека питања наше вере*, Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке].
- PENO, V. (1994), *Krojenje kao oblikotvorni princip u crkveno-pojačkoj praksi*, [u:] *Zbornik Matice srpske za scenske umetnosti i muziku*, br. 15, с. 145-154. [ПЕНО, В. (1994), *Кројење као обликотворни принцип у црквено-појачкој пракси*, [у:] *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, бр. 15, с. 145-154].
- PETROVIĆ, D. (2011), *Crkveni muzičari u doba Srpske despotovine*, [u:] *Pad Srpske despotovine 1459. godine. Zbornik radova sa naučnog skupa*, *Naučni skupovi Srpske akademije nauka i umetnosti*, knjiga CXXXIV, Прир. Спремић М., Београд: Српска академија наука и уметности, с. 87-97. [ПЕТРОВИЋ, Д. (2011), *Црквени музичари у доба Српске деспотовине*, [у:] *Пад Српске деспотовине 1459. године*. Зборник радова са научног скупа, Научни скупови Српске академије наука и уметности, књига CXXXIV, Прир. Спремић М., Београд: Српска академија наука и уметности, с. 87-97].
- STEFANOVIĆ, D. (1992), *Fenomen usmene tradicije u prenošenju pravoslavnog liturgijskog pojanja*, [u:] *Zbornik Matice srpske za scenske umetnosti i muziku*, br.10–11, с. 13-17. [СТЕФАНОВИЋ, Д. (1992), *Феномен усмене традиције у преношењу православног литургијског појања*, [у:] *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, бр. 10-11, с. 13-17]
- Strunk, O. (1977), *Essays on Music in the Byzantine World*, New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- ТОМИН, S. (прир.) (2001), *Stara srpska književnost, Sremski Karlovci*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića. [ТОМИН, С. (прир.) (2001), *Стара српска књижевност, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижевна Зорана Стојановића*].

Виктория Легких
Institut für Slawistik der Universität Wien
(Wien, Österreich)

К вопросу об авторстве служб св. Даниила Московскому и св. Роману Углицкому

To a question about an author of the services to St. Daniel of Moscow and to St. Roman of Uglich

ABSTRACT: Services to St. Daniel of Moscow and to St. Roman of Uglich are attributed to Semen Alferiev and to monk Sergius. Both services are almost identical. But there is a certain particularity in this services: there is an impression that they are written by different hymnographers, and if in one case we can talk about new creation in another case we can see only the compilation of borrowings, mainly from the service to St. Alexander Nevsky. Analyzing these two layers I noticed that the way of the compilation is very similar to other services written by the author of the service to St. Alexander Nevsky, known to us from his signature as “sir monk Michael”. Textological analysis of the borrowed hymns brought me to an idea that one of this services was started by monk Michael and lately finished by Semen Alferiev and monk Sergius. The paper is devoted to the analysis of borrowings and to the hypothesis which of these two services could be started by monk

KEYWORDS: hymnography, textology, compilation, monk Michael, St. Daniel of Moscow, Michael.

Семен Романович Алферьев, воевода из древнего боярского рода Нашокиных-Алферьевых-Безниных [Ключевский 1871: 316-317; Барсуков 1882: 146; Солодкин 1992: 75-77], и инок Данилова Переславль-Залесского монастыря во имя Св. Троицы Сергей известны как агиографы конца XVI в. и составители службы св. Даниила Московскому под 4 мая, и первого жития и службы св. Роману Углицкому. Однако авторство этих агиографов до сих пор вызывает споры. В данной статье я попробую рассмотреть гимнографическое творчество этих авторов — службу св. Даниила Московскому и службу св. Роману Углицкому.

Святой Даниил Московский (1261-1303), младший сын Александра Невского, впервые упоминается в летописи под 1282 годом. Скончался он в схиме, основав еще при жизни Даниловский монастырь недалеко от Мо-

сквы, где уже после его обнищания и исчезновения стали совершаться чудеса. Святой Даниил Московский был причислен к лику святых только в конце XVIII в. (по мнению Е. Е. Голубинского в 1791 г. [Голубинский 1903: 190]), хотя речь о канонизации св. Даниила зашла уже в XVI в., когда в XVI веке царь Иван Васильевич Грозный велел возобновить древний Даниловский монастырь на прежнем месте и составить общее житие князя Даниила, Возможно, что тогда же были написаны стихирьы и канон для будущей службы, но наступила Смута. Обретение мощей состоялось 30 августа 1652 г., его мощи были перенесены в храм святых Отец семи вселенских соборов.

Св. благоверному Даниилу Московскому также существуют три службы. Наиболее ранняя атрибутирована Семену Алферьеву и иноку Сергию. Ее древнейший список относится ко вт. пол. XVI в. из собрания Ундольского¹. В правление царей Иоанна V и Петра I возникла новая редакция, в которой многократно упоминалась рака, появившаяся в 1652 г. Новая служба Даниилу Московскому была написана в 1711 г. иером. Чудова монастыря и справщиком Печатного двора Карионом (Истоминым) по заказу игум. Данилова монастыря Макария и бывшего дьяка старца Кариона (Борина). Еще одна служба князю Даниилу была составлена при имп. Елисавете Петровне (ЦМиАР. КП 3945.6, список кон. 50-х гг. XVIII в.), образцом для нее стала служба св. Александру Невскому [Флоря 2006: 99-108].

Объектом моего рассмотрения будет наиболее ранняя служба, атрибутированная Семену Алферьеву и иноку Сергию. В приписке к Службе указывается, что она составлена «по благословению Святейшего Иова (1589-1605), Патриарха Московскаго и всея России, тщанием и труды Симеона Романовича Олферьева да инока Сергия, честный обители Пресвятыя Троицы Даниилова монастыря Переяславля Залескаго» [Амфилохий 1875: 38]. Однако по мнению издателя Службы архимандрита Амфилохия, известный текст Службы относится ко времени после 1652 г., когда были прославлены обретением мощей и благоверный князь Даниил Московский, и преподобный Даниил Переяславский и написаны им Службы одними и теми же авторами из Переяславского монастыря [Амфилохий 1875: 18-19]. Архимандрит Амфилохий уточнял, что Служба благоверному Даниилу была написана при царях Иоанне и Петре (1682-1696) и Патриархе Иоакиме (1673-1690), т.е. между 1682 и 1690 гг. В пользу этого факта говорит и то, что из деяний Собора 1678 г. (при Святейшем Патриархе Иоакиме) и из Устава Московского Успенского собора второй половины XVII в. видно, что в XVII в. празднование благоверному князю Даниилу еще не совершалось, а пелись по нем панихиды [ПБЭ: 920; Голубинский 1903: 190]. Исследователи расходятся во мнениях, когда святой благоверный князь Даниил был официально канонизован. Архимандрит Дионисий считал, что это и было 30 августа 1652 года [Дионисий 1898: 28], другие предполагают, что празднование благоверному

¹ РГБ. ф. 310, № 300.

князю Даниилу было установлено в конце XVII в. — в самом начале XVIII в. [ПБЭ: 921]. Е. Е. Голубинский относил его установление даже к концу XVIII — нач. XIX в. [Голубинский 1903: 190], когда митрополит Платон составил употребляющуюся и ныне в Церкви Службу благоверному князю Даниилу и его Житие, вышедшие в Москве в 1791 году². При всем различии мнений ученые сходятся на том, что св. Даниил Московский был канонизирован не ранее 1652 г., когда были обретены его мощи. Архимандрит Амфилохий даже предполагает, что служба св. Даниилу Московскому, составленная Семеном Алферьевым и иноком Сергием, была написана при патриархе Иоакиме (1682-1689 гг.) [Амфилохий 1875: 19]. Этому, однако, противоречат сведения о том, что Семен Алферьев умер ранее 24 г. 1610г. [ПЭ 2008: 67-68]. Можно было бы предположить, что служба написана другими авторами, однако нам известна служба св. Роману Углецкому, атрибутированная тем же авторам и практически полностью совпадающая со службой св. Даниилу Московскому.

Современный исследователь службы Л. И. Алехина обратила внимание на то, что в послесловии говорится об одном каноне, в то время как в службе их два. Л. И. Алехина также обратила внимание на то, что в службе присутствуют стихиры и канон, сильно отличающиеся по стилю от первых стихир и канона. Это позволило исследовательнице говорить о двух пластах службы [Алехина 2003: 2011]. Эти молитвословия, «новые» по мнению исследовательницы, близки к акафисту, в них упоминается рака. Отличительная черта новых песнопений св. Даниилу — рассмотренные исследовательницей заимствования из службы св. Александру Невскому [Алехина 2011]. Позднее исследовательница приходит к выводу о том, что служба составлена не ранее 1677 г. на основе адаптированного текста службы св. Роману Углецкому тех же авторов [Алехина 2011], речь о которой пойдет позднее.

Служба св. Даниилу Московскому действительно представляет собой соединение разных стилей: в первом стиле прослеживается мотив Страшного Суда, покаяния, отсылки к Псалтири. Например, мотив Страшного Суда можно увидеть в первой стихире 6-го гласа на «Господи воззвах»: «Днесъ страшному и неизреченному Христову пришествию ты, благоверный княже Данииле, всегда въ животѣ своемъ готовъ был еси чистотою и любовію...» [Амфилохий 1875: 20], в седальне 5-го гласа по второй кафизме: «Оуже при дверехъ день страшный и судъ господень грозный, помози намъ, благовѣрный и преподобный княже Данииле» [Амфилохий 1875: 24], во втором тропаре третьей песни канона 6-го гласа: «Молимъ тя, благовѣрный княже Данииле, и облобызаемъ честныя мощи твоя къ покаянію управи насъ и не лиши насъ душеспасеннаго исполненія» [Амфилохий 1875: 27],

² Полное название: Служба преподобному и благоверному великому князю Даниилу Московскому. Его же память положена в Прологе марта 4 дня, а обретение честных мощей празднуется месяца августа 30 дня.

во втором тропаре восьмой песни канона 6-го гласа: «День господень всегда предъ очима зря и всегда во умѣ своемъ держа, кто въ нынѣшнемъ житіи не узритъ смерти, и богоугодно и смиренномудрено поживѣ, и с миромъ къ Богу ѡтиде, его же превозносимъ Господа, во вѣки» [Амфилохий 1875: 34]. В песнопениях можно увидеть аллюзии к песнопениям небесному воинству, как, например, во втором тропаре шестой песни канона 6-го гласа: «Единъ азъ, грѣшныи, и нынѣ в лѣности предлежу, и умъ мой во грѣхи глубокія впадъ, но ты, благовѣрный княже Данииле, настави мя на стезю правую и не остави мя погибающаго» [Амфилохий 1875: 30], к Евангелию, например, в седальне 4-го гласа по первой кафизме: «...въ житіи семь суетнѣмъ ускимъ и прискорбнымъ и трудолюбнымъ путемъ небесное царство во ономъ и бесконечномъ вѣце...» [Амфилохий 1875: 24], моление о заступничестве как во втором и третьем тропарях четвертой песни канона 6-го гласа: «Смири врагомъ вознесенную выю велереѣчующихъ совѣтъ злый на насъ по вся дни» [Амфилохий 1875: 27]; «Вооружися на насъ лукавно врагъ мечтаньемъ злымъ. якоже мечемъ погубити хотя. Но ты милосердный благовѣрный княже Данииле. защити насъ отъ тѣхъ злыхъ и мирны ихъ сотвори» [Амфилохий 1875: 28], или в первом тропаре пятой песни и первом тропаре шестой песни канона 6-го гласа: «Ускори благовѣрный и преподобный княже Данииле отъняти насъ отъ зла. Немилостивыхъ челоуѣкъ плѣняющихъ и расхищающихъ безвозвратно, и печаль нашу радованми раствори» [Амфилохий 1875: 28]; «Царствующій свой градъ Москву и страны Россійскія земли благомилосердно пощади и милостивно утверди, и миръ и любовь, и здравіе обилно во всемъ, во всѣхъ домѣхъ сотвори, и всегда радостно насъ посѣщай» [Амфилохий 1875: 30].

Говоря о втором пласте, Л. И. Алехина отметила многочисленные заимствования из службы св. Александру Невскому [Алехина 2011]. Исследовательница говорит о службе в целом, однако текстологический анализ показывает, что заимствования были взяты из службы первой редакции, принадлежащей перу «господина мниха Михаила».

Имя Михаила уже встречается в XVI в. в связи с составлением княжеских служб — св. Александру Невскому и св. Константину со чады [Спасский 2008: 145], возможно, жития св. Александру Невскому и св. Константину [Спасский 2008: 145] и дополнением службы свв. Петру и Февронии [Дмитриева 1989: 119-120], кроме того, мною найден список службы свв. Борису и Глебу в редакции мниха Михаила [Legkikh 2015]. Михаил был иноком Владимирского Рождественского монастыря и входил в число писателей круга митр. Макария.

Скорее всего, мних Михаил принадлежал к княжескому роду³, на это косвенно указывает и его подпись «творение господина мниха Михаила»,

³ Ф. Г. Спасский отождествляет его с боярином Тучковым [Спасский 2008: 147].

нетипичная для русских монахов. Все написанные Михаилом службы посвящены русским князьям, преимущественно Муромским. При составлении новых служб мних Михаил широко использовал заимствования. Большинство его служб — это комбинация строф из других песнопений и более или менее точное построение по моделям.

В службе св. Даниилу Московскому некоторые стихиры и канон практически полностью составлены из заимствований службы св. Александру Невскому, написанной господином мнихом Михаилом, а также и совпадающими с ними тропарей канонов свв. Петру и Февронии и свв. Борису и Глебу в редакции, составленной этим же автором:

канон св. Даниилу Московскому 1-го гласа «Благочестивую и вѣнченосного князя Даниила», песнь 1, тропарь 1 ¹	канон св. Александру Невскому 4-го гласа «Тебе в чудесех славна рускымъ странам...» песнь 3, тропарь 1 ²	канон 1-го гласа свв. Борису и Глебу «Благочестивую и вѣнченосную двоицу...» песнь 1, тропарь 1 ³
Благочестиваго и вѣнченоснаго князя Даниила	Благочѣстиа вѣнченоснаго Александра,	Благочестивую и вѣнченосную двоицу
		купно Романа з Давыдомъ,
по достоянию восхвалимъ,	съшедшеся, по достоянию въсхвалимъ,	спешедшеся, по достоянию похвалимъ,
чудесь подателя обильнаго,	и чудесь подателя обильнаго	и чудесь податели обильных,
спасающаго души наша	и нынѣ, блаженне, Богови молися о всѣх нас.	и спасающих душа наша.

¹ Цит. по изданию [Амфилохий. 1875, 26].

² Цит. по Минее за ноябрь XVII в. (РГБ, ф. 304, № 503, л. 469).

³ Цит. по Богослужебному сборнику XVII в. (РНБ, собр.Погодина № 431, л. 225).

При этом заимствуются и некоторые тропари из службы св. Александру Невскому, не вошедшие в службы свв. Петру и Февронии и свв. Борису и Глебу. Это касается 4-й и 8-й песни:

канон 1-го гласа св. Даниилу Московскому «Благочестивого и вѣнченосного князя Даниила», песнь 4 тропарь 3 ⁴	канон 8-го гласа св. Александру Невскому «Тебе в чудесех славна рускымъ странам...» песнь 4, тропарь 1 ⁵
Источиль еси рѣки чудеса, благовѣрнии княже Данииле	Источникъ еси рѣкы чудесь, блаженне,
вѣрныхъ сердца	и вѣрныхъ напаающи сердца
и мутныя воды невѣрия иссушили еси.	и мутныя воды многобожиа иссушили еси.

канон 8-го гласа св. Александру Невскому «Тебе в чудесех славна русскимъ странам...», песнь 8, тропарь 3 ⁶	канон 1-го гласа св. Даниилу Московскому «Благочестивого и вѣнченосного князя Даниила», песнь 8, тропарь 1 ⁷
Струа происходит от раки твоея, Алксандрѣ	Струи происходят отъ раки твоея, блаженне княже Данииле,
исцѣлении всякихъ,	исцѣленийъ всякихъ,
и омываетъ скверный страстей	и омываютъ скверну страстей
и гноении лютыхъ оцщаетъ	и гноений лютыхъ очищаютъ
всѣхъ вѣрныхъ напааетъ сердца любовию чтущихъ тя, преславне.	всѣхъ вѣрныхъ, на память сердца любовию чтущихъ тя, преславне, и вопиющихъ,
	Господа пойте и превозносите Его во вѣки

⁴ Цит. по изданию [Амфилохий. 1875, 28].

⁵ Quoted from: RSL, f. 304, № 503. F. 470 v.

⁶ Цит. по Минее за ноябрь XVII в. (РГБ, ф. 304, № 503, лл. 476 об.-477).

⁷ Цит. по изданию [Амфилохий. 1875, 34].

канон 8-го гласа св. Александру Невскому «Приимъ в своиимъ сердци, Блаже», песнь 8, тропарь 1 ⁸	канон св. Даниилу Московскому 1-го гласа «Благочестивого и вѣнченосного князя Даниила», песнь 8, тропарь 3 ⁹
Днесъ спасения праздник веселия наста,	День спасению праздник веселия наста,
стечемся вѣрнии, оцтивше вкупѣ душа и телеса,	стечемся вѣрнии, оцтивше вкупѣ души и телеса,
се бо призываетъ Александръ Божественны	се бо призываетъ князь Даниилъ Божественный, вопия:
	«Господа пойте и превозносите Его во вѣки

⁸ Цит. по Минее за ноябрь XVII в. (РГБ, ф. 304, № 503, л. 476 об.).

⁹ Цит. по изданию [Амфилохий. 1875: 34-35].

В обоих случаях тропари взяты из соответствующих песен канона св. Александру Невскому, но если в случае канона св. Даниилу Московскому это канон 4-го гласа, то в случае со службой св. Александру Невскому — то канон 8-го гласа:

В случае расхождения редакций тропарей в канонах св. Александру Невскому и канонах свв. Борису и Глебу и свв. Петру и Февронии, в службу св. Даниилу Московскому часто заимствуется тропарь редакции канона свв. Борису и Глебу и свв. Петру и Февронии. В редких случаях может быть за-

имствована редакция тропаря св. Александру Невскому (например, тропарь «Чудеса своими»), однако тенденция состоит в заимствовании тропарей последующих служб.

канон 4-го гласа св. Иоанну Ветхопещернику, песнь 8, тропарь 1 ¹⁰	канон 4-го гласа св. Иоанну Ветхопещернику, песнь 8, тропарь 2 ¹¹	канон 4-го гласа св. Александру канон св. Александру Невскому «Примь въ своемъ сердци, Блаже, ныне всю благодать...», песнь 9, тропарь 3 ¹²	канон 1-го гласа св. Петру и Февронии «Благочестиваго и вѣнченоснаго Петра», песнь 9, тропарь 1 ¹³	канон 1-го гласа св. Борису и Глебу «Благочестивую и вѣнченосую двоицу...», песнь 9, тропарь 1 ¹⁴	канон 1-го гласа св. Даниилу Московскому «Благочестивого и вѣнченоснаго князя Даниила», песнь 9, тропарь 2 ¹⁵
Красень и тѣломъ и душею и благочестиемъ си, преподобне,		Красень тѣломъ и душею, и благочестиемъ сияя, славне,	Красень душею и тѣломъ, и благочестиемъ сияя, славне Петре,	Красны душею и тѣломъ и благочестиемъ сияющее, славнии,	Красень душею и теломъ, и благочестиемъ сияя, славне, блаженне княже Данииле,
и Божественаго разума органъ		Божественаго разума,	Божественаго исполнень разума, и премудрости	Божественаго исполнени разума и премудрости	божественнаго исполнь разума и премудрости
		органъ Святаго Духа бысть:	органъ Святаго Духа быль еси,	аргани бысте Святаго Духа,	органъ Святаго Духа быль еси,
и заповѣдемъ ближнѣишии				Романе прехвалне и Давыде чудне,	
и пѣниа чистаго цѣвница бысть, воспѣвая:					
вся дѣла Господня, Господа.				и по смерти убо	

		и посмертно убо	по смерти убо		по смерти
	Къ бесмѣртней убо жизни, и некончаемому блаженству прешель еси, преподобне,	бесмѣртней жизни и не- кончаемому божеству ¹⁶ пришель еси, Александре, радуяся, Богомудре.	къ бесмертнѣи жизни и не- кончаемому блаженству прешель еси, радуяся.	к нетлѣнней жизни и не- кончаемому блаженству пришли есте радующесе.	къ бесмертнѣи жизни и не- кончаемому блаженству прешел еси, радуяся

¹⁰ Цит. по Минее за апрель XV в. (РГБ, ф. 304, № 546, л. 91).

¹¹ Цит. по Минее за апрель XV в. (РГБ, ф. 304, № 546, л. 91).

¹² Цит. по Минее за ноябрь XVII в. (РГБ, ф. 304, № 503, л. 477).

¹³ Цит. по старопечатной Минее 1627 г. (РГБ, Москва, Печатный двор, 21 ноября. 1627 г. л. 276).

¹⁴ Цит. по Богослужебному сборнику XVII в. (РНБ, собр.Погодина № 431, л. 231).

¹⁵ Цит. по изданию: Амфилохий 1875: 36.

¹⁶ Вариант: блаженству.

Некоторые стихиры в службе св. Даниилу Московскому, известные нам по службам св. Александру Невскому и свв. Петру и Февронии, также заимствуются в редакции службы свв. Петру и Февронии:

Слава 8-го гласа св. Александру Невскому ¹⁷	Слава, глас 8 Петру и Февронии Самогласен ¹⁸	слава 8-го гласа св. Даниилу Московскому ¹⁹
Радуися и веселися, градъ Владимирь, и светло торжествуй,	Радуися и веселися о Господѣ, граде Муроме,	Радуйся и веселися о Господѣ, царствующий градъ Москва,
и свѣтло торжествуи, и ликуи Христова церкви,	свѣтло же торжествуи, и ликуи Христова церкве,	и свѣтло торжествуй, и ликуи Христова Церкви с священноиноки и иноцы,
в неиже положено честное тѣло	в неиже лежит честное скровище,	въ нейже лежитъ честное сокровище,
блаженнаго Александра	преславных и новых чюдотворцев, Петра благо- честиваго с премудрою Февронею,	святыя мощи преславнаго новаго чудотворца блаженнаго князя Даниила
тѣло драгое, тѣло преславное, тѣло чюдеса точаша всемъ при- ходящимъ с вѣрою.	скровище драго и кѣвчегъ преславень, телеса чюдеса творящая всим притѣкающим к ним с вѣрою.	чудеса бо точаша всемъ при- ходящимъ съ вѣрою.
Приидите, вѣрнии, и поклонимся,	сего ради приидѣте вси людие, приидѣте вѣрнии, и поклонимся.	приидите вѣрнии,

тецете и съберетеся, и псаломский того всплещемъ радующеся	теците и сберите, и _псаломскы всплещите руками,	тецыте собравшеся,
и обლობыаемъ честно мощи дивнаго врача нашего,	и ликующе радуйтесе, сице глаголюще:	и ликующе радуйтесе, и веселитесе сице глаголюще:
печальнымъ присную утѣху, и отчаяннымъ заступника,	и веселитесе преславнѣи чудотворци, Петръ блаженныи и Февроние богомудрая:	радуйся, преславный новый чудотворецъ, блаженне княже Даниле.
похвалу земли Русеи, пособника православнымъ княземъ и человекѡмъ заступника,	граду нашему утверждение, и нам вѣрным спасение.	граду нашему и обители утверженіе, и намъ вѣрным спасение.
и спастися душамъ нашимъ.	и нынѣ в памяти своей испросите у Христа	И нынѣ въ памяти своей испроси у Христа
	даровати душам нашим миръ и велию милость.	даровати душамъ нашимъ велию милость.

¹⁷ Цит. по Минее за ноябрь XVII в. (РГБ, ф 304, № 503, Л. 465 - 465 v.).

¹⁸ Цит. по: по Трефологу русским святым XVI в. (РГБ, ф. 304, № 618, л. 67).

¹⁹ Цит. по изданию: Амфилохий 1875: 23.

Кроме того, третья стихира на «Господи воззвах» заимствована из еще одной службы мниха Михаила — из службы св. Константину Муромскому со чады.

вторая стихира на «Господи, воззвах» св. Константину Муромскому глас 6 ²⁰	третья стихира на «Господи, воззвах» св. Даниилу Московскому глас 6 ²¹
Кто не почудится, или кто не прославит,	Кто не почудится, или кто не похвалится,
слыша велию славу, въ всѣх странах преславную	слышавъ великую славу во всѣх странах преславную,
богоспасаемаго града Мурома,	Богомъ спасаемаго града Москвы,
величающаяся и высящаяся паче иных градовъ,	величающаяся и высящаяся, паче всѣхъ градовъ
имѣюще в себѣ богатство неоскудѣваемо	имѣя въ себѣ богатство неоскудеваемо
съкровище негыблемо,	сокровище негиблемо,
новых чудотворецъ, князя Константина прехвалнаго с Михаилом и Феодором?	новаго чудотворца, благочестиваго князя Даниила,
С ними молящесе, глаголем:	къ нему же молящесе и вѣрно вопіемъ,

Христовѣмъ молитесь спасти и просвѣтити душа наша.	Христови молися, спасти и просвѣтити души наша
--	--

²⁰ Цит. по Трефологу русским святым XVI в. (РГБ, ф. 304, № 619, л. 146 об. - 147).

²¹ Цит. по изданию: Амфилохий 1875: 20-21.

По первоначальному предположению Л. И. Алехиной, служба благоверному князю Даниилу 4 марта представляет собой творчество «не только разных людей, но и разных эпох» [Алехина 2007: 237]: первая служба написана Семеном Алферьевым и иноком Сергием по благословению патриарха Иова и приурочена к 300-летию памяти, т. е. 1603 г., в то время как вторая служба, заимствующая песнопения из службы св. Александру Невскому, составлена после перенесения мощей князя Даниила 30 августа 1652 г.⁴

Согласившись с мнением исследовательницы о том, что служба св. Даниилу Московскому — это творчество разных эпох, обратим внимание на тот факт, что впервые вопрос о канонизации св. Даниила встал в XVI в., тогда же ему были написаны стихиры и канон. Канон 8-го гласа, посвященный обретению мощей св. Даниила Московского, а также некоторые стихиры из службы св. Даниилу Московскому практически полностью состоят из заимствований, широкие заимствования также присущи самой ранней службе. Служба на обретение мощей св. Даниила Московского была составлена после известного события, однако, возможно, что стихиры и канон св. Даниилу Московскому были уже с XVI в., когда впервые, в 1547 г., встал вопрос о канонизации святого князя. Также возможно, что позже уже существующие стихиры и канон были взяты Семеном Алферьевым и иноком Сергием при составлении полной службы. Стилль составления этих песнопений, широкое заимствование песнопений из служб св. Александру Невскому и свв. Петру и Февронии в редакции инока Михаила вызывает предположение, что, возможно, составителем канона и стихир еще не канонизированному святому мог быть и инок Михаил.

Однако говоря о двух пластах, нельзя не отметить упоминание как во первом, так и во втором пласте, мощей св. Даниила Московского, мощи которого были обретены только в 1652 г. В случае с пластом мниха Михаила это может объясняться простым заимствованием из службы св. Александру Невскому (часто мних Михаил заимствовал песнопения, не совсем соответствующие по содержанию житию прославляемых князей). Однако в каноне 6-го гласа, относящемся к пласту творчества Семена Алферьева и инока Сергия, также упоминается обретение мощей, как например, первом тропаре восьмой песни: «Радостный нашъ великій и светлый праздникъ днесъ возсія, въ Богоспасаемомъ градѣ Москвѣ и обители в день праздника Пресвятыя Богороди-

⁴ В более поздней статье исследовательница называет возможным временем создания службы 1677 г.

цы обрѣтеошася и проявишася чудесная явленія отъ многочисленныхъ мощей твоихъ, отроку княжьску о забвеніи честнаго тѣлеси твоего, егоже ради превозносимъ Господа во вѣки»⁵. Этот факт может указывать и на правильность предположения арх. Амфилохия о том, что служба была написана после обретения мощей 1652 г. Здесь следует вспомнить тот факт, что творчеству Семена Алферьева и инока Сергия атрибутирована еще одна служба — служба св. Роману Углицкому, мощи которого были обретены в 1486 г.⁶

Св. Роман Углицкий (1235-1285) был младшим сыном угличского князя Владимира и княгини Фотинии и племянников святого князя Василька Ростовского. По благословению Патриарха Иова он был канонизирован в 1595 г.: вследствие известий о чудесах мощи были свидетельствованы Казанским митрополитом (будущим Патриархом) святителем Ермогеном, и князь Роман был причислен к лику святых. Первое житие написано в 1605 г. Семеном Алферьевым и иноком Сергием. Скорее всего, тогда же была написана и служба. Во всяком случае, она уже известна по Сборнику 1610 г. из коллекции Ватиканской библиотеки [Сперанский 2012: 23]. Это служба с двумя канонами и литией, но без малой вечерни. Сравнение текстов службы св. Даниилу Московскому и св. Роману Углицкому показывает практически полную их идентичность⁷. В качестве примера я приведу один из тропарей канона, авторство которого принадлежит иноку Михаилу:

канон 4-го гласа св. Александру Невскому «Приимъ въ своемъ сердци, Блаже, ныне всю благодать...» песнь 6, тропарь 2 ²²	канон 1-го гласа свв. Борису и Глебу «Благочестивую и вѣнченосу двоицу...», песнь 7, тропарь 1 ²³	канон 1-го гласа св. Даниилу Московскому «Благочестивого и вѣнченосного князя Даниила», песнь 7, тропарь 1 ²⁴	канон 6-го гласа св. Роману Углицкому «Благочестивого и вѣнченосного князя Романа», песнь 7, тропарь 1 ²⁵
Въ всѣхъ странах произыде вѣщание	Во всѣхъ странах произыде вѣщание	Во всѣхъ странах проиде вѣщание	Во всѣхъ странах проиде вѣщание
яко граду нашему явися чудотворецъ преславенъ,	яко нашему славному Вышеграду явишися чудотворцы преславнии	яко граду Москвѣ явися чудотворецъ преславенъ	яко граду Угличю явися чудотворецъ преславенъ
источить исцѣления множество,	дарующе множество исцѣления	дарующе множество исцѣлений	дарующе множество исцѣления

⁵ Цит. по изданию: Амфилохий 1875: 33.

⁶ В 1609 году при нашествии поляков святые мощи сгорели вместе с храмом, и теперь останки мощей хранятся в особом приделе, посвященном его имени.

⁷ Эта идентичность была отмечена Л. И. Алехиной и послужила одним из доказательств ее гипотезы.

и подаваетъ всѣмъ просящимъ, тѣпле.	всѣмъ приходящимъ и вопиющимъ	всѣмъ, приходя- щимъ къ нему и вѣрою поющимъ, Господеву;	всѣмъ, приходя- щимъ к нему и вѣрою поющимъ его;
	благословен Богъ Отецъ наш.	Отцемъ Богъ бла- гословенъ еси.	Отцемъ Богъ благо- словенъ еси.

²² Цит. по Минее за ноябрь XVII в. (РГБ, ф 304, № 503, л. 474 об. - 475).

²³ Цит. по Богослужбному сборнику XVII в. (РНБ, собр.Погодина № 431, л. 229 об.).

²⁴ Цит. по изданию: Амфилохий 1875: 33.

²⁵ Цит. по Трефологу русским святым ок. 1630 г. (РГБ, ф. 304. № 628, л. 105).

Если в случае с тропарями св. Александру Невскому, свв. Борису и Глебу и св. Даниилу Московскому мы видим хотя бы минимальную переработку, то при сравнении тропарей св. Даниилу Московскому и св. Роману Углицкому адаптация песнопения заканчивается сменой имени и города, то же можно сказать и о других песнопениях службы св. Роману Углицкому.

Приписка в списке XVII в. (ок. 1630 г.) атрибутирует эту службу Семену Алферьеву и иноку Троицеско-Даниловского монастыря Сергию: «Повесть, стихиры же и каноны сотворены по благословиению великаго святѣйшаго кир Иова патриарха московскаго и всея Росии, труды и тщанием Симеона Олферьева да инока Сергия честныя обители пресвятыя Троицы Даниилова монастыря Переславля залескаго» [Трефолог русским святым XVI в. (РГБ, ф. 304. № 628, л. 88)]. В приписке, в отличие от приписки к службе св. Даниилу Московскому, говорится о стихирах и канонах, то есть подразумевается создание обоих канонов. Так как служба является идентичной по составу службе св. Даниилу Московскому, можно предположить, что службы создавались одновременно, и, так как в случае со св. Романом Углицким мощи уже были известны, Семен Алферьев и инок Сергей включили в службу св. Роману упоминающие мощи песнопения, которые мы находим и в службе св. Даниилу Московскому.

Из всего сказанного возникает один нерешенный вопрос: если, как я предполагаю, первый пласт этих служб написан иноком Михаилом, то какого святого прославлял инок Михаил: Даниила Московского или Романа Углицкого. Возможен и тот, и другой вариант: оба святых были канонизированы позже и в любом случае, мних Михаил составлял свои песнопения еще не канонизированному святому. Семен Алферьев и инок Сергей писали свои службы примерно в одно время (предположительно, 1603-1605 гг.). Л. И. Алехина указывает, что в раннем списке тропаря благоверному князю Роману авторы использовали тропарь Александру Невскому, немного исправив и дополнив его, в то время как в службе св. Даниилу Московскому этот тропарь отсутствует [Алехина 2013: 158-159]. Кроме того, она указывает на упоминание прижизненной молитвы князя Романа Всемиловитову Спасу во втором

тропаре, более мотивированном в случае св. князя Романа, заложившего Спасо-Преображенский собор [Алехина 2013: 159]. Это привело исследовательницу к мысли, что Семен Алферьев и инок Сергей изначально составили службу св. Роману Углицкому, которая потом была адаптирована для св. Даниила Московского [Алехина 2013: 159]. Возможно, что Семен Алферьев и инок Сергей действительно писали вначале службу св. Роману Углицкому, который был канонизирован раньше. Однако остается вопрос, кому же посвящалась служба, не законченная мнихом Михаилом.

В пользу того, что песнопения мниха Михаила посвящены св. Даниилу Московскому, говорит то, что, во-первых, первое предложение канонизации св. Даниила Московского было сделано в середине XVI в., а во-вторых то, что св. Даниил Московский был сыном св. Александра Невского, которому мних Михаил написал службу, ставшую моделью последующих княжеских служб как для него самого, так и для других гимнографов, прославляющих русских князей. Кроме того, именно в приписке к службе св. Роману Углицкому говорится о стихирах и канонах, т.е. о двух созданных канонах, а не об одном, как в службе св. Даниилу Московскому. Это позволяет предположить, что, если в случае со службой св. Даниилу Московскому существовала первоначальная, скорее всего, неоконченная служба св. Даниилу Московскому, использованная предположительно Семеном Алферьевым и иноком Сергием, то в случае со службой св. Роману Углицкому служба была изначально полностью составлена гимнографами XVII в., использующими незаконченную службу св. Даниилу Московскому.

Таким образом, я предполагаю, что уже в XVI в. мних Михаил начал составлять службу еще не канонизированному Даниилу Московскому. Св. Даниил Московский тогда канонизирован не был, поэтому вполне возможно, что работа не была окончена. В то же время в 1695 г. был канонизирован св. Роман Углицкий. После канонизации встал вопрос о создании полной службы св. Даниилу Московскому, составление которой поручили Семену Алферьеву и иноку Сергию. Не известно, была ли распространена первоначальная служба еще не канонизированному св. Даниилу Московскому, однако Семен Алферьев и инок Сергей знали ее и использовали практически без изменений для создания своей службы, самостоятельно дописав недостающие песнопения. Как заметила Л. И. Алехина, святые были похожи по характеру княжения и служба одному святому легко адаптировалась в службу другому святому [Алехина 2013: 158-159]. Мощи св. Даниила Московского были обретены только в 1652 г., после чего его имя было включено в число святых, почитаемых всею Российской церковью [Дионисий 1898: 87] Неизвестно, составляли ли Семен Алферьев и инок Сергей ему службу раньше. Можно было бы предположить, что мних Михаил начал составлять службу не св. Даниилу Московскому, а св. Роману Углицкому, однако именно в приписке к службе св. Даниилу Московскому говорится об одном каноне, а не о двух.

Можно предположить как то, что служба св. Даниилу Московскому мни-ха Михаила была использована Семеном Алферьевым и иноком Сергием для службы св. Роману Углицкому, а затем, после официальной канонизации св. Даниила Московского, уже служба св. Роману Углицкому Семена Алферьева и инокa Сергия была использована для новой законченной службы святому. Однако тогда не совсем понятна приписка, указывающая на один канон. Скорее всего, службы были созданы практически одновременно, но служба св. Даниилу Московскому еще не была официальной до обретения его мощей в 1652 г. и не получила распространения в отличие от службы св. Роману Углицкому, которая встречается в списках с начала XVII в., т.е. практически сразу после канонизации. Видимо, поэтому в приписке один канон не исправлен на два, в то время как служба св. Роману Углицкому выглядит более законченной.

Библиография

- ALEHINA, L. I. (2003), O vremeni sozdaniâ pervoj služby knâzû Daniilu, [v:] *Cerkov' i vremâ*, nr 24, s. 127-141 [Алехина, Л. И. (2003), О времени создания первой службы князю Даниилу, [в:] Церковь и время, № 24, с. 127-141].
- ALEHINA, L. I. (2007), K voprosu o vremeni sozdaniâ rannih služb svâтому blagovernomu knâzû Daniilu Moskovskomu, [v:] *Vestnik obšestva issledovatelej Drevnej Rusi za 2002-2003 gg.* [Алехина, Л. И. (2007), К вопросу о времени создания ранних служб святому благоверному князю Даниилу Московскому, [в:] Вестник общества исследователей Древней Руси за 2002-2003 гг. Москва].
- ALEHINA, L. I. (2011), «Ot prečestnago korene vetv' izraste preslavnaâ» (o gimnografičeskom obrazce Služby blagovernomu knâzû Daniilu Moskovskomu XVII v.), [v:] *Voinstvo zemnoe — voinstvo nebesnoe. Materialy XVIII naučnoj rossijskoj konferencii pamâti svâtitelâ Makariâ. Vyp. 18.* Red. Kertanova L. S., Možajsk, 2011, s. 338-358 [Алехина, Л. И. (2011), «От пречестнаго корене ветвь израсте преславная» (о гимнографическом образце Службы благоверному князю Даниилу Московскому XVII в.), [в:] Воинство земное — воинство небесное. Материалы XVIII научной российской конференции памяти святителя Макария, Вып. 18. Ред. Л. С. Кертанова Можайск, с. 338-358].
- ALEHINA, L. I. (2007), K voprosu o vremeni sozdaniâ rannih služb svâтому blagovernomu knâzû Daniilu Moskovskomu, [v:] *Vestnik obšestva Issledovatelej drevnej Rusi za 2002-2003 gg.* Red. A. S. Demin, Moskva, s. 235-247 [Алехина, Л. И. (2007), К вопросу о времени создания ранних служб святому благоверному князю Даниилу Московскому, [в:] Вестник общества исследователей Древней Руси за 2002-2003 гг. Ред. А. С. Демин, Москва, с. 235-247].
- ALEHINA, L. I. (2013), Ob avtorstve i vremeni sozdaniâ pervoj služby blagovernomu knâzû Daniilu Moskovskomu (vozvrašenie k teme), [v:] *Svâšennnye vojny Rossii: Materialy XX ros. nauč. konf. pamâti svâtitelâ Makariâ. Vyp. 20.* Red. Kertanova L. S. Možajsk, s. 153-161 [Алехина, Л. И. (2013) Об авторстве и времени создания первой службы благоверному князю Даниилу Московскому (возвращение к теме), [в:] Священные войны России: Материалы XX рос. науч. конф. памяти святителя Макария, Вып. 20. Ред. Л. С. Кертанова, Можайск, с. 153-161].
- AMFILOHIJ, ARH. (1873), *Letopisnye i drugie skazaniâ o svâтом blagovernom velikom knâze Daniile Aleksandroviče, syne svâтого blagovernogo velikogo knâzâ Aleksandra*

- Nevskogo, i postroennom im za Moskvouï-rekoû Danilovom monastyre, Moskva [Амфилохий, арх. (1873), Летописные и другие сказания о святом благоверном великом князе Данииле Александровиче, сыне святого благоверного великого князя Александра Невского, и построенном им за Москвою-рекою Даниловом монастыре, Москва].
- ANTONOVA, E. G. (1997), Služby Svj Borisu i Glebu v knižnosti Drevnej Rusi. Diss. na soisk.st. kand. filol. nauk, Moskva [Антонова, Е. Г. (1997), Службы Свв Борису и Глебу в книжности Древней Руси. Дисс. на соиск. ст. канд. филол. наук, Москва].
- BARSUKOV, N. P. (1882), Istočniki russkoj agiografii. Obšestvo lûbitelej drevnej pis'mennosti [OLDP]; Izdaniâ: 81. Sankt-Peterburg [Барсуков, Н. П. (1882), Источники русской агиографии. Общество любителей древней письменности [ОЛДП]; Издания: 81. Санкт-Петербург].
- GOLUBINSKIJ, E. E. (1903), Istoriâ kanonizacii svâtyh russkoj cerkvi. Moskva: Imperatorskoe obšestvo i drevnostej Rossijskih pri Moskovskom Universitete [Голубинский, Е. Е. (1903), История канонизации святых русской церкви, Москва: Императорское общество истории и древностей Российских при Московском Университете].
- DIONISIJ (VINOGRADOV), ARH. (1898), O svâtom blagovernom Daniile, velikom knâze Moskovskom. Moskva [Дионисий (Виноградов), арх. (1898), О святом благоверном Данииле, великом князе Московском, Москва].
- DMITRIEVA, R. P. (1989) Mihail, inok Vladimirskogo roždestvenskogo monastyrâ, [v:] Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Red. Lihačev D. S. Leningrad, s. 119-120 [Дмитриева, Р. П. (1989), Михаил, инок Владимирского рождественского монастыря, [в:] Словарь книжников и книжности Древней Руси. Ред. Д. С. Лихачев, Ленинград, с. 119-120].
- KLÛČEVSKIJ, V. O. (1871), Drevnerusskie žitiâ svâtyh kak istoričeskij istočnik: issledovanie V. Ključevskago, Moskva [Ключевский, В. О. (1871), Древнерусские жития святых как исторический источник: исследование В. Ключевского, Москва].
- MISAIL, ARH. (1906), Sv. Blagovernjknâz' Konstantin Muromskij i Blagovešenskij monastyr', gde počivaût moši knâzâ i čad ego Mihaila i Feodora, [v:] Trudy Vladimirskoj učenoj arhivnoj komissii. Kn. 8. Vladimir [Мисаил, арх. (1906), Св. благоверный князь Константин Муромский и Благовещенский монастырь, где почивают мощи князя и чад его Михаила и Феодора, [в:] Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Кн. 8. Владимир].
- NAZARENKO, A. V. (2000), Aleksandr Âroslavovič Nevskij, [v:] Pravoslavnaâ ênciklopediâ. T. 1, Moskva, s. 541-544 [Назаренко, А. В. 2000. Александр Ярославович Невский, [в:] *Православная энциклопедия*. Т. 1. Москва, с. 541-544].
- SPERANSKIJ, M. N. (2012), Pamâtniki drevnej pis'mennosti i iskusstva. 170. Otčety o zasedaniâh Imperatorskogo obšestva lûbitelej drevnej pis'mennosti v 1905-1907 godu, Moskva [Сперанский, М. Н. (2012), Памятники древней письменности и искусства. 170. Отчеты о заседаниях Императорского общества любителей древней письменности в 1905-1907 году, Москва].
- PVÈ (1901) — Pravoslavnaâ bogoslovskââ ênciklopediâ, Petrograd [ПВЭ (1901) — Православная Богословская энциклопедия, Петроград].
- PLATON, (1791), Služba prepodobnomu iblagovernomu velikomu knâzû Daniilu Moskovskomu. Ego že pamât' položena v Prologe marta 4 dnâ, a obretnie čestnyh mošej prazdnuetsâ mesâca avgusta 30 dnâ, Moskva [Платон (1791), Служба преподобному и благоверному великому князю Даниилу Московскому. Его же память положена в Прологе марта 4 дня, а обретение честных мощей празднуется месяца августа 30 дня, Москва].

- SOLODKIN, G. Â. (1992), Alfer'ev-Beznin Semen, [v:] Slovar'knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Вып. 3. Č. 1. Sankt-Peterburg, s. 75-77. [Солодкин, Г. Я. (1992), Алферьев-Безнин Семен, [в:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3. Ч. 1. Санкт-Петербург, s. 75-77].
- SPASSKIJ, F. G. (2008), Russkoe liturgiĉeskoe tvorĉestvo, Moskva [Спасский, Ф. Г. (2008), Русское литургическое творчество, Москва]
- FLORÂ, B. N. (2007), Daniil Aleksandroviĉ, [v:] Pravoslavnaâ ěnciklopediâ. Т. 14, Moskva, s. 99-104 [Флоря, Б. Н. (2007), Даниил Александрович, [в:] *Православная энциклопедия*. Т. 14 Москва, 99-104]
- LEGKIKH, V. (2017), To the question of the heritage of the XVI cent hymnographer Michael the monk, [in:] *Creating liturgically: Hymnography and Music*, Joensuu: The International Society for Orthodox Church Music, pp. 69-80.
- LEGKIKH, V. (2015), An unknown creation of the 16th century hymnographer Michael the monk: a new version of the service to SS. Boris and Gleb, [v:] *Иницијал. Часопис за средњовековне студије 3/Initial. A Review of Medieval Studies 3*, pp. 161-182.
- LENHOFF, G. D. (1997), Unofficial Veneration of the Danilovichi in Muscovite Rus, [in:] Kleimola, A. M., Lenhof, G. (eds.), *Culture and Identity in Muscovy: 1359-1584*, Москва, pp. 391-416.

WSPÓŁCZESNY JĘZYK CERKIEWNOSŁOWIAŃSKI:
ZAGADNIENIA NORMY

НАДЕЖДА КАЛУЖНИНА
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
(Москва, Россия)

О значении церковнославянских сложных слов с компонентом *все*-¹

On the meaning on the Church Slavonic compound words beginning with component *все*-

ABSTRACT: The article is devoted to the meaning of the Church Slavonic compound words beginning with component *все*-. This group of words is not semantically homogenous and this should be reflected in the meanings' descriptions which are to be classified according to certain criteria. In this work the traditional principles of the description of the compound words' meanings are used: the words derivative from the same parts of speech and characterized by the unity of grammar and logic connections between them are grouped together. The article's findings are based on the previous researchers' observations about the component *все*-possibility either to retaliate the meanings of the pronoun *весь* or to mould the meaning of general quality amplification. According to these characteristics, it is suggested in the article to single out the three types of meanings. One of the article's focus is on the subtypes of the third type. At the same time, the subject of the article's particular interest is the fact that a lot of words under analysis can simultaneously have the meanings of the two or the three types.

KEYWORDS: the Church Slavonic lexicography, the compound words beginning with component *все*-

1. Значение церковнославянских сложных слов с компонентом *все*- стало предметом нашего исследования в связи с подготовкой соответствующих словарных статей для Большого словаря церковнославянского языка Нового времени. Словник его содержит порядка 270 таких слов. Практически сразу стало очевидно, что данная группа слов семантически неоднородна, и это должно быть отражено в описаниях значений, которые необходимо попытаться определенным образом упорядочить, подобрать соответствующие модели для толкований.

2. Данная группа слов, по-видимому, почти не привлекала заметного внимания исследователей. Возможно, это отчасти связано с наличием большого

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ). Проект 17-29-09018.

количества подобных слов в современных литературных славянских языках, что, с одной стороны, создает впечатление прозрачности их значения в церковнославянском языке, а с другой стороны, носители современных литературных языков могут не осознавать во всей полноте значения многих из этих слов (ср.: Чернышева 2009: 2-3).

Р. М. Цейтлин, опираясь на сравнительно небольшой материал старославянских памятников, обратила внимание на то, что первый компонент *вьє-* сохраняет свое семантическое содержание в значении сложного слова: ‘полнота (без изъяна, целиком) того, что выражено вторым компонентом’: *вьєдържитѣль*, *вьємогы*. В дальнейшем, уже в церковнославянских памятниках, развилось второе значение *вьє-* в сложных словах: значение усиления вообще, аналогичное образованиям с приставкой *прѣ-*: *вьєвѣтъ* — *прѣвѣтъ*, *вьєслабънъ* — *прѣслабънъ* [Цейтлин 1977: 230].

3. Никитович анализирует значение рассматриваемых слов в богословских произведениях о. Иустина Поповича, написанных на литературном сербском языке, отмечая связь жанра богословской литературы с церковнославянским языком в области лексики и словообразования [Никитовић 2009: 558, 576-580]²), что позволяет нам использовать ее наблюдения. Исследовательница подчеркивает, что в группе слов, у которых первый компонент сохраняет значения местоимения, оно присутствует в толкованиях³. У слов второй группы, у которых *все-* (сербское *све-*) практически выполняет роль приставки и имеет значение усиления, местоимение не присутствует в толкованиях; для них она предлагает ряд уточнений которые будут рассмотрены ниже (п. 3.3.2).

3. Трудности, возникающие при определении значения рассматриваемых слов, в значительной мере сводятся к определению того, в каких отношениях компонент *все-* (он всегда в препозиции и всегда зависимый) находится ко второму, опорному, компоненту. Опорный компонент обеспечивает разнообразие лексических значений, а его свойства, в основном, определяют тип отношений с компонентом *все-* и тип значения сложного слова. Таким образом, можно анализировать и описывать материал, применяя некоторые подходы, традиционно используемые для описания сложных слов: вместе группируются слова, произведенные от слов одних и тех же частей речи и характеризующиеся общностью грамматической и логической связи компонентов⁴.

Нужно учесть также, что местоимение *вѣь* может входить в состав сложных слов в качестве первого компонента именно в тех двух значениях, которые указаны для него, в частности, в Старославянском словаре [Цейтлин и др. 1994:

² Благодарю Ружицу Левушкину, которая рассказала мне об этой работе и предоставила ее текст.

³ В толковых словарях современного сербского литературного языка.

⁴ В частности эти характеристики (правда, в сочетании с рядом других, специфически словообразовательных, которые при лексикологическом описании могут не приниматься во внимание) используются при выделении словообразовательных типов [Низаметдинова 2003: 124, 127, 129, 133].

162] и в словаре архим. Бончева [2002: 73]: ‘всякий, каждый’ и ‘весь, целый’. Например, **всѣднѣвнѣи** ‘ежедневный, постоянный’ и ‘длющийся весь, целый день’.

Группировка по указанным признакам может сопровождаться и некоторыми собственно словообразовательными различиями: наличием или отсутствием соединительной гласной (т.е. ролью форманта -е-), способом образования сложного слова (сращение или сложение). Однако в лексикологическом, лексикографическом описании этими характеристиками можно пренебречь (см.: Цейтлин 1977: 192-193).

3.1. В соответствии с указанными признаками выделяется группа сложных слов с *все-*, сохранившим местоименное значение ‘весь, каждый’, когда в сочетании, из которого образовано сложное слово, этот компонент употреблен в роли существительного-объекта (или, реже, субъекта) для второго компонента, образованного, как правило, от глагольной основы. Возникшее сложное слово обычно является отглагольным существительным или прилагательным. Например, **всѣвѣдѣи** παντόπτης⁵, ἐφορῶν ‘видящий все’, **всѣдѣецъ** ὁ παμφάγος ‘поедающий все’, **всѣдержитель** (о) παντοκράτωρ и производные прилагательные, которые могут употребляться только по отношению к Богу, «правляющий всем; поддерживающий существование всего», **всѣдѣтельный** «создавший все» — **всѣдѣтельна** ρῆκα παντοουργῆ παλάμη, **всѣдѣтельна** ἰίλα παντοουργῆ δύναμις, **всѣцарствѣи** παμβασιλεύων ‘царствующий надо всем’ (об ИисусеХристе). Это 1-я группа с 1-ым типом значений.

3.2. В следующую, 2-ю группу со вторым типом значений мы отнесли сложные слова с *все-* в обоих местоименных значениях — как ‘весь, каждый’, так и ‘весь, целый’. Но в сочетании, из которого образовано сложное слово, весь выступает в роли прилагательного, в функции согласованного определения для слова, от которого образован второй компонент сложного слова. Им обычно является неотглагольное существительное. При этом сложное слово в итоге может быть прилагательным, существительным или наречием. Например, **всѣрѣднѣи** παγγενής ‘относящийся ко всему человеческому роду; давший начало всему человеческому роду’ [Бончев 2002: 116⁶, Аванесов 1989 / 2: 277]; **всѣобразнѣи** ὁλοτρόπως ‘всячески, всеми способами, разнообразно’; **всѣдомо** ἅνω πανοικί, πανοικεσία ‘всем домом, всей семьей’; **всѣвоинство** πανστρατιά ‘все воинство, целая армия, войско в полном составе’; **всѣднѣвнѣи** (в обоих значениях — см. п.3).

Таким образом, мы разделили на две части группу, в которой первый компонент сложных слов сохраняет значения местоимения **вѣсь** (см. выше п. 2).

⁵ Часть греческих параллелей получена из базы данных Большого словаря церковнославянского языка, часть — из других цитируемых в статье словарей. В отдельных случаях греческие параллели отсутствуют — если они (еще) не найдены для базы данных, а в других цитируемых словарях соответствующее церковнославянское слово отсутствует.

⁶ Здесь также имеется вариант толкования «родивший всех» — срав. п. 6.

3.3.1. Третью группу с 3-им типом значения составляют сложные слова со значением превосходной или высокой степени качества, совершенства, где первый компонент *все-* имеет значение усиления вообще, сходного со значением приставки *пре-*. Вторым компонентом здесь обычно является неотглагольное прилагательное или наречие, образованное от прилагательного, реже — существительное или причастие. Например, *всепречудный, вседобры́й, всерадостный, всезлый́й, всевкрѣпый, вселю́бый, всезна́щный, всецѣхъй, всепросвѣщенны́й* и др.

3.3.2. З. Никитович [2009: 580] на материале современной сербской богословской лексики выделяет для этой группы сложных слов три подтипа: а) со значением превосходной или высокой степени качества, когда компонент *все-* можно заменить приставкой *наи-*; б) сложные слова, в семантическом описании которых формально отсутствует местоимение *все*, но его семантика ('множество чего-л.') присутствует (*сведогмат, сверадост, свежерес, свелек*); в) композиты, у которых элемент *все-* имеет значение абсолютного (*свемирна, свемука*), совершенного, особенно когда речь идет о словах, относящихся к Богу (*свемудри, свемилости*).

Церковнославянский материал, как нам кажется, содержит крайне мало примеров, которые можно было бы отнести к подтипу (б). Принимая во внимание, что, судя по примерам, второй компонент у этих слов образован от существительного и сложное слово является существительным, мы предполагаем, что к подтипу (б) могут относиться, в частности, слова *всѣцарь, всѣцѣсарь* ὁ πανβασιλεύς (о Боге), *всѣцарица* παντανάσσα 'всецарица' [Бончев 2002: 117]), с учетом, однако, того, что указанное значение возможно наряду со значением 1-го типа 'царь надо всем, всеми, верховный царь', которое представлено в большинстве словарей с синонимами *всѣцарю́ай, всѣцѣрѣтвѣ́ай* πανβασιλεύων) и 'царица всего' с параллелью ἡ πανβασιλεία [Бончев 2002: 117; Аванесов 1989 / 2: 280], *всѣцѣсарь* [Бархударов 1976 / 3: 134]. Поскольку в обоих случаях обозначаемым является Бог или Богородица, отнести тот или иной пример только к одному из значений непросто. Кроме того, мы полагаем, что и значение подтипа (в) 'совершенный царь', 'совершенная царица' исключить нельзя. Вероятно, к подтипу (б) можно отнести и слова *всеоружие, всеоружество* с теми же оговорками: безусловное наличие также значения 2-го типа ἡ πανοπλία 'полное воинское вооружение' [Бончев 2002: 73] *коники во одежди вѣлѣ всеоружіе златѣе потрѣляющъ* (2 Мк 11.8) и подтипа (а) «сильнейшее, совершеннейшее оружие» (в том числе, в переносном значении о духовном оружии), как в сочетании *всеоружіе крѣтѣ*.

Вероятно, отнести слово или конкретный пример его употребления только к одному из значений (а) или (в) тоже не всегда просто. Лишь некоторые лексемы при употреблении по отношению к Богу, Богородице имеют значение подтипа (в) (содержащее элемент 'совершенный, абсолютный?'), в остальных случаях — подтипа (а) (содержащее элемент 'наиболее, в выс-

шей степени⁷): например, **всѣмѣдрый** по отношению к Богу (в) и святому (а). На наш взгляд, в толкованиях слов со значением подтипа (в) местоимение отсутствует тоже только формально: элемент этого значения ‘совершенно, абсолютно, целиком, полностью’ соответствует значению весь ‘весь, целый’.

4. Наиболее многочисленны сложные слова 3-й группы, немного уступает им 1-я группа, меньше всего слов 2-й группы. Но принципиально важно подчеркнуть, что давать какие-то количественные оценки непросто, т.к. среди этих слов достаточно много таких, которые сложно или невозможно связать только с одним типом значения, не говоря уже о подтипах.

4.1. Определение значения, т.е. практически отнесение его к одному из упомянутых трех типов (и подтипов), возможно, хотя и гораздо реже, чем можно было бы рассчитывать, с помощью греческих параллелей:

— **всѣтѣмно написанное въ гнѣн бытїе мѡвїеѣмъ, ты сказѡ ѿ бж҃твенныхъ сокровищъ, начертѡвъ єнїи всѣмъ тоу павтѡс ѡмѡдрѡс** (М⁷ 1 янв Василия Великого, утр, 2 к 5-3). «Написанное темно (неясно, непонятно) для всех», а не «темнейшее, непонятнейшее, таинственнейшее», хотя прилагательное (с -о на конце) в славянском переводе говорит в пользу последнего, но это, видимо, следует считать неточностью перевода.

— **всѣмог҃щїи, всѣмогїи** — в словарях обычно ‘всемогуший, всесильный’ [Цейтлин и др. 1994: 162; Бархударов 1976 / 3: 126; Аванесов 1989 / 2: 275], для одного из примеров есть параллель τῷ πάντα δυνατῷ Λόγῳ; также ‘владеющий всем’ и параллель ὁ τὰ πάντα δυναστεύων для Есф 8.13 (9-й абзац) [Бончев, 2002: 114]; в новом словаре церковнославянского языка будет помещена та же параллель к той же цитате и параллель μητρὶ τοῦ πάντα ἰσχύοντος м҃г҃и **всѣмог҃щїагѡ** (М 23 апр Георгия Победоносца, утр, 1 к 6-бгр). Т.е. с учетом указанных параллелей — причастий с прямым дополнением — можно добавить к имеющимся толкованиям пояснение ‘который может все’, стершееся в наших ‘всемогуший, всесильный’.

Очевидно также, что при наличии греческой параллели с компонентом ὄλο- слово, скорее всего, будет иметь 2 или 3 (в) тип значения с элементами ‘весь, целый, полный’ или ‘абсолютно, совершенно, целиком, полностью’.

4.2. Иногда отнесение к одному из возможных типов или подтипов значений возможно на основе анализа имеющихся примеров: т.е. семантически возможные варианты реально не всегда представлены. **всѣлюбезный, всѣлюбимый**, кроме значения ‘любимейший, совершенно любимый’, могут иметь значение ‘любимый всеми, любезный всем’, но оно не возможно для большинства примеров, т.к. они находятся в обращении Богородицы ко Христу на кресте, распятому теми, кто его ненавидел.

6. Мы выделили некоторое количество слов, которые можно отнести одновременно в две или три группы. В отношении этих слов такое реше-

⁷ Список необщепринятых сокращений, которые используются в адресах примеров, см. в конце статьи.

ние было сверено с указанными выше словарями. При этом мы считали, что возможность отнесения слова в две или три группы, т.е. наличие у него двух (трех) типов значений, подтверждается, если хотя бы в одном словаре у слова представлены значения двух (трех) типов, а также когда в нескольких словарях представлено по одному значению, но они разных типов хотя бы в двух словарях. Следует, однако, отметить, что прослеживается тенденция предпочитать в толкованиях значения 3-го типа [Бончев 2002].

— **всѣбогѣтый**, **всѣбогѣтнѣй** πανόλβιος ‘наисчастливейший’, πανπλούσιος ‘наибогатейший, наидрагоценнейший’ [Бончев 2002: 112] — значения 3-го типа; ‘преизобилующий дарами духовными; всеблаженный’ [Словарь Невоструева 2011: 152] — значения 1-го и 3-го типа; ‘богатый всем’ [Бархударов 1976 / 3: 116] — значение 1-го типа.

— **всѣгубѣительнѣй** πανόλεθρος представлены значения ‘губительный для всех, губящий все, наигубительнейший’ [Бончев 2002: 112; Бархударов 1976 / 3: 118] — значения 1 и 3-го типов; для группы однокоренных слов **всѣгубѣитель** ὁ ὀλοθρευτής ‘тот, кто всех губит’, **всѣгубѣити** ‘губить всех’, **всѣгубѣительство** πανόλεθρία ‘всеобщее истребление’ [Аванесов 1989/ 2: 272] — значения 1 и 2 типов.

— **всѣзнаменѣтнѣй** πανεύσημος ‘известный среди всех, в высшей степени известный’ значения 1-го и 3-го типа [Бончев 2002: 113].

— **всѣпосмѣлнѣй**, **всѣсмѣлнѣй**, **всѣсмѣшнѣй** (об аде) παγγέλαστος — ‘достойный всякого осмеяния или поругания’ [Словарь Невоструева 2011: 154-155] — значение 1 типа; ‘наиболее смешной, наиболее жалкий, наиболее достойный осмеяния’ [Бончев 2002: 115-116] — значение 3-го типа.

— **всѣсвѣтлѣй** — особенно удачно, на наш взгляд, описаны значения в словаре архим. Бончева [Бончев 2002: 116]: πανφαιής ‘наисветлейший’ и ὀλόφωτος, ὀλοαμπής ‘весь светлый, сияющий’, последнее можно отнести как к 3-му, так и ко 2-му типу значений, тем более, что для наречия **всѣсвѣтлѣ** представлено значение 2-го типа ‘при полном (праздничном) освещении’ в Словаре древнерусского языка XI-XIV в. [Аванесов 1989 / 2: 277]⁸.

— однокоренные слова: **всѣславнѣй** πάνδοξος, παναοίδιμος, πανευκλεής ‘всеми прославляемый, достойный великого уважения’ [Бархударов 1976 / 3: 131]; **всѣспрѣславнѣй** ‘славнейший, всеми почитаемый’ [Бончев 2002: 116] — значения 1 и 3 типа.

— **всѣсерднѣ** ὀλοκαρδίας ‘в высшей степени усердно, старательно’, но также и ‘от всего сердца, искренне’ [Бархударов 1976 / 3: 133] — значения 2 и 3 типа.

— **всѣхвалѣннѣй** πανεύφημος ‘восхваляемый всеми’ [Бархударов 1976 / 3: 134; Аванесов 1989/ 2: 279]; ‘наиболее восхваляемый, преславный’ [Бончев 2002: 117] — значения 1 и 3 типа.

⁸ На наш взгляд, возможно еще и значение 1-го типа — см. ниже п. 7.

— **всечестный** πάντιμος, πανσεβάσιμος, πάνσεμνος ‘почитаемый всеми; наидостойнейший, наиболее чтимый всеми, наисвященнейший’ и подобные [Бончев 2002: 117] — т.е. значения 1 и 3 типа.

7. Есть слова, для которых в словарях представлено только значение 3-го типа, а семантика компонентов, на наш взгляд, допускает, по крайней мере, еще одно значение, и имеющиеся контексты не противоречат такой трактовке, например:

— **всєблгїи** πανάγαθος ‘совершенно благой, преблагой’⁹ и однокоренное **всєпрєблгїи** ὁ πανυπεράγαθος ‘то же, что **всєблгїи**’ [Бархударов 1976 / 3: 129] — во всех примерах, кроме одного, о Боге или Богородице. Но возможно и ‘благой для всех, дающий благо всем’, с учетом наличия в примерах местоимений **всѣкнхъ** и **всѣхъ**: **гладомъ ичтѣвши всѣкнхъ блгѣзъ, и оутраннѣшма ѿ тебе всєблгїи, оуцєдн ѡбращающма мѧ нынѣ**¹⁰ (ТП Бл сын, утр, к 6-3); — **возвєлчнмъ єдинѣ блгословєннѣю, єже рѣдн вєльмн всѣхъ блгословн констннѣ всєпрєблгїи** (М 21 апр сщмч Ианнуария и др., утр, 1 к 4-бгр.).

— **всєблголѣпный** πανευπρετής, которое, кроме значения ‘прекраснейший, в высшей степени достойно украшенный’, может иметь значения ‘прекрасный во всем’, ‘хорошо, достойно устроенный во всем’¹¹ (срав. перевод греческой параллели «all-becoming» — Sophocles 1900: 836): **востокѣ свѣше, прєчтла, ѡблєшѣ на землѣ, показѣ єи всєблголѣпна дєрѣ и всєвѣтла** (М 1 нб бессєбр Косьмы и Дамиана, утр, 2 к 7-бгр); **храмъ ѡблєшє єи всєблголѣпенъ, внѣтрѣ имѣѧ ѡкѡ свѣщннкъ, ѡлнє жѣтвєнныхъ блгодѣти** (М 15 ф ап Онисима, утр, к 5-3).

— **всємлостнвѣи** ‘милостивейший, преисполненный милости, милосердия’, обычно о Боге и Богородице, и, как мы полагаем, можно добавить ‘ко всем’, особенно с учетом того, что во всех примерах всегда присутствует тот или те, на кого должно быть направлено милосердие, милости. На наш взгляд, в этих примерах присутствует мысль: *даруй милость, блага (духовные) мне (нам)*, т.к. *Ты милостив ко всем* (значение 1-го типа), — наряду с другой мыслью: т.к. *ты совершенно милостив, преисполнен милости* (значение 3-го типа): **ты же свѣше мїръ твоѣи подѣждь нѧмъ, ѡкѡ всємлостнвєзъ** (М 1 авг Всемилоствого Спаса, утр, 1 к (Всемилоствого Спаса) 3-1)¹²; **прѣзрн оубѡ, всємлостнвєлѧ, на снхъ ѿ востѣ своєѧ рѣдѣти** (М 19 окт мч Уара, утр, бгр сл н по пл).

— Возможно, не следует полностью исключать возможность дополнительного значения «святящий всем» для прилагательного **всєвѣтлѣи** (см. выше п.6), особенно в сочетаниях **всєвѣтлѣи свѣтнлннкъ** (свѣцѣл, свѣщннкъ), **всєвѣтла свѣздѣ: вѣзъ зѣточєнѣлѧ тѣ сокрѣ вєртєпѣхъ, свѣтнлннка**

⁹ Для наглядности мы предлагаем в п.7 несколько более обобщенные и формализованные варианты толкований по сравнению с представленными в конкретных словарях.

¹⁰ Автор лишен всяких (всех) благ, т.к. удалился от Бога — источника всяких благ, дающего блага всем.

¹¹ Ср. толкование благолѣпный в Большом словаре [Кравецкий / Плетнева 2016 / 1: 246-247].

¹² И ед м краткой формы встречается, кроме этого случая, только в русских службах

всєвѣтлмо царѣца ѡслѣпшлѡ: хрѣтосъ же на вышчѣишемъ тѣлѣ свѣщницѣ ѿ пѣки возврѣщъ поствлѣетъ¹³ (М 27 янв свт Иоанна Златоуста, утр, 3 к 3-1); ѿкъ всєвѣтлѡ свѣздѣ возйѣвз свѣтозѣрными добродѣтельми, бѣгоносє, вѣдѣшѣ просвѣтилѡ єнѣ дѣломъ (М 24 м прп Никиты Столпника, утр, 2 сед по 3 п к).

Описанное совмещение, сосуществование разнотипных значений (в основном, 1-го и 2-го типов, с одной стороны, и 3-го, с другой) возможно, связаны с тем, что значения 3-го типа ('усиления [качества] вообще'), которые развились позднее, в церковнославянском языке, развились все же на основе значений 1-го и 2-го типов ('полноты без изъяна, целиком'), и следы связи между ними еще существуют (ср. п. 2.2; 4.3.2).

Сокращения

бгр — богородичен
 Бл сын — неделя о блудном сыне
 к — канон (2 к — 2-й канон)
 М — минея служебная
 п — песнь канона (п 5-3 — песнь 5-я тропарь 3-й)
 пл — полиелей
 ТП — Триодь Постная
 сед — седален
 сл н — слава и ныне

Библиография

- BONČEV, ATANASIJ, arhim. (2002), Rečnik na c'rkovnoslavânskiâ ezik, t. 1, Sofiâ [Бончев, Атанасий, архим. (2002), Речник на църковнославянския език. т. 1, София].
- KRAVECKIJ, A. G. / PLETNEVA, A. A. (red.) (2016), Bol'soj slovar' cerkovnoslavânskogo âzyka Novogo vremeni, t.1 Moskva. [Кравецкий, А. Г. / Плетнева, А. А. (ред.) (2016), Большой словарь церковнославянского языка Нового времени, т. 1, Москва].
- NIZAMETDINOVA, N. H. (2003), Slovoobrazovanie složnyh slov v russkom âzyke XI-XVII vv. Dissertaciâ na soiskanie učenoj stepeni doktora filologičeskih nauk, Moskva [Низаметдинова, Н. Х. (2003), Словообразование сложных слов в русском языке XI-XVII вв. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук, Москва].
- НИКИТИЌ, Z. (2009), Složenice u Filozofskim urvinama oca Justina (Popovića), [u:] Srpski jezik, 14/1-2, godina XIV, s. 557-583 [Никитовић, З. (2009), Сложенице у Филозофским урвинама оца Јустина (Поповића), [у:] Српски језик, 14/1-2, година XIV, с. 557-583].
- SLOVAR' NEVOSTRUJEVA (2011), Slovar' rečenij iz bogoslužebnyh knig prot. A. I. Nevostrueva. Davydenkova M. È., Kalužnina N. V., Strievskaâ O. L., Seregina E. E. (izd.), [v:] Vestnik PSTGU III: Filologijâ. 2011, 4 (26), s. 143-160 [Словарь Невоструева

¹³ Срав. также: Положи2 гДѣ всеи1стинна свѣти1льника тS хгѠва, вс% просвѣщающаго (М 24 ин Рожд Иоанна Предтечи, утр, 1 к 5-2), где есть образ светильника, прсвѣщающаго всех, свѣтящаго всем; срав. также евангельский источник этого образа ниже вжигають свѣти1льника из поставлюють єзго2 под8 спудомъ, но на свѣщницѣ, из свѣтитъ всВмь... такв да прсвѣти1тсз свѣтъ вашъ пред8 человВки (Мф 5.15-16).

- (2011), Словарь речений из богослужебных книг прот. А. И. Невоструева. Давыденкова М. Э., Калужнина Н. В., Стриевская О. Л., Серегина Е. Е. (изд.), [в:] Вестник ПСТГУ III: Филология. 2011, 4 (26), с. 143-160].
- AVANESOV, R. I. (red.). (1989), Slovar' drevnerusskogo âzyka XI-XIV vv., t. 2, Moskva [Аванесов, Р. И. (ред.). (1989), Словарь древнерусского языка XI-XIV вв., т. 2, Москва].
- BARHUDAROV, S. G. (otv. red) (1976 / 3), Slovar' russkogo âzyka XI-XVII vv., t. 3, Moskva. [Бархударов, С. Г. (отв. ред) (1976 / 3), Словарь русского языка XI-XVII вв., т. 3, Москва].
- CEJTLIN, R. M. i dr. (1994), Staroslavânskij slovar' (po rukopisâm X-XI vekov). Cejtlin R. M., Blagova È., Večerka R. (red.), Moskva. [Цейтлин, Р. М. и др. (1994), Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков). Цейтлин Р. М., Благова Э., Вечерка Р. (ред.), Москва].
- CEJTLIN, R. M. (1977), Leksika staroslavânskogo âzyka. Opyt analiza motivirovannyh slov po danym drevnebolgarskih rukopisej X-XI vv., Moskva. [Цейтлин, Р. М. (1977), Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X-XI вв., Москва].
- ČERNYŠEVA, M. I. (2009), Uhodâšie slova, uskol'zaûšie smysly, Moskva, [v:] Al'manah «Prostranstvo i vremâ», 10, 2015, 1, «Prostranstvo i vremâ». URL: http://j-spacetime.com/actual%20content/t10v1/t10v1_PDF/2227-9490e-aprovг_e-ast10-1.2015.71.pdf [dostup 19.06.2017]. [Чернышева, М. И. (2009), Уходящие слова, ускользящие смыслы, Москва, [в:] Альманах «Пространство и время», 10, 2015, 1. «Пространство и время»].
- SOPHOCLES, E. A. (1900), Grec Lexicon of the Roman and Byzantine periods, New York.

АЛЕКСАНДРА ПЛЕТНЕВА

Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва)

Советская орфография: предыстория, программы, реализация¹

Soviet orthography: background, programs, implementation

ABSTRACT: The article is devoted to the orthographic reform of 1917-1918 and the cultural and historical context in which it was prepared. The era between the reign of Alexander II and the revolution is characterized by a broad public debate about a wide range of reforms. During these decades, a mass of various reform projects appeared. It is in this context that projects of simplification of Russian orthography should also be considered. The issue of simplification of orthography was first raised by the teachers, complaining that teaching children orthographic rules took almost the entire academic time. In the course of this discussion, positions of both reform advocates and their opponents were formed. Then public and academic institutions developing the reform project began to arise. The projects of “simplified” orthography, which resulted from the reform”, in practice meant its approach to a variety of “national” orthography systems. In the first years after the revolution, many of the projects discussed before the revolution were realized. The orthographic reform was among them. The new norm was much more rigid and brooked no exceptions, unlike the pre-reform one.

KEYWORDS: History of the Russian language, orthography reform, orthography, graphics, social modernization, revolution

1. Реформа орфографии в ряду других модернизационных и демократических преобразований российского общества

Традиционно реформа орфографии рассматривается исследователями как некоторый изолированный процесс [см.: Григорьева 2004]. При этом в центре внимания оказывается лингвистическая сторона вопроса, в то время как социальный аспект практически не учитывается. Между тем из перспективы сегодняшнего дня хорошо видно, что эта реформа находится в общем ряду проектов социальной модернизации и демократизации российского общества второй половины XIX — начала XX в. Говоря о социальной модернизации, мы имеем в виду практически бесконечный ряд проектируемых реформ и преобразований, которые в общественном сознании ассоциировались

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ). Проект 17-29-09018.

Французскую версию этой работы см.: L'orthographe soviétique: prémices, programmes, mise en œuvre // Revue des Études Slaves. Paris. LXXXVII/1-2, 2017. p. 51-67.

с прогрессом. Некоторые из этих проектов были реализованы после Февральской или Октябрьской революции, Другие так и остались проектами. Реформа орфографии оказывается в одном ряду с такими модными на рубеже эпох идеями, как ликвидация неграмотности и сжигание трупов, эмансипация женщин и освобождение церкви от опеки государства и т.д.

Судьба подобных сюжетов оказывается поразительно похожей. Все начинается с отдельных полемических выступлений, статей и проектов. Затем появляются общественные объединения, проводятся собрания и съезды. И, наконец, после Февральской или Октябрьской революции часть предложенных ранее проектов реализуется. С некоторыми вариациями эта схема прослеживается в реформах, относящихся к самым разнообразным сферам общественной жизни. В качестве иллюстрации этого положения скажем о таких общественно значимых темах, как введение всеобщего начального образования, кремация и равноправие женщин.

Идея введения всеобщего начального образования активнейшим образом обсуждалась начиная с последней четверти XIX века. Всеобщее образование предполагало распространение на все общество несколько упрощенного варианта культурного стандарта господствующих сословий. Основное препятствие к подобной унификации общество видело в том, что начальные школы принадлежали более чем 30 различным ведомствам [Балашов 2003: 10-11], что затрудняло внедрение единых программ и концепций. Для обсуждения этой проблемы создавались различные неформальные объединения, печатались статьи и сборники, проводились собрания и съезды. Практическая реализация этой программы началась при Временном правительстве с передачи Министерству народного просвещения всех школ духовного ведомства, в том числе и самых массовых — церковно-приходских. А реализовали эту программу уже после Октябрьской революции в ходе известной кампании по ликвидации неграмотности.

Идея замены традиционного погребения кремацией начала обсуждаться в России в конце XIX века (первый публичный доклад о кремации был прочитан в 1899 году на собрании Российского общества архитекторов). В 1906-1907 гг. инженер Московской городской управы Иван Лавров отправился в командировку по крематориям Европы, результатом которой стала книга, посвященная устройству и технологическому оснащению европейских крематориев [Лавров 1908]. Позже проект введения кремации обсуждала Петербургская дума, а затем и Министерство внутренних дел. Поскольку Церковь выступала противником кремации, традиционалистски настроенная часть общества отказывалась принять это новшество. 7 декабря 1918 г. Совет народных комиссаров выпустил декрет «О кладбищах и похоронах», в котором кремация была объявлена вполне законным способом погребения.

Женский вопрос в России появился под влиянием движения суфражисток и, конечно же, относился к числу тем, актуальных для реформаторски

настроенной части российского общества. Круг проблем, обсуждаемых в связи с женским вопросом, был очень широк — от избирательного права и права на работу, до легализации аборт и моральной допустимости использования средств контрацепции. В начале века женское движение стало приобретать организованные формы: в 1909 г. прошел Всероссийский женский съезд [Труды I-го Всероссийского женского съезда 1909]. Большая часть того комплекса вопросов, которые ставило это движение, была решена (по крайней мере, на законодательном уровне) в первые послереволюционные годы.

Эти короткие экскурсы были необходимы нам для того, чтобы показать, что споры о русской орфографии входили в куда более широкий контекст споров о путях социальной модернизации российского общества. Участники дискуссий о русском правописании оценивали необходимость изменений (или вред этих изменений), исходя скорее из своих политических предпочтений, чем из существа вопроса. Отношение людей к реформе орфографии делило их на два лагеря: сторонников демократических преобразований в обществе и консерваторов, отстаивающих существующее положение вещей как незыблемое и неподлежащее изменениям. В словах «реформа орфографии» хорошо слышали первое слово и почти не слышали второго. Академик Ф. Е. Корш в связи с этим писал:

Сочувствие большинства читателей к той или другой стороне обуславливается причинами более или менее субъективными: одни, твердо усвоившие себе школьные правила о букве *ѣ*, смотрят на нее как на палладиум цивилизации и в написании «седло» или «цвель» видят вторжение варварства, а другие, не столь памятливые или более склонные к писанию безо всяких стеснений, как попало, рады всякой реформе, которая снимет с них ненужные, по их мнению, путы. И то, и другое основано на прискорбном недоразумении, зависящем от того, что читатели, сторонники того или другого направления, одинаково мало вдумывались в вопросы, что такое правописание и каково оно у нас [Корш 1902: 38].

2. Контексты орфографической реформы

Идея упрощения русской орфографии возникла в связи с активизацией обучения грамоте в последней четверти XIX века. Трудности, с которыми сталкивались учащиеся при усвоении орфографических правил, заставляли педагогов задуматься об упрощении этих правил. На протяжении 30 с лишним лет аргументы и идеи, которые высказывали сторонники орфографической реформы, почти не менялись.

К числу наиболее популярных аргументов сторонников реформы относилось утверждение, что изменение орфографии упростит процесс школьного обучения грамоте и это приведет к экономии времени на уроках русского языка. Время, высвободившееся от зазубривания правил употребления

буквы «ять», можно будет использовать для развития более полезных навыков, таких, как умение читать и пересказывать текст, вести дискуссию, письменно выражать свои мысли и т. д. Эти мысли обнаруживаются в огромном количестве статей и заметок, которые учителя русского языка публиковали в периодических изданиях. Группа калужских учителей вопрошала:

Не лучше ли же вместо бессодержательных упражнений на употребление буквы «ять» заняться с учениками хотя бы стилистическими упражнениями и дать им навык, действительно полезный и необходимый, ясно излагать свои мысли, так как жалобы на то, что кончившие курс народной школы не могут толково написать письма, к сожалению, вполне справедливы» [Неделя 1895: 1494-95].

В отчете Педагогического общества при Новороссийском университете, которое провело анкетирование среди учителей начальных школ, говорится, что учителя «единогласно сочувствуют упрощению современного русского правописания, причем некоторые с особой скорбью говорят об этом важном и даже наболевшем в нашей школе вопросе». Здесь же отмечалось, «что современное правописание тормозит достижение других более важных задач школы, например, мешает изучению русского языка и наработке искусства устного и письменного изложения» [Доклад 1902]². В письмах учителей в редакцию журнала «Для народного учителя» отмечалось, что самыми нелюбимыми в начальной школе были занятия, относящиеся к курсу словесности: славянское чтение, диктант, списывание текста, что было связано с «начетническим» характером занятий [Голос учителя 1914 / 3: 43]. В 1914 г. Первый всероссийский съезд по народному образованию публикует в том же номере журнала резолюцию секции «О методах преподавания в начальной школе» [Резолюции 1914: 13]. Здесь прямо декларируется, что задача уроков русского языка связана с обучением орфографии в последнюю очередь: «Одной из основных задач изучения родного языка должно быть развитие творческих начал в душе ребенка и умение выражать это творчество правильной речью, как устной, так и письменной» [id.].

Параллельно с предложениями по упрощению правописания обсуждался вопрос об изменении отношения к грамотности. В ряде публикаций мы обнаруживаем сообщения о том, что учителя народной школы перестали снижать оценки из-за низкой грамотности. Причем такая практика характеризуется как нечто прогрессивное и положительное [id.: 14]. Высказывания учителей, публикуемые в периодической печати, свидетельствуют о том, что очень многие видели в орфографии социальный барьер, препятствующий получению образования выходцами из низших сословий. В понижении требований к знанию орфографии педагоги видели возможность социального

² Доклад Комиссии по упрощению русского правописания. Новороссийск, <б.д., не ранее 1903>. На правах рукописи. С. 1-2

лифта, перспективу выравнивания стартовых условий для детей разных социальных групп. Однако идея снизить требования не была столь однозначной. С одной стороны, игнорирование орфографии позволяло учителям сосредоточиться на развитии других языковых навыков учащихся, но с другой — как это ни парадоксально — закрепляло то самое социальное неравенство, против которого боролись учителя народной школы. Не умея грамотно писать, закончившие начальную школу крестьянские дети заведомо были не в состоянии сдать экзамены, необходимые для продолжения образования. Именно поэтому орфографическая комиссия Новороссийского университета, основываясь на анкетах учителей, указывала, что снижение требований к правописанию должно затронуть все учебные заведения, так как в противном случае у выпускников народных школ возникли бы серьезные проблемы при поступлении в среднюю школу [Доклад: 1-2]³.

Любопытно, что в качестве прецедента сторонники изменения орфографии ссылаются на деятельность солунских братьев. К именам Кирилла и Мефодия апеллируют для того, чтобы показать, что изменение алфавита может стать стимулом для развития национального языка и грамотности. На имя Кирилла ссылается в своем докладе на первом заседании Орфографической комиссии 1904 г. П. Н. Сакулин⁴, говоря о том, что тот не побоялся дополнить греческий алфавит буквами ѣ и ѓ, которые обозначали звуки славянского языка. Докладчик полагал, что, продолжая дело Кирилла, следует теперь исключить эти буквы, поскольку они не обозначают особых звуков [Сакулин 1905: 37]. О деятельности славянских первоучителей говорил в своей речи на Первом Всероссийском съезде преподавателей русского языка в средней школе, проходившем в 1917 году, и академик А. А. Шахматов. Он указывал на то, что сам опыт славянских первоучителей демонстрирует возможность и полезность разрывать в определенных случаях с существующей традицией см: Григорьева 2004: 110. Обращение к авторитету солунских братьев очень показательно. Дело в том, что в России, как и в остальном славянском мире, о Кирилле и Мефодии вспомнили лишь в 60-е годы XIX в., когда, кстати сказать, начинают возвращаться в богослужебную практику и службы равноапостольным братьям [Кравецкий 2013: 244-45]. На опыт Кирилла и Мефодия ссылались часто, однако в данном случае эти ссылки отличалось определенной амбивалентностью. Сторонники реформ вспоминали о реформаторском характере деятельности просветителей славян, а охранители призывали сберечь наследие Кирилла и Мефодия.

Излишне говорить, что идея орфографической реформы имела не только сторонников, но и противников. Подавляющее большинство противников

³ Доклад Комиссии по упрощению русского правописания. Новороссийск, <б.д., не ранее 1903>. На правах рукописи. С. 1-2.

⁴ В дореволюционных изданиях эта фамилия пишется с двумя к: Саккулин, а в послереволюционных — с одной к: Сакулин.

реформы исходили из общих консервативных установок и видели в изменении правил правописания покушение на русскую культуру. Однако была и содержательная критика. Противники отказа от букв *i*, *ѣ*, а также *ь* на конце слова утверждали, что при усвоении грамоты люди запоминают визуальный образ слова, а не пишут со слуха. Поэтому проникновение фонетического принципа в правописание будет только мешать школьнику, учащемуся писать, ведь детей уже в начальной школе заставляют не столько правильно писать, сколько заучивать правила и потом применять их на письме:

Ученики по буквам ищут слово, а не в слове ищут знакомые буквы. Совершенно не изощряется сила зрительного анализа у детей, ибо работа не исходит от видимого слова как целого, а, напротив, изощряется сила синтеза (слияния) основанного исключительно на слуховых представлениях. Подобным образом и при обучении письму все усилия употребляют на то, чтобы создать у детей привычку строить письменное слово по слышимым звукам, по слову. Произноси слово, слушай его звуки, записывай их и выйдет письменное слово — вот правило звукового письма. Не приучают думать о целом слове, прежде чем написать его и считают досадными и «трудными» все случаи, когда необходимость все-таки заставляет представить сначала целое слово [Мироносицкий 1917: 7-8].

Орфографический образ слова оказывается при этом совсем не важным. Библиеист А. В. Михайлов в книге, посвященной преподаванию русского языка, указывал на то, что школьные правила не предлагают работающего алгоритма порождения грамотного текста. Имеется большое количество исключений, то есть случаев, когда нормативное написание противоречит правилам школьной грамматики. Ученикам приходится запоминать огромные объемы несистематизируемой информации. По мнению Михайлова, запоминать следует только орфографический облик слова, обращать внимание на то, как слово пишется, а не почему оно пишется так или иначе. То есть с его точки зрения изменять нужно систему преподавания русского языка, а не проводить орфографическую реформу [Михайлов 1911: 246]. Противники реформы указывали также и на то, что переход на новую орфографию отдалит русский язык от церковнославянского. После перехода на новое правописание крестьянину будет труднее читать Часослов и Псалтырь — наиболее популярные в крестьянской среде книги [Мироносицкий 1917: 12].

Исключение ряда букв, полагали противники реформы, приведет к тому, что многие омонимы и формы слов не будут различаться на письме (например, *миръ* и *міръ*, *сѣла* — глагол и *села* — сущ. мн.). И вообще упрощение орфографической системы является ее деградацией [Николаев 1918: 5-8]. Аргументом в пользу сохранения букв *ѣ* и *і* было то, что они имеют элементы, выходящие за границу строки, а значит, их исключение сделает печатный текст более монотонным, утомительным и трудным для чтения [ibid.: 26].

Кроме двух радикальных позиций (реформаторской и консервативной) существовали и проекты умеренных реформ, сводящихся к частным исправлениям той системы, которую кодифицировал Я. К. Грот. В качестве примера укажем на К. Иеропольского, который критиковал фонетическую орфографию, поскольку она не учитывала диалектных различий. Он полагал, что универсальную фонетическую орфографию создать невозможно, поскольку система, опирающаяся на произношение одного диалекта, не будет работать для другого. Он предложил собственный проект упрощения письма, который включал четыре пункта: Вместо *ѣ* он предлагал писать *e*, вместо *і* писать *и*, окончания прилагательных *-ые*, *-ья* заменить на *-ьи*, вместо формы *онѣ* писать *они* [Иеропольский 1916].

Параллельно с подобными обсуждениями предпринимались любительские попытки издания текстов с использованием радикально реформированной авторской орфографии. Эксперименты такого рода следует рассматривать не только в связи со спорами о народном образовании и упрощении орфографии, но и с популярным на рубеже веков движением за создание всемирного языка и, как следствие, за сближение между собой языков и алфавитов. В этой связи показательной является брошюра Ф. В. Езерского «Народная русская азбука», интересный образец дилетантского орфографического творчества. Сам Езерский был не филологом, а руководителем курсов счетоводов в Петербурге. Однако захваченный идеей всеобщего языка и общей для всех народов азбуки, он предпринял попытку создать такой алфавит

Ныне забота о насущном отодвигает умы ко всеобщей грамотности, к знанию языков, наук, техники. Ныне народы всего мира нуждаются в новом просвете: вырастает насущная потребность в знании наук. Науки ныне дают хлеб насущный. И этой новой насущной потребности жизни всех народов должна послужить прежде всего другого простая народная азбука, простой алфавит [Езерский 1914: 13].

В своей азбуке Езерский объединяет кириллические и латинские буквы, таким парадоксальным образом отстаивая, с одной стороны, самобытность русского правописания, а с другой — возможность и необходимость универсального алфавита, понятного всему человечеству. Алфавит Езерского дополнялся большим количеством диакритических знаков: в частности, при помощи верхней точки обозначалась мягкость согласного. Эти орфографические опыты были опубликованы в виде отдельной брошюры, где, кроме самой азбуки, была напечатана небольшая хрестоматия, содержащая ряд классических стихотворений, набранных в соответствии с постулированными автором принципами. Вот как в новой авторской орфографии должно было выглядеть стихотворение Языкова «Гора» [ibid.: 22]:

Vzoi`du von na etu bezlèsnuu goru.
 Что ви·ше окруjни·х подоблачни·х гор:
 Душе там otradno I volno, a vzoru
 Ottuda — velikii ~ чудesni·i ~ prostor.

Книга Езерского — далеко не единственный образец частного орфографического творчества. Личных опытов реформирования алфавита было довольно много. В 1889 году в Одессе вышла брошюра профессора Новороссийского университета Л. Ф. Воеводского [Воеводский 1898]. Как видно уже из названия, которое приведено в оригинальной орфографии, автор оставлял букву ъ на конце слова. При этом он удалял «ять» и «фиту» и предлагал писать *h* (для г-фрикативного) в словах *Господь*, *Бога*, *когда* и под., а после шипящих и *ц* всегда писать *и*. Книга была целиком набрана в той орфографии, которую пропагандировал ее автор.

Еще один орфографический эксперимент находим в брошюре А. Г. Герасимова с претенциозным названием «Подарок неизгнанного неба «Рожок-сам-гудок» или новые песни, новые речи, новая грамота» [Герасимов 1901]. Герасимов предлагал ввести особую букву для обозначения мягкого *ж*, (*ж* с хвостиком, как у *ц*), вместо *ё* использовать букву *ε*, «так как начертание *ё* по своей отрывчатости при письме и пестроте при чтении не вошло в общее употребление» [ibid.: 11], исключить буквы «и-десятеричное», «ять» и «фиту», местоимение *что* записывать как *што* и др. Предисловие, объясняющее авторскую концепцию, было напечатано в традиционной орфографии, а тесты хрестоматии, включающие народные поговорки, песни и т. д., были напечатаны в экспериментальной орфографии.

Излишне говорить, что опыты подобного рода не имеют никакого отношения к работам Р. Ф. Брандта, Ф. Ф. Фортунатова, А. А. Шахматова, И. А. Бодуэна де Куртене и других ученых, работавших над проектом орфографической реформы. Они лишь демонстрируют, что идеи орфографической реформы вышли далеко за пределы сообществ учителей русского языка и академических филологов.

3. Стандартная и народная орфография

Нормативная орфография, об упрощении которой размышляли учителя, филологи и энтузиасты, сосуществовала с орфографической практикой грамотных крестьян. Для сельских учителей не было секретом, что грамотные крестьяне писали не так, как их учили в школе. Учителя постоянно сталкивались с тем, что ученик удачно сдавал выпускной экзамен в четырехлетней школе, а потом, уже буквально через год, забывал все правила и писал как-то по-другому. Эта особая крестьянская орфография привлекла в свое время внимание В. А. Богородицкого, описавшего этот феномен в статье «Изуче-

ние малограмотных написаний». Сама идея о том, что так называемые «неграмотные написания» могут иметь какие-то принципы и закономерности, была совершенно новаторской [Богородицкий 1901]⁵.

В. А. Богородицкий указывал на то, что крестьяне, даже прошедшие курс начальной школы и знающие правила орфографии, совершенно сознательно минимизировали в своем письме употребление букв *ѣ* и *і*:

Один грамотник вовсе не писал буквы *ѣ*, а между тем произносил ее, читая печатные книги. Чтобы убедиться, знаком ли он с рукописным начертанием этой буквы, я написал ее и спросил, знает ли он эту букву; оказалось, что знает. Тогда я полюбопытствовал узнать, почему он не пишет этого знака. Наш грамотник отвечал, что он пишет попросту, без этой буквы, и многие так пишут, в печатных же книгах буква эта употребляется. Также он говорил и про букву *і*, которая тоже не встречалась в его написаниях [ibid.: 4].

Богородицкий указывает и на отсутствие в народном письме буквы *й* и использовании вместо нее *и* [ibid.: 4-5], а также замечает: «В одной серии малограмотных писем я встретил два знака для гласного е: *ε* и *е*, первый знак употребляется в начале слова, второй в середине и конце [ibid.: 5]. В связи с этим наблюдением следует отметить, что подобное распределение вариантов буквы *е* характерно для церковнославянской орфографии, где противопоставляется *е*-узкое и *е* широкое.

Можно утверждать, что в народной среде было свое представление об орфографии. Свидетельством тому являются не только наблюдения Богородицкого над письменной практикой крестьян, но и лубочные листы, воспроизводящие тексты, изначально написанные в стандартной орфографии. Поскольку лубочные тексты были адресованы простому читателю (основными читателями лубка были горожане, не принадлежащие к образованным слоям общества, и крестьяне), и изображение, и текст должны были соответствовать народному вкусу [Рейтблат 2001: 157; Гриц / Тренин / Никитин 2001: 13-20]. В тех же случаях, когда подпись воспроизводила фрагмент книги или газетную статью, систематической правке подвергался не текст, а орфография см. подробнее: Плетнева 2013: 81-80; 106-110.

Орфографические изменения легко проследить, обратившись к лубочным воспроизведениям газетных заметок. Сравнивая лубочные листы с оригиналом, можно увидеть, что в процессе адаптации происходит частичная замена *ѣ* на *е*. Стремясь избавиться от буквы *ѣ*, лубок делает это непоследовательно, но при этом обратное исправление: *е* на *ѣ* — практически не встречается. Для лубка характерно правописание буквенных сочетаний *-ие*, *-ия*, *-ию* через «и-восьмеричное», при том что в оригинале они, разумеется,

⁵ В начале статьи Богородицкий благодарит своего учителя проф. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ, который передал ему свои материалы для данной работы.

писались через «і-десятеричное» и ряд других написаний, отличающих лубочные листы от газетного оригинала [Плетнева 2016].

Лубочные перепечатки газетных тестов относятся ко второй половине XVIII в., но мы можем с уверенностью сказать, что и в конце XIX в. народная орфография была устроена также. Анализ крестьянских писем конца XIX в. показывает, что орфография этих текстов имеет те же особенности, что и лубочные тексты, напечатанные за сто лет до этого [Йокояма 2014 / II: 305-330]. А в тех местах, куда советская власть и кампания по ликвидации неграмотности не добрались, эта практика сохранялась и в XX веке, и в XXI в. Так, письма отшельницы из семьи старообрядцев-беспоповцев Агафьи Лыковой имеют орфографические особенности, сходные с теми, что мы видим в лубочных текстах и с орфографией в крестьянских письмах [Толстова 2010: 114-127]. Во всех этих одновременных источниках мы видим сокращение, по сравнению со стандартной орфографией, сферы употребления *ѣ* и *і*.

Решение вопроса о том, какие буквы в дуплетных парах *ѣ-е* и *и-і* следует исключить был, как известно, решен в соответствии с принципами народной орфографии. При этом если исключение *ѣ* с заменой его буквой *е* предлагалось во всех известных нам проектах, то вопрос о выборе между *и* и *і* в разных проектах мог решаться по-разному. Если орфографическая комиссия при Педагогическом обществе Московского университета выступала за сохранение *и*, то орфографическая Комиссия Новороссийского университета стояла за сохранение буквы *і*. Аргументировалось это следующим образом:

Отдавая вопреки решению Московского общества предпочтение букве *і* перед буквой *и* Комиссия имела в виду два соображения: а) первое и главное: четкость письма от присутствия надстрочной точки увеличится, между тем как проектированное единообразное употребление буквы *и* только бы затруднило чтение рукописного текста, особенно в таких сочетаниях букв, как ишиш, шиш, шии, иши, ши, иш: лишиш (ср. лішіш), слышиш (ср. слышіш), старшии (но старшіі = современному старшіе), пиши (ср. піші), киши (ср. кіші), киш (ср. кіш); б) кроме того буква *і* сближает русский алфавит с западноевропейским, а буква *и* отдаляет [Доклад 1902: 3].

Букву *і* предлагалось сохранить и в проекте «Упрощенной русской азбуки», составленном К. А. Сорокиным. Выбор объяснялся так: «Из букв *и-и-у* я принял *і*, так как *у* встречается только всего в нескольких словах: *муро, муровареніе, муропомазаніе* и т.п.; буквы же *и-и* хотя встречаются одинаково часто, но начертание *і* проще и в иностранных языках этот звук изображается таким же образом» [Сорокин 1903: 3]. Ссылка на «иностранные языки» кажется весьма показательной. В общественных противостояниях конца XIX - начале XX века различные реформаторские проекты были ориентированы на европейскую традицию. Идея сближения с европейской традицией могла послужить сильным аргументом в пользу выбора варианта *і*, однако,

как мы знаем, реформированная орфография сохранила *и*, а не *i*. То есть, был выбран тот вариант, который поддерживала народная орфографическая традиция.

Возможно, народная орфография повлияла и на выбор нормативного написания приставок на *-с-* и *-з-*. В качестве альтернативы «гротовской» орфографии, предусматривавшей достаточно сложные правила правописания этих приставок, предлагалось два варианта: или независимо от следующего согласного писать во всех приставках букву *-з-*, или же перед глухими использовать букву *-с-*. И хотя первый вариант куда лучше соответствует общим принципам устройства русского правописания, был избран второй вариант, соотносимый с народной орфографической практикой.

4. Институционализация реформы

Если в последней четверти XIX в. демократически настроенные учителя формулировали претензии к современной орфографии (в основном на страницах периодической печати), то в начале XX в. стали появляться различные сообщества и комиссии, занимающиеся улучшением правописания. Так, в начале 1900 г. возникла Орфографическая комиссия при Педагогическом обществе Московского университета. Ее председателем был проф. Р. Ф. Брандт, горячий сторонник идеи демократизации русской орфографии. Одновременно орфографическая реформа обсуждалась и Отделением начального образования того же Педагогического общества. Предложения Московской орфографической комиссии активно обсуждались в разных городах. В Казанском педагогическом обществе [Будде 1904: 1-16] и в Новороссийском университете (см. выше) для этого были даже созданы специальные комиссии. Кроме того, известно о деятельности и других институций, которые обсуждали возможные варианты реформы орфографии. Принципиальное отличие этих институций от всевозможных учительских объединений заключалось в том, что результатом их деятельности были не публицистические документы, а проекты, претендующие на научность и реализуемость [Григорьева 2004: 77-80].

Деятельность этих комиссий превращала реформу из аморфной умозрительной идеи в проект, подлежащий обсуждению Академии наук. Административная инициатива такого обсуждения принадлежала великому князю Константину Константинович Романову, среди должностей которого значилось и президентство в Академии наук, и пост главного начальника военно-учебных заведений. В качестве начальника военно-учебных заведений он обратился в Академию наук с запросом о степени научности и нормативном статусе «гротовской» орфографии. В своем ответе Академия отметила, что книга «Русское правописание» является частным проектом академика Я. К. Грота и не выражает позиции Академии. Результатом инициативы великого

князя стало заседание специально образованной орфографической комиссии (12 апреля 1904 г.), в котором участвовало около 50 человек. Среди них были как представители академической общественности: А. А. Шахматов, А. И. Соболевский, И. А. Бодуэн де Куртенэ, Р. Ф. Брандт и др., так и литераторы — И. Ф. Анненский (в качестве директора Царскосельской гимназии) и П. П. Гнедич. Председательствовал на заседании сам Константин Романов. Это собрание должно было выяснить отношение академической науки к «гrotовскому» правописанию, определить, какой статус имеет этот свод правил, и ответить на вопрос, может ли русское правописание быть устроено иначе. Давая оценку существующей системе, большинство участников ссылались на интересы школы, то есть представители академической науки, как и школьные учителя, видели в орфографической реформе в первую очередь общественный и образовательный проект.

Органом, который должен был заниматься практической реализацией реформы, стала созданная по предложению председателя орфографическая подкомиссия из 7 человек⁶. В апреле 1904 эта подкомиссия провела 6 заседаний, а в декабре еще 4. После революционных событий 1905 г. работа подкомиссии была приостановлена и возобновилась лишь в 1910 году⁷. В 1912 г. было опубликовано «Постановление Орфографической подкомиссии». Основные положения возможной реформы сводились к следующему: исключались буквы «ять», «фита», «i-десятеричное» и «ер» как знак твердости (он должен был использоваться только в функции разделительного знака)⁸, исключалось употребление мягкого знака на конце слова после букв *ж, ш, ч, ц*; употребление буквы *ѣ* признавалось желательным, но не обязательным. После шипящих под ударением предлагалось всегда писать *о* (употребление в этой позиции букв *е* и *ѣ* исключалось). В приставках, оканчивающихся на *з/с*, предлагалось перед глухими согласными писать *с*, а перед звонкими — *з*. Окончание прилагательных мужского рода родительного падежа единственного числа *-аго* должно было замениться на *-ого*. Кроме того, проект предусматривал унификацию правописания окончаний прилагательных в именительном и винительном падежах множественного числа: для всех родов должно было использоваться окончание *-ые/-ие*. Формы *однехъ, однемъ, одними* должны были меняться на унифицированный вариант *одних, одним, одними*; местоимение родительного падежа *ея* — на *ее*. Также были предложены унифицированные правила переноса [Постановления 1912].

⁶ В состав подкомиссии вошли Ф. Ф. Фортунатов, А. А. Шахматов, А. И. Соболевский, Ф. Е. Корш, П. Н. Сакулин, И. А. Бодуэн де Куртенэ, Р. Ф. Брандт. Кандидатами в члены были С. К. Булич, Н. Н. Каринский, Н. К. Кульман.

⁷ На втором этапе деятельности подкомиссии в ее состав входили Ф. Ф. Фортунатов, А. А. Шахматов, П. Н. Сакулин, И. А. Бодуэн де Куртенэ, Ф. Е. Корш, К. С. Булич, Н. К. Кульман, В. И. Чернышев, Н. М. Каринский.

⁸ Буква ижица была устранена еще в орфографии Грота.

5. Реализация реформы

Следующий этап истории орфографической реформы — 1917 год. В конце декабря 1916 — начале января 1917 г. в Москве проходил Первый Всероссийский съезд преподавателей русского языка средней школы, где звучали доклады патриархов орфографического движения Р. Ф. Брандта и П. Н. Сакулина. Съезд обратился к Академии наук с просьбой помочь в деле проведения реформы. Весной 1917 г. при Академии была образована новая орфографическая комиссия (ее обычно называют Подготовительной), которая должна была заняться подготовкой к ожидаемой обществом реформе. В ее состав вошли А. А. Шахматов, С. Ф. Ольденбург, А. И. Соболевский, В. Н. Перетц, Е. Ф. Карский, Н. К. Никольский. В мае при Академии наук состоялось совместное совещание Подготовительной комиссии 1917 г., Орфографической комиссии 1904-1912 гг., а также представителей педагогической общественности. В большинстве случаев предложения, выработанные этим совещанием, совпадали с предложениями Орфографической комиссии 1904-1912 гг.⁹ При этом не прошли такие предложения упрощения орфографии, как отмена *ь* после шипящих в конце слова и написание *о* после шипящих и *ц* под ударением во всех позициях.

Циркулярами Министерства народного просвещения от 17 мая и 22 июня 1917 г. новая орфография была объявлена основой школьного образования [К вопросу о реформе 1917: 80-82]. При этом всячески подчеркивалась преемственность новой орфографии по отношению к старой. Новое правописание должно было стать обязательным лишь в начальной школе (хотя знакомство учащихся с исключенными буквами предполагалось и там), переучивание старшеклассников и снижение экзаменационных баллов за плохое владение новой орфографией не допускалось. Отдельной проблемой было и то, что буквари, ориентированные на новую орфографию, еще не были напечатаны, поэтому министерский циркуляр рекомендовал при обучении чтению пользоваться старыми букварями, а письму учить в соответствии с новыми правилами [id.: 80]. Однако все эти оговорки не меняли основной сути реформы, и в начале сентября 1917 года русская школа стала преподавать правила новой орфографии.

В этот период появилось довольно большое число работ, в которых разъяснялись принципы нового правописания, высказывались мысли про то, что новая орфография не разрушает язык [Первов 1918]. Отсутствие учебников и государственного принуждения вело к тому, что школа весьма неохотно переходила на новую орфографию:

Советы и предложения Министерства относительно осуществления реформы, — сетовал один из педагогов, — лишены характера категорического

⁹ Постановления совещания по вопросу об упрощении русского правописания, принятые 11 мая 1917 г.

приказания, к чему так привык среднешкольный педагог за многие годы, приняты были лишь к сведению, а не к исполнению правоверными защитниками гротографии, а также и теми, кто органически боится всяких новшеств в своем ближайшем деле [Архангельский 1917: 97].

Провести реформу удалось лишь большевикам. В относящейся к 1930 г. статье «Латинизация русской письменности» А. В. Луначарский воспроизводит свою беседу с В. И. Лениным из которой следует, что для последнего актуальным был сам факт быстрого проведения любых реформ, демонстрирующих разрыв с прежней культурой. «Если мы сейчас не введем необходимые реформы, — говорил Ленин, — это будет очень плохо, ибо в этом, как и в введении, например, метрической системы и григорианского календаря, мы должны сейчас же признать отмену разных остатков старины» [Луначарский 1930: 22]. При этом, если верить Луначарскому, в будущем Ленин предполагал переход русской письменности на латиницу, но пока, чтобы избежать критики, считал целесообразным взять проект, выработанный комиссией Шахматова: «Против академической орфографии, предлагаемой комиссией авторитетных ученых, никто не посмеет сказать ни слова, как никто не посмеет возражать против введения календаря» [ibid.].

Таким образом, проводя орфографическую реформу, большевики не создали ничего нового. Единственное, что они делали жестко и последовательно, так это запрещали использование старой орфографии. Декрет Наркомпроса от 23 декабря 1917 года (опубликован 30 декабря) предписывал запретить печатать что-либо по старой орфографии с 1-го января 1918 г. [Собрание узаконений и распоряжений 1917: 185-86], то есть на исполнение этого требования было отпущено чуть более суток. Успехи в проведении этого декрета в жизнь были весьма скромными, и 10 октября 1918 г. он был с незначительными изменениями издан уже от имени Совета народных комиссаров [О введении новой орфографии 1918]. Наконец, 14 октября 1918 г. в Известиях ВЦИК (№ 248/512) появилось постановление Высшего совета народного хозяйства «Об изъятии из обращения общих букв русского алфавита в связи с введением новой орфографии» [Григорьева 2004: 295-96]. Этот документ требовал изъятия из наборных касс всех типографий исключенных из употребления букв и запрещал при изготовлении комплектов типографских шрифтов включать туда литеры «ять» и «фиту» (*i* разрешалось использовать только в текстах, набранных латиницей). Это указание так же, как и содержащееся в двух предшествующих декретах требование, чтобы типографии немедленно переходили на новую орфографию, и было тем новым, что большевики внесли в реформу русского правописания. Содержательно их реформа практически не отличалась от программы Шахматова, которую начало реализовывать еще Временное правительство. Именно идея о резком переходе на новую орфографию и ее обязательности отличает боль-

шевистские декреты от постановлений Временного правительства. Приведем написанные более чем 10 лет спустя воспоминания А. В. Луначарского, из которых видно, что большевистские лидеры считали насилие основным фактором успеха орфографической реформы:

Революция [...] шутить не любит и обладает всегда необходимой железной рукой, которая способна заставить колеблющихся подчиниться решениям, принятым центром. Такой железной рукой оказался Володарский: именно он издал в тогдашнем Петербурге декрет по издательствам печати, именно он собрал большинство отвечающих за типографию людей и с очень спокойным лицом и своим решительным голосом заявил им: «Появление каких бы то ни было текстов, напечатанных по старой орфографии, будет считаться уступкой контрреволюции и отсюда будут делаться соответствующие выводы». Володарского знали. Он был как раз из тех представителей революции, которые шутить не любят, и поэтому, к моему и многих других изумлению, с этого дня — в Петербурге, по крайней мере, — не выходило ни одного издания по старой орфографии [Луначарский 1930: 22-23].

Большевистская реформа орфографии была естественным продолжением той полемики о реформе правописания, которая началась еще во второй половине XIX в., но при этом сама идея полемики и свободной дискуссии отвергалась. Нововведения должны были приниматься без всяких возражений и без оглядки на предшествующую традицию. Если предреволюционные споры об орфографической реформе шли в связи с поисками путей социальной модернизации России, то после революции реформированная орфография начинает прочно ассоциироваться с большевизмом и отношение к ней в значительной степени определяется отношением к революционным событиям. Пропаганда старой орфографии стала восприниматься как манифестация нелояльности. Любопытно, что в выходных данных Православного церковного календаря на 1919 год, изданного Высшим церковным советом, имеется следующая информация: «Православный календарь набран по новой орфографии. Так потребовал Отдел по делам печати; только под этим условием им разрешено печатание календаря» [Православный календарь 1918: 24]. Д. С. Лихачев вспоминал, что в дружеском объединении «Космическая академия наук» он сделал шуточный доклад «об утраченных преимуществах старой орфографии и получил кафедру старой орфографии, или, как вариант — кафедру меланхолической филологии» [Лихачев 1995: 137], за что и был в 1928 г. арестован. Орфографическое противопоставление старой и новой России привело к тому, что в эмигрантских изданиях старая орфография сохранялась вплоть до второй половины XX века.

Сложилась парадоксальная ситуация. В ходе предреволюционных дискуссий «гротовскую» орфографию обвиняли в чрезмерной нормативности, затрудняющей ее усвоение. Однако реформированная орфография практи-

чески сразу стала общеобязательной, не допускающей изменений. Наиболее последовательно это реализовалось во время кампании по ликвидации неграмотности. Понятно, что все учебные пособия, созданные в рамках этой кампании, были ориентированы на новую орфографию. И это вполне закономерно. При этом «ликвидаторы» неграмотности воспринимали новый свод правил как догму, нарушение которой невозможно. Выше уже упоминались предложения дореволюционных педагогов использовать то время, которое тратится на изучение орфографии, на что-нибудь более полезное. Теперь же усвоение навыков грамотного письма стало восприниматься как нечто абсолютно обязательное. В частности, произошел уход от свободной пунктуации и закрепление за пунктуационными правилами нормативного характера. В большевистском варианте «упрощенная», «общедоступная», «народная» орфографическая норма превратились в куда более жесткую систему, чем дореволюционная.

Библиография

- ARHANGEL'SKIĬ, N. (1917), *Novoe pravopisanie v škole*, [v:] *Rodnoj âzyk v škole*, 1917, № 2-3 [АРХАНГЕЛЬСКИЙ, Н. (1917), *Новое правописание в школе*, [в:] *Родной язык в школе*, 1917, № 2-3].
- BALAŠOV, E. M. (2003), *Škola v rossijskom obšestve 1917-1927 gg.: stanovlenie «novogo čeloveka»*, Sankt-Peterburg [БАЛАШОВ, Е. М. (2003), *Школа в российском обществе 1917-1927 гг.: становление «нового человека»*, Санкт-Петербург].
- BOGORODICKIĬ, V. (1901), *Izučenie malogramotnyh napisanij*, Kazan' [БОГОРОДИЦКИЙ, В. (1901), *Изучение малограмотных написаний*, Казань].
- BUDDE, E. F. (1904), *Očerok istorii vzniknoveniâ, razvitiâ i deâtel'nosti komissii, Obrazovannoj kazanskim pedagogičeskim obšestvom*, [v:] *Trudy iprotokoly Pedagogičeskogo obšestva, sostoâšego pri Kazanskom universitete*, Kazan', s 1-16 [БУДДЕ, Е. Ф. (1904), *Очерк истории возникновения, развития и деятельности комиссии, образованной Казанским педагогическим обществом*, [в:] *Труды и протоколы Педагогического общества, состоящего при Казанском университете*, Казань, с. 1-16].
- VOEVODSKIĬ, L. F. (1898), *Opyt" uprošen'â russkago pravopisan'â*, Odessa [ВОЕВОДСКИЙ, Л. Ф. (1898), *Опыт упрощения русского правописания*, Одесса].
- GERASIMOV, A. G. (1901), *Podarok neizgnannogo neba «rožok-sam-gudok» ili novyâ pesni, novyâreči, novaâ gramota*. Sočinenie A. G. Gerasimova, pomošnika klassnyh nastavnikov Moskovskogo real'nogo učiliša, Moskva [ГЕРАСИМОВ, А. Г. (1901), *Подарок неизгнанного неба «рожок-сам-гудок» или новые песни, новые речи, новая грамота*. Сочинение А. Г. Герасимова, помощника классных наставников Московского реального училища, Москва].
- GOLOS UČITELĀ (1914) — *Golos učitelâ (Iz učitel'skih pisem)*, [v:] *Dlâ narodnogo učitelâ*, 1914. № 3 [ГОЛОС УЧИТЕЛЯ (1914) — *Голос учителя (Из учительских писем)*, [в:] *Для народного учителя*, 1914. № 3].
- GRIGOR'eva, T. N. (2004), *Tri veka russkoj orfografii*, Krasnoârsk [ГРИГОРЬЕВА, Т. Н. (2004), *Три века русской орфографии*, Красноярск].
- GRIC, T. / TRENIN, V. / NIKITIN, M. (2001), *Slovesnost' i kommerciâ. Knižnâ lavka A. F. Smirdina*, Moskva [ГРИЦ, Т. / ТРЕНИН, В. / НИКИТИН, М. (2001), *Словесность и коммерция. Книжная лавка А. Ф. Смирдина*, Москва].

- DOKLAD (1902) — Doklad Komissii po uprošeniû russkogo pravopisaniâ. Novorossijsk, <1902>. Na pravah rukopisi [Доклад (1902) — Доклад Комиссии по упрощению русского правописания. Новороссийск, <1902>. На правах рукописи].
- EZERSKIJ, F. V. (1914), Narodnaâ ruskaâ azbuka, Sankt-Peterburg [ЕЗЕРСКИЙ, Ф. В. (1914), Народная русская азбука, Санкт-Петербург].
- ИЕРОПОЛ'СКИJ, К. (1916), К вопросу о упрошении russkogo pravopisaniâ, Har'kov [ИЕРОПОЛЬСКИЙ, К. (1916), К вопросу о упрощении русского правописания, Харьков].
- ЈОКОЀМА, О. (2014), Pis'ma russkih krest'ân. Teksty i konteksty, tom II, Moskva [ЈОКОЯМА, О. (2014), Письма русских крестьян. Тексты и контексты, том II, Москва].
- К ВОПРОСУ О РЕФОРМЕ (1917) — К вопросу о reforme pravopisaniâ, [v:] Rodnoj âzyk v škole 1917, № 2-3, с. 80-82 [К ВОПРОСУ О РЕФОРМЕ (1917) — К вопросу о реформе правописания, [в:] Родной язык в школе 1917, № 2-3, с. 80-82].
- KORŠ, F. E. (1902), O russkom pravopisanii, [v:] Izvestiâ otdeleniâ russkogo âzyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii nauk, T. 7. Kn. 1-2, Sankt-Peterburg [КОРШ, Ф. Е. (1902), О русском правописании, [в:] Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, Т. 7. Кн. 1-2, Санкт-Петербург].
- KRAVECKIJ, A. G. (2013), Peterburgskie poliglotty konca XIX veka, , [v:] Lingvističeskoe istočnikovedenie i istoriâ russkogo literaturnogo âzyka 2012-2013, Moskva, s. 240-259 [КРАВЕЦКИЙ, А. Г. (2013), Петербургские полиглоты конца XIX века, [в:] Лингвистическое источниковедение и история русского литературного языка 2012-2013, Москва, с. 240-259].
- LAVROV, I. (1908), Трупоѕжигание i krematorii, Moskva [ЛАВРОВ, И. (1908), Трупоѕжигание и крематории, Москва].
- ЛИНАЧЕV, D. S. (1995), Vospominaniâ, Sankt-Peterburg [ЛИХАЧЕВ, Д. С. (1995), Воспоминания, Санкт-Петербург].
- LUNAČARSKIJ, A. V. (1930), Latinizaciâ russkoj pis'mennosti, [v:] Kul'tura i pis'mennost' vostoka, Kn. 6, Baku [ЛУНАЧАРСКИЙ, А. В. (1930), Латинизация русской письменности, [в:] Культура и письменность востока, Кн. 6, Баку].
- MIRONOSICKIJ, P. P. (1917), V zašitu rodnoj pis'mennosti (Po povodu meropriâtij k uprošeniû rodного pravopisaniâ) <1917>, Petrograd [МИРОНОСИЦКИЙ, П. П. (1917), В защиту родной письменности (По поводу мероприятий к упрощению родного правописания) <1917>, Петроград].
- МИХАЈЛОВ, А. V. (1911), Opyt vvedeniâ v izučenie russkogo literaturnogo âzyka i pis'ma, Varšava [МИХАЙЛОВ, А. В. (1911), Опыт введения в изучение русского литературного языка и письма, Варшава].
- NEDELÂ (1895) — Musornye bukvy, [v:] Nedelâ, 1895, № 47 (19 noâbrâ), stlb. 1494-1495 [НЕДЕЛЯ (1895) — Мусорные буквы, [в:] Неделя, 1895, № 47 (19 ноября), стлб. 1494-1495].
- NIKOLAEV, B. (1918), V zašitu russkoj pis'mennoj reči. Po povodu uprošeniâ russkogo pravopisaniâ, Petrograd [НИКОЛАЕВ, Б. (1918), В защиту русской письменной речи. По поводу упрощения русского правописания, Петроград].
- O VVEDENII NOVOJ ORFOGRAFIJ (1918) — Dekret Soveta narodnyh komissarov «O vvedenii novoj orfografii», [v:] Sobranie uzakonenij i rasporeženij rabočego i krest'ânskogo pravitel'stva, 17 oktâbrâ 1918 g. [О ВВЕДЕНИИ НОВОЙ ОРФОГРАФИИ (1918) — Декрет Совета народных комиссаров «О введении новой орфографии», [в:] Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства, 17 октября 1918 г. Отдел 1. № 74].
- PERVOV, P. D. (1918), Uprošenie russkogo pravopisaniâ, Moskva [ПЕРВОВ, П. Д. (1918), Упрощение русского правописания, Москва].

- PLETNEVA, A. A. (2013), *Lubočnaâ Bibliâ: âzyk i tekst*, Moskva [ПЛЕТНЕВА, А. А. (2013), *Лубочная Библия: язык и текст*, Москва].
- PLETNEVA, A. A. (2016), *Lubočné perepečatki gazet: k voprosu ob orfografičeskom edinstve lubočnoj pis'mennosti*, [v:] *Russkij âzyk v naučnom osvešeni* (v pečati) [ПЛЕТНЕВА, А. А. (2016), *Лубочные перепечатки газет: к вопросу об орфографическом единстве лубочной письменности*, [в:] *Русский язык в научном освещении* (в печати)].
- POSTANOVLENIÂ (1912) — *Postanovleniâ orfografičeskoj podkomissii*, Sankt-Peterburg [ПОСТАНОВЛЕНИЯ (1912) — *Постановления орфографической подкомиссии*, Санкт-Петербург].
- PRAVOSLAVNYJ KALENDAR' (1918) — *Pravoslavnyj kalendar' na 1919 g. 7427-7428 ot sotvorenîâ mira. God 5-j. Izdanie Vysšego cerkovnogo soveta*. Moskva [ПРАВОСЛАВНЫЙ КАЛЕНДАРЬ (1918) — *Православный календарь на 1919 г. 7427-7428 от сотворения мира. Год 5-й. Издание Высшего церковного совета*. Москва].
- REZOLÛCI (1914) — *RezolÛcii pâtoj sekcii «O metodah prepodavaniâ v načal'noj škole» o metodah prepodavaniâ v načal'noj škole*, [v:] *Dlâ narodnogo učitelâ*, 1914, № 3 [РЕЗОЛЮЦИИ (1914) — *Резолюции пятой секции «О методах преподавания в начальной школе» о методах преподавания в начальной школе*, [в:] *Для народного учителя*, 1914, № 3].
- REJTBLAT, A. I. (2001), *Kak Puškin vyšel v genii*, Moskva, 2001 [РЕЙТБЛАТ, А. И. (2001), *Как Пушкин вышел в гении*, Москва, 2001].
- SAKULIN, P. N. (1905) — *Protokol zasedaniâ komissii po voprosu o russkom pravopisanii*, Sankt-Peterburg [САКУЛИН, П. Н. (1905) — *Протокол заседания комиссии по вопросу о русском правописании*, Санкт-Петербург].
- SOBRANIE UZAKONENIJ I RASPORÂŽENIJ (1917) — *Sobranie uzakonenij i raspôrâženij rabočekrest'ânskogo pravitel'stva*, 1917, № 12 (30 dek). Otd. 1. St. 176. S. 185-186 [СОБРАНИЕ УЗАКОНЕНИЙ И РАСПОРЯЖЕНИЙ (1917) — *Собрание узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства*. 1917. № 12 (30 дек). Оtd. 1. Ст. 176. С. 185-186].
- SOROKIN, K. A. (1903), *Uprošennaâ russkaâ azbuka i pravopisanie*, Sankt-Peterburg [СОРОКИН, К. А. (1903), *Упрощенная русская азбука и правописание*, Санкт-Петербург].
- TOLSTOVA, G. A. (2010), *Poluustav v XXI veke (pis'ma Agaŕ'i Lykovej v sobranii Krasnoârskogo kraevedčeskogo muzeâ)*, Krasnoârsk [ТОЛСТОВА, Г. А. (2010), *Полуустав в XXI веке (письма Агафьи Лыковой в собрании Красноярского краеведческого музея)*, Красноярск].
- TRUDY I-GO VSEROSSIJSKOGO ŽENSKOGO S'EZDA (1909) — *Trudy I-Go Vserossijskogo ženskogo s'ezda pri Russkom ženskom obšestve v Sankt-Peterburge. 10-16 dekabrá 1908 goda*, Sankt-Peterburg [ТРУДЫ I-ГО ВСЕРОССИЙСКОГО ЖЕНСКОГО СЪЕЗДА (1909) — *Труды I-го Всероссийского женского съезда при Русском женском обществе в Санкт-Петербурге. 10-16 декабря 1908 года*, Санкт-Петербург].

**OSOBY,
JUBILEUSZE**



ANTONI MIRONOWICZ
Uniwersytet w Białymstoku

Святитель Георгий (Конисский)
20.11.1717 - 13.02.1795

Владыка Георгий прибыл в белорусскую епархию в период попытки ликвидации этого последнего на территории Речи Посполитой православного епископства [Вержболович 1893; Сапунов 1889; Могилевская епархия 1905; Лапински 1906; Mironowicz 2008b]. После смерти в 1755 г. могилевского епископа Иеронима Волчанского (1735-1754 гг.) [Mironowicz 2008a: 399-417] униатская партия предприняла попытки овладения могилевской епархией. Униатский митрополит Флориан Гребницкий (1748-1762 гг.) не оставил полоцкого архиепископства и стремился подчинить себе православную епархию, ссылаясь При этом на якобы существующий привилей Сигизмунда III Вазы от 22 марта 1619 г., согласно которому мстиславская епархия переходила в подчинение униатских полоцких архиепископов [Likowski 1906: 84]. Неизвестный привилей был фальсифицирован, а его содержание не соответствовало реальным фактам: белорусская епархия (мстиславско-оршанско-могилевская) была создана на четырнадцать лет позже, уже после

смерти Сигизмунда III. Невзирая на то, что документ не был достоверным, униатский митрополит подал иск о признании ему юрисдикции над православной епархией. Папа римский Бенедикт XIV (1740-1758 гг.) также потребовал от Августа III Саксонца (1733-1763 гг.) ликвидации православного епископства. В высланном коронному канцлеру Яну Малаховскому (1746-1762 гг.) бреве римский понтифик призывал польское правительство к передаче окормления мстиславской кафедры полоцкому униатскому архиепископу в отсутствие православного предстоятеля [Likowski 1906: 85; Сапунов 1889: 159; Bartoszewicz 1880: 256].

В защиту православного епископства выступила императрица Елизавета (1741-1762), которая подала протест в отношении попыток униатов распространить свою власть на последнюю православную епархию. Под давлением российского резидента в Варшаве Гросса король подтвердил права Православной Церкви на могилевскую епархию, а Священный Синод Российской Православной Церкви в Петербурге 23 мая 1755 г. избрал предстоятелем могилевской епархии ректора Киевской Духовной Академии Георгия Конисского, который нес служение православного епископа в Речи Посполитой в 1755-1785 гг.

Георгий Конисский родился 20 (31) ноября 1717 г. в Нежине на Черниговщине, в семье белорусского шляхтича. В 1738 г. он начал учебу в Киево-Могилянской академии, а после окончания учебы в 1744 г. преподавал богословие и пиитику в той же академии. В 1746 г. Конисский составил учебник *Praecepta de arte poetica*, а также написал трагикомедию «Воскресение мертвых», в которой представил сатирические образы из жизни современного ему общества. Трагикомедия была написана в соответствии с образцами школьной поэзии и не была лишена элементов народного говора и юмора. К драме было дописано пять различных произведений бытового характера. В 1747 г. Георгий Конисский стал префектом Академии, в 1749 г. был рукоположен в сан иеромонаха, а в 1751 г. принял должность ректора и послушание архимандрита братского монастыря. В должности ректора Георгий Конисский оставался до 1755 г., до избрания его согласно решению Священного Синода был епископом могилевской епархии [Serczyk 1997: 534].

Королевский привилей на белорусскую епархию Георгий Конисский получил уже 23 марта 1755 г., т.е. ранее, нежели появилось постановление Синода по этому вопросу, что свидетельствует о том, что кандидатура Конисского была ранее оговорена с властями Речи Посполитой, а церковные власти ее приняли. Епископская хиротония Георгия Конисского была совершена 20 августа того же года в киевском соборе Св. Софии. Хиротонию возглавил митрополит Тимофей Щербатский (1747-1768 гг.) [Сапунов 1889: 159; Грыгаровіч 1992: 24]. В сентябре в Киев прибыла делегация белорусской епархии, состоявшая из двух представителей духовенства и верующих, чтобы сопровождать новопоставленного епископа по дороге в его епархию.

В день церковной памяти св. мч. Димитрия Солунского, 8 ноября 1755 г., Георгий Конисский прибыл в Печерск, откуда торжественно въехал в Могилев [Археографический сборник 1867 / II: LXVIII]. Предстоятель белорусской епархии сам описал свое прибытие: «приблизившись к Могилеву, я, прежде всего, увидел свой кафедральный собор в большом не порядке и бедности в сравнении с римскими костелами и еврейскими школами, красиво выделенными и богато украшенными; православный кафедральный собор значительно выделялся и обращал на себя внимание и смех инноверцев» [Титов 1907: 220]. Новый предстоятель епархии хоть и был удивлен материальным состоянием храмов, предпринял активные действия в поиске материальных средств.

В это же самое время по благословению митрополита Тимофея Щербачкого, с согласия князя Иеронима Флориана Радзивилла, виленского хорунжего (1755-1760 гг.), слуцкий архимандрит Михаил Колачинский перенес мощи св. Гавриила Заблудовского из Заблудовского монастыря Успения Пресвятой Богородицы в монастырь Св. Троицы в Слуцке. На землях белорусской епархии в православной среде развивалось почитание новоканонизированных мучеников за веру, часто носившее антиуниатский характер. Особенно распространенным на землях Великого Княжества Литовского было почитание св. Гавриила Заблудовского. Канонизация мученика имела место после 1720 г. [Минская епархия 1864: 116-117; Mironowicz 1987: 38-39; id. 1998: 100-102].

В тот период, когда белорусской епархией управлял епископ Георгий Конисский, Могилев был одним из наиболее традиционных центров православия в Речи Посполитой. Согласно переписи в 1758 г., в Могилеве было девять православных церквей и два монастыря. У униатов находилось два прихода, а у латинников — пять приходов и три монастыря (кармелитов, иезуитов, бернардинов) [Историко-юридические материалы 1885: 476]. Как предстоятель могилевской епархии, Георгий Конисский развернул широкую политическую деятельность. В ноябре 1756 г. он выслал в Петербург иеромонаха Иоанна Тудоровича из шкловского монастыря с письмами, в которых информировал Священный Синод и различных выдающихся деятелей о неоконченном строительстве собора и епископского дома. Владыка подчеркивал при этом хорошее состояние латинских костелов и еврейских божниц, обращая также внимание на необходимость повышения интеллектуального уровня духовенства в своей епархии. Георгий Конисский писал о необходимости строительства новых келий для монахов и отсутствии образованных людей. Он предлагал открыть в Могилеве семинарию и просил о выделении епархии 1000 рублей. Синод с пониманием принял предложения епископа Георгия и потребовал представить план строительства церкви. Однако только после представления виленским архитектором Яном Кристофором Глаубицем (1700-1767 гг.) плана строительства храма и длительных пере-

говоров в Петербурге Синод решил выделить на строительство кафедрального собора Преображения Господня 10 000 рублей. Императрица подтвердила решение Синода 25 мая 1758 г. и распорядилась назначить 400 рублей ежегодно на содержание семинарии. Тудорович привез деньги в Могилев в апреле 1758 г. [Могилевская епархия 1905: 40-41]. После получения средств можно было приступить к строительству церкви. Строительство продолжалось три года и завершилось в 1762 г., хотя внутренняя отделка и некоторые дополнительные работы продолжались до 1775 г. Десятью годами позже была построена каменная колокольня. В соборную церковь была перенесена чудотворная икона Пресвятой Богородицы, копия иконы, погибшей в пожаре в 1708 г. [ibid.: 42-43]. В 1759-1760 гг. закончился ремонт братской Церкви Богоявления, осуществленный за счет могилевского братства при материальной помощи епископа Смоленского Гедеона [ibid.: 67]. В это время монастырю принадлежали каменные церкви Богоявления и св. Иоанна Богослова, колокольня, деревянное здание больницы и типографии, шесть магазинов, деревянный дом настоятеля и несколько других каменных и деревянных зданий, предназначенных для келий братии и хозяйственных целей [Чарняўская 1973: 1-11, 19-21; Mironowicz 2014: 262-263].

Епископ Конисский добился нормализации внутрицерковных дел. Примером может служить ситуация в церкви свв. Петра и Павла. Приходское братство приняло там на себя множество функций священнослужителей, например, печение просфор. Владыка выступал против таких практик и распорядился, чтобы просфоры выпекало духовенство прихода [Могилевская епархия 1905: 182-183]. Благополучно укладывалось сотрудничество белорусского епископа с митрополитом Киевским. Епископ Георгий оказался хорошим организатором и дипломатом. Духовенство из подчиненных его власти монастырей не протестовало, хотя еще при предшественниках такие решения вызвали многолетние конфликты и юрисдикционные споры. Решение о подчинении Георгию Конисскому Буйничского и Баркулабовского монастырей принял митрополит Тимофей Щербацкий в 1756 г. С предложением передачи ему юрисдикционной власти над остальными монастырями выступил сам Георгий Конисский, мотивировав свое предложение тем, что навести в них порядок может только он, единственный православный епископ в Речи Посполитой. В своем письме владыка описал нарушения принципов монашеской жизни в Кутенском и Тупичевском монастырях. Ранее от имени митрополита белорусский владыка предпринял попытки разрешить конфликт вызванный игуменом витебского монастыря Иакинфом Пелкинским [Титов 1916: 72, 80-81, 105-106]. В сложившейся ситуации митрополит Киевский Арсений (Могиланский) (1757-1770 гг.) решением от 19 мая 1759 г. передал Георгию Конисскому управление над некоторыми монастырями, находившимися вне границ могилевской епархии и остававшимися в юрисдикции киевских митрополитов [ibid.: 109-111].

Следует подчеркнуть, что передача в юрисдикцию белорусского епископа некоторых монастырей, находящихся под власть митрополита Киевского, имела добровольный характер и не была урегулирована соответствующими решениями церковных властей. Георгий Конисский не имел над ними епископской власти. Утверждение и увольнение настоятелей этих монастырей по-прежнему оставалось в компетенции киевских митрополитов. Препятствием к передаче полной власти белорусским епископам были акты фундаментов тех монастырей, излагавшие волю фундаторов, требовавших, чтобы монастыри оставались в юрисдикции константинопольских патриархов либо их экзархов, киевских митрополитов. Свою роль сыграли также практические нужды. Подчиненные киевскому митрополиту монастыри пользовались поддержкой России, и этот факт был хорошо известен католикам, а попытки их присвоения униатами приводили к нежелательным последствиям в международных отношениях. Формально такой защитой не пользовались монастыри, находящиеся под властью могилевского епископа. Эти аргументы в числе прочих приводились в письме игумена Марковского Витебского монастыря Иакинфа Пелкинского митрополиту Арсению от 17 сентября 1759 г. [ibid.: 113-114]. В свою очередь, аргументом в пользу передачи монастырей в юрисдикцию белорусских епископов был факт их месторасположения в границах Речи Посполитой и вследствие этого возможность подавать протесты и жалобы в случае нарушения их прав, а также возможность осуществлять архипастырский контроль над жизнью монастырей.

Особое внимание Георгий Конисский обращал на образование духовенства. Владыка отказывал в хиротонии тем, кто не умел читать и писать, а также не обладал умением петь, чтобы избежать «соблазна среди людей и греха перед Богом» [Sakowicz 1935: 22]. В пастырском послании в августе 1757 г. владыка обвинил духовенство в некомпетентности, заявив: «Належало бы вас всех пробудить, собрать и учить каждого в отдельности». К посланию владыка добавил катехизис и учебник русского языка [Likowski 1906: 86]. Опираясь на приехавших в 1755 г. в Могилев двух выпускников Киевской академии, епископ Георгий двумя годами позже открыл Могилевскую духовную семинарию, на деятельность которой получил от Священного Синода 400 рублей ежегодного финансирования. Синод утвердил решения Георгия Конисского в 1758 г. [Грыгаровіч 1992: 33], а в следующем году семинария, получившая кадровое подкрепление, начала свою деятельность. Одновременно епископ Георгий открыл при своем доме типографию, которая издавала литургические книги для нужд духовенства.

Против деятельности типографии выступил католический могилевский плебан Михал Зенович, который вместе с местными иезуитами 28 января 1760 г. совершил нападение на православное учебное заведение и епископский дом. Владыка Георгий 10 сентября донес Священному Синоду, что по причине нападений семинария не может нормально функционировать, а

польская сторона ссылается на то, что в трактате с Россией от 1686 г. нет пунктов, касающихся православных школ. Георгий Конисский при этом напоминал, что семинария является наследницей частной братской школы, которая получила привилеи короля Владислава IV (1633 г.) и Яна Казимира (1650 г.). Тем не менее правовая нормализация статуса семинарии наступила только лишь после подписания международного польско-русского трактата от 13 февраля 1768 г. [Могилевская епархия 1905: 45-46]. В силу этого трактата в 1768 г. на предместьях Могилева при церкви св. Николая были построены новые семинарские здания и типография [Грыгаровіч 1992: 33; Serczyk 1967-68: 535]. Местоположение семинарских зданий было обусловлено стремлением епископа Георгия удалить их на большее расстояние от резиденции иезуитской коллегии.

В 1768 г. по благословию митрополита Киевского Арсения Слуцкий архимандрит Павел Волчанский открыл при монастыре Преображения Господня в Слуцке коллегию. В коллегии обучалась православная молодежь, а преподавателями были монахи православных монастырей Слуцка [Историко-юридические материалы 1885: 117]. В 1762 г. владыка Конисский завершил строительство кафедрального Спасского Собора, а в 1762-1785 гг. построил каменный епископский дом. Архитектура церкви Преображения Господня напоминала Виленский собор Св. Духа, поскольку архитектором обоих храмов был Ян Кристофор Глаубиц [Чарняўская 1973: 23-28]. Императрица Елизавета поддерживала финансово его деятельность, помогла также построить двухэтажную резиденцию белорусских епископов и церковь св. Георгия в Печерске [Археографический сборник 1867 / II: LXIX; Serczyk 1967-68: 535]. В 1760 г. была построена новая церковь св. пророка Илии на месте старого храма [Могилевская епархия 1905: 176]. При епископе Георгии продолжался процесс подчинения белорусской епархии Русской Православной Церкви и усиливалось влияние России на правовое положение православного населения Речи Посполитой. Сам епископ Георгий рекомендовал духовенству признавать власть Священного Синода в Санкт-Петербурге [ibid.: 535].

С самого начала своего управления могилевской епархией Георгий Конисский был вынужден противостоять деятельности архиепископа Флориана Гребницкого и могилевского плебана Михала Зеновича, которые открыли в Могилеве униатскую консисторию. Летом 1759 г. имели место волнения шляхты и католического духовенства против епископа Георгия в Орше, когда он совершал богослужение в Кутенском монастыре. Против белорусского епископа выступала также администрация Могилевской королевской экономики. Опасаясь усиливающихся конфликтов с униатами, владыка Георгий в июле 1762 г. обратился в Священный Синод с просьбой о переводе его в другую епархию. Просьба была встречена церковными властями с пониманием. Синод предложил епископу Георгию вдовствующую псковскую епар-

хию. Этому решительно воспротивилась новая императрица России, Екатерина II (1762-1796 гг.). При посредничестве своего посла в Варшаве Карла Кейзерлинга Екатерина II оказала давление на польский двор на основании жалоб Георгия Конисского [Могилевская епархия 1905: 535; Mironowicz 2008b: 239-240].

Екатерина II решительно вмешивалась в дела Православной Церкви. Императрица в своей деятельности брала пример со своего великого предшественника Петра I. Будучи сама религиозно индифферентной, Екатерина использовала дискриминацию православного населения как повод для вмешательства во внутренние дела Речи Посполитой. Такая позиция получила полную поддержку белорусского епископа Георгия Конисского, который был предан российским интересам [Serczyk 1967-68: 534-536]. Владыка также многократно вмешивался в дела о преследовании православного населения в Вильне, Минске, Бресте, на Подлясье, а также в Слуцком княжестве.

Свою лояльность по отношению к Екатерине II епископ Георгий продемонстрировал, приехав на коронационные торжества, во время которых 29 сентября (10 октября) 1762 г. произнес две пламенные речи, обращенные к императрице и ее сыну. Белорусский владыка представил в них тяжелое положение православной церкви в Речи Посполитой и обратился к императрице с просьбой взять на себя защиту православного населения, которое называл ее верноподданными. Георгий Конисский просил императрицу защитить благочестивых от нападений на их правую веру. Конисский не мог публично назвать своих противников по имени, однако всем было известно, что речь шла о польском римско-католическом и униатском духовенстве [Likowski 1906: 89-90; Serczyk 1997: 151].

В том же году епископ Георгий обратился в Священный Синод с заявлением, что по причине ставших все более частыми арестов православных в Речи Посполитой он не видит пользы в своем возвращении в Могилев. Владыка опасался за свою безопасность. В ответ на многочисленные обращения Георгия Конисского Синод в феврале 1763 г. представил Екатерине II петицию по проблеме защиты православия в Польше, составленную на основании документов, полученных от белорусского епископа и киевского митрополита Арсения Могилянского.

Первоначально Екатерина II стремилась добиться гарантии основных вероисповедальных прав для православного населения. После смерти Августа III Саксонского (1733-1763 гг.) и заключения союза с Пруссией планы императрицы расширились и ее окончательной целью стало обеспечение полного равноправия православных с возможностью доступа ко всем должностям. В ситуации малочисленности шляхты православного вероисповедания и минимальной политической активности русского мещанства, главной целью политических стремлений Екатерины II было обеспечение в Речи Посполитой религиозной свободы и равноправия не католиков. По этому вопро-

су Россия и Пруссия предприняли совместные действия в защиту иноверцев на Конвокационном Сейме в 1764 г. Предложения русских послов, касающиеся равноправия православных и допущения их ко всем должностям, вызвали протесты польской шляхты. Шляхта обвинила Россию в нарушении суверенности Речи Посполитой, а православную общественность — в сотрудничестве с иностранным государством. Православные верующие ожидали изменений в правовом положении Церкви при вступлении на престол нового короля [Mironowicz 2001b: 245-246].

Епископ Георгий находился в Петербурге два года. Возникшей ситуацией воспользовались униаты, предпринимая новые попытки подчинения последней православной епархии. Преемник Флориана Гребницкого на униатской метрополичьей кафедре и в Полоцком архиепископстве Ясон Юноша Смогоржевский (1762-1780 гг.) распространял информацию о том, что Георгий Конисский якобы не возвратится в Белоруссию, так как собирается принять важную должность при Священном Синоде. Униаты утверждали, что его место должен был занять игумен одного из могилевских монастырей, Ильницкий. Митрополит Смогоржевский, ссылаясь на эту информацию, требовал признания за собой юрисдикции над православным белорусским населением. Его намерения поддержал папа римский Климент XIII (1758-1769 гг.), который убеждал короля в правильности проекта униатского митрополита. В конце 1764 г. было уже ясно, что информация о невозвращении Георгия Конисского из России была сплетен [Likowski 1906: 89]. Невзирая на это, униатский митрополит Смогоржевский неоднократно выдавал декреты, обращенные к православному духовенству и верующим [Документы униатских митрополитов 1907: 268].

Давление России на польские власти по вопросу равноправия православного населения возросло после восшествия на престол Станислава Августа Понятовского (1764-1795 гг.). Понятовский был ставленником императрицы Екатерины II, поэтому неудивительно, что православное население ожидало улучшения своего положения. О надеждах, связанных с новым монархом, свидетельствуют события в Могилеве, описанные игуменом Орестом. При известии о выборе Понятовского 11 сентября 1764 г. в городе началось большое торжество, коронация нового монарха 15 ноября также была торжественно отпразднована. Торжества начались с манифестации мещан при ратуше, где был дан залп из пушек в честь нового короля. После собрания были совершены богослужения при совместном участии православных и католиков: сначала молитвы были прочитаны в костеле, а затем все направилось в братскую церковь. После богослужения в церкви проповедь произнес профессор могилевской семинарии Василий Садковский, будущий епископ Переяславско-Бориспольский (1785-1795 гг.) [Археографический сборник 1871 / V: 92]. Описываемые торжества не были единичным случаем на землях, где проживало православное население.

Вероисповедальный вопрос при правлении Понятовского стал существенным элементом, определяющими внутреннюю и международную ситуацию государства. Власти Речи Посполитой довольно долго не могли решить эту проблему, вследствие чего православная Россия и протестантская Пруссия воспользовались существующей ситуацией. Здесь стоит привести мнение Симона Аскенасия о том, что «одним из гвоздей в гроб Речи Посполитой была проблема диссидентов» [Łubieńska 1911: VII]. Вероисповедальный вопрос появился уже на элекционном сейме в 1764 г., когда русский посол Николай Репнин (1734-1801 гг.) в Варшаве поднял проблему организации православной иерархии. Предложение Репнина было отвергнуто депутатами, а анонимный автор «Политических замечаний к правилам религии и здоровой философии» потребовал мест в сенате для униатских епископов [ibid.: VII; Mironowicz 2003b: 92].

Перед возвращением в свою епархию епископ Георгий получил от императрицы рекомендательное письмо, адресованное польскому королю, с требованием признания владыки на Могилевской кафедре и подтверждения данных ранее православному населению прав. Владыка Георгий приехал в Варшаву 22 июля 1765 г., а спустя пять дней получил аудиенцию у короля. Кроме рекомендательного письма Екатерины II к Понятовскому, епископ Могилевский вручил монарху составленный им совместно с русским послом Николаем Репниным обширный мемориал, в котором указывал на преследования православного населения и требовал равноправия в религиозной и публичной сфере. О преследованиях православных монахов униатским духовенством сообщали также настоятели монастырей белорусской епархии переяславским епископам [Архив 1864-1871: 310-311; Mironowicz 2001c: 250]. В мемориале Георгий Конисский жаловался на присвоение униатами со времени подписания вечного мира с Россией в 1685 г. около двухсот церковей и монастырей, склонение православных к принятию унии арендаторами земель во владениях королевских и шляхетских, как это имело место в Домбровском графстве, Борисовском и Кричевском староствах, а также в Мстиславском воеводстве и Могилевской экономии; исходящие от землевладельцев запреты на восстановление уничтоженных во время пожаров церковей и ремонт в своих владениях старых храмов; присвоение церковных земель и кладбищ и передача еврейскому населению для строительства домов и корчем, как это имело место в Кричевском старостве, во владениях князя Иеронима Радзивилла и в городе Чаусы, относящимся к Могилевской экономии; подчинение православного духовенства светским судам по искам администраторов земельных владений; подчинение православного духовенства и церковных слуг арендаторам земель еврейского происхождения, которые заставляли пользоваться услугами исключительно своих мельниц и корчем, а в случае нарушения этих распоряжений присваивали приходские дома, унижали священников и закрывали церкви, что чаще всего случалось в Кричевском, Копыльском, Ревельском староствах и в Могилевской экономии;

продажа процессорами презентов на церковные имущества, а позднее введение высоких оплат за их использование; введение процессорами пошлин на церковные доходы, например, в Кричевском старостве; неуважительное отношение к православному духовенству со стороны католического и униатского клира, а также попытки помешать православным священникам исполнять свои пастырские обязанности; принуждение католическими миссионерами православных верующих к принятию униатского обряда и призывы земельных собственников и городских чиновников к изгнанию из городов людей, не желавших изменять свою веру; принуждение детей рожденных и воспитанных в православии, у которых хотя бы один родитель принял униатство, к принятию унии; позволение православным верующим, принадлежащим к приходам, занятым униатами, участвовать в богослужениях в иных церквях при условии внесения оплаты; обязанность воспитания в католической религии детей, родившихся в смешанных православно-униатских браках; отсутствие у Мстиславо-Оршанско-Могилевских епископов возможности совершать пастырские визиты в епархии без риска оскорблений со стороны униатов и латинников, в чем сам Георгий Конисский убедился, пребывая в Орше; открытие в Могилеве униатской консистории с целью усиления униатской пропаганды, благодаря помощи отлученных православных клириков, взятых униатами под свою опеку; нападение в 1760 г. шляхты и студентов, подстрекаемых могилевскими иезуитами и местным латинским плебаном, на православную могилевскую семинарию; произношение латинским духовенством проповедей, унижающих православное вероучение, и печатание пасквилей против православия; призыв могилевского латинского плебана к присвоению всех остающихся при православии церквей; предвзятость и несправедливость судов, рассматривающих иски против православных, и нежелание адвокатов их защищать; недопущение православной шляхты к каким-либо должностям [Biblioteka książąt Czartoryskich w Krakowie, nr 754, k. 138-141v; Likowski 1906: 92-94]. Кроме того, Георгий Конисский требовал возврата нелегально удерживаемых церковных владений, в том числе Печерска, Борсуков, Чвиркова и Тарасович, которые были присвоены великим литовским писарем Антонием Михалом Пацем (1750-1774 гг.). Действия Паца были предприняты в ответ на просьбу униатского митрополита Филиппа Володковича (1756-1778 гг.). Пац пытался присвоить принадлежащую епископу речную переправу на Днепре, которая принадлежала белорусскому владыке в силу привилея Михала Корибута Вишневецкого от 1673 г. Кроме того, епископ Георгий требовал от короля вмешательства в дело о нарушении прав могилевских мещан и православного духовенства королевской администрацией. Георгий Конисский предлагал отказ от практики принуждения детей из смешанных браков к принятию католической веры и допущение православных мещан к различным должностям. Владыка Георгий просил также согласия на открытие православной семинарии в Могилеве

и других греческих школ в разных местах в силу привилея короля Владислава IV [Biblioteka ksiąg Czarotoryskich w Krakowie, nr 754, k. 141v-142; Могилевская епархия 1905: 46-47]. К документам епископ Конисский приложил «Реестр монастырей и церкви грецко-русских в различном времени на унию силой отнятых, составленный июня дня 3 года 1765» [Biblioteka ksiąg Czarotoryskich w Krakowie, nr 754, k. 132-134v; Mironowicz 2008c: 191-210].

После ознакомления с документом монарх решил передать его для оценки униатским епископам. Униаты, в свою очередь, долгое время не отвечали, а позже обвинили Георгия Конисского в отсутствии доказательств представленным обвинениям. В отношении жалобы владыки на отсутствие возможности строительства и ремонта церквей король сослался на мнение униатского епископата о запрете на то действующего в Польше законодательства. Относительно присвоения униатами православных церквей, король указал, что этим вопросом должен заняться суд, до которого не униаты и так не имеют доступа. В ответ на решение короля, которое было передано российскому послу Репнину 17 октября 1765 г., Конисский составил обращение, в котором требовал создания специальной комиссии, которая бы приняла на рассмотрение требуемые доказательства. На обращение владыки Георгия ответил униатский брестский епископ, Антоний Млодковский (1764-1779 гг.) предоставив свой ответ королю 5 мая 1766 г. В пространном ответе было указано, что обвинения Георгия Конисского являются бесосновательными по отношению к действующему законодательству, которое предоставляет льготы униатам [Likowski 1906: 96-97].

Несмотря на содержание ответа на мемориал Конисского, королевская канцелярия постановила начать специальное расследование. Владыка Георгий не верил в его эффективность и отказался от участия в нем, так же, как и от требований материальной компенсации. В письме королю епископ писал: «Пострадавшая сторона компенсации за несправедливость не ищет, ищет только улучшения на будущее и о восстановление давних прав своих и привилеев просит» [Woliński 1936: 119]. Однако монарх и на этот раз высказался против возможности перехода униатов в православие (что было одним из главных постулатов Конисского), а 17 октября 1765 г. передал Репнину министеральную резолюцию с «объяснением» [Serczyk 1967-68: 535]. Королевская канцелярия от имени монарха 9 октября 1765 г. выразила согласие на открытие при братской церкви семинарии и дала распоряжение могилевскому плебану Михалу Зеновичу прекратить распространение пасквилей против белорусского епископа и православной веры. Были также подтверждены имущественные привилеи церквей и монастырей епархии. По другим вопросам, которых касался мемориал, должны были принять решения соответствующие министры [Biblioteka ksiąg Czarotoryskich w Krakowie, nr 754, k. 14: 138-142, 148-149]. В конечном итоге после длительного процесса решением Трибунала Великого Княжества Литовского от 16 октября

1765 г. униаты вынуждены были вернуть владения, являющиеся частью имущества могилевского епископа. Трибунал признал претензии униатского митрополита Володковича на эти владения безосновательными [Biblioteka ksiąg Czarторыskich w Krakowie, nr 754, k. 226v]. Посол Репнин в письме Екатерине II писал, что имевшие место выступления не принесли ожидаемых результатов, а предпринятое королевскими комиссарами следствие было прервано по просьбе самого владыки Георгия.

В очередной раз Екатерина II вмешалась в ситуацию православной церкви на Варшавском сейме в 1766 г. российский и прусский послы потребовали аннулирования закона от 1733 г., который запрещал некаатоликам занимать государственные должности. К тому же владыка Конисский, выступавший на сейме в роли советника посла Репнина, составил очередной мемориал, который был представлен королю. Мемориал требовал возвращения присвоенных униатами церквей, свободы совершения богослужений и треб вношения за это оплат настоятелям латинских приходов, прекращения нападений на могилевскую семинарию, подтверждения прав православного населения на могилевскую епархию, подчинения православного духовенства светским судам, а не судам католического клира; признания смешанных браков, в которых дети мужского пола исповедовали бы веру отца, а женского — матери; допущение православных к государственным должностям [Likowski 1906: 101-102]. Станислав Август не видел возможности уравнивания в правах православных и протестантов с католиками без предварительной отмены принципа *liberum veto*, с чем, в свою очередь, не соглашалась Россия. Родственники монарха Адам и Михал Чарторыйские разделяли взгляды большинства шляхты и не собирались поддерживать требований российского двора по вопросам иноверцев [Mironowicz 2001b: 251].

В сложившейся ситуации сейм отверг требования послов. Были приняты, однако, незначительные уступки в пользу православной церкви. Было подтверждено право свободного совершения православных богослужений в существующих церквях; право на ремонт церквей, построенных до 1717 г. и не реквизируемых по приговору суда; право на содержание кладбищ при церквях, но без права совершения публичных погребений; право на строительство приходских домов при существующих церквях, с одновременным сохранением запрета на строительство новых храмов; право на рассмотрение споров о церкви и имуществе трибуналом, указанным конституционно; право на получение духовенством у землевладельцев презентов без внесения каких-либо оплат и право оставаться в полученных владениях до момента принятия законной властью соответствующего решения; освобождение от податей в пользу униатских парохов за возможность совершения треб [Likowski 1906: 102-103; Serczyk 1967-68: 535]. Под давлением католических епископов и нунция Евгения Висконтия (1760-1767 гг.) сейм воспротивился уравниванию в политических правах иноверцев. Одно-

временно униатский митрополит Филипп Володкович призывал к борьбе со «скрывающимися и тайными врагами веры». Послание униатского иерарха было направлено против православных монахов [Mironowicz 1998: 48; id. 2001c: 250].

В отместку за нежелание депутатов предоставить иноверцам равные права с католиками, Россия и Пруссия выслали войска для поддепка протестантско-православной конфедерации в Слуцке и протестантской в Торуни. Акт Слуцкой конфедерации 20 марта 1767 подписал принимавший участие в ее организации епископ Георгий Конисский. Урегулирования проблемы иноверцев требовала также часть католической шляхты. Во время генеральной конфедерации в Вильне 3 июня 1767 г. в одном из пунктов шляхта требовала равноправия православных и протестантов: «Что касается греков, дизунитов и дисидентов, как аристократического достоинства, как и простых людей: купцов, ремесленников и земледельцев, тяжело молчать о их угнетении. Человек каждого сословия и состояния, в каком-либо крае на свете, под одинаковой заслоной прав пользуется. Гражданам в особенности же нашего отечества, где в каждом сословии права и уставы наши на фундаменте равенства были утверждены. А какой же шляхтиц может быть шляхтицем, когда прав своему сословию признанным не является участником. Как мещанин мещанином, когда равен другому только в несении бремени, а не пользовании благ. Как, наконец, крестьянин крестьянином, если работать должен, а земли и дома иметь не будет. Отечество наше как мать, добрая мать, справедливая, равно всех своих детей любить должна, не взирая на недостатки человеческие, свойственные каждому. Не есть ущербом святой католической веры сохранить права и прерогативы тем, кто так как мы не верят. Состояние веры есть одно, состояние гражданское есть иное. Первое душе, второе государству принадлежит. Первое суду Божиему, второе законом отечества подчиняется. Сила Речипосполитой погибла, когда в отношении малой горстки людей равенство начали ламать. Подобне и на нашей на этот конец пришло, если бы мы право равенства, равенство минимально поделить хотели» [Mironowicz 2001b: 252; id. 2003a: 93-94].

Под давлением Петербурга и Берлина, в условиях угрозы российской оккупации сейм 1767-1768 гг. в рамках общего закона о диссидентах принял ряд уступок в пользу православных. Сейм утвердил все предложения приготовленные специально собранной комиссией. Ее работами руководил российский посол Николай Репнин, также существенную роль в ней играли Гавриил Юноша Подольский, который благодаря протекции Екатерины II получил достоинство примаса Польши (1767-1771 гг.), а также белорусский епископ Георгий Конисский [Likowski 1906: 117]. Пользуясь случаем заседания сейма были изданы в печати в Варшаве «Документы прав и вольностей гражданам Короны Польской и Великом Княжестве Литовском Религии Греческой Ориентальной исповедающим служащие».

В утвержденном сеймом законе православные получили подтверждение права на белорусское епископство, свободы культа и печати, совершения богослужений и строительства новых церквей. Закон принятый сеймом гарантировал православным право на белорусскую епархию со «всеми принадлежащими ей церквями, монастырями и их фундушами». Было, также, постановлено, что белорусский епископ «будет поставляем вечно при религии греческой ориентальной не униатской <...> и в своей епархии будет пользоваться своей юрисдикцией наравне, как католические епископы в своих епархиях пользуются, безо всяких, от кого бы то не было, препятствий». Все церкви и монастыри бесправно отнятые у православных после 1717 г. должны были быть им отданы вместе с имуществом. О судьбах спорных церквей и монастырей должны были принять решения специальные совместные суды (*iudicium mixtum*), состоящие из людей, получивших королевскую номинацию. В состав судов должны были войти четыре представителя православной общественности, четыре протестанта и восемь католиков. Работами судов должны были руководить попеременно представитель католиков и православный могилевский епископ. Православные получили также доступ к государственной службе и должностям. Религиозная принадлежность не могла быть препятствием в получении полных гражданских прав и дворянства. Впервые было заявлено, что православные являются лояльными гражданами государства и не позволительно их оскорбительно именовать «дизунитами» или «отщепенцами».

Постановления сейма только внешне казались значительным успехом православных и епископа Георгия Конисского в частности. Православные вновь могли претендовать на любые должности в государстве, сейме и сенате. Созданные смешанные суды могли наконец заняться определением фактического количества забранных униатами церквей и монастырей, чего не сделала комиссия, созванная Августом III Саксонским. Православная сторона получила реальную возможность вернуть забранные церкви и земельные владения. Немаловажно было также подтверждение сеймом основных религиозных свобод и права на белорусскую епархию. Невзирая на эти достижения в области законодательства, владыка Георгий не был удовлетворен: ему не удалось добиться права на свободу конверсии из униатства в православие. В этом вопросе его поддержали Переяславско-Бориспольская консистория, а особенно сотрудничавший с владыкой игумен Мотронинского монастыря Мелхиседек Значко-Яворовский, который в январе 1768 г. приехал в Варшаву. Мотронинский монастырь к 1753 г. насчитывал более двадцати монахов [Архив: 137; Serczyk 1968], а большинство иноков пользовалось большим духовным и нравственным авторитетом. Игумен Мотронинского монастыря Мелхиседек считался образцом монаха, способного возродить монашество на Украине. Мелхиседек был известен также умением лечить многие болезни травами и созданием первой монастырской аптеки [Архив: 773-774; Mironowicz 2014: 46-47].

В течение всего 1767 г. в канцелярию консистории приходили просьбы от жителей правобережной Украины о принятии в православие и жалобы на преследования со стороны униатов. Предпринятые Конисским и Значко-Яворским действия не принесли ожидаемых результатов, так как Россия признала вопрос решенным. Более того, ратификация сеймовой конституции, касающейся вопроса Православной Церкви в Речи Посполитой признала, что господствующим вероисповеданием в Речи Посполитой является католичество и всякая конверсия из него является преступлением [Mironowicz 2001: 256]. Эта запись интерпретировалась таким образом, что если православные уже когда-то приняли унию или латинское вероисповедание, то не могли вернуться в православную веру, и все попытки вернуть забранные для униатов церкви признавались бесосновательными.

Положение, согласно которому граждане православного вероисповедания имели право занимать государственные должности, не могло быть практически реализовано ввиду малочисленности православной шляхты. Согласно этому положению также и сам владыка Георгий ожидал для себя места в сенате, однако Россия не поддержала его стараний. Согласно Эдварду Ликовскому, причиной этого были «опасения, что епископ, входящий в польский сенат, со временем станет безразличным в отношении интересов российских и начнет брать широкое гражданское участие в интересах польских» [Likowski 1906: 117].

Принимая во внимание влияние Петербурга на результаты заседаний сейма, следовало бы ожидать более благоприятных для православия результатов. Россия имела возможность повлиять на польское правительство при реализации постановлений трактата Гржимултовского, согласно которому православным должны были принадлежать четыре существовавшие тогда епархии. Власти в Петербурге преднамеренно не воспользовались этими возможностями. С одной стороны, Россия активно включалась в борьбу за религиозное равноправие православного населения, с другой — старалась, чтобы эти права не были чрезмерно широкими в отношении проживающих в Речи Посполитой единоверцев. О том, что Россия не стремилась к обеспечению православным в Речи Посполитой равноправия, свидетельствует письмо канцлера Екатерины II Никиты Панина (1718-1783 гг.) послу Репнину от 14 (25) августа 1767 г. Защиту интересов православной церкви Панин рассматривал не как основную цель, а как средство расширения влияния России в Речи Посполитой. «Диссидентский вопрос следует провести не с целью распространения в Польше нашей и протестантской религии, а для приобретения в наших единоверцах и протестантах навсегда уверенных и сильных сторонников». Канцлер императрицы признавал, что равноправие православных было бы нежелательно, так как связало бы их более с Речью Посполитой, делая «из сегодняшних протестантов завтрашних соперников» [Woliński 1936: 120; Mironowicz 1996: 83].

Умеренная религиозная стабилизация была неожиданно нарушена в 1768 г. Недовольные результатами сейма католические магнаты и идущие за ними ополчения фанатической шляхты создали 29 февраля 1768 г. Барскую конфедерацию. Конфедерация имела антироссийский характер, ее члены выступали с лозунгами защиты католической веры и ограничения прав иноверцев. Акты Барской конфедерации аннулировали все постановления сейма 1767-1768 гг., в том числе решения по вопросу диссидентов, так как они были следствием давления России. Петербург использовал выступление Барской конфедерации как повод для поддержки восстания гайдамаков. Направляемые православным духовенством (епископом Георгием Конисским и игуменом Мелхиседеком Значко-Яворовским), гайдамаки и украинское население выступили в защиту своей веры [Mironowicz 1996: 81-84]. Российская армия первоначально не вмешивалась в происходящие события и даже поддерживала захват церквей и передачу их православным. Однако позже, когда Россия получила от короля декларацию политических уступок, российская армия приступила к подавлению народных выступлений.

В связи с созданием Барской конфедерации Георгий Конисский решил, что его дальнейшее пребывание в Речи Посполитой небезопасно, и выехал из Варшавы 2 апреля 1768 г., сначала в Могилев, а затем — в Смоленск [Serczyk 1967-68: 535]. Управление духовенством епархии Конисский передал ректору могилевской семинарии Виктору Садковскому (1741-1803 гг.), который управлял белорусской епархией до возвращения Георгия Конисского в Могилев в 1775 г. [Sakowicz 1935: 35; Mironowicz 2001a; Щеглов 2007]. Большой его заслугой было завершение строительства каменной церкви свв. апп. Петра и Павла в 1769 г. Белорусская епархия накануне первого разбора Речи Посполитой насчитывала 267 приходов, в воеводствах: мстиславском (115), витебском (109), полоцком (42) и минском (1). Главными церковными центрами были города расположенные на территории епархии: Могилев, Слуцк, Витебск, Дубровна, Гомель, Орша, Копыш и Шклов. Эти города насчитывали от трех до девяти приходов [Bieńkowski 1969: 936-938]. Главные центры религиозной жизни епархии до 1772 г. сосредотачивались вокруг монастырей, которые в отсутствие приходских церквей принимали на себя их функцию. В юрисдикции Мстиславско-Оршанско-Могилевских епископов в 1772 г. находились следующие монастыри: ревельские (мужской, Преображения Господня, и женский), полоцкий (мужской, Богоявления), мстиславский, тупичевский (мужской, Преображения Господня), кутеинские (мужской, Богоявления, и женский, Успения Пресвятой Богородицы), шкловские (мужской и женский), дисненский (мужской), буйницкий (мужской, Святого Духа), оршанский (мужской, Покрова Пресвятой Богородицы), могилевские (мужской, Богоявления, и женский), витебский (мужской), мозоловский (женский, Вознесения Господня) и баркулабовский (женский, св. Иоанна Крестителя) [Sakowicz 1935: 9-10; Mironowicz 2001c: 42-43].

Первый раздел Речи Посполитой привел к тому, что половина православного населения, вместе с белорусским епископом, оказалась в границах России. Согласно примерным расчетам, от Речи Посполитой отделилась территория, на которой проживало около 100 000 католиков, 300 000 православных и 800 000 униатов [Гляшэвіч 1933: 11; Mięcionowicz 2001b: 253]. Белорусское епископство вошло в состав Русской Православной Церкви. Города Витебск, Полоцк, и Двинск с окрестностями вошли в состав Псковской епархии, а на оставшихся землях (могилевская, оршанская, мстиславская и рогачевская) была создана Могилевская епархия. Эта епархия получила название Могилевско-Мстиславско-Оршанской, а ее предстоятелем стал епископ Георгий Конисский [Могилевская епархия 1905: 48]. Знаменательно, что после 1772 г. уменьшилось число приходов, находящихся на территории Могилевской епархии. В 1777 г. в границах Белорусской епархии находилось 10 монастырей и 124 приходских храма. Оценивается, что после первого раздела Речи Посполитой на территории епархии осталось около 250 000 православных верующих [Филатова 1992: 86; Філатава 1998: 5-6]. Уменьшение количества приходов было результатом изменения епархиальных границ и политики Екатерины II, распорядившейся о ликвидации небольших приходов и обедневших монастырей. На землях бывшей Белорусской епархии оставалось несколько обителей: могилевская (Богоявления), буйничская (Святого Духа), оршанско-кутеинские (мужская и женская), мстиславско-тупичевская (Св. Духа) и баркулабовская [Титов 1916: 117].

После раздела Речи Посполитой в польско-русском трактате от 7 (18) сентября 1773 г. католикам и униатам была гарантирована свобода вероисповедания на землях, присоединенных к России. Пользуясь этой свободой, часть униатских приходов перешла в латинство, а часть выразила желание перейти в православие [Likowski 1906: 169-191]. Петербург обеспечил себе право надзора за порядком и опеку над православным населением в Речи Посполитой. Особое урегулирование проблем православного населения должно было оговариваться в специальном двустороннем трактате. В политике России в отношении православного населения на белорусских землях по-прежнему доминировали государственные интересы, а не реальное желание изменения статуса Православной Церкви в Речи Посполитой [Mięcionowicz 1996: 84-94; id. 2001b: 253-267]. Владыка Георгий старался убедить Екатерину II выразить согласие на переход униатов в православие. Первоначально Петербург был против этого, и в 1773 г. Конисский получил распоряжение написать пастырское послание, в котором остановил бы принятие униатов в православие. Одновременно послание предлагало униатам писать свидетельства о готовности принять православие. Эти свидетельства следовало передавать православным землевладельцам и чиновникам администрации. Только в 1780 г. по декрету Екатерины II белорусский епископ получил право присоединения вдовствующих униатских приходов к Православной Церкви.

На основании вышеупомянутого декрета Георгий Конисский напомнил о судебной ответственности всем, кто не хотел подчиниться положениям закона. В результате этого только в 1781-1783 гг. численность православных в его епархии возросла на 112.578 человек.

23 сентября 1783 г. Георгий Конисский получил сан архиепископа белорусского и стал членом Священного Синода. Таким образом он получил возможность реально влиять на политику России в отношении православного населения в Речи Посполитой. В 1785 г. он поддержал своего бывшего секретаря епархии Виктора Садковского как кандидата на епископство Переяславско-Бориспольское. В юрисдикции предстоятеля этого епископства находилось православное население на территории Речи Посполитой [Грыгаровіч 1992: 24; Mironowicz 2006: 253-266]. Участие Георгия Конисского в делах Православной Церкви в Польше ограничивалось дипломатической и агитационной деятельностью. В ответ на распространенный анонимный проект перехода униатов на католицизм Конисский в 1786 г. написал мемориал, призывающий униатов перейти в православие при поддержке России [Serczyk 1967-68: 536]. Мысль о присоединении униатов к православию преследовала Георгия Конисского уже давно. Еще в 1768 г., будучи епископом Белорусским, он вел переговоры на эту тему с прелатом и официальном Острожским, ксендзом Георгием Туркевичем [Likowski 1906: 122-123].

Во время заседаний Великого Сейма в подготовленном сеймовой делегацией материале от 1790 г. по вопросу бунта, Георгия Конисского охарактеризовано как автора «всех полезных для Москвы и губительных для Польши проектов». Из этого следует, что епископ Конисский поддерживал православное население в Речи Посполитой до последних лет своей жизни, постоянно интересуясь оставшейся на территории Речи Посполитой частью Мстиславско-Оршанско-Могилевской епархии. Владыка Георгий умер 13 (24) февраля 1795 г. О привязанности Георгия Конисского к Могилеву свидетельствует факт, что владыка был погребен в кафедральном Соборе Преображения Господня [Могилевская епархия 1905: 44].

Георгий Конисский, последний предстоятель белорусской епархии в период, когда она находилась в границах польского государства, был известен не только как выдающийся иерарх, но и как полемист, политик и специалист по истории Православной Церкви. Владыка оставил множество полемических и литературных произведений, написанных на польском, латинском и русском языках, проповедей, посланий и рапортов, обращенных к правителям России и Польши, который представляют собой ценный исторический источник. Георгий Конисский не скрывал своих пророссийских симпатий, но оставался лояльным иерархом в отношении Речи Посполитой.

Источники и библиография

- ARHEOGRAFIČESKIJ SBORNIK (1867), Arheografičeskij sbornik dokumentov, odnosâsihsâ k istorii Severo-Zapadnoj Rusi, izdavaemyj pri Upravlenii Vilenskogo učebnogo okruga, t. II, Vil'no. [АРХЕОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК (1867), Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа, т. II, Вильно].
- ARHEOGRAFIČESKIJ SBORNIK (1871), Arheografičeskij sbornik dokumentov, odnosâsihsâ k istorii Severo-Zapadnoj Rusi, izdavaemyj pri Upravlenii Vilenskogo učebnogo okruga, t. V, Vil'no [АРХЕОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК (1871), Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа, т. V, Вильно 1871].
- ARCHIV (1865-71), Archiv Ūgo-Zapadnoj Rossii, izdavaemyj vremennoj komisziej dlâ razbora drevnih aktov, vysočajše učreždennuû pri Kievskom Voennom, Podol'skom i Volynskom general-gubernatore, č. 1, t. II, Materialy dlâ istorii pravoslaviâ v Zapadnoj Ukraine v XVIII st.: Arhimandrit Melhisedek Značko-Âvorskij (1759-1771), Kiev 1864; č. 1, t. III, Kiev 1864; č. 1,t. IV, Kiev 1871. [Архив (1864-71), Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденную при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе, ч. 1, т. II, Материалы для истории православия в Западной Украине в XVIII ст.: Архимандрит Мелхиседек Значко-Яворский (1759-1771), Киев 1864; ч. 1, т. III, Киев 1864; ч. 1, т. IV, Киев 1871].
- VERŽBOLOVIČ, M. I. (1893), Pervyj period Sušestvovaniâ Minskoj Duhovnoj Seminarii (1785-1817 gg.), [v:] Minskie eparhial'nyevedomosti, 1892: № 22; № 23; № 24; 1893: № 1. [ВЕРЖБОЛОВИЧ, М. И. (1893), Первый период существования Минской Духовной Семинарии (1785-1817 гг.), [в:] Минские епархиальные ведомости, 1892: № 22; № 23; № 24; 1893: № 1].
- GRYGAROVIČ, I. (1992), Belaruskâ ierarhiâ: Da 1000-goddzâ hrysciânstva Na Belarusi, Minsk [ГРЫГАРОВИЧ, И. (1992), Беларуская іерархія: Да 1000-годдзя хрысціянства на Беларусі, Мінск.]
- DOKUMENTY UNIATSKIH MITROPOLITOV (1907), Sbornik dokumentov, uâsnâûših otnošenie latino-pol'skoj propagandy k pravoslaviû, vyp. 2, Vil'no [ДОКУМЕНТЫ УНИАТСКИХ МИТРОПОЛИТОВ (1907), Сборник документов, уясняющих отношение латинопольской пропаганды к православию, вып. 2, Вильно].
- ĪL'ÂŠEVIČ, M. (1933), Rasijskaâ palityka nazemlâh byloga Belarуска-Litoŭskaga gaspadarstva za panavannâ Kaцâрыны II i Паŭла I (1772-1801), Vil'nâ [Льяшэвіч, М. (1933), Расійская палітыка на землях былога Беларуска-Літоўскага гаспадарства за панавання Кацярыны II і Паўла I (1772-1801), Вільня].
- ISTORIKO-ŪRIDIČESKIE MATERIALY (1885), Istoriko-ŭridičeskiematerialy, izvlečennye iz aktovyh knig gubernij Vitebskoj i Mogilevskoj, pod. red. Sozonova, t. XVI, Vitebsk [ИСТОРИКО-ЮРИДИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ (1885), Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской, под ред. Созонова, т. XVI, Витебск].
- KONISSKIJ, G. (1835-1861), Sobranie sočinenij Georgiâ Konisskogo, arhiepiskopa belorusskogo s portretom i žizneopisaniem ego, izd. prot. Ioannom Grigorovičem, č. 1-2, Sankt-Peterburg 1835; č. 1-2, Sankt-Peterburg 1861 [КОНИССКИЙ, Г. (1835--1861), Собрание сочинений Георгия Конисского, архиепископа белорусского с портретом и жизнеописанием его, изд. прот. Иоанном Григоровичем, ч. 1-2, Санкт-Петербург 1835; ч. 1-2, Санкт-Петербург 1861].

- КОНИСКИЙ, Г. Voskresenie mertvyh, [v:] Letopisi russkoj literatury i drevnosti, № 3 (1861) [Кониский, Г. (1861), Воскресение мертвых, [в:] Летописи русской литературы и древности, № 3 (1861)].
- МІНСКАА ЕПАРНІА (1864), Istoriko-statističeskoe Opisanie Minskoj eparhii, sostavlennoe rektorom Minskoj Duhovnoj Seminarii Arhimandritom Nikolaem, Sankt-Peterburg [Минская епархия (1864), Историко-статистическое описание Минской Епархии, составленное ректором Минской Духовной Семинарии Архимандритом Николаем, Санкт-Петербург].
- МОГИЛЕВСКАА ЕПАРНІА (1905), Mogilevskaâ eparhiâ Istoriko-statističeskoe opisanie, t. I, vур. III, Mogilev [МОГИЛЕВСКАЯ ЕПАРХИЯ (1905), Могилевская Епархія. Историко-статистическое описание, т. I, вып. III, Могилев].
- РУНКЕВИЧ, С. Г. (1893), Kratkij istoričeskij očerk 100-letia Minskoj eparhii, Minsk [Рункевич, С. Г. (1893), Краткий исторический очерк 100-летия Минской епархии, Минск].
- САПУНОВ, А. Р. (1889), Istoričeskie sud'by Polockoj eparhii s drevnejših vremen do poloviny XIX veka, Vitebsk [САПУНОВ, А. П. (1889), Исторические судьбы Полоцкой епархии с древнейших времен до половины XIX века, Витебск].
- ТИТОВ, Ф. И. (1907), Russkaâ pravoslavnaâ cerkov' v Pol'sko-Litovskom gosudarstve v XVII-XVIII vv., t. II, č. 2, Zapadnaâ Rus' v bor'be za veru i narodnost' v XVII-XVIII vv. [Титов, Ф. И. (1907), Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVII-XVIII вв., т. II, ч. 2, Западная Русь в борьбе за веру и народность в XVII-XVIII вв. Книга первая второй половины тома, Киев].
- ТИТОВ, Ф. И. (1916), Russkaâ pravoslavnaâ cerkov' v Pol'sko-Litovskom gosudarstve v XVII-XVIII vv., t. III, č. 1, Kiev [Титов, Ф. И. (1916), Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII-XVIII вв., т. III, ч. 1, Киев].
- FILATOVA, A. M. (1992), Paŭstanne 1794 g. na Belarusi i Litve, [v:] Aktual'nye pytanni historyi Belarusi, red. V. F. Kušner, Minsk [Филатова, А. М. (1992), Паўстанне 1794 г. на Беларусі і Літве, [в:] Актуальные питання гісторыі Беларусі, ред. В. Ф. Кушнер, Минск.]
- FILATOVA, A. M. (1998), Hrysciânskiâ kanfesii paslâ dalučennâ da Rasijskaj imperii (1772-1860 gg.), [v:] Kanfesii na Belarusi (kan. XVIII-XX st.), red. Grygor'eva V. V., Zaval'nûk U. M., Navicki U. I., Filatava A. M., Minsk [ФІЛАТАВА, А. М. (1998), Хрысціянскія канфесіі пасля далучэння да Расійскай імперіі (1772-1860 гг.), [в:] Канфесіі на Беларусі (кан. XVIII-XX ст.), ред. Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М., Мінск.]
- Čarnâŭskaâ, T. I. (1973), Arhitektura Magileva, Minsk [ЧАРНЯЎСКАЯ, Т. І. (1973), Архітэктурa Магілева, Мінск].
- ŠEGLOV, G. È. (2007), Preosvâšennyj Viktor Sadkovskij, pervyj Minskij arhiepiskop, Minsk [ЩЕГЛОВ, Г. Э. (2007), Преосвященный Виктор Садковский, первый Минский архиепископ, Минск].
- BIBLIOTEKA KSIĄŻĄT CZARTORYSKICH W KRAKOWIE: nr-y: 144, 754, 846, 884, 957, 1792, 1796.
- BARTOSZEWICZ, K. (1880), Szkice do dziejów Kościoła ruskiego w Polsce, Kraków.
- BIEŃKOWSKI, L. (1969), Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce, [w:] Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce, pod red. J. Kłoczowskiego, t. II, cz. 2, Kraków.
- LIKOWSKI, E. (1906), Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku, Warszawa.
- ŁUBIEŃSKA, J. (1911), Sprawa dysydencka 1764-1766, Kraków.
- MIRONOWICZ, A. (1987), Święty Gabriel Zabłudowski, [w:] Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, R. XVII, z. 1.

- MIRONOWICZ, A. (1996), Cerkiew prawosławna na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1772-1795, [w:] *Ziemie północne Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej w dobie rozbiorowej 1772-1815*, pod red. M. Biskupa, Warszawa-Toruń, s. 81-94.
- MIRONOWICZ, A. (1998), *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1998.
- MIRONOWICZ, A. (2001a), *Ihumen Sawa Palmowski*, Białystok.
- MIRONOWICZ, A. (2001b), *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok.
- MIRONOWICZ, A. (2001c), *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk, Białystok.
- MIRONOWICZ, A. / PAWLUCZUK, U. (red.) (2001), *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, Białystok.
- MIRONOWICZ, A. (2003a), *Józef Bobrykowicz, biskup białoruski*, Białystok.
- MIRONOWICZ, A. (2003b), *Diecezja białoruska w latach 1697-1772*, [w:] *Białoruskie Zeszyty Historyczne*, nr 19, Białystok.
- MIRONOWICZ, A. (2004), *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań*, pod red. A. Kaźmierczyka, A. Link-Lenczowskiego, M. Markiewicz i K. Matwijowskiego, Kraków.
- MIRONOWICZ, A. (2005), *Pierwszy władca mściśławski — Józef Bobrykowicz*, [w:] *Między zachodem a wschodem. Etniczne i religijne pogranicza Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*, Toruń.
- MIRONOWICZ, A. (2006), *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok.
- MIRONOWICZ, A. (2008a), *Biskupi mohylewscy Józef i Hieronim Wołczańscy*, [w:] *Wiara i poznanie. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Eminencji Profesorowi Sawie Hrycuniakowi*, Białystok.
- MIRONOWICZ, A. (2008b), *Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku*, Białystok.
- MIRONOWICZ, A. (2008c), *Rejestr monasterów i cerkwi Grecko-ruskich różnemi czasy na unię gwałtownie odjętych*, „*Białoruskie Zeszyty Historyczne*”, nr 30, Białystok.
- MIRONOWICZ, A. (2014), *Życie monastyczne klasztorów obrządku wschodniego w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Klasztory mniszne na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej od XVI do początku XX wieku*, pod red. J. Gwioździk, R. Witkowskiego, A. M. Wyrwy, Poznań.
- SAKOWICZ, E. (1935), *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego*, Warszawa.
- SERCZYK, W. (1997), *Katarzyna II carowa Rosji*, Warszawa.
- SERCZYK, W. (1967-1968), *Konisski Georgij (Jerzy)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XIII, Wrocław-Warszawa.
- SERCZYK, W. (1968), *Melchizedek Znaczko-Jaworski i monaster motreniński przed koliszczyzną*, [w:] *Studia Historyczne*, Warszawa.
- WOLIŃSKI, J. (1936), *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów.

MATERIAŁY ŹRÓDŁOWE

Андрей Платонов
(Москва, Россия)

Евгений Евсигнеевич Голубинский **историк и человек**

Евгений Евсигнеевич Голубинский — крупнейший представитель русской церковно-исторической науки, академик Императорской Академии наук, заслуженный профессор Московской духовной академии, автор классического исследования истории Русской церкви. Издание этого труда, завершившееся после смерти автора в тяжелых условиях Первой мировой войны и революции 1917 г., так и не было окончено. Второй полутом второго тома, посвященного Русской церкви в 1237-1563 гг., был сброшюрован и выпущен в свет в неполном виде.

Нам удалось обнаружить в Российском государственном архиве древних актов неопубликованную главу «Монашество» из второго тома, которая и предлагается вниманию читателя.

* * *

Евгений Голубинский родился 28 февраля 1834 г. в семье священника Евсигния Феодоровича Пескова¹ в богатом селе Матвееве глухого Кологривского уезда Костромской губернии. Отец выбрал ему фамилию в честь не только знаменитого земляка академического философа Федора Александровича Голубинского², но и его младшего брата Евгения, бывшего приятелем отца по семинарии. Не исключено, что и имя сыну отец дал в честь друга.

Грамота давалась историку легко. Он вспоминал, что отец учил его по знаменитой в то время среди священников книге «Путь к спасению» Феодора Эмина. «Красноречие книги, состоящей из восьми размышлений, первое из которых начинается словами: «Опомнись, в светских роскошах погруженная душа моя!» — приводило в восхищение нас обоих — и отца, и меня»³.

¹ Различие фамилий отцов и детей обычно для священнического сословия начала XIX в. Тогда фамилии давали отцы или в семинарии.

² Интересно, что самому Федору Голубинскому фамилию дал ректор костромской семинарии за его кротость, видя из окна, как рослый семинарист терпит толчки от невысокого одноклассника, в то время, как у его отца-пономаря фамилии не было.

³ Голубинский, Е. Е. (1998), Воспоминания. Кострома, 1923 (переиздано с сокращениями в книге: Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского. Москва, с. 149.

Дед по отцу — священник села Успенье-Нейское Федор Никитич Беляев хвалил резвого мальчика, приговаривая: «Ты будешь у меня академистом»⁴.

В восемь лет Евгений потерял мать Анну Козьминичну, смерть которой сильно повлияла на него: из мальчика резвого он сделался замкнутым и нелюдимым, стал чуждаться сверстников и игр⁵.

В 1843 г. Голубинского отвезли в Солигаличское училище, где, по мнению отца, «лучше учили и секли». Там по традиции ему сразу дали прозвище — «медведь». Эти годы известны нам только из «Воспоминаний» и примечательны усердным учением подростка. Успехи Евгения в греческом языке привели однажды П. Н. Альбова, преподававшего краткий катехизис, в такой восторг, что он пообещал ему великую будущность.

В последнем классе духовного училища из семинарии пришло предписание отобрать у всех учеников произвольные фамилии и восстановить старые, отцовские, но для Евгения, очевидно, за его успехи, сделали исключение — ему была оставлена громкая фамилия, и он с честью пронес ее до конца жизни, став ординарным академиком Академии наук и оправдав возлагавшиеся на него с детства надежды.

Об учебе историка в Костромской семинарии помимо «Воспоминаний» имеется подробный очерк Н. И. Серебрянского⁶, написанный на основе архива семинарии по заказу С. А. Белокурова в 1915 г. для издания в «Чтениях Императорского Общества истории и древностей Российских» (ЧОИДР).

Из профессоров на Голубинского оказал влияние преподаватель патрологии П. С. Смирнов, увлекавший семинаристов чтением святоотеческих творений. Хорошо читался и ряд других предметов — риторика, православное исповедание, философия, пастырское и нравственное богословие. Преподаватель последнего предмета К. Ф. Бронзов был отличным проповедником.

В 1854 г. по окончании семинарии Голубинский на казенный счет был послан в Московскую духовную академию (МДА). Историк отмечает в «Воспоминаниях», что в академии профессоров слушали плохо. Исключение он делает для бакалавра Священного Писания иеромонаха Михаила Лузина, чьи лекции о Бауэре и Штраусе считались тогда выдающимися и их слушали внимательно. Оказал решающее влияние на воспитание Голубинского как ученого и его земляк профессор Александр Васильевич Горский.

⁴ Там же, с. 148.

⁵ В книге «Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского» авторы ошибочно указывают вместо имени матери имя ее сестры (нам удалось найти имя матери в письме Голубинского к Белокурову от 16 января 1909 г.).

⁶ РГАДА. Ф. 184. Д. 1156. Очерк издан нами в «Церковно-историческом вестнике» (2003. № 10). Николай Ильич Серебрянский — в 1914-1916 гг. преподаватель Костромской семинарии, с 1917 г. профессор МДА на кафедре истории русской церкви — кафедре Голубинского. Дважды арестовывался, умер в лагере в 1940 г. О нем см.: Голубцов, С. (1999), Профессура МДА в сетях ГУЛАГа и ЧеКа. Москва.

Голубинский все свое время отдавал учебе, которая предусматривала ежемесячное написание сочинений по каждому предмету. Из них наиболее высоко были оценены его сочинения по истории, истории литературы и Новому завету.

Творческая атмосфера, в которой началась учебно-научная деятельность Голубинского (с 1859 г. профессора Вифанской семинарии, а с 1861 г. — бакалавра МДА по кафедре Русской церковной истории) описана в статье его биографа И. А. Голубцова.

10 февраля 1859 г. Голубинский получил степень магистра богословия за первую научную работу — курсовое сочинение «Об образе действия православных государей греко-римских в IV, V и VI веках в пользу церкви, против еретиков и раскольников» (Москва, 1859; 2-е изд.: Москва, 1860). Тема, заданная Синодом, предполагала использование исторического опыта первых веков для борьбы со старообрядцами и сектантами. Голубинский хорошо знал старообрядчество и позднее написал большую историческую работу «К нашей полемике со старообрядцами» (Москва, 1896; 2-е изд.: Москва, 1905). В ней он собрал исторические и археологические материалы, объективно разрешающие многие спорные вопросы, приведшие к расколу. Этот труд серьезно подрывал противораскольническую пропаганду. Что касается сектантов, то их нравственность он ставил в пример в своих публицистических статьях. Но пока что, будучи студентом, он вынужден был писать по теме, формулировка которой противоречила его христианским понятиям — он вовсе не считал, что насильственные меры против раскольников приносят пользу церкви. Сочинение пришлось переписывать. Его окончательный вариант был правлен А. В. Горским, в угоду вкусам начальства дополнившим его «полицейским красноречием» (как выразился в своих «Воспоминаниях» Голубинский) о благодетельности мер против еретиков и раскольников.

Чтобы понять истоки истории русской церкви, Голубинский начал с изучения истории христианства у славянских народов, ранее русских принявших православие. Данные материалы должны были стать введением к академическому курсу русской церковной истории. В ходе этой работы он написал два исследования. Одно из них, оконченное в 1867 г., — «Константин и Мефодий, апостолы славянские» — получило в 1869 г. Уваровскую премию Академии наук (на основании положительной рецензии И. И. Срезневского). Это сочинение состоит из двух частей. В первой — полное жизнеописание славянских первоучителей Константина и Мефодия, во второй — критический обзор сказаний о них. В письме к Срезневскому Голубинский объяснил свое отношение к этой работе: «...они принадлежат к такого рода нашим великим людям, что мы обязаны знать не одни только совершенные ими для нас дела, но... по причине их величайшего значения и важности и всю их

жизнь»⁷. Труд остался неопубликованным, с одной стороны, из опасения тогдашней цензуры, не пропустившей бы резкой критики некоторых легендарных сказаний, а с другой — из-за издательских проблем: собственных средств у историка тогда было мало, а редактор единственного подходящего журнала — ЧОИДР О. М. Бодянский был автором критикуемого Голубинским сочинения «Время происхождения славянских письмен». Значительно позднее Голубинский мог издать работу о Константине и Мефодии, но будучи требовательным к себе, не сделал этого, считая, что кирилломефодиевистика вышла за прошедшие годы на более высокий уровень. Для своей работы он желал лишь подробного критического разбора компетентного исследователя, как он об этом сам написал на рукописи, хранящейся в Отделе рукописей РГБ⁸.

Почти круглосуточная работа подорвала могучее здоровье Голубинского — с ним случился удар и он ослеп на один глаз, но это не сломило его бодрого духа. Он сразу принялся за «Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской или Молдо-Валашской». Исследование, впервые ясно осветившее историю этих церквей, вызвало одобрение ректора МДА А. В. Горского и других ученых. В 1871 г. Голубинский издал его за собственный счет, но разошлась лишь десятая часть тиража.

28 сентября 1870 г. историк был возведен в звание экстраординарного профессора.

Устав духовных академий 1869 г. предусматривал возможность научных командировок, и Голубинский, не удовлетворенный лишь книжным знанием о православных церквях, сразу решил совершить заграничное путешествие. Чтобы избежать волокиты в совете академии, он прямо послал прошение об отпуске обер-прокурору Синода графу Д. А. Толстому. Тот запросил А. В. Горского и, получив хвалебный отзыв⁹, дал согласие. Доклад обер-прокурора о разрешении командировки утверждался императором, и Александр II собственноручно написал: «Согласен, но с тем, чтобы он отнюдь не вмешивался в политические дела»¹⁰. Эта осторожность диктовалась крайне напряженным положением на Балканах, а также, возможно, и ясно выраженной в «Кратком очерке» личной позицией, занятой Голубинским в отношении балканских конфликтов.

Путешествие «для ближайшего ознакомления с внутренним бытом современной и памятниками исторической жизни православных церквей греческих и славянских» продолжалось с лета 1872 г. до конца 1873 г. Сначала Голубинский в течение четырех месяцев работал в Вене, занимаясь в библиотеках и совершая поездки в Польшу и Австро-Венгрию. Затем еще четыре

⁷ Цит. по: От редакции, [в:] Богословские труды. 1985. Вып. 26, с. 92.

⁸ ОР РГБ. Ф. 541. К. 2. Д. 2.

⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 153. Ед. хр. 918.

¹⁰ Резолюция Александра II на всеподданнейшем докладе обер-прокурора гр. Дмитрия Толстого цит. по предложению обер-прокурора гр. Дмитрия Толстого Св. Синоду за № 1473 от 2 мая 1872 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 153. Ед. хр. 918).

месяца провел в Белграде, путешествуя оттуда также по Сербии. Через Болгарию и Румынию он прибыл в Константинополь, посвятив полгода его изучению. Отсюда на Пасху 1873 г. через Кипр и Родос совершил путешествие в Иерусалим, побывал в Вифлееме, монастыре св. Саввы, на Мертвом море, Иордане и в Горней. По пути был в Смирне, Александрии и Бейруте. Вернувшись в Константинополь, посетил Солунь и Афон, остановившись в русском Пантелеймоновом монастыре и приняв участие в знаменитых 14-часовых бдениях, прожил полтора месяца в Афинах, месяц в Риме, откуда обратный путь совершил через Равенну, Венецию, Триест, Вену и некоторые другие города. В его неопубликованных дневниках содержится масса любопытных наблюдений¹¹. Кроме того Голубинский написал ряд статей о южнославянских народах, которые должны были составить продолжение его «Краткого очерка истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской или Молдо-Валашской», но остались в рукописях, несомненно представляющих интерес до сего дня¹².

Проработав около 5 лет над первым томом «Истории Русской Церкви» (Т. 1. Период первый, Киевский или домонгольский, 1-я пол. Москва, 1880; 2-я пол. опубл. в 1881 г.), Голубинский представил его в качестве диссертации на степень доктора богословия. 16 декабря 1880 г. состоялась защита, на которой одним из оппонентов был В. О. Ключевский. Она привлекла внимание широкой публики и прошла весьма успешно¹³. За это сочинение он был награжден Уваровской премией Академии наук. Интересно, что деньги на издание ссудил Голубинскому московский митрополит Макарий (Булгаков), сам в это время издававший свою многотомную «Историю» и знавший о критике Голубинским его труда. Второй том (первый полутом) «Истории Русской Церкви», освещающий московский период по Стоглавый собор включительно, удалось издать в ЧОИДР лишь в 1900 г. Четвертый, последний, полутом вышел в свет в 1917 г. (не полностью).

Рецензенты отмечали, что в первом томе «Истории Русской Церкви» Голубинским впервые дана картина народно-религиозной жизни, освещен ход христианского просвещения народа, проведен критический анализ источников. Автор стремится из каждого памятника взять все то существенное, что помогло бы составить общее понятие о направлении просвещения, и делает вывод, что в допетровской Руси не было настоящего просвещения, а только грамотность и начитанность, а в народной массе — не живая осмысленная христианская вера и нравственность, а обрядоверие. Сравнительным методом, материалом для которого служат сведения о греческих церковных учреждениях, а также отчасти история западных церквей, Голубинский ре-

¹¹ Хранятся в ОР РГБ (ф. 541).

¹² Хранятся в РГИА (ф. 1628).

¹³ Комиссаренко, А.И. (2000), Диспут на защите Е. Е. Голубинским в 1880 г. докторской диссертации «История Русской церкви»: источниковедческие аспекты, [в:] Историк во времени: Третьи Зиминские чтения: Доклады и сообщения научной конференции. Москва.

конструирует историю церковных учреждений домонгольского периода (епархиальное управление, приход и приходское духовенство, монастыри, церковная архитектура). Историк подчеркивает серьезные недостатки, возникшие в русской церкви: обширность епархий, отдалившую епископа от церковной общины, принудительное и искусственное формирование духовенства из крестьян, перенесение из Греции всех злоупотреблений, искаживших монашество, отступление после смерти преподобного Феодосия Печерского от истинного монашеского (общинножитного) устава¹⁴.

В. О. Ключевский отмечал как недостатки метода «Истории» Голубинского: «...во-первых, склонность уединять церковно-исторические явления от их обстановки... вне связи с исторической средой, в которой они возникли, и во-вторых, историко-критический скептицизм, излишняя подозрительность, с которой он относится к источникам нашей истории»¹⁵.

Недовольство Синода «Историей» задержало избрание Голубинского ординарным профессором МДА, которое все же состоялось 14 июня 1881 г. также при поддержке митрополита Макария. 29 декабря 1882 г. Голубинский стал членом-корреспондентом Академии наук по разряду историко-политических наук. С января 1884 г. по апрель 1893 г. был помощником ректора по церковно-историческому отделению и членом правления МДА. 17 января 1886 г. утвержден в звании заслуженного профессора. В 1886-1887 гг. — редактор журнала МДА «Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе». В марте 1893 г. получил премию митрополита Макария за сочинение «Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра» (Сергиев Посад, 1892; 2-е изд.: Москва, 1909). Его «История канонизации святых в Русской Церкви» (Сергиев Посад, 1894; 2-е изд.: Москва, 1903) стала в дальнейшем пособием по канонизации. В июле 1895 г. вышел в отставку. 19 марта 1903 г. общим собранием Академии наук избран ординарным академиком по отделению русского языка и словесности. В 1906-1907 гг. стал членом Предсоборного присутствия при Синоде, в связи с чем издал брошюру «К вопросу о церковной реформе» (Москва, 1906). (Другие статьи по вопросу реформ были изданы уже после смерти Е. Е. Голубинского его учеником С. А. Белокуровым под общим названием «О реформах в быте Русской Церкви»¹⁶).

Вскоре Голубинский окончательно ослеп. Ученики продолжали работу над его наследием. Так, С. И. Смирнов записывал его воспоминания, ярко описывающие быт провинциального духовенства середины XIX в., духов-

¹⁴ Записки Академии наук. Т. 41. Санкт-Петербург, 1882, с. 184-185.

¹⁵ Мнение о сочинении экстраординарного профессора Голубинского «История Русской Церкви» (тома I половина 1-я) В. О. Ключевского опубликовано в приложении к «Воспоминаниям» Голубинского (Кострома, 1923). Цит. по: Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского. Москва, 1998, с. 236-237.

¹⁶ Голубинский, Е. Е. (1913), О реформе в быте Русской Церкви. Москва. См. также: Е. Е. Голубинский о реформах в Церкви / Реферат А. Платонова, [в:] Православная община. 1991. № 5-6. URL: <http://www.golubinski.ru/golubinski/golub.htm>.

ное училище и семинарию, бытовую и научную атмосферу МДА на протяжении нескольких десятилетий. Умер ученый в 1912 г.

Большая часть трудов Голубинского была издана благодаря заботам учеников — С. А. Белокурова, С. И. Смирнова и других. Ряд исследований опубликован в журналах «Православное обозрение», «Богословский вестник», «Известия ОРЯС». При жизни было издано более 70 его работ¹⁷.

То, что осталось неопубликованным, хранилось у И. А. Голубцова или помещалось в государственные архивы.

Нельзя сказать, что наследие Е. Е. Голубинского обойдено вниманием. Переизданы «История Русской Церкви», «История канонизации святых в Русской Церкви», «Воспоминания», сборник «О реформах в быте Русской Церкви». В 1985-1986 гг. в «Богословских трудах» издана (с некоторыми сокращениями) первая часть работы «Константин и Мефодий, апостолы славянские». Переиздание трудов Голубинского вызвало не только интерес, но и нападки. С другой стороны, в научных публикациях личность и вклад выдающегося историка церкви оцениваются самым положительным образом¹⁸.

* * *

Интересные неопубликованные работы и биографические материалы содержит фонд Голубинского в РГИА (ф. 1628). Это статьи о греческой и южнославянских церквях и народах, о карпато-руссах, большая критическая работа по истории славянофильства (о существовании которой не упоминается даже в «Воспоминаниях» автора), политический памфлет «Должны ли русские стремиться овладеть Константинополем» и др.

Другой важный источник был обнаружен нами в библиотеке Историко-архивного института: это несколько сот книг, принадлежавших Голубинскому. Свои книги он помечал автографом на форзаце, который часто сопровождается указанием на дату приобретения или дарения книги, в тексте встречаются карандашные пометы и заметки академика. Позже в фонде Голубинского в Отделе рукописей РГБ была обнаружена «Опись личной библиотеки академика Евгения Евсигнеевича Голубинского со включением всех заметок, сделанных им на книгах», подготовленная к печати археографом И.А. Голубцовым в 1912-1918 гг.¹⁹, причем его вступительный очерк

¹⁷ Список трудов академика Е. Е. Голубинского опубликован в «Отчете о деятельности Отделения русского языка и словесности АН за 1912 г.» (Санкт-Петербург, 1912). Переиздан в кн. «Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского».

¹⁸ См.: Афанасьев, В. В. (1988), Евгений Евсигнеевич Голубинский, [в:] Памятники Отечества. № 1; Полунов, А. Ю./ Соловьев, И. В. (1998), Академик Е. Е. Голубинский. Историк и время, [в:] Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского, Москва; Сахаров, А. Н. (1991), От публикатора, [в:] Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Москва; Платонов А. А. (1994), Голубинский Е. Е., [в:] Отечественная история. История России с древнейших времен до 1917 года. Энциклопедия. Т. 1. Москва.

¹⁹ О судьбе «Описи» см.: Платонов, А. (1994), Опись личной библиотеки академика Евгения Евсигнеевича Голубинского со включением всех заметок, сделанных им на книгах (О не-

оказался в папке «Некрологи»²⁰. Этот любопытный очерк включен в данную публикацию в качестве приложения.

Основу данной публикации составляет обнаруженная нами неизданная глава «Монашество» из второго тома «Истории Русской Церкви» Голубинского. Этот текст частично в виде гранок, а частично в виде машинописи с рукописной правкой находится в РГАДА в фонде С. А. Белокурова, ученика Е. Е. Голубинского, и ошибочно атрибутирован как «Статья “Монашество”»²¹. Там же находится и незаконченное послесловие Белокурова, посвященное истории написания и подготовки к изданию второго полутома второго тома «Истории Русской церкви», а также истории их отношений с Голубинским.

Глава «Монашество» готовилась к публикации Белокуровым. Он вносил в текст некоторые собственные дополнения, заключая их в [прямые скобки]. Дополнения, взятые Белокуровым из других сочинений Голубинского или из тетрадей с его выписками, помещены (в круглые скобки). В тексте довольно много отсылок к первому тому «Истории Русской Церкви», в них сначала указаны страницы первого издания 1880-1881 гг., а через косую черту — страницы второго издания 1900-1904 гг. Эти особенности сохранены в данной публикации.

* * *

Приносим свою глубокую благодарность всем людям, поддержавшим наши архивные поиски и подготовку публикации: историкам — профессору В. А. Муравьеву († 2009) и Л. Н. Простоволосовой (кафедра источниковедения Историко-архивного института РГГУ), профессору А. И. Плигузову († 2011), С. Богатыреву (Лондонский университет), работникам архивов ОР РГБ, РГАДА, РГИА, особенно Е. Е. Лыковой, Русскому благотворительному обществу в Финляндии.

известной работе И. А. Голубцова), [в:] Вспомогательные исторические дисциплины: Тезисы докладов научной конференции (Москва, 27-29 января 1994 г.). Москва.

²⁰ ОР РГБ. Ф. 541. К. 1. Д. 17.

²¹ РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Д. 188.

Глеб Запальский

Московский государственный университета (Москва, Россия)

Е. Е. Голубинский о русском монашестве

Судьба второго тома «Истории Русской Церкви» Е. Е. Голубинского поистине многострадальна. Первая половина этого тома увидела свет спустя двадцатилетие после первого тома, так что автор признавался: «Промежуток годов такой, что, быв во время печатания первого тома человеком зрелых лет, печатаю второй том седым стариком»¹. Вторая половина второго тома создавалась в первой половине 1880-х гг., но, не видя перспектив издания, Голубинский отложил работу в стол, не доведя ее до конца. В 1904 г., в то время когда внешние условия стали благоприятствовать историку, он вернулся к подготовке этой книги к печати, но вновь был вынужден прервать работу, «увидев свое старческое бессилие».

Дальнейшие труды легли на плечи его ученика С. А. Белокурова. В 1917 г. он опубликовал вторую половину второго тома в составе глав 3, 4 и 5, посвященных управлению Русской церкви, просвещению и богослужению в XIII-XVI вв. Остались неизданными главы о монашестве; о ересь, отношении Русской церкви к латинству и другим неправославным учениям и пр.; о вере, нравственности и религиозности народа. Эти главы не были доведены Голубинским до конца, но 6-я глава «Монашество» оказалась наиболее близка к завершению (некоторые следы незавершенности заметны в ней до сих пор, в частности раздел о средствах содержания монастырей и их землевладении представляет собой лишь план-конспект²). Ее успели отдать в набор, сохранились гранки начала главы, причем номера страниц в них продолжали нумерацию в опубликованной второй половине второго тома. Однако революционное лихолетье отложило публикацию главы еще на век.

Историк А. В. Карташев сетовал: «Пока все здание Истории Церкви Голубинского является незаконченным к великому ущербу нашей науки. Будто средневековый собор с одной недостроенной башней»³. Можно сказать, что теперь эта башня наконец предстает перед читателем.

¹ Голубинский, Е. Е. (1900), История Русской Церкви. Т. II. Первая половина тома. Москва, с. V.

² Впрочем, тема землевладений и споров иосифлян с нестяжателями довольно подробно освещена в первой половине тома. См.: Там же, с. 624-665, 691-695, 704-707, 795-800.

³ Карташев, А. В. (1992), Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. Москва, с. 35.

Глава о монашестве охватывает 1237-1563 гг. — первую часть второго (московского) периода истории Русской церкви, выделяемого Голубинским. Вторая дата вызывает удивление, она явно не имеет рубежного значения в истории монашества. Но эта дата определена автором не только для данной главы, а для всей его периодизации истории Русской церкви, которая выглядит весьма оригинально на фоне предыдущих и последующих опытов. В основу положен «топографический» принцип — по главным городам: Киеву, Москве и Санкт-Петербургу. Внутренний рубеж московского периода, делящий его на две части, — не 1448 и не 1589 г., а время митрополита Макария и Стоглавого собора, когда, по словам Голубинского, был подведен итог предшествующей жизни Церкви. При этом в качестве конкретного рубежного года избран не 1551-й, когда состоялся Стоглавый собор, а 1563-й — год смерти митрополита Макария.

Своеобразие этого периода в истории монашества исследователь видит в резком умножении числа монастырей, особенно с середины XIV в. (хотя он обращает внимание на то, что населенность большинства из них монахами была крайне низкой); в их распространении преимущественно не в городах или рядом с ними, а в пустынях (автор в отличие от В. О. Ключевского сознательно отказывается связывать это с колонизацией, т.к. иноки вовсе не ставили перед собой такую задачу); в том, что обитатели созидались не только ктиторами, распоряжавшимися ими как собственностью, но и во многих случаях самими монахами без первоначальных вкладов; в широком распространении общежительного устава (автор часто использует введенный им термин «общинножитие»), хотя и часто применяемого в ослабленной, нестрогой форме; в распространении умного делания; во вмешательстве великих князей в назначение игуменов в XV-XVI вв. и пр.

Автор стремится всесторонне осветить жизнь монашествующих в ее типических социальных проявлениях. В целом Голубинский крайне низко, неудовлетворительно оценивает образовательный, нравственный и религиозный уровень монахов (и вообще людей изучаемой эпохи), основываясь прежде всего на материалах Стоглавого собора, а также на других свидетельствах. В этой критике он превосходит и своих предшественников, и многих последователей. В то же время историк признает период с середины XIV по середину XVI в. эпохой «сравнительного процветания» монашества — но только относительно других периодов. Это процветание он ставит в заслугу прославленным Церковью святым, в особенности преподобным Сергию Радонежскому, Кириллу Белозерскому и Иосифу Волоцкому. Их он показывает как выдающихся подвижников, как бы превзошедших свое время.

В первом томе «Истории Русской Церкви», рассматривая домонгольское монашество, Голубинский использует такую же контрастную схему, выделяя на общем сумрачном фоне преподобного Феодосия Печерского. Между ним и Сергием Радонежским нередко проводятся параллели как между учре-

дителями истинного, общежительного монашества, «радикальными реформаторами». Что касается Кирилла Белозерского и Иосифа Волоцкого, то они сделали выбор в пользу общежития совершенно строгого, без послаблений. Анализируя отдельные упоминания в житии преподобного Кирилла, историк также утверждает, что именно этот святой (а не его ученик Нил Сорский, как часто считается) ввел в русскую монашескую традицию практику умного делания. А Иосиф Волоцкий явился ученым апологетом иноческой жизни, создателем устава истинного монашества.

При всем своем критицизме Голубинский не подвергает сомнению сюжеты о посещении великим князем Дмитрием Донским преподобного Сергия перед Куликовской битвой, об участии в сражении монахов Пересвета и Осляби (хотя среди последующих историков нашлись те, кто посчитал эти истории литературным мифом). Говоря о Сергии Радонежском, Евгений Евсигнеевич порой возвышает свой слог до религиозной лексики, называет его «истинным сосудом Божиим», «великим подвижником», удостоившимся чудесных знамений и дара чудотворения. С другой стороны, иногда в религиозную лексику довольно грубо вторгаются современные светские смыслы. К примеру, автор повествует, что жизнь в пустыне полна «благословенной и Божией прелести». Чувствуя неудачность использования негативного понятия «прелесть», взятого из святоотеческого лексикона, в современном романтическом смысле, он оговаривается: «если можно и позволительно так выразиться».

Возвышенное отношение к преподобным Сергию и Кириллу не мешает историку прийти к выводу, что их агиографы Епифаний Премудрый и Пахомий Серб изобразили индивидуальный нравственный облик святых довольно «тускло», общими фразами. Еще в первом томе своей «Истории» Голубинский, сетуя на бедность источников, бросает преувеличенно громкую фразу: «На всем пространстве до-петровской церковной истории выступает перед нами как живой до некоторой степени человек только патр. Никон <...>, а все остальные суть совершенно безличные тени и тени и просто ярлыки на пустых местах»⁴.

В отличие от других исследователей, Голубинский уделяет большое внимание особенножительным монастырям, а также так называемым «ненастоящим монастырям»: монастырькам или монашеским слободкам, кельям при приходских церквях и на погостах, упоминаемым в новгородских писцовых книгах и в некоторых других источниках XV-XVI в. Более того, противопоставляя монастырьки собственно монастырям и рассматривая первые как древнейшую, начальную форму, заимствованную у греков, историк был уверен, что с них должно было начаться и домонгольское монашество. Сейчас такая историческая ретроспекция, не опирающаяся на ранние источники, выглядит не слишком убедительно. Кроме того, исследователь обращает

⁴ Голубинский, Е. Е. (1913), О реформе в быте Русской Церкви. Москва, с. 29.

внимание на живших в миру «безмонастырных монахов». Все эти практики он рассматривает как разные степени отступления от истинного монашества, облегчения строгих монашеских принципов вплоть до полного смешения с мирским сообществом.

Голубинский охотно дает психологические оценки инокам прошедших эпох. Так, переход от городских монастырей к пустынным и от особножития к общежитию он связывает с наступлением относительной зрелости русского монашества, осознанием лучшими иноками, что «монашествование в миру не есть настоящее монашество» и что особножитие — «не жизнь, а житьишко». Умножение числа обителей в XIV-XVI вв. объясняет не только духовной ревностью учеников и последователей Сергия Радонежского, но и возникшей вслед за ней и прикрывающейся ею страстью славолубия, честолюбия, властолюбия и корыстолюбия. Противоречие между житием Кирилла Белозерского, где говорится о его отказе приобретать села для монастыря, и различными грамотами, свидетельствующими о том, что такие приобретения при нем происходили, исследователь комментирует: «<...> преп. Кирилл по своим убеждениям и мыслям был нестяжатель или противник вотчинновладения монастырей, <...> если он приобретал монастырю села, то уступая только настоятельным желаниям в сем отношении большинства своей братии, <...> меньшинство братии Кириллова монастыря <...> хотело представить его (Кирилла) в житии на самом деле тем, чем быть он только хотел бы».

Как признается Голубинский, «в некоторых случаях историк волей-неволей становится отчасти публицистом»⁵. Его общий взгляд на историю монашества можно видеть, в частности, в статье «Благие желания относительно Русской Церкви»: «Монашество явилось в христианской церкви таким образом, что люди, желавшие совершенно отрешиться от этой жизни и исключительно заботиться о той, ушли из мира в пустыни, чтобы там проводить время в подвигах духовных и телесных. <...> Так это и было в первое, весьма недолгое, время монашества. Но потом монашество из истинного стало не совершенно истинным: под предлогом того, что заботы о средствах жизни мешают подвигам монашеским, <...> монахи возложили заботы о средствах своего содержания на мирское общество. По примеру церкви, монахи начали искать себе приложения добровольных пожертвований именами и деньгами и, употребив энергические усилия дать желаемое настроение образу мыслей мирян, успели, наконец, достигнуть того, чтобы направить их жертвы исключительно к себе <...>»⁶. Бросается в глаза, что взгляд этот вполне соответствует концепции Петра I, изложенной, например, в «Объявлении, когда и какой ради вины начался чин монашеский и каковый был образ жития монахов древних и како нынешних исправить, хотя по не-

⁵ Там же. Вторая половина тома. Москва, 1904, с. VIII.

⁶ Голубинский, Е. Е. (1913), О реформе в быте Русской Церкви. Москва, с. 29.

корму древним подобию надлежит» от 31 января 1724 г. (данный документ, кстати, цитируется в настоящей главе).

Очевидно, что Евгений Евсигнеевич был близок и к современной ему критической публицистике, рассматривавшей монастыри как «потребителей народных пожертвований», которые должны находиться под общественным контролем, обвинявшей рядовое монашество в безудержном обогащении, а ученое монашество — в узурпации всей власти в Церкви, карьеризме и пр.

Изучая средневековое монашество, Голубинский нередко проводит параллели и сравнения с современным ему иночеством. Причем современное монашество он считает если не лучше, то «значительно приличнее» средневекового в своей массе, если не брать в расчет святых (как и вообще петербургский период он ставил выше киевского и московского). Монахи стали просвещеннее, ушли в прошлое такие пагубные явления, как принадлежащие обителям сёла, ктиторство богатых и знатных мирян, смешанные мужско-женские обители, насильственные пострижения и т.д.

В отличие от многих критиков — от Петра I до Д.И. Ростиславова — Голубинский отвергает мнение, что монахи должны служить миру, приносить практическую пользу и тем оправдывать свое существование. «Есть множество людей, которые строго порицают наше монашество за его бесполезность для мира», — пишет он. Они «были бы правы, если бы дело основывалось не на недоразумении <...>. В монахи идут не для служения миру, а для отрешенного от мира спасения своих душ: какое же право спрашивать того, что вовсе не обещается?»⁷

И, что важно, при всем своем реализме и критицизме Голубинский оставался глубоко верующим человеком, почитателем монашества как «нарочитого и исключительного подвига служения Богу» и преподобных подвижников, реализовавших этот идеал в своей жизни. Недаром ученый завещал положить ему на похоронах под голову его книгу «Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра».

В заключение остается ответить на напрашивающийся вопрос о том, каково значение публикуемой главы в наши дни. Конечно, она отражает уровень знаний конца XIX в. (хотя в ней попадаются ссылки на работы 1900-х гг. и даже 1914 г., вставленные Белокуровым) и отталкивается прежде всего от созданной несколько ранее одноименной «Истории Русской Церкви» митрополита Макария (Булгакова), в которой тоже представлены обширные главы о монастырях XIII-XVI вв.⁸ Некоторые утверждения, встречающиеся в тексте Голубинского, были пересмотрены им же в иных его произведениях. В частности, это касается датировки всех основных событий жизни Сергия Радонежского начиная с даты рождения. Если в главе «Монашество» она

⁷ Голубинский, Е. Е. (1904), История Русской Церкви. Т. I. Вторая половина тома, с. 726-728.

⁸ Макарий (Булгаков), митрополит (1995), История Русской Церкви. Кн. 3. Москва, с. 101-142; (1996). Кн. 4. Ч. 1. Москва, с. 201-267.

определяется около 1324 г., то в книге «Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра» (Сергиевский посад, 1392), где вся датировка разбирается гораздо подробнее и тщательнее, историк высказывается в пользу 1314 г. Кстати, в публикуемом тексте главы можно обнаружить ссылки на упомянутую книгу, проставленные Белокуровым, но исправлять фактические данные в тексте автора издатель, видимо, не решился.

За истекшие после написания этой главы десятилетия другими авторами были написаны многие новые исследования, в т.ч. обобщающие, по истории монашества XIII-XVI вв.⁹, введены в научный оборот новые источники, уточнены некоторые факты (например, о времени основания Валаамского монастыря), выдвинуты новые концепции (например, о влиянии идей исихазма на русское монашество). Однако публикуемая впервые работа Голубинского о монашестве не только дает более полное представление о творчестве автора. Его неповторимый стиль, дотошный источниковедческий анализ (с массой примеров, приведенных в примечаниях, с сопоставлениями с греческой традицией), широкий взгляд на разные эпохи истории России делают знакомство с этим текстом полезным для всех интересующихся средневековым русским монашеством.

⁹ См., например: Федотов Г.П. (1931) Святые Древней Руси. Париж; Смолич И. К. (1997) Русское монашество. 988-1917. Жизнь и учение старцев. Москва; Сеницына Н. В. (2000). Русское монашество и монастыри. X-XVII вв. [в.] Православная энциклопедия. Москва. Т. Русская Православная Церковь. с. 305-324; Монашество и монастыри в России, XI-XX века: Исторические очерки. Москва, 2005.

Евгений Голубинский

**История русской церкви
Период второй, Московский
Том II:
От нашествия монголов
до митрополита Макария включительно
Вторая половина тома, Глава шестая:
Монашество**

Содержание

I

Постепенное умножение количества монастырей: собственных или настоящих. Подвижники, которые сами для себя начали строить монастыри. Причины появления сонма подражателей преп. Сергию Радонежскому; построение монастырей в пустыне; общежитие; запрещение входа женщин в монастыри; построение монастырей в таких местностях, где их дотоле не было. После ревности подвижников слишком быстрое умножение числа монастырей в XIV-XVI вв. объясняется обнявшими и охватившими всех монахов человеческими страстями — славолюбия, честолюбия, властолюбия и корыстолюбия.

Препп. Сергей и Герман Валаамские.

Преп. Сергей Радонежский. Его жизнь до пострижения в монашество. Пострижение в монашество, построение Троице-Сергиева монастыря и жизнь в нем до погребения в игумены. Его настоятельство в монастыре. Дар чудотворений еще во время жизни. Кончина. Троицкий монастырь.

Преп. Кирилл Белозерский. До пострижения в монашество. Пребывание в Симоновом монастыре — в Белозерье. Монашеский устав его. Отношение его к вопросу о монастырских селах или вотчинах. Последние годы его жизни. Преп. Кирилл — как великий подвижник и учитель.

Монастыри несобственные и их количество. Монахи безмонастырные. Количество монахов.

II

Разделение монастырей на классы в отношении к праву собственности на них: монастыри ктиторские (княжеские, частных богатых людей, общинные, вкладчицы (эти вкладчики — дружинники?), принадлежавшие известному количеству, артелям

вкладчиков); самостоятельные или самовластные. Домовые архиерейские, приписанные к другим монастырям посессионные или находившиеся во временном владении.

III

Разделение монастырей на классы в отношении к характеру жизни монахов: особножитные, общежитные (строгие и нестрогие), сохранившие уставы и грамоты основателей строгообщежитных монастырей, скиты. Устройство управления и быт в каждом классе монастырей. Прием в монастыри желающих.

Общежитные монастыри (строгие и нестрогие). Уставы монашеской жизни и «Духовные грамоты»: преп. Евфросина Псковского. Преп. Иосифа Волоколамского. Корнилия Комельского. Антония Сийского. Герасима Болдинского.

Грамоты представителей церковной власти о введении в монастырях общежития: архиепископа Суздальского Дионисия. Неизвестного митрополита (св. Ионы?). Митр. Макария.

Число монастырей, в которых вводится было строгое или настоящее общежитие. Отсутствие определенного греческого устава строгого общежития. Об уставах этого общежития в наших монастырях.

Устройство управления в монастырях общежитных: игумен-архимандрит, уставщик и головщик, келарь и казначей, подручные им служебники и чиновники. Устройство управления в монастырях малых. Право избрания игуменов: в монастырях ктиторских; в монастырях общежитных самостоятельных. Предписание об избрании простых чиновников. Власть игуменов-архимандритов монастырей, соборные старцы.

Управление в монастырях особножитных: чиновники церковные. Избрание игуменов. Рядовое население их прихода.

Правила относительно пострижения в монашество. Великая схема. Насильственное пострижение в монашество.

IV

Качественность нравственной жизни монахов.

Монашество как целое и как частный процент его; монастыри с строгим общежитием, с общежитием пустынным. Строгая нестяжательность и другие монашеские подвиги. Подвижники монашества, прославленные церковью и непрославленные. Особые виды подвижничества: пещерничество. Молчальничество. Отходничество. Юродство.

Жизнь монахов особножитных монастырей; — не строгообщежитных. Заключение. Монашеские пороки: пьянство и женолюбие. Жизнь монахов безмонаштырных. Жизнь настоятелей монастырей: особножитных и общежитных.

Постановления и предписания Стоглавого собора относительно монашества или монастырей и монахов. Взгляд советников царя Ивана IV на недостатки монашеской жизни. О строгом общежитии. Недостатки жизни монашеской, по указанию собора. Ответы соборные на предложение царя: общее увещание; относительно пьянства и горячего вина или хлебной водки; относительно робят голоусых; относительно трапезы и гостей; относительно выхода из монастырей и житья вне их как чернецов, так и самих архимандритов и игуменов; относительно непокупания архимандритами и игуменами мест и недержания ими у себя детей и племянников; относительно того, чтобы архимандриты и игумены заведывали монастырскими хозяйствами и описывали дворецкие государя; относительно женок и девок; относительно мона-

хов и монахинь, скитавшихся в миру; — скитавшихся по городам и по селам со святыми иконами и пр.; относительно пустынников-обманщиков; относительно пьянства. — Плоды всех этих предписаний.

V

Средства содержания монастырей и в частности их земле- и вотчинное владение.

VI

Церковно-общественное значение монашества.

Общественное значение монашества как целого и избранных единиц его. Апостольско-миссионерская деятельность наших монахов по обращению в христианство инородцев-язычников: преп. Кирилл Челмогорский, преп. Лазарь Муромский или Мурманский, преп. Стефан Пермский, преп. Евфимий Корельский, преп. Зосима Соловецкий; обращение лопарей и инородцев по берегам р. Пинеги, преп. Феодорит Кольский и Трифон Печенгский и другие пустынники. Заботы монахов о построении и устройении храмов. Монахи как учителя мирян. — как обличители всяких неправд, творимых одними людьми другим и всякого деспотизма и варварства одних людей над другими. Благотворительность их неимущим: странно- и нищепитательство, во время неурожаев хлеба и голодов. Заслуги монашества для просвещения и монастырские библиотеки учительных книг. О заслугах их для колонизации страны.

Общее заключение о монашестве.

Приложения

1. Списки монастырей XIII-XIV вв. в Московской или Северной Руси.
2. Монастыри Юго-Западной Руси в XIII-XVI вв.
3. Подвижники XIV-XVI вв.
4. Челобитная царю Ивану IV о введении общежития в Московских монастырях.

I

Постепенное умножение количества монастырей: собственных или настоящих и явившиеся в истории этого умножения преобразователями преп. Сергей Радонежский и Кирилл Белозерский. Монастыри несобственные и их количество. Монахи безмонастырные и их количество.

Речи о постепенном умножении у нас числа монастырей в рассматриваемое нами время мы должны начать с оговорки. Наши монастыри периода до-монгольского должны быть разделяемы на два класса: на монастыри несобственные, состоявшие из монашеских так сказать слободок при мирских приходских церквях, и монастыри собственные, каковы в настоящее время все вообще наши монастыри. На те же два класса разделялись наши монастыри и в рассматриваемое нами время. Мы можем и будем говорить о постепенном умножении числа монастырей только второго класса или собственных. Что же касается монастырей первого класса или несобственных,

то мы вовсе не имеем сведений о постепенном их умножении. Монастыри эти, представлявшие собою не более, как только терпевшееся злоупотребление, нисколько не принадлежали к числу предметов или явлений церковного быта летописных; ни общие наши летописи не упоминают о них ни единым, нарочитым или ненарочитым, словом, ни их обитатели вовсе не доходили до того притязания, чтобы, прославляя злоупотребления, составлять и вести их частные летописи. Если мы знаем о существовании этих монастырей, то вовсе не из каких-нибудь нарочитых исторических сказаний, а из гражданско-административных актов, не имеющих никакого отношения к истории; мы знаем о них из так называемых Писцовых книг, которые, говоря обо всем, что стояло на подлежащих описанию землях, говорят вместе с другим и об этих монашеских слободках, которые они представляли собою и которые находились при некоторых из мирских приходских церквей.

В период домонгольский, обнимаемый 250-ю годами, во всей вообще Руси, как Южной, так и Северной, собственных или настоящих монастырей было устроено до 85-90-ста¹. В рассматриваемое нами время, обнимаемое 324-мя годами, явилось этих монастырей в одной Северной или Московской Руси, которая подлежит здесь нашим речам, до [425], а может быть и гораздо более (о чем ниже). Следовательно, в наше время в Северной или Московской Руси монастыри умножались с несравненно большею быстротой, нежели в период домонгольский во всей вообще Руси.

В отношении к этой быстроте умножения монастырей рассматриваемое время разделяется на две неравные части или на два отдела: первый составляют первые сто с лишним лет до половины XIV века; второй составляют остальные двести слишком лет до смерти митр. Макария. В первые сто лет умножение количества монастырей шло так же медленно, как и в период домонгольский, а во вторые двести лет оно шло весьма быстро; именно — в первые сто лет их основано не более, как до 40-45-ти², а все остальное их множество явилось в остальные двести лет.

В первые сто лет умножение количества монастырей шло так же медленно, как и в период домонгольский, потому, что продолжало совершаться тем же самым способом, как и в этот последний; во вторые двести лет оно шло весьма быстро потому, что с половины XIV начало совершаться и во все остальное время совершалось новым способом. Самые первые настоящие монастыри явились у нас в России не таким образом, что сами монахи построили их для себя своим собственным трудом, а таким образом, что построил их вел. кн. Ярослав Владимирович, с тем, чтобы в эти готовые, построенные им, монастыри собрать монахов, которые монашествовали дотоле безмонастырно или в монастырях несобственных. В след за монастырями, явился у нас и монастырь, построенный самими монахами, это — Антоние-Феодосиев Печерский. Но монастырь Печерский, при всей своей славе, которую он весьма скоро приобрел, и при всем своем процветании,

которого он столь же скоро достиг, вовсе не послужил образцом строения для последующих наших монастырей. Эти последующие настоящие монастыри периода домонгольского в решительно наибольшей своей части явились таким же образом, как и самые первые, т.-е. быв строены не самими монахами, своим собственным трудом, но для монахов или князьями, или частными людьми богатыми. Но если наши монахи периода домонгольского еще вовсе не имели охоты и ревности строить для себя настоящих монастырей своим собственным трудом, то и князья с частными людьми богатыми вовсе не знаменовали себя в этом отношении особенной ревностью. Заботясь о самих себе (о своих душах), князья строили свои семейные монастыри, которые бы служили поминовленными местами для их родов, но чтобы заботиться о строении настоящих монастырей для помещения в них всех монахов, монашествовавших безмонастырно или в монастырях несобственных, то об этом они вовсе не заботились; да при том и о самых семейных или родовых монастырях, сколько знаем, заботились они далеко не все. Что касается до частных людей богатых, то имели или не имели бы они ревность устроить родовые поминовленные монастыри, но у нас не повелось обычая, чтобы они ровнялись в этом отношении с князьями, и только один особый и не настояще княжеский Новгород представлял в сем случае исключение. Не особенно ревностные об устройении семейных или родовых монастырей князья, а в Новгороде столько же не особенно ревностные об этом частные люди богатые, настроили в продолжение периода домонгольского столько монастырей, что на каждое полстолетие периода приходится их приблизительно до 17-18-ти. В продолжение первого столетия рассматриваемого нами времени монахи наши еще не брали на самих себя (или в весьма малой степени) строение настоящих монастырей, как и в период домонгольский, продолжая оставлять заботу об этом князьям и частным людям богатым, и так как последние (князья и частные люди) не приобрели большей ревности к строению монастырей, а продолжали оставаться при той же не особенно великой ревности, что и в период домонгольский, то по этой причине в течение нашего столетия явилось у нас настоящих монастырей немного более, чем в таковое же продолжение времени периода домонгольского. Впрочем, по точнейшему соизмерению времен все-таки мы должны сказать, что довольно значительно более, ибо когда мы говорим о периоде домонгольском, то разумеем всю вообще Русь, а когда говорим о нашем столетии, то разумеем только Русь Северную, Московскую. Затем, наше довольно значительно большее число должно было бы быть и еще большим по крайней мере на один десяток монастырей, если бы тотчас после нашествия Монголов не последовало изменения политических взглядов князей в одном отношении. Для князей периода домонгольского, проникнутых идеею рода или семьи, Киев, столица великого княжения, составлял такое общее родовое достояние, что каждая частная княжеская семья, члены которой по правам старшинства или

вообще наследования занимали великокняжеский престол, усердно заботились о построении в ней как бы своего нарочитого дома, чрез построение в нем своего семейного монастыря, вследствие чего и настроено было в Киеве (ничьем и общем) такое сравнительное множество монастырей. Князья нашего столетия, тотчас после нашествия Монголов начавшие переходить от идеи рода к идее государства, не смотрели на столицу своего великого княжения — Владимир так, как их домонгольские предшественники на Киев, и видели свои действительные столицы в стольных городах своих уделов, а вследствие этого из длинного ряда великих князей нашего столетия ни один не построил во Владимире ни одного монастыря³.

С половины XIV века настала новая эпоха в истории умножения или размножения наших монастырей. В лице преп. Сергия Радонежского явился подвижник, который, подобно Феодосию Печерскому, возымел помысл основать себе монастырь без чужого или своего злата и серебра слезами, пощением, молитвою, бдением. Пример Феодосия Печерского в XI веке на нашел себе подражателей; но пример Сергия Радонежского в нашей половине XIV века внезапно пробудил целый многочисленный сонм продолжателей, который и последовал за ним целым, непрерывным, рядом и можно сказать — целою непрерывною толпой. Ревность о строении монастырей, внезапно пробужденная примером преп. Сергия в подвижниках, изменяя затем свой характер, обняла и охватила, как человеческая страсть, всех вообще монахов. И плодом ревности подвижников и человеческой страсти вообще монахов, преимущественно последней, последовавшей в след за первой и под ее прикрытием, и было то, что в продолжение наших двух столетий было настроено в Московской Руси указанное нами выше великое множество монастырей.

Топографическому обозрению монастырей, явившихся у нас в продолжение первого столетия (от нашествия Монголов до половины XIV века) и построенных наибольшею частью князьями, мы должны для ясности предпослать обзор государственного разделения за наше время Северной или Владимирско-Московской Руси на области и на княжения. Русь эту за наше время составляли: область Новгородская с частнейшею волостью Псковскою; великое княжество Владимирское, у котором открыты или образованы были, или которое подразделено было на частнейшие уделы: Юрьевский (города Юрьева Польского), Суздальский, Тверской (подразделявшийся с 1319 г. на два удела — Тверской и Кашинский), Костромской, Галичский, Переяславский, Городецкий и Московский; княжество Ростовское, в котором перед нашествием Монголов (в 1218 г.) был открыт частнейший удел Ярославский, а тотчас после нашествия Монголов два частнейших удела — Белозерский и Угличский; княжество Муромское; княжество Рязанское с частнейшим уделом Пронским; княжество Смоленское с домонгольским частнейшим уделом Торопецким и послемонгольскими — Вяземским и Можайским. В Новгороде

и его области в продолжение нашего столетия явилось восемь монастырей, из которых три были построены Новгородскими архиепископами⁴, два самими монахами⁵, один настоятелем прежде существовавшего монастыря⁶ и один — неизвестным или неизвестными⁷. Во Пскове и его волости явились в продолжение нашего столетия два монастыря, из коих один был построен одною княгиней⁸, а другой — неизвестно кем⁹. В столице великого княжения Владимире не было построено в течение нашего столетия ни одного монастыря ни великими князьями, ни кем бы то ни было, а в его собственной области был построен неизвестно кем один монастырь¹⁰. В частных уделах великого княжения явились монастыри: в Юрьеве Польском — один, построенный, как должно думать, первым здешним удельным князем Святославом Всеволодовичем (... 1252)¹¹; в Суздале — один, построенный Александром Ярославичем Невским¹²; в Твери и ее области — четыре, из коих один построен супругой второго здешнего князя Михаила Ярославича¹³, два — богатыми боярами, постригшимися в монахи¹⁴, и один — неизвестно кем¹⁵; в Костроме и Галиче с их областями не было построено ни одного монастыря; в Переяславле — один, построенный неизвестно кем, но по всей вероятности — которым либо из двух здешних удельных князей (Дмитрий Александрович и Иван Дмитриевич, последний ... в 1302 г.)¹⁶; в Нижнем Новгороде — один, построенный, не знаем — богатым или бедным, монахом¹⁷; в Москве — три, из коих два построены князем Даниилом Александровичем¹⁸, а один — вел. князем Иваном Даниловичем Калитой¹⁹. В княжестве Ростовском с его частнейшими уделами явилось четыре монастыря, именно: в самом Ростове — один построенный супругой князя Василья Константиновича Марией Михайловной²⁰; близ Ярославля — один, построенный Ростовским епископом²¹; в Белозерьи — два, построенные первым тамошним князем Глебом Васильковичем²². В княжествах Рязанском и Смоленском не явилось ни одного монастыря. В княжестве Муромском явился один монастырь, построенный неизвестно кем, но вероятно кем-либо из князей Муромских²³.

Мы сказали, что ряд подвижников, которые сами для себя начали строить монастыри, пошел от преп. Сергия Радонежского с половины XIV века. К этому должна быть сделана однако некоторая оговорка. Непрерывный ряд таких подвижников действительно пошел от преп. Сергия; но отдельные немногие единицы их были и прежде него; по крайней мере мы можем указать на двоих нашего рода подвижников, которые трудились в создании истинно монашеского, так сказать, монастыря непосредственно перед самим Сергием, хотя, как должно думать, и оставались совершенно неизвестными ему по отдаленности от него места своих подвигов; это — препп. Сергий и Герман Валаамские, которые начали созидание своего монастыря в Новгородской области, на Валаамском острове Ладожского озера, после 1329 г. Непрерывный ряд нашего класса подвижников, пошедший от преп. Сергия,

как мы сказали, очень длинен; считая по год смерти митр. Макария всех подвижников может быть названо до [31] лица. Они суть в самом XIV веке: Мефодий Песношский, Авраамий Галичский, Иаков Железоборовский, Сильвестр Обнорский, — все четверо ученики преп. Сергия, Евфимий Суздальский, Лазарь Муромский, Стефан Махрицкий, Феодор и Павел Ростовские, Григорий и Кассиан Авнежские, Димитрий Прилуцкий, Кирилл Белозерский, Ферапонт Белозерский, Арсений Коневский; в XV веке: Дионисий Глушицкий, Сергей Нуромский (отчасти ученик преп. Сергия), Павел Обнорский, Григорий Пельшемский (ученики преп. Сергия), Зосима и Савватий Соловецкие, Макарий Колязинский, Иннокентий — ученик преп. Нила, Александр Куштский, Евфимий Сянженский [и Евросин Псковский]; в XVI веке: Корнилий Комельский, Стефан Озерской или Комельский, Трифон Печенгский, Герасим Болдинский, Нифонт Телеговский, Феодосий Тотемский (по просьбе жителей)²⁴. Некоторые основали по одному монастырю, другие по два, по три и по четыре, так что всех монастырей [основано ими 37].

Если пример преп. Сергия внезапно вызвал многочисленный сонм подражателей, то, конечно, это было не без каких-нибудь причин. В современных памятниках, сколько знаем, причины прямо не указываются, не объясняются, и мы можем только предполагать их. Характеристическую особенность построения преп. Сергием его монастыря составляет то, что он построил его в пустыне (хотя после построения монастыря пустыня весьма скоро и перестала быть таковой), тогда как дотоле монастыри были строимы в городах или близ городов. Мы примечаем, что эта характеристическая особенность остается таковой же особенностью и относительно большей части монастырей, построенных его подражателями, т.-е. что большая часть и этих монастырей также была построена в пустынях, и мы уверены, что тут указывается нам одна из причин, почему пример преп. Сергия внезапно вызвал многочисленный сонм подражателей. Монашество по своей идее есть пустынножитие, чем оно и было у Греков в первые времена. В позднейшее время, которое впрочем настало очень скоро после первых времен, ибо эти первые времена в смысле процветания монашества были весьма непродолжительны, монахи греческие, совершенно забыв про идею, возвратились из пустынь в города (сft. I-го т. 2-ю полов., стр. 528/636). После принятия нами христианства наши монахи начали монашествовать не по примеру первых и древних монахов греческих, а по примеру современных им, т.-е. в тех же городах, что и последние, как это и пошло потом у нас. Но людям, которые не обречены на безвозвратную духовную смерть, а призваны жить, естественно то, чтоб с течением времени они приходили к сознанию своих недостатков и чтобы, пробуждаясь от сна, они воскрешали в себе идеалы вещей. Наши монахи долгое время монашествовали не так, как этому надлежит быть, а как они научились от монахов греческих: но наконец они, взирая на первые и на древние образцы, дошли до сознания того, что монашествование в миру

не есть настоящее монашество, что это последнее есть пустынножитие. И вот, преп. Сергей, быв первым деятельным выразителем этого сознания, потому внезапно и нашел себе многочисленных последователей, что оно — это сознание не было его только личным сознанием, но стало общим сознанием лучших представителей монашества. Некоторые из монастырей, основанных в пустынях, весьма скоро потом переставали быть пустынными, в том числе и прежде всех других — монастырь самого преп. Сергия. Но это вторжение мира к монастырям в пустыни зависело не от основателей монастырей; и многие из ревнителей истинного монашества бежали из монастырей, которые, быв основаны как пустынные, переставали быть таковыми, чтобы основывать новые пустынные монастыри.

Другую характеристическую черту монастырей, основанных подражателями преп. Сергия, составляет то, что все они, в след за ним самим, вводили в своих монастырях общежитие. Эти, как необходимо думать, указывается другая причина, почему преп. Сергей внезапно нашел многочисленных подражателей со стороны монахов в строении собственных монашеских монастырей. Как по своему месту монашество должно быть пустынножитием, так по своему внутреннему устройству оно должно быть общинножитием. Позднейшие монахи греческие, совершенно забыв про пустыни, вместе

с тем почти совершенно изгнали от себя и общинножитие, заменив его измышленным или так называемым осбножитием (сfr. *ibid.* стр. 502/607). Наши первые русские монахи, последуя примеру современных им монахов греческих, усвоили себе, как образ своей жизни, осбножитие вместо общинножития, а преп. Феодосий Печерский, сделавший было попытку ввести у нас последнее, потерпел с своею попыткою совершенную неудачу. Но если преп. Феодосий Печерский на первых порах нашего монашества совершенно безуспешно пытался ввести у нас общинножитие, то созерцание жизни осбножителей, со всею ее неприглядностию, переходившею в полное безобразии, продолжавшееся в течение нескольких столетий, привело лучших представителей нашего монашества к тому, что наконец сами они признали ее не жизнью, а житишком²⁵, и возгорелись желанием о водворении у себя истинно-монашеской и отечески-заповеданной жизни общинной. Это возгоревшееся желание и было причиною, что преп. Сергей внезапно нашел себе многочисленных подражателей в деле строения собственных монашеских монастырей.

Не имеем мы достаточного количества положительных данных, но со всею вероятностию думаем, что должна быть предполагаема еще третья причина, почему преп. Сергей нашел себе многочисленных подражателей. Одно из настоятельных и даже настоятельнейших предписаний, читаемых в отеческих уставах монастырям, составляет то, чтобы последние отнюдь не входны были для женщин; это читается и в уставе Феодора Студита (собственно — патр. Алексея), который был введен у нас преп. Феодоси-

ем Печерским (I-го т. 2-я полов., стр. 516/623, см. также стр. 530/637 и 638 нач./789). Между тем наши русские монастыри были доступны для женщин и не только в том смысле, что они свободно входили в них, но отчасти и в том, что они жили в них совместно с монахами²⁶. Так как мы считаем за весьма вероятное думать, что если не все подражатели преп. Сергия, то весьма значительная их часть, строя свои собственные монастыри, между прочим имели в виду то, чтобы создавать монастыри, не входные для женщин. Весьма немного известно нам уставов или духовных грамот, оставленных нашими основателями монастырей созданным им монастырям; но эти немногие уставы или грамоты вполне подтверждают наше предположение: из четырех, известных нам, уставов в трех строго запрещается вход женщин в монастыри, а если в четвертом не читаем этого запрещения, то может быть, только потому, что устав известен нам в вольной и сокращенной передаче, в которой запрещение опущено²⁷.

Кроме сейчас указанных нами трех побуждений, по которым со времени преп. Сергия ревнители истинного монашества строили свои собственные монастыри, должно быть указано еще четвертое. Это — побуждение, при котором ревнители монашества имели в виду не самих себя — монахов, а мирян, и которое имеет не общий характер, как указанные, а частный. Оно состояло в том, что ревнители монашества, считая полезным для мирян монахов и монастыри, воздвигали монастыри в таких местностях, где их до толе не было.

Мы сказали, что большая часть монастырей нашей категории была построена в пустынях. Пустынь в старое время было довольно во всей Московской Руси, и монастыри действительно настроены на пространстве всей ее, за исключением впрочем областей Рязанской и Муромской, в которых за взятое время нам неизвестно их (монастырей нашей категории). Но была одна знаменитая своими пустынями или своею пустынною область, в которой пришлыми и своими местными подвижниками было настроено их более, чем где-нибудь и вообще очень много, это именно — область Вологодская. Начало пустынным монастырям положил здесь [Стефан Махрицкий], за ним [преп. Дмитрий Прилуцкий и др.] и потом построено было всех монастырей [38].

Мы сказали, что другое после ревности подвижников, чем должно быть объясняемо слишком быстрое умножение числа монастырей в продолжение наших двух веков, составляла обнявшая всех монахов человеческая страсть, именно, говоря точнейшим образом, страсти — славолубия, честолюбия, властолюбия и корыстолюбия. Должно однако сделать оговорку, что если в предшествующее время главнейшим образом не сами монахи были виновниками умножения числа монастырей, то наоборот в настоящее время были таковыми виновниками не исключительно они одни с их побуждениями хорошим и худым. По сравнению с самими монахами, князья вовсе пере-

стали быть в настоящее время главными умножителями числа монастырей; но они продолжили строить их, как и в прежнее время. За предшествующее время мы знаем немного примеров, чтобы монастыри строили предстоятели церкви — митрополиты и епископы; за настоящее время мы знаем этих примеров гораздо более. Частные люди богатые и теперь продолжали строить монастыри, как прежде, и можно думать, что в наше время это вошло между ними в большой обычай, чем прежде. За прежнее время мы не знаем примеров, чтобы строимы были монастыри мирскими общинами известных местностей; за настоящее время мы знаем подобные примеры. Князья продолжали строить в наше время монастыри или в благодарность Богу за явленные им благодеяния (Дмитрий Иванович построил по этому побуждению один монастырь) или вообще по своей ревности об умножении числа монастырей и так сказать о благоуукрашении ими своих областей или же как свои домовые (придворные). Предстоятели церкви — митрополиты и епископы построили в настоящее время более монастырей, чем в предшествующее, по всем трем сейчас указанным причинам (в благодарность Богу за благодеяние был построен один монастырь митр. св. Алексеем). Частные богатые люди строили монастыри по третьему из указанных нами побуждений; но, вероятно, отчасти также и по двум первым. Мирские общины иногда строили или устроили у себя монастыри в тех случаях, когда в их ближайших округах не было последних; побуждениями для них при этом служило — или то, чтобы иметь свой монастырь для поминаения умерших²⁸, или то, чтобы иметь свой монастырь для пострижения в монахи престарелых и вообще желающих между их (общин) членов²⁹. Всех монастырей, построенных в наши два столетия князьями, предстоятелями церкви, частными людьми богатыми и мирскими общинами, нам известно до 20.

Из числа монастырей, построенных в продолжение наших двух столетий самими монахами, мы усвоили их ревнителям истинного монашества до 40. Следовательно, после присоединения к этим 40 монастырям сейчас указанных 20, на долю монахов, водившихся при построении монастырей не ревностию по истинном монашестве, а названными выше страстями человеческими, останется огромная цифра [ок. 335] монастырей. Но подводить здесь точный итог было бы весьма поспешно и весьма неосновательно. Под именем ревнителей истинного монашества мы указали подвижников, которые прославлены церковью и в намерениях которых мы не имеем никакого основания сомневаться; но кроме подвижников, прославленных церковью, могли быть подвижники, которые остались непрославленными, а затем и между монахами, которые не имели сил на то, чтобы быть подвижниками, не все непременно могли водиться при строении монастырей только названными выше страстями человеческими. Если бы все число подвижников ограничивалось только теми, которых нарочито являет и прославляет Бог, то оно было бы слишком уж мало, и, не допуская этого противного делу до-

мостроительства понятия о благодати Божией, церковь твердо верует, что Бог нарочито являет и прославляет лишь отдельные избраннейшие единицы в целых сонмах своих подвижников. Некоторые и не немногие из монахов, которым не было дано стать подвижниками, могли строить свои монастыри, будучи побуждаемы тою же чистою ревностью, что и подвижники, но только ревностью не по разуму. Русское общество нашего времени до крайности не высоко было образовано христианским образованием; но и это крайне невысокое образование было уделом только весьма небольшого слоя общества, наибольшая же его часть была совершенно слепотствующею. В слепотствовавшей наибольшей части общества образовалось в наше время убеждение или верование, будто и устройство сколько бы то ни было плохого качественно и сколько бы то ни для кого ненужного монастыря было уже делом богоугодным. А водимые этим убеждением или верованием людей слепотствовавших и мняся службу совершати Богу не совсем немногие и даже довольно многие монахи из числа принадлежавших к среде слепотствовавшей и могли строить свои монастыри.

Но если таким образом недолжно и напрасно высчитать и обозначить точными цифрами, какое именно количество монастырей наших двух столетий обязано своим появлением простым человеческим страстям (славолюбию, честолюбию, властолюбию и корыстолюбию) то с другой стороны не может подлежать сомнению, что неопределенное и неизвестное количество этих монастырей вообще должно быть предполагаемо как очень большое. Отчасти исторические сведения о строении монастырей, главным же образом топографические сведения об их распределении по местностям, в связи с сведениями о степени их населенности или о количестве в них монахов, несомненным образом убеждают нас в том, что весьма значительное число монастырей было построено без всякой нужды, что весьма многие новые монастыри были строены, когда в данных местностях был или совершенный недостаток или даже и крайний излишек в монастырях и когда существовавшие монастыри не были переполнены монахами, но были населены ими весьма бедно или даже и вовсе стояли почти что пустыми. Следовательно, побуждением для основания весьма многих монастырей должно быть предполагаемо одно из двух — или указанная неразумная и слепая ревность или наши человеческие страсти. Ревность мы и предполагаем; но предполагать лишь только ее, или же предполагать, чтобы она была преобладающим мотивом строения вовсе ненужных монастырей, значит представлять себе умственную слепоту русского общества большею, нежели какую можно ее себе представлять. Совсем темный деревенский селянин, наделенный особенным чувством благочестия, мог в совершенно (полной) детской простоте сердца думать, что он сделает дело угодное Богу, если подле обители, состоявшей из келий трех-четырех, имеющих неполный комплект обитателей, он поставит своими трудами новую таковую же обитель и таким образом к славе Бо-

жией умножит в местности число обителей; но полагать, чтобы так думало и целое общество, значило бы вместо слепоты усвоить ему простую и совершенную глупость. Большинство общества, при своей невеликой умственной зрелости, действительно считало создание монастырей делом богоугодным, хотя бы и не было в них никакой нужды, но создание монастырей сколько-нибудь настоящих, а не простых пародий на них, каковые представляло собою почти все это множество монастырей, построенных самими монахами (т.е. монахами того класса, о котором говорим). Но большинство монахов-строителей мы не имеем никакого основания причислять к исключительно темным деревенским селянам, а, имея о них чрезвычайно мало положительных сведений в сем отношении, имеем всю вероятность причислять по крайней мере к рядовому большинству общества, если не к низшей части его слоя образованного и интеллигентного (в тогдашнем смысле). Так как слепая ревность есть нечто невменяемое (хотя и весьма достойное сожаления), а порочные страсти представляют собою нечто совершенно вмняемое: то некоторые более склонны были бы объяснять появление у нас в течение наших двух столетий великого множества монастырей не последними, а первою, как гораздо более нравственно извинительною. Но, как мы уже сказали, при этом мы должны были бы усвоить не только монахам, но и всему русскому обществу XIV-XVI века, такую слепоту ревности, которой при всем худом о нем мнении усвоить ему невозможно. Положительные современные свидетельства, конечно, убедительнее всяких вероятностей невероятностей психологических и вообще всяких доказательств априорических, и мы имеем эти положительные современные свидетельства. Этих положительных современных свидетельств мы знаем очень немного, но все-таки знаем; и так [как] свидетельства — официального характера, исходящие от высшей власти гражданской и церковной, то они имеют всю свою полную силу. Именно — Царь Иван Васильевич в своих вопросах к Стоглавому собору и собор в своих предписаниях и приговорах прямо и ясно свидетельствуют, что пустыни, т.е. именно монастыри и монастырьки, о которых говорим, были создаемы не по слепой невменяемой ревности, а по тем совершенно вмняемым нравственно побуждениям, которые мы указали, именно — тунеядству, корыстолюбию и тщеславию³⁰. Кроме свидетельства совершенно ясного знаем еще свидетельство не совершенно ясное. В житии преп. Павла Обнорского или Комельского рассказывается, что когда он пришел к митр. Фотию испросить благословения воздвигнуть церковь в основанном им монастыре, то митрополит сначала не только не дал было ему своего благословения, но и осыпал его бранью, и переменялся лишь после чудесного откровения, бывшего ему о нем (преподобном: «митрополит же не внимаше словесем преподобнаго, но и жестокая некая глагола ему»)³¹. В житии не объясняется, почему сначала митрополит не только не дал было преподобному своего благословения, а и осыпал его бранью; но представляется веро-

ятным подразумевать, что увидел в нем одного из тех просителей, которые основывали монастыри не по истинной ревности о монашестве, а преследуя удовлетворение своих порочных страстей. Время жизни митр. Фотия отстоит весьма не далеко от времени жизни преп. Сергия (последний скончался в 1392 г., а первый занимал кафедру в продолжение 1408-1431 годов); и если мы согласимся понимать рассказ жития преп. Павла так, как мы его понимаем, то из содержащего[ся] в нем свидетельства будет следовать, что монахи, начавшие у нас строить монастыри не по ревности о монашестве, а для удовлетворения своих страстей, явились слишком скоро в след за монахами, начавшими строить их по ревности³². Однако известные нам весьма подозрительные исторические примеры заставляют предполагать даже и гораздо больше того, а именно — что первые монахи явились почти одновременно с последними и что если преп. Сергий начал собою один ряд строителей, то из его же монастыря и при нем же самом вышел предначинатель и другого ряда. У преп. Сергия был племянник, по имени Феодор, сын его старшего брата Стефана, тоже монаха, но жившего не в его монастыре, который был приведен к нему отцом для пострижения в монашество 12-летним мальчиком. Выросши и удостоившись сана священства (как будто в молодых очень годах), Феодор неотступно начал просить у дяди дозволения основать свой собственный монастырь, получив наконец каковое, и основал Симоновский монастырь близ Москвы. Так как последующее, известное нам, поведение Феодора несомненно дает видеть нам человека честолюбивого³³, то весьма можно подозревать, что и свой монастырь, в котором не было никакой нужды, он основал главным образом из стремления к тем чести и славе, которыми потом до избытка и преизбытка он пользовался в Москве (Весьма можно подозревать немереный расчет и в том, что он поставил свой монастырь — с одной стороны не в Москве, а в пустыне, которая находилась на загумнах Москвы. Если Феодор сподобился быть причисленным к лику святых, то и между святыми нет ни одного, который бы был совершенно безгрешен, ибо вообще нет безусловно ни одного человека, который бы мог быть совершенно безгрешным)³⁴.

Наибольшая часть монастырей, построенных нашими монахами не по истинной ревности о монашестве, как уже мы давали знать, были ничтожными и весьма ничтожными монастырьками. Обносилось известное пространство земли «костровым» забором, немного лучшим того, каким в северной России огораживаются от скота крестьянами так называемые «новины», или даже и совсем таким; ставилась внутри пространства маленькая или же совсем крошечная деревянная церковь; срубалось от пятка до десятка келий, которые были именно кельями; собиралось в монастыре до пятка и много до десятка жильцов, — и вот монастырь. По видимому слишком не велико удовлетворение страстей — честолюбия, славолубия и властолюбия, чтобы быть основателем и начальником такого монастыря; а следовательно — не

представляется, по видимому особенно вероятным и то, чтобы предполагать сейчас указанные страсти мотивами к основанию наших монастырей. Но относительно удовлетворения страстей если всякий человек стремится в мыслях своих к слишком многому, то с другой стороны на деле всякий столь же усердно стремится к тому немногому, что для него возможно: всякий бы мечтал властвовать тысячами, но если это невозможно, то всякий столь же усердно [мечтал] добиваться властвовать по крайней мере и над единицами; всякий бы мечтал греметь славой на весь мир, но если это невозможно, то столь же усердно стремится греметь славой по крайней мере на свою деревню. Жалкий монастырь все-таки представлял из себя обитель, и его основатель славился на свою округу, как основатель обители; три-четыре монаха или пять-шесть монахов все-таки составляли братство и основатель монастыря властвовал над ними, как игумен. Не велико было удовлетворение славолубия и властолюбия, но оно доступно было для многих, и многие со всем усердием и со всем рвением, вообще со всею тою или другою страстью или обеими страстями вместе, к нему стремились. При том же мы вовсе не должны забывать, что все эти монастыри и братства, ничтожными будучи на наш взгляд, вовсе не были таковыми в глазах значительной, невежественнейшей части современников и что жалкий старый монастырь, по переводе так сказать на наш курс, равнялся нынешнему среднему монастырю, а быть не только основателем, но и просто игуменом-архимандритом среднего монастыря, как удостоверит в этом каждый нынешний монах, человеческая приятность ни сколько не шуточная. Много старое не умерло и до сих пор и может быть (иногда, в иных случаях, целыми страницами своей истории) созерцаемо в натуре. Есть в Греции одна специально монашеская местность, где очень много русских монахов. Монахи начинают монашествование в одиноких кельях, а потом некоторые из них устрояют маленькие монастырьки (и те и другие носят на месте специальные названия). Каждый из одиноких монахов, если он сознает в себе способности или обладает материальными средствами, со всею страстною настойчивостью стремится к тому, чтобы устроить монастырек, и те, которые действительно успевают стать основателем монастырька и начальником собранного братства, по большей части не в состоянии бывают скрывать, в каких своих чувствах они удовлетворены, достигнув своей цели. Когда мы были на месте и смотрели на этих монахов, стремящихся к устройению маленьких монастырьков и уже успевших устроить их, нам невольно припомнилось наше старое русское монашество и мы в состоянии стали живо представлять себе, как это в старое время могло быть настроено у нас такое множество монастырей.

Страсть корыстолюбия, как имеющая своим предметом нечто реально и осязаемое руками, во всяком случае довольствуется всем, что только приходит в руки и может быть прятаемо ими в сундук; между тем как мотив или стимул к основанию монастырей она должна была действовать в мо-

нахах со всею силою, ибо они видели, что их стремления в сем случае во все не напрасны. Маленький монастырек был для его основателя маленьким и даже немаленьким именем. Все наши монастырьки были по внешнему (хозяйственному) образу жизни монастыри особножитные. Но, не знаем мы — было ли взято у нас из Греции или самими основателями наших монастырей в своих интересах было уложено, только у нас в особножитных монастырях из всех доходов монастырских шла (принадлежала) игуменам, а следовательно — и прежде них основателям, целая половина³⁵. Между тем доходы эти большие или небольшие непременно должны были быть. При всем благочестии старых наших предков вовсе не было у нас так, чтобы — основал какой-нибудь монах монастырек или пустыню и в монастырек со всех сторон посылали вотчины; но основатели монастырей, став этими основателями, неустанно разъезжали по миру, вызывая о «благотворителях» (употребляем термин нынешних монахов), т.-е. о богатых людях, особенно расположенных к монашеству, и с такой бесстыдной и неотступной назойливостию (по всей вероятности, выработанною в целое искусство, в котором соединялись нахальство, лесть и всякое вранье) выпрашивали и вымаливали у них вотчин, что некоторые из них и успевали добывать если не вотчины, то вотчинки — селишка и деревнишки (см. выше [первой половины сего тома, стр. 656], слова Вассиана Косого). Еще с большим успехом должны были они выпрашивать у окрестных вотчинников и даже у самого царя населенных пахотных и сенокосных земель. Наконец, могли они и до самой половины XVI века в значительной степени успевали выпрашивать у царя денежную и хлебную ежегодную ругу. Но если бы какой-нибудь основатель монастыря был так несчастлив, не успел бы добыть себе совершенно ничего ни по одной из трех, сейчас указанных, статей дохода, то во всяком случае у него оставался еще верный доход, это — доход поминовенный. Монастыри, хорошие или худые, служили обыкновенными местами поминовения родителей для окрестных жителей. Не для каждого из основателей наших монастырей было возможно ставить иеромонахов, для совершения поминовенных служб, из собственного братства, так как не всегда в числе маленького братства могли находиться люди настолько грамотные, чтобы могли быть поставлены в иеромонахи; но для каждого легко было нанять бродячего мирского священника, которых было очень много, или бродячего иеромонаха, которых также было не мало³⁶. Наняв священника ли иеромонаха и выдавая им с остальными лицами, которые составляли служебный причт (т.-е. богослужебный) и которые были из самого братства или также нанимались, половину поминовенных доходов, как относительно этого существовал обычай³⁷, другую половину доходов основатель всю сполна брал себе, ибо братия не имела никакой части в этой статье доходов³⁸. Если мы представим себе с одной стороны, что основать наш монастырь совершенно ничего не стоило, а с другой стороны — что поминовенные доходы, большие

или малые, были верные, то мы поймем, как много одни эти доходы должны были побуждать корыстолюбивых монахов к тому, чтобы основывать свои собственные монастыри. Но так как каждый из корыстолюбивых монахов, конечно, соединял с основанием своего монастыря мечты о том, чего удавалось достигать счастливейшим между ними, — а счастливейшим удавалось создавать себе целые именья и настоящие имения, то мы поймем, каким чрезвычайно сильным стимулом для монахов должно было служить корыстолюбие к тому, чтобы основывать свои новые монастыри.

Мы сказали выше, что не может быть обозначено точными цифрами число монастырей, построенных монахами в продолжение двух столетий, о которых говорим, не по искренней ревности о монашестве, а во удовлетворение своих страстей — славолубия, властолюбия и корыстолюбия. Точно также и по той же самой причине, которая указана, не может быть обозначено точными цифрами и распределение этих монастырей по местностям. Но мы знаем, что все, указанное нами, число [ок. 335] монашеских (по строителям) монастырей (стр. 626) распределяется по местностям так, что их приходится: на Новгородскую [158], на область Псковскую [28],... и весьма вероятно предполагать, что наибольшее число наших монастырей было в тех местностях, в которых было наибольшее число вообще монашеских монастырей; следовательно, в областях Новгородской, Псковской, Вологодской и Московской.

Почему было наибольшее число наших монастырей в областях Новгородской и Вологодской, это совершенно понятно, а именно — потому, что в областях этих, очень обширных, было наибольшее количество свободных земель и что вообще здесь по причине обилия земель дорожили ими менее, чем где-нибудь. Старые предки наши обыкновенно представляются до чрезвычайности монахолюбивыми; очень может быть, что в таком представлении есть более или менее значительное преувеличение, как скажем об этом ниже; но, во всяком случае, дело вовсе не было так, чтобы пожелал какой-нибудь монах основать свой монастырь и ему во всяком месте предлагали бы к монастырю земли или земельных угодий столько, сколько бы он пожелал. Напротив, где земля была дорога (сравнительно), там не редко бывало так, что крестьянское население, опасаясь отхода от них земельных угодий к монастырям, весьма неблагосклонно встречало таких пришельцев к себе, как основатели монастырей, и употребляло усилия, иногда весьма энергические, чтобы выпроводить их от себя, — касательно этого мы имеем немало численные свидетельства³⁹. А по сейчас указанному нами основатели монастырей и должны были предпочитать области многоземельные, где бы они могли устраиваться без опасения неприятностей. Не совсем понятно или, лучше сказать, — совсем не понятно для нас множество монастырей в области Псковской: весьма маленькая область эта была вовсе не многоземельна, а между тем ее множество монастырей по пропорциональному отношению

к ее величине было не просто большое, а совсем огромное. Не должно ли подозревать, что здесь виновниками огромного множества монастырей были не монахи, а миряне, именно — что заправили и воротили в крестьянских общинах старались об основании в них общинных монастырей за тем, чтобы потом при заведывании в качестве мирских старост пользоваться их доходами, как пользовались доходами приходских церквей, о чем мы говорили выше (стр. 123) и о чем скажем еще ниже? Если бы это было так, то значило бы, что миряне в Псковской области старались создавать себе из монастырей те именьяца и имения, которые в других местах создавали себе из них монахи. — Что касается до области Московской, то здесь, не рассчитывая на большие земли или земельные угодья, монахи-основатели монастырей могли рассчитывать на хорошие денежные сборы в Москве.

Мы сказали выше, что в продолжение всего рассматриваемого нами времени, от нашествия Монголов до митр. Макария, монастырей построено было, может быть, и не [425] нам известных, а гораздо более. И это последнее совершенно вероятно. Если бы мы имели нарочитые списки монастырей за наше время, подобные напр. тем, какие имеются теперь, то, конечно, мы знали бы все их. Но подобных списков мы вовсе не имеем и знаем о монастырях — о немногих сравнительно, важнейших, из нарочитых о них сказаний (житий их основателей), а об огромном их большинстве просто из случайных упоминаний. Но случайное есть именно только случайное и может быть весьма далеким от действительной полноты, между тем Стоглавый собор дает знать, что по крайней мере в ближайшее к нему время чрезвычайно сильно развилась у монахов страсть основывать монастырьки или пустыни⁴⁰.

Итак, в продолжение рассматриваемого нами времени (от нашествия Монголов до митр. Макария) монастырей постепенно настроено было в России очень большое число, так что ко времени смерти митр. Макария (и вместе с монастырями, основанными еще в период домонгольский) она украшалась огромным их множеством. Во все не должно однако представлять себе это украшение сколько-нибудь блестящим с его внешней стороны, каковым некоторые представляют его себе и каковыми быть монастыри, конечно, вовсе и не имеют назначения. Наибольшая часть монастырей были сплошь деревянными, т.-е. деревянными по своим стенам или оградкам, кельям и церквам; монастырей сполна каменных совсем не было, а монастырей отчасти каменных, именно — с каменными церквами и некоторыми из зданий было немного сравнительно с общим их количеством и восходило всего до 20⁴¹. Ни одной каменной не было сколько-нибудь монументальной (в нашем, подразумевается, тогдашнем смысле, а не западном) и все они были небольшие одноглавые церкви. Ко времени смерти митр. Макария один только Сергиев-Троицкий монастырь мог гордиться своими каменными стенами, которые, быв построены только при нем (а быв начаты за два года до него — в 1540 г.), действительно представляли для своего времени

нечто весьма замечательное и совсем великолепное, хотя внутри этих замечательных и великолепных стен и не было совершенно ничего замечательно-го, а второй после Троицкого по своей знаменитости монастырь — Кириллов Белозерский совсем не имел еще и никаких каменных стен. Некоторые из деревянных церквей в монастырях могли быть великолепными, как таковые, т.-е. как деревянные; некоторые деревянные монастыри сполна могли быть великолепными, как таковые же: но вероятно думать, что это было очень редко, ибо одни из строителей монастырей не заботились о великолепии, а другие не имели возможности к тому, чтобы заботиться о нем. Что касается до большинства монастырей, то весьма наименьшая часть их должна быть представляема относительно внешности скромно приличною, а весьма наибольшая часть — совсем бедною. Как воображает себе бедный монастырь, это мы уже давали знать выше: первобытного вида ограда, состоящая из костового забора или сделанная тыном; то или другое количество маленьких отдельных келий, какие в настоящее время строятся по деревням бобылками; небольшая церковь посередине келий, — вот и весь монастырь. Должно быть сделано нарочитое замечание относительно местностей, которые были избираемы основателями монастырей для их поставления. Судя по монастырям, существующим до настоящего времени, большею частию избирались местности с хорошими природными видами и удобные относительно воды и высоты, — живописные холмы над реками и озерами или же по крайней мере просто берега тех и других (при чем однако первый водитель пустынного жития, преп. Сергей Радонежский, не подав в этом отношении и первого примера, ибо он, заботясь единственно о пустыне, избрал для себя место в лесной чаще, которая не только не имел никаких хороших природных видов, но которое было и не на реке, а только на ничтожнейшей реченке).

Монастырей, построенных в рассматриваемое нами время (от нашествия Монголов до митр. Макария) более или менее знаменитыми и прославленными от церкви подвижниками, как говорено и указано выше, мы имеем целый значительно длинный ряд. Не говоря здесь нарочито обо всех наших монастырях и об их основателях, что было бы невозможно и что не идет к нашему делу (к нашей цели), мы скажем здесь только об основании — основателях старейших между первыми вообще или в известных местностях, которые вместе с тем были наибольшую частью и знаменитейшими, и о знаменитейших безотносительно к старшинству, только о Сергии Радонежском и Кирилле Белозерском.

Истинным родоначальником пустынного жития и подвижничества, от которого пошел непрерывный и длинный ряд продолжателей, был преп. Сергей Радонежский. Но действительными первыми по времени подвижниками, представляющими собою как бы пролог к преп. Сергию с его подражателями, как мы сказали выше, были препп. Сергей и Герман Валаамские, что в области Новгородской.

Остров Валаам или Валаамский находится в середине северной части Ладожского озера, между городами Кексгольмом и Сердоболем на западном его берегу, и имеет до 27 верст в окружности⁴²; в настоящее время он принадлежит к Выборгской губернии Финляндского княжества, а в первой половине XIV века, когда жили препп. Сергей и Герман, вероятно, составлял спорную или ничейную землю между Новгородцами и Шведами. К сожалению, о наших первых по времени пустынно-подвижниках мы не имеем совершенно никаких сведений и знаем только то, что, во-первых, как читается в одной записи, «в лето 6837 (1329 г.) нача житии на острове на Валаамском, озере Ладожском, старец Сергей»⁴³, и что, во-вторых, как удостоверяется в одном показании Валаамских монахов конца XVI века, преподобные уложили в основанном ими монастыре общину не только относительно стола, но и относительно одежды и обуви, т.е. полную и строгую⁴⁴. Что препп. Сергей и Герман были пустынно-подвижники, в этом не может быть сомнения, ибо остров был пустынный; на основании того, что они учредили в своем монастыре полное и строгое общежитие, не может также подлежать сомнению, что они были ревнители истинного монашества. Следовательно, не зная о преподобных никаких частных, в общем мы должны представлять себе их как настоящих предтеч преп. Сергия (Когда к преп. Сергию пришел преп. Герман, остается неизвестным. Автор Истории Иерархии уверяет (III, 484 fin), будто он читал записи, в которых говорится, что Герман пришел к Сергию в 6901 (1393) году; но очевидно, что он смешивает Германа с преп. Арсением, который пришел в последнем году на другой остров Ладожского озера Коневец или Коневецкий. Когда скончались препп. Сергей и Герман, остается также неизвестным. Что касается до истории основанного преподобными монастыря за рассматриваемое нами время, то из Жития Авраамия Ростовского и Савватия Соловецкого знаем, что во второй половине XIV века он отличался благоустроенностью.

Отечеством преп. Сергия Радонежского была область Ростовская, в которой его родителями были местный боярин Кирилл и его супруга Мария, люди, усердно набожные по своим нравам. Принадлежав к числу людей, которым суждено бывает испытать в жизни счастье и несчастье, Кирилл провел первую большую половину своей жизни в числе знатнейших бояр области и обладал богатством многим, а потом к старости, вследствие тяжелой государственной службы того времени, татарского для всей северной России лихолетья и постигавших ее естественных бедствий, дошел до нищеты и скудости⁴⁵. Когда в наставшую вторую половину жизни земледельчествовал он по удалении со службы государственной в одном своем имении или именьце, находившемся где-то не особенно близко от Ростова⁴⁶, и родился у него около 1324 г. благодатный сын, который стал впоследствии знаменитым представителем русского монашества и который, быв наречен в крещении Варфоломеем, был у него средним между другими двумя сыновьями,

— старшим Стефаном и младшим Петром⁴⁷. Спустя лет 12-ть по рождении своего второго сына Кирилл должен был стать пресельником из своей области Ростовской⁴⁸. Великий князь Иван Данилович Калита вскоре по своем занятии великокняжеского престола (в 1328 г.) подчинил себе Ростов с его областью и послал в него двух своих воевод, которые, подавляя ли недовольство жителей новою Московскою властью или только пользуясь мнимым недовольством для личного обогащения, а вероятнее — то и другое вместе, начали такое ужасное грабительство и мучительство⁴⁹, что многие из жителей Ростова и его области решились бежать из своего в тогдашнем частнейшем смысле отечества. Решился бежать и наш боярин Кирилл, и вместе со многими из Ростовцев выбрал для своего нового жительства село Московской области Радонеж⁵⁰, которое было отдано Иваном Даниловичем его младшему сыну Андрею⁵¹ и наместник которого (Терентий Ртищ), поставленный вместо малолетнего князя⁵², желая привлечь в него переселенцев, обещал последним большие льготы. Истинный сосуд Божий, предъизбранный, Варфоломей с 11 или 12-летнего отрочества начал упражняться в подвигах поста, молитвы и всякого добродетельного благоповедения, насколько это было возможно для отроческих сил, и еще в отрочестве дал обет всецело посвятить себя на служение Богу в монашестве. Достигнув 16 или 17-летней юности (когда женился уже младший брат Петр) Варфоломей просил у родителей дозволения привести обет в исполнение. Набожные родители Варфоломея, сами принадлежавшие к числу почитателей монашества, ничего не имели против обета и, как нужно думать, давно знали о нем (ибо Епифаний не говорит, чтобы они принуждали второго сына жениться прежде третьего), но они просили только его, чтобы он помедлил исполнением обета, пока проводит их до гроба, говоря, что его братья Стефан и Петр женились и заботятся об угождении своим женам, а они находятся в старости и в скудости и одержимы болезнями. Исполняя волю родителей, Варфоломей остался их попечителем, каковым воля Божия судила ему быть не долго, ибо оба родителя скоро отошли к Богу, при чем оба приняли перед смертью монашеское пострижение, удалившись для сего в монастыри⁵³. Смерть родителей сделала Варфоломея свободным, и он, совершив по них 40-дневное поминовение пением литургий и панихид, кормлением нищих и раздачей милостыни убогим, и отдав оставшееся после родителей имение младшему брату Петру, тотчас же поспешил привести свой давний обет в исполнение. Мы говорили выше, что преп. Сергей был водителем у нас нового вида монашествования, именно — пустынного, чем было монашество в первое и древнее время и чем бы оно должно быть, иначе сказать — что он был реформатором в области нашего монашества. Реформаторами становятся люди, которые родятся с натурами к тому призванными или предназначенными, т.-е. которые нуждаются потребными для того душевными свойствами, и которые вызываются на их новые решения окружающей средой, т.-е. этим зрелищем

несоответствия действительности идеалам или злоупотреблений, существующих в первой. Если преп. Сергей стал реформатором, то очевидно, что он был натурой, предназначенной к тому, а что касается среды, то она слишком давно была такова, чтобы вызвать наконец реформатора в лице его или кого-либо другого. Но отличительной и замечательной чертой реформаторской природы преп. Сергия должна быть, как кажется, признана ее так сказать самовозбудимость или ее особенная внутренне-живая сила. Он принял свое решение стать водителем у нас истинного или пустынного монашествования, будучи 20-летним юношей, после того как первые 12 лет жизни провел в неизвестном селе Ростовской области, а остальные восемь лет в селе Радонежском. Следовательно, он не имел возможности видеть собственными глазами всего того нехорошего, к чему приводило городское монашествование и мог только об этом кой-что слышать; а следовательно и не зрелище и не знание всего этого нехорошего, которое бы могло подействовать на него слишком сильно, возбудило его главным образом стать реформатором. Очевидно, что он дознался из истории монашества и из аскетически-отеческих творений, что истинное монашествование должно быть пустынножитием и что хотя не знал о всем нехорошем, к чему вело городское монашествование, решил заменить последнее первым, потому что последнее во всяком случае было отступлением от идеала истинного монашества. Жизнеописатель преп. Сергия ни слова не говорит в ответ на вопрос, как он пришел к своему решению стать пустынножителем. Это прискорбное для нас обстоятельство должно понимать так, что когда Епифаний писал житие Сергия многочисленные ученики и подражатели последнего уже настолько успели сделать пустынножитие обычным у нас, что совсем не возбуждалось о нем никакого вопроса. Как бы то ни было, Варфоломей, приняв свое решение стать монахом пустынножителем, пошел к своему старшему брату Стефану, который после недолговременного супружества и рождения двух сыновей (Климента и Иоанна, в монашестве Феодора), овдовел и постригся в монахи в Хотьковском монастыре, чтобы звать его с собою в пустыню. Стефан, как мы знаем из его дальнейшего поведения, хотя и был усердным монахом, не был однако особенным любителем пустыни; но, видно, на первый раз младший брат увлек его изображением прелестей пустынной жизни. Вышед из Хотькова монастыря в лес, лежавший от него на [север] и много ходив по нем, чтобы избрать себе место для обитания они наконец возлюбили или облюбовали одно место, находившееся «в чащах леса» и имевшее воду (как сказали мы выше, незначительную, состоявшую в ничтожной реченке), отстоявшее от Хотькова на [10¼] верст, это — место нынешней Троицкой Сергиевой лавры. Сотворив молитву (как необходимо думать по важности и и ключительности начинания, к которому было приступаемо, — продолжительную, высоко-то жественную, пламенно-горячую и во многих слезах излившуюся), братья начали рубить лес: сначала устроили временное жилище

для себя, состоявшее из одрины или места для спанья и хижины над нею или избушки, шалаша⁵⁴, потом срубили одну настоящую келлию и наконец — малую церквицу (Епифаний не говорит, но весьма вероятно предполагать, что келлию и церквицу братья рубили или строили не одни, а под руководством и при помощи настоящего плотника из крестьян, хотя, с другой стороны, как видно из его дальнейшего рассказа о преп. Сергии, этот весьма был знаком с искусством плотничьим (сам себя называет хорошим плотником), так что ему могла быть доверена вместо настоящего плотника пристройка сеней к келлии). Приготовив церквицу, братья отправились к митр. Феогносту за благословением об ее освящении и привезли от митрополита священников, которые и совершили это последнее. Наше событие, предшествовавшее пострижению самого преп. Сергия, но составляющее истинное начало Троицкой Сергиевой лавры, имело место в правление вел. кн. Симеона Ивановича (1340-1353), — «мню, говорит Епифаний, яко в начале княжения его»⁵⁵: за действительный год его должен быть принимаем 6-й год правления — 1346 — й (Родился в 1323 г., постригся 23 лет, в этом же 1346 г.). Как мы уже сказали, старший брат Стефан не был человеком, расположенным к пустынножительству, которое воображению всякого человека должно представляться не иначе, как до последней степени устрашающим и смущающим. Должно думать, что Варфоломей приступил к осуществлению своего намерения монашествовать пустынножитно весной или летом, и в благоприятное время года Стефан позволил ему увлечь себя в лес; но когда настала осень и с нею предстала его воображению ужасная перспектива зимы, он не в состоянии был более крепиться и, предоставив брату оставаться в его пустыне, ушел в Москву, чтобы поселиться в одном из ее монастырей⁵⁶, — это было спустя немного времени по освящении церкви. Тотчас по удалении брата Варфоломей начал заботиться о том, чтобы действительно воспринять этот ангельский образ, для которого он оставил мир в буквальном смысле слова. Он нашел и привел к себе в пустыньку некоего старца духовного, игумена Митрофана, при чем под игуменом, по всей вероятности, должен быть разумеем не игумен монастыря, а иеромонах, состоявший священником при приходской церкви и вместе имевший право духовничества. Призванный игумен постриг Варфоломея в монашество 7 Октября 1345 или 1346 г., на память святых мучеников Сергия и Вакха, и нарек ему монашеское имя в честь первого из мучеников Сергия⁵⁷, — в минуту пострижения Варфоломею-Сергию было 23 года. Своего духовного отца по монашеству Сергей продержал у себя в продолжении семи дней, вероятно, затем, чтобы в течение этих дней он ежедневно совершал для него в его церкви божественную литургию, а сам он во все это время не исходно пробыл в церкви, питаясь одною просфорой. Когда после 7 дней Митрофан удалился, Сергей остался монашествовать в своей пустыне один.

Он сам избрал для себя пустыню, не постригшись в монахи где-нибудь в городе, для того, чтобы монашествовать со всею истиною, как монаше-

ствовали древние святые отцы, и он начал это всеистинное монашествование: непрестанное богомыслие, молитвы дневные и ночные и целонощные, прилежное чтение божественных писаний, строгий пост и иными способами умерщвление плоти, — вот в чем состояло его уединенно-пустынное подвизание. Жизнь в пустыне, полная с одной стороны благословенной и Божией прелести (если можно и позволительно так выразиться), с другой стороны — полна страхов и страхований, и преп. Сергей должен был выдерживать борьбу с одними и другими из последних. Лесной бор, в котором он поселился как пустынный, был полон волков, медведей, а также и гадов, т.-е. змей. Волки ночью и днем стадами подходили к его одинокой келье, чтобы, окружая ее, производить свое столько действующее на самые сильные человеческие нервы вытье⁵⁸; иногда выходили к ней и проходили мимо нее, на расчищенную около ее полянку, и медведи; а змеи, по слову Писания, стерегли пята ее обитателя при всяком его выходе из нее, скрываясь в траве, хворосте, кустах и под корнями деревьев. Должен был вооружаться преп. Сергей мужеством и молитвою, видя себя окруженным этими врагами человека естественными. Но еще большим мужеством и более прилежною молитвою должен он был вооружаться против врагов невидимых, против мечтаний бесовских. Из многих бесовских на него находжений или наваждений Епифаний рассказывает о двух. Однажды преподобный вошел в свою церковь для пения заутрени, и вдруг, только что он начал пение, расступилась церковная стена и вошло в церковь множество бесов в одеждах и в шапках литовских островерхих, скрежеща на преподобного зубами, грозясь и изъявляя намерение убить его и крича ему: «иди отсюда прочь и не смей жить на этом месте, ибо не мы пришли на тебя, но ты пришел на нас»... В другой раз преподобный совершал всенощное бдение в своей келье; вдруг поднялся страшный шум и стук и топание, и явилась ему толпа бесов, кричавших с угрозами: «иди прочь с этого места, чего пришел искать в этой пустыне, не дадим тебе жить здесь»... Смущаемый наваждениями бесовскими, как человек, преп. Сергей молитвою одолевал бесов во всех их нападениях, как Давид Голиафа. Дикие звери, населявшие лесной бор, в котором поставил свою пустыньку преп. Сергей, не все только устрашали его, но некоторые составляли и его так сказать нахлебников. Один медведь начал ежедневно выходить к келье преподобного в определенное время; Сергей понял, что зверь выходит не за тем, чтобы вредить ему, а чтобы получать от него пищу, и он начал выдавать ему ежедневную порцию хлеба, кладя ее на пенек или на колоду; когда у него самого не случалось хлеба и медведь приходя не находил выложенной своей порции, то долго не отходил от келлии, но стоял, озираясь во все стороны и ожидая, — говорит Епифаний, — как будто какой злой заимодавец, желающий получить свой долг. Пищу преп. Сергия в его пустыне составляли хлеб и вода. Воду он брал из речки, которая протекала подле его пустыньки, а откуда брал он хлеб, жизнеописатель его этого не

говорит; но должно думать, что он получал его от младшего брата, оставшегося в Радонеже, что было или так, что он по временам ходил к брату или что брат по временам доставлял его ему. Так как люди и особенно подвижники, подобные преп. Сергию, не могут долго оставаться без того, чтобы не причащаться святых Таин, то необходимо предполагать, что или сам Сергий ходил для сего в Радонеж или в Хотьков или что он призывал к себе священника для совершения литургии или наконец — что он имел запасные святые дары.

В совершенном одиночестве преп. Сергий прожил лет около двух⁵⁹, а затем его пустынька начала превращаться в монастырь. Еще тотчас после того, как он поселился в лесу, его начали посещать жители ближайших мест, и в том числе, вероятно, и монахи⁶⁰. Посещения, как должно думать, продолжались непрерывно, и наконец между монахами начали выискиваться отдельные люди, которых обнимала ревность пустынного, истинно монашеского, жития, и в которых возгоралось желание поселиться в зачатой им — Сергием пустыне. Водитель пустынного жития представлял желавшим поселиться с ним монахам всю трудность этого жития; но настаивавших на своем желании он вовсе не хотел отстранять от себя и начал с радостью принимать их, памятуя слова Спасителя: *Грядущего ко Мне не изждену вон*, и другие слова: *Идеже суть два или три совокупления во имя Мое, ту есмь Аз посреде их*⁶¹. Так как желавшие поселиться с преп. Сергием имели жить не общинножитно, как в настоящем благоустроенном монастыре, а особножитно, то каждый сам для себя должен был ставить келлию, как и промыслять потом о своем пропитании; при этом преп. Сергий, как человек молодой, обладавший исключительной крепостью телесною⁶² и знакомый с плотничьим искусством усердно помогал строиться⁶³. Мало-по-малу собралось к преп. Сергию монахов, желавших подвизаться вместе с ним пустынножитием, 12 человек не считая самого⁶⁴. В числе этих первых собравшихся Епифаний называется⁶⁵: старца Василия, по прозванию Сухого, который пришел из первых «от страны» (из другой области?), с верхней Дубны⁶⁶; Иакова, бывшего известным под именем Якуты, который служил для всех прочих «посольником» в случаях, если нужно было посылать на какую-нибудь необходимо нужную службу, (главным образом, как нужно думать, для приобретения из селений хлеба); диакона Онисима, родом из Ростовских бояр Дюденевых, который, будучи еще мирянином, переселился из Ростова в Радонеж вместе с отцом преп. Сергия⁶⁷. Собравшиеся к последнему 12-ть человек монахов, поставившие для себя столько же отдельных келлий, не образовали из себя настоящего монастыря, но представляли из себя слободку 12-ти особокелейников, из которых каждый был сам, и только все признавали самого основателя за старшего между собою. Однако преп. Сергием дан был слободке и некоторый вид монастыря относительно внешности и относительно внутренних порядков. Келлии обнесены были одним общим тыном, у ворот которого приставлен был нарочитый вратарь; в церкви, поставленной преп. Сергием,

заведено было ежедневное общественное богослужение; впрочем, поелику между всеми насельниками слободки не было ни одного иеромонаха, пока не пришел к преп. Сергию постригавший его игумен Митрофан (который, не долго пожив (по лете едином, — л. 94, = стр. 65), и который, может быть, пришел в таком состоянии, что и не мог уже служить, у него и умер), — то ежедневно отпеваемы были полуношница, утренняя, часы, вечерня и мефимон (павечерница), а литургия совершаема была только по праздникам и для сего призываем был ими «игумен старец» (иеромонах). В отношении хозяйственном каждый келейник был совершенно сам по себе, исключительно сам обязанный заботиться о своей пище и о своем одеянии и о всех вообще своих потребностях. Но принявший всех других к себе в сожительство преп. Сергей старался, по словам Епифания, служить всем, как раб купленный⁶⁸, т.-е., как будто бы он был полным и настоящим холопом всех: он рубил всем дрова, носил воду, толоч в ступе толочно и молол в жерновах муку⁶⁹, пек для всех хлебы и варил пищу, шил одежду и обувь (видно, что кроме искусства плотничьего он знаком был еще и с искусствами портняжным и сапожным).

Собравшиеся к преп. Сергию для совместного пустынножития с ним монахи были истинные монахи и избранные из числа истинных монахов. А как таковые, они не могли долго оставаться без игумена, одну из главных обязанностей которого, дававшую ему его имя, было духовное руководство братии и очищение и врачевание их совестей чрез таинство исповеди в качестве их общего духовника. Сопустынники преп. Сергия устроили совещание между самими собою и решили просить его о принятии над ними начального начальства, как выражается жизнеописатель. Преп. Сергей, по смиренному сознанию своего недостойнства, долго отказывался от предложения; но наконец братия начали грозить, что в случае его упорства они разойдутся из пустыни и таким образом изменят своему обету неисходно пребывать с ним (который они, вероятно, давали, поселяясь в его пустыни), а что за этот их грех измены обету взыщется от Бога с него; смущаемый угрозами, преп. Сергей покорился воле братии. Это было в то время, как по смерти митр. Феогноста св. Алексей находился в Константинополе, на поставлении в митрополиты, а митрополией в его отсутствие управлял по его поручению епископ Волынский Афанасий, живший в Переяславле [выше первой половины тома стрр. 182-183], т.-е. в 1353-1354 г., когда преп. Сергию было от роду 33 или 34 года, и после того как он прожил в пустыне 9 или 10 лет. Епископом Афанасием в Переяславле и был поставлен преп. Сергей в игумены, быв одновременно с сим удостоен им иерейского сана или посвящен в иеромонахи. Приняв на себя обязанности игумена, преп. Сергей всею душою предался попечениям о своем малом стаде и старался воодушевлять и научать себя примером древних великих игуменов — Пахомия, Евфимия, Феодосия, прозванных именно Великими, и Саввы Освященного. Непосредственно за сим он допустил и то, чтобы монастырь его, ставший теперь из монашеской

слободки действительным монастырем, начал превращаться из малого монастыря или монастырька в большой или настоящий монастырь. До сих пор братство преп. Сергия состояло из апостольского числа 12-ти (с ним самим 13-м): если кто-нибудь из числа 12-ти братьев умирал или удалялся в пустыни, — ибо и это случалось, как дает знать в нашем случае Епифаний⁷⁰, то на место выбывших одними или другим путем он принимал новых, но число в сторону *taximum*'а удерживал одно и то же. Вскоре после принятия им на себя звания игумена число это было нарушено особенным образом, с тем, чтобы потом уже не быть более наблюдаемым. К новопоставленному игумену пришел для пустынного жития в его монастырьке архимандрит Смоленский Симон, старейший из архимандритов своей области, инок славный и нарочитый: исключительному пришельцу, который от славы стремился к смирению, преп. Сергий не нашел возможным отказать в приеме, и он-то и нарушил число 12-ти. Если бы полагать, что в нашем месте Епифаний рассказывает в совершенно последовательном порядке, то выходило бы, что и непосредственное за тем превращение числа 13-ти в 14-ть совершилось через принятие такого лица, в приеме которого преп. Сергий также не мог отказать. В след за рассказом о прибытии архимандрита Симона у Епифания читается рассказ о том, что старший брат преп. Сергия Стефан привел к нему для пострижения в монахи своего младшего 12-летнего сына Иоанна (который, быв принят и пострижен преп. Сергием, получил от него монашеское имя Феодора⁷¹). После архимандрита Симона и за ним, как можно думать, сына Стефанова Иоанна преп. Сергий начал принимать всех приходивших к нему, и число братии постепенно начало умножаться. Став игуменом, преп. Сергий перестал иметь время и возможность, чтобы служить всем братьям на подобие купленного раба, ибо ежедневно совершал божественную литургию. Но по крайней мере заботы о снабжении церкви богослужебными принадлежностями он взял исключительно на самого себя: он сам толок и молот муку для просфор, сам пек просфоры, сам катал свечи и приготовлял кануны праздничные. Что касается до игуменского надзора над братией, то читал ли он житие преп. Феодосия Печерского и хотел подражать ему или же подражал ему случайно, но только он поступал совершенно так, как этот последний⁷²: спустя довольно долгое время после павечерницы он обходил все келлии и, прислушиваясь у дверей и смотря в окна, старался узнавать, что в каждой делается; если обитатель келлии находился в ней один и занимался молитвою, чтением божественных книг или каким-либо рукоделием, радуясь и воздавая благодарения Богу отходил молча; а если находил, что в какой-нибудь келлии сошлись двое или трое и занимались беседою и смехом, с негодованием ударял в двери или в окно, давая знать о своем посещении; замеченных в неподобающем времяпровождении призывал на другой день к себе и начиная обличения не прямо, но издали «и аки притчами» смотрел: кто из виноватых какую обнаруживал готовность к покаянию,

— раскаивавшихся при первой догадке прощал, а упорных и притворявшихся непонимающими окольных речей облагал эпитимиями. Подобно преп. Феодосию Печерскому поступал преп. Сергей и относительно принятия в монастырь изъявлявших желание постричься у него и относительно сподобления их того, что составляет печать монашества, — святой схимы: он не отравал никого из приходящих к нему, ни старого, ни юного, ни богатого, ни убогого; по принятии не тотчас постригал в монахи, но повелевал одеть принятого в долгую свиту из черного сукна и ходить ему в ней время довольное, пока не навькнет всему устрою монастырскому; святой схимы сподоблял тех, которые оказывались чернецами совершенными, житием чистыми и искусными⁷³.

Преп. Сергей хотел быть водителем у нас истинно монашеского пустынного жития; но основанному им монастырь очень недолгое время суждено было оставаться пустынею. Он выбрал место для своего обитания в дикой чаще лесной, удаленное от селений и от проездных дорог; но спустя лет 12-13-ть после того, как он пришел на место, и лет 6-7 после того, как образовавшаяся около его келлии монашеская слободка превратилась в настоящий монастырь, окружавшая слободку-монастырь пустыня начала заселяться и быстро заселилась людьми⁷⁴. У Епифания читаем об этом: «Пусто бяше место то (во время прихода на него Сергиева), и не бе тогда окрест места того ни сел близ ни дворов, по многа же времени и пути пространного не бяше к месту тому, но некою узкою и прискорбною, тесною, стезею, аки безпутием, нужахуся приходити к ним, великий же и широкий путь вселюдский отдалече, не приближаяся места того, ведяшеся, окрест же монастыря того все пусто, со вся страны лесове, всюду пустыня, пустыня бо в ресноту нарицашеся; паки же по днех, непшую, яко во днех княжения князя великаго Ивана, сына Ивана (1353-1359), брата же Симеона, тогда начаша приходити христиане и обходити сквозь вся лесы оны и возлюбиха жити ту, и множество восхотевшее начаша обаполы места того садитися, и начаша сеци лесы оны, яко никому же возбраняюще им, и сотвориша себе различныя многия починцы, преждереченную исказиша пустыню и не пощадеша, и сотвориша пустыню, яко поля чиста многа, якоже и ныне нами зрима суть, и составиша села и дворы многи, и насаяша села и сотвориша и умножишася зело»⁷⁵.

Не знаем, какие были у преп. Сергия идеалы относительно житейских средств содержания монастырей и монахов, ибо жизнеописатель его не говорит об этом. Но период скудости для его монастыря был чрезвычайно непродолжителен, хотя и имел место: он кончился одновременно с тем, как пустыня около монастыря заселилась людьми, ибо, по словам Епифания, населившие пустыню жители «начаша посещати и учащати в монастырь, приносящее многообразная и многообразная потребования, имже несть числа»⁷⁶. Останавливаясь нарочитым образом на непродолжительном периоде скудости, жизнеописатель, после общих речей о том, что обитатели

монастыря не редко терпели недостаток во всем потребном до хлеба и соли, сообщает несколько частных случаев и передает некоторые частности. После того, как преп. Сергей принял на себя звание игумена образовавшаяся в его пустыне монашеская слободка превратилась в настоящий монастырь; но монастырь не стал с самого первого времени общинножитным, о сначала остался, каковою была и слободка, особножитным, так что в нем по прежнему каждый монах исключительно сам должен был заботиться о средствах своего содержания. Один раз не стало хлеба у самого игумена монастыря; три дня он провел без пищи, а на четвертый день рано по утру взял топор и пошел, чтобы приобрести хлеба плотничной работой; он знал, что один из старцев монастыря, по имени Даниил, желает пристроить сени к своей келье и что он может заплатить ему за работу гнилыми хлебами, — к этому старцу он и отправился; «слышал я, старче, — сказал преп. Сергей, — что хочешь поставить сени пред кельей, для этого я и пришел к тебе, — чтобы руки мои не оставались праздными, я поставлю тебе сени»; старец отвечал, что он действительно хочет поставить сени, что у него готов и материал и только ждет плотника из деревни, а что касается до тебя, сказал он игумену, то боюсь, что ты возьмешь слишком дорого; преп. Сергей отвечал, что он не потребует большой платы и удовольствуется гнилыми хлебами, которые он — Даниил имеет, ибо у меня, прибавил он, вовсе нет и таких хлебов; что же касается до работы, сказал он, то где ты найдешь другого такого плотника, как я («и кто есть тебе ин сице древодел, якоже аз»⁷⁷). Старец с радостью согласился на крайне выгодное для него предложение и тотчас же вынес решето желаемых хлебов; но преп. Сергей сказал, что он не берет платы прежде работы, и немедленно, крепко перепоясавшись, со всем усердием принялся своими сильными руками за дело; при помощи Божией сени были готовы к вечеру, а игумен-плотник, получив условленную плату, увидел себя в возможности, после четырех дней поста, пообедать и вместе поужинать заработанными хлебами. Случалось, что подобно игумену оставались и многие или некоторые из братий и что не ели и по два дня; между тем преп. Сергей запрещал братиям выходить из монастыря для сбора милостыни по селам. После нескольких случаев невольного поста один из братий наконец возроптал и с несколькими другими, которые ему сочувствовали, пришел к игумену и начал говорить от лица своего и товарищей, что они не хотят умирать с голода и на другой день уйдут из его монастыря, чтобы где бы то ни было искать себе хлеба. Преп. Сергей созвал всю братию и обратился к ней с пространном поучением о терпении и об уповании на милость Божию, — и не успел он еще кончить поучения, как раздался стук в ворота монастыря, за которыми стоял целый большой воз хлебов пшеничных, уваренных с маслом и с зелием (пирогов с капустой), присланных неизвестным христороубцем (должно подразумевать, для поминовения кого-либо умершего в дому); на другой день получен был новый обильный присыл не только

хлебов, но и всякого ястия и пития; на третий день и еще новый присыл из другой стороны. Если игумен и монахи оставались иногда без хлеба, то церковь монастырская оставалась иногда без вина для совершения литургии, без ладана для каждения на службах и без свеч для ее — церкви освещения. В случае недостатка вина, вероятно, не пелась временно божественная литургия; в случае недостатка ладана, вероятно, обходились без каждения; что же касается до недостатка свеч, то, обходясь без того, чтобы зажигать их пред иконами, при канархании и при чтении книг во время ночных служб светили себе березовою или сосновою лучиною [«овогда же недостало вина, им же обедня служити, и фимиану, им же кадити; иногда же недостало вьску, имже свещи скати, и пояху в нощи заутренюю, неимущи свещ, но токмо лучиною березовою или съсновою светяху себе, и тем нуждахуся канонархати или по книгам чести, и сице свершаху ночные службы своя»]⁷⁸.

Житие особножитное, каковое было в монастыре преп. Сергия, может быть очень строгим; но оно не есть то истинно монашеское житие, которое канонически узаконено церковию и которым должно быть общинножитие (Двукр. соб. пр. 6). Общинножитие вместо особножития и было введено преп. Сергием в его монастыре неизвестно когда после конца 1364 г.⁷⁹, но, вероятно, более или менее вскоре после сего. Об этом введении общинножития Епифаний рассказывает следующее. В один от дней неожиданно пришли к преп. Сергию Греки из Константинополя, посланные от патриарха, и сказали ему, что вселенский патриарх Константинограда Кир Филофей благословляет его и посылает ему поминки или дары, состоящие из креста, параманда и схимы, и свою патриаршую грамоту. Преп. Сергей сказал было послам, что может быть они ошибаются и принимают его за другого; но эти отвечали, что они посланы именно к нему — Сергию. Тогда, воздав через послов благодарение патриарху и учредив подобающим образом их самих, преп. Сергей поспешил с грамотой патриаршей к митр. Алексею. Грамота читалась: «Милостию Божию архиепископ Константина града, вселенский патриарх, Кир Филофей о Святем Дусе сыну и съслужебнику нашего смирения Сергию, благодать и мир и наше благословение да будет с вами. Слышахом еже по Бозе житие твое добродетелно зело, похвалихом и прославихом Бога; но едина главизна еще не достаточествует, яко не общежитие стяжасте, понеже веси, преподобне, и самый богоотец пророк Давид, иже вся обязавый разумом, ничтоже ино тако возможе похвалити, точию: се ныне что добро или что красно, но еже житии братии вкупе; потому и аз совет благ даю вам, яко да составите общее житие. И милость Божия и наше благословение да есть с вами»⁸⁰. Митрополит, прочитав грамоту патриарха, сказал Сергию, что если он, Богу прославляющему славящих Его, сподобился такого блага, что слух об его житии достиг до столь далеких стран и что если вселенский патриарх совещевает на великую зело пользу, то и он советует и благословляет. Преп. Сергей поспешил исполнить волю патриарха и

митрополита и тотчас же ввел у себя в монастыре общинножитие. Необходимо думать, что дело было не совсем так, как представляет его Епифаний. Преп. Сергей весьма прославился, как старец святой жизни, в Московской области и во всей Русской земле еще при своей жизни, хотя мы и не знаем, восходит ли эта слава своим началом уже к 1365-66 г., к которому должно быть относимо послание патриарха; но чтобы слава его достигла до Константинополя и чтобы патриарх по собственной инициативе подал ему совет ввести у себя общинножитие, это решительно и совершенно невероятно (а если есть многие люди, которые этому верят, то мы можем только подивиться их легковерию; и если Епифаний представляет дело так, как представляет не по неведению, то он уже очень рассчитывал на легковерие людское, хотя об этом легковерии он и имел истинные представления). Необходимо думать, что патриарх написал преп. Сергию свою грамоту не по своей собственной инициативе, а наоборот по нарочитой просьбе последнего, обращенной к нему через митр. Алексея. Из отеческих аскетических творений преп. Сергей узнал, что истинным местом жительства для монахов должна быть пустыня; но из тех же отеческих аскетических творений он должен был узнать и то, что истинным образом жизни монахов в монастырях должно быть общинножитие, и если, последуя отеческому указанию в первом случае, он удалился для жизни в пустыню, то очевидно, что когда в пустыне образовался около его келлии монастырь, он должен был, последуя второму указанию, возыметь и желание — ввести в монастыре общинножитие. Однако, сделать ему это последнее было вовсе не легко. Первенствующее наше монашество, воспроизводя господствующий пример современных монастырей греческих, явилось как исключительно особножитие; преп. Феодосий Печерский сделал было попытку ввести у нас общинножитие, но попытка его не имела никакого успеха и вскоре после него общинножитие исчезло и в его собственном монастыре; а что касается до времени преп. Сергия, то не только вовсе не было у нас общинножития в монастырях, но вовсе не было у нас о нем и никакой памяти, так что оно было как нечто во все им неведомое и нечто вовсе ими не слыханное (Единственное исключение — новый Валаамский монастырь). Таким образом, ввести преп. Сергию общинножитие в своем монастыре значило ничто иное, как начать вводить в наших монастырях новый образ жизни, дотоле у нас небывалый и неслыханный или стать в сем случае радикальным реформатором. Совершенно основательно было ожидать преп. Сергию горячих протестов и сильного ропота против своего нововведения, ибо люди, привыкшие к злоупотреблениям, горячо протестуют и сильно ропщут против нововведений и не таких важных; а поэтому и совершенно естественно было желать ему того, чтобы получить на свое начинание благословение патриарха, дабы таким образом опереться с своим благим нововведением на авторитет высшей церковной власти и стать с ним под ее, имевший заграждать всякие уста, сильный по-

кров. С другой стороны можно отчасти думать и то, что в виду важности дела смущали преп. Сергия сомнения, хорошо ли он поступает, решаясь на свое нововведение и что он в важном деле желал слышать голос вселенского патриарха, ибо хотя он и знал из творений отеческих, что истинный образ жизни монашеской есть общинножитие, но и то обстоятельство что у нас вовсе не было общинножития и исключительно было особножитие, должно было иметь в его глазах значение. Что касается до митр. Алексея, то мы уверены, что он не был только простым посредником между преп. Сергием и патриархом Филофеем, но принимал в деле и личное живое участие. Он был такой же истинный монах, как и Сергей, а следовательно — его столько же, как и последнего, должен был занимать вопрос об истинной монашеской жизни; а что он, после того, как получен был ответ патриарха, стал решительным сторонником общинножития, видно из того, что во всех своих монастырях, которые построены после получения ответа, он вводил это общинножитие. Относительно введения преп. Сергием общинножития в его монастыре Епифаний, к сожалению — не особенно обстоятельный в нашем случае, пишет: «От того времени убо (прихода патриарших послов) составляется во обители святаго общежитие, и устрояет блаженный и премудрый пастырь братию по службам, ового келаря и прочих в поварни и въеже хлебы печи, ового немощным служити с всяким прилежанием, в церкви же первее еклисиарха, еже потом параеклисиарси, пономархи и прочая; вся убо сия чюдная она глава добре устрои, повеле же твердо блюсти по заповеди святых отец и ничтоже особь стяжевати кому ни своим что звати, но вся обща имети, и прочая чины вся в лепоту чюдне украси благоразумный отец»⁸¹. С введением общинножития число монахов в монастыре преп. Сергия начало еще более умножаться. Но этот истинно монашеский образ жизни, по обстоятельствам, которые не были во власти преп. Сергия, одной из своих хороших сторон явился для монастыря причиной одного великого зла, которое впрочем обнаружило себя как таковое, не при жизни преп. Сергия, а уже после его смерти. Еще до введения им общинножития в монастыре, пустыня, окружавшая последний, превратилась в населенное место, вместе с чем подле него проложена была большая дорога из Москвы в северные города России. Между тем одну из неперменных обязанностей общинножитных монастырей составляет странноприимство, для чего они должны иметь особые странноприимницы. Преп. Сергей, по введении общинножития в монастыре, со всем усердием начал исполнять обязанность странноприимства. Но по большой дороге, соединявшей столицу с целой чеверной частью страны, непрестанно шло и ехало великое множество странников, так что странноприимница преп. Сергия превратилась в станцию (постоялый двор), постоянно битком набитую народом. Нет сомнения, что при самом преп. Сергии странноприимство князей и воевод и безчисленных воев, проезжавших по дороге⁸², было именно богорадным странноприимством; но впослед-

ствии эти князья и воеводы, богато одарившие монастырь вотчинами, превратились в его гостей и стало, нисколько не к пользе его монахов, так, что в нем были «гости беспрестанные день и ночь»⁸³.

Введши в своем монастыре общинножитие, преп. Сергей устроил его совершенно, так что теперь оставались ему [только заботы] о хранении того, что было им введено. Но его ждало тяжкое искушение Божие. Старший брат его Стефан почему-то оставил игуменство в Московском Богоявленском монастыре и пришел в его монастырь⁸⁴ (вероятно, испытал в Москве какую-нибудь обиду и, может быть, ту обиду, что по смерти вел. кн. Симеона Ивановича его преемник Иван Иванович взял себе в духовные отцы не его, а когонибудь другого). Вопреки брату будучи честолюбивым, он хотел заменить для себя оставленное игуменство в его уже начинавшемся славиться, хотя, может быть еще и не совсем прославившемся монастыре, и подобрал себе между монахами монастыря партию, которая расположена была видеть его на месте Сергия⁸⁵ (успев в этом, может быть, от того, что между монахами были недовольные преп. Сергием за введение им в монастыре общинножития). Как повел бы Стефан со своей партией дело, чтобы самому стать на месте преп. Сергия, осталось неизвестным, ибо последний не допустил дойти делу до конца. Однажды в субботу пели в церкви монастыря вечерню, — преп. Сергей стоял в олтаре в облачении, быв служащим, а Стефан стоял на левом клиросе. Увидав в руках канонарха книгу, Стефан спросил его, кто дал ему книгу; когда канонарх отвечал, что игумен, он закричал: «а кто игумен в этом монастыре, не я ли первый пришел на это место» и затем кричал и еще что-то бранное («и иная некая изрек, ихже и не лепо бе»)⁸⁶. Преп. Сергей, стоя в олтаре, слышал весь крик Стефанов и решил дать место гневу. По окончании службы, не заходя в свою келлию, он тайно вышел из монастыря и направился по Кинельской (нынешней Александровской от Троицы?) дороге к преп. Стефану Махрицкому, который в 30 верстах от его монастыря (к востоку, в 10 верстах от Александра) основал, подобно ему, свой пустынный монастырь. Сергей просил у Стефана дать ему одного из братьев монастыря, который бы знал окрестные места пустынные и обошед с данным братом многие места нашел хорошее место на реке Киржаче (где теперь стоит заштатный город Владимирской губернии Киржач). Тотчас он поставил на месте келлию себе, а затем, когда было узно в Троицком монастыре, куда он скрылся и когда пришли к нему некоторые из братий этого последнего, или же когда явились у него ученики из ближайших жителей, приступил к строению церкви, с тем, чтобы создать на месте новый монастырь⁸⁷. Между тем все окрестные жители [узнали] о прибытии к ним знаменитого подвижника для основания у них монастыря, и к преп. Сергию стеклось множество народа, — мирян и монахов, крестьян и бояр, чтобы помогать ему руками и деньгами строить монастырь. Но монахи Троицкого монастыря не долго хотели оставаться под самозванным игуменством Сте-

фана и в ту минуту, как в новом монастыре поспела церковь к освящению (а она могла успеть весьма скоро, в несколько недель) отправили посольство к митр. Алексею с просьбою о возвращении им преп. Сергия. Митрополит, как необходимо думать — только тут узнавший о печальном удалении Сергия из монастыря, немедленно послал к нему двух архимандритов с убеждением возвратиться в монастырь. Преп. Сергий отвечал митрополиту через архимандритов, что не смеет прекословить ему и готов исполнить его волю. Пред возвращением в монастырь он освятил церковь в новом монастыре во имя Благовещения Богородицы и оставил вместо себя его строителем своего ученика, по имени Романа⁸⁸. Так как св. Алексей, убеждая преп. Сергия чрез архимандритов возвратиться в монастырь, обещал ему: «а иже досаду тебе творящих изведу вон из монастыря, яко да не будет ту никоже, пакость творящаго ти»⁸⁹: то нужно полагать, так и сделал. Был ли в числе изведенных и сам Стефан, не знаем, но считаем это за весьма вероятное думать (ибо, хотя бы и охотно быв прощен самим Сергием, едва ли он мог быть прощен строгим митрополитом).

Построив два монастыря для самого себя, преп. Сергий еще построил четыре монастыря во исполнение просьб вел. кн. Дмитрия Ивановича Донского и его двоюродного брата Владимира Андреевича, князя Серпуховского и вместе Радонежского, по прозванию также Донского. По просьбе Дмитрия Ивановича преп. Сергий построил монастыри: Голутвин близ Коломны, Дубенский на Стромыни и Дубенский в Шавыкине, — оба не особенно по далеку от Троицкого монастыря (в нынешнем Александровском уезде Владимирской губернии); по просьбе Владимира Андреевича — Высоцкий монастырь близ Серпухова. Во все четыре монастыря по просьбе князей были поставлены преп. Сергием настоятелями его ученики: в первый — Григорий, во второй — Леонтий, в третий — Савва, в четвертый — Афанасий. Благословлял преп. Сергий строить монастыри и самих своих учеников, и этими его учениками было построено монастырей до [11]: Мефодием Песношским, [Иаковом Железноборовским, Сергием Комельским, Саввою Сторожевским и Сильвестром Обнорским] по одному, Павлом Обнорским два, Авраамием Галичским — четыре⁹⁰.

Истинный монах совершенно отказывается от мира, но не отказывается вместе с сим от того, чтобы возможными для него способами служить благу отечества. Преп. Сергий с готовностью хотел служить отечеству, когда был призываем к этому представителями государственной власти, и явил себя великим сыном отечества, когда оно само, в минуту страшной опасности, вызывало своих сынов явить их патриотизм. В 1364 г. (Никон. IV,10), как говорили мы выше [первой половины сего тома стр. 206], преп. Сергий ходил, по поручению митр. Алексея, в Нижний Новгород, чтобы преклонить к исполнению воли Москвы одного из Суздальско-Нижегородских князей, ссорившихся тогда между собою. — Когда в 1380 г. пришел в Россию со

своими небывало-грозными полчищами Мамай, мужественный дух вел. кн. Дмитрия Ивановича смущался и требовал себе подкрепления; в эти страшные и истинно критические для отечества минуты преп. Сергий, уподобляясь древним Израильским пророкам, явился горячим воодушевителем государя: пришедшего к нему в монастырь Дмитрия Ивановича для вопрошения, «повелит ли (посоветует ли) противу безбожных изыти»⁹¹, он укрепил в решимости, обещав ему именем Божиим победу (Великий князь начал просить у преподобного двух его монахов — Пересвета и Ослябу, которые, принадлежав в миру к сословию воинскому, были ведомые всем ратники и великие богатыри крепкие и люди весьма смысленные к воинскому делу и наряду. Преподобный повелел монахам тотчас же готовиться в путь, а они с своей стороны от всей души изъявили готовность сотворить послушание. Вместо шлемов тленных он возложил на их головы шлемы нетленные — святую схиму, с нашитыми на ней крестами, и заповедал им крепко побороть по Христе на врагов его⁹². Когда уже на самом поле Куликовском смутилось сердце великого князя от видения бесчисленного множества врагов, пришло к нему послание преп. Сергия, в котором последний писал ему: «без всякого съмнения, господине, со дерзновением поиди противу свирепства их, никакоже ужасатися, всяко поможет ти Бог». — В 1385 г., по молению вел. кн. Дмитрия Ивановича, преп. Сергий ездил в Рязань к заклятому врагу Москвы вел. кн. Олегу Ивановичу «посольством о вечном мире и любви», и старания святого мужа, после многих прежних совершенно безуспешных посольств, имели полный желавшийся успех⁹³.

(Св. митрополит Алексей желал было видеть преп. Сергия своим преемником на кафедре Русской митрополии. У вел. князя Дмитрия Ивановича Донского был предызбран в преемники св. Алексею архимандрит его придворного Спасского монастыря (что ныне дворцовый собор Спаса на Бору) Михаил, по прозванию Митяй, которого он любил столько же, сколько царь Алексей Михайлович любил Никона, и который, представляя собою человека необыкновенного, был исполнен стольких же достоинства, как и последний, если даже не больших, не имел при том крупных недостатков последнего. Но он не совсем нравился святому Алексею и этот предпочитал ему Сергия. Митрополит призвал Сергия из его монастыря в Москву. Когда преподобный явился к нему, он начал свою беседу с ним тем, что приказал принести митрополичий параманд с золотым крестом и сказал, что хочет одарить его этим парамандом⁹⁴. Не понимая значения дара и отказываясь от него, преподобный со смиренным поклоном сказал: «прости меня, владыка, — от юности моей не был златоносцем, тем более хочу пребывать в нищете в лета старости». Тогда святой Алексей уже прямо сказал Сергию, что дает ему параманд, как некоторое обручение святительству и что желает оставить его по себе своим преемником. Для смиренного преподобного Сергия, которому и в помысл никогда не приходило архиерейство, предложение святого

Алексея было крайне неожиданным и он приведен был им в величайшее смущение. Пришедши в себя, он отвечал на него сколько смиренным, столько же и решительным отказом. А когда святой Алексей хотел было настаивать, он отвечал, что принужден будет бежать куда-либо в пустыню. Святой Алексей прекратил настояния и отпустил преподобного с миром в его монастырь).

Преп. Сергей Радонежский бесспорно есть знаменитейший представитель нашего монашества после преп. Феодосия Печерского или вместе с сим последним. Но нравственный облик его созерцается у его жизнеописателя Епифания еще более тускло, чем облик Феодосия у Нестора. Нет сомнения, что преп. Сергей был великий подвижник, но с какими индивидуальными чертами нравственной физиономии представлять его себе, как представлять его себе живым лицом и живым человеком, дать некоторое удовлетворение читателю, относительно сего риторствующий жизнеописатель его заботится в общих фразах. Как кажется, должно быть принимаемо за наиболее соответствующее реальной действительности то общее изображение преп. Сергия, делаемое Епифанием, в котором он представляет его как отрока-юношу; это изображение читается: «како имам поведати (об его — Сергиевых добродетелях): тихость, кротость, словамолчание, смирение, безгневие, простота без пестроты, любовь равну имея ко всем человеком, никогда же к ярости себе (подвиже, — Ник. лет.) ни на претыкание, ни на обиду ни на слабость ни на смех, но аще и усклаблятися хотящу ему, — нужна бо и сему бытии приключается, но и то с целомудрием зело и со воздержанием, повсегда же сетуя хождаше, аки дряхловати сообразуя»⁹⁵. Что касается до проявления преп. Сергием его духа во внешнем образе жизни и поведения, то в сем случае Епифаний, во первых, указывает на то, что и став знаменитым игуменом ставшего знаменитым монастыря он носил одежду самую худую. «Риза нова, — пишет Епифаний, — никогда же взыде на тело его ниже от сукон немецких, красновидных, цветотворных,... гладостно и мягко; но токмо от сукна проста, иже от сермяги, от влас и от волны овчая спрядено и исткано, и тоже просто и не цветно и не светло и не шапливо, но токмо видну шерстку, иже (еже) от сукна (но только по шерсти видно, что из сукна) ризу носаше, ветошну же и многошвену и неомовену и уруднену и многа пота исполнену, иногда другойцы яко и заплаты имущу»⁹⁶. Во-вторых, Епифаний сообщает, что во все время своей жизни, и незнаменитой и знаменитой, преп. Сергей (может быть, знавший о заповеди преп. Феодора Студита игумену: «да не ездиди верхом на лошадях или мулах без нужды, но хриstopодражательно да путешествуешь пешком», — I т. 2-я полов., стр. 682/788, § 6) всегда совершал свои путешествия, близкие и далекие, пеше ходя⁹⁷ (за исключением того случая, когда путешествовал в Рязань посольством от великого князя с старейшими боярами последнего).

Еще во время своей жизни, и еще в раннюю пору этой последней, преп. Сергей удостоился от Бога дара чудотворений, а также удостоился чудес-

ных знамений или проявлений Божия к себе благоволения. Мы передадим все, что читается относительно того и другого у Епифания и так как не знаем действительного хронологического порядка, в котором совершены были преп. Сергием чудеса и в котором совершились знаменья, то одни и другие вместе передадим в том порядке, в каком читается о них у Епифания.

Когда преп. Сергей заработал у старца Даниила чрез пристроение к его келлии сеней гнилые хлебы и когда после четырехдневного поста он начал этими хлебами вместе обедать и ужинать: то некоторые из братий видели «от уст его яко дым мал исходящ»⁹⁸.

Мы сказали, что преп. Сергей поставил свою келлию в пустыне близ маленькой речки. Было ли уже в его время так, что речка была по летам скудна водой и даже совсем пересыхала, так что монахи явившегося около келлии монастыря принуждены были ходить за водой на другую речку, в которую впадает наша подмонастырняя и которая течет от монастыря в значительном отдалении, или же их затрудняло то обстоятельство, что речка течет в крутых и довольно высоких берегах: только некоторые из братий очень роптали на преп. Сергия, что он без рассуждения выбрал место для монастыря, не позаботившись о воде. Преподобный оправдывался, что он один было хотел безмолвствовать в пустыне и что Бог восхотел, в прославление Его имени, воздвигнуть толикую обитель. Но, чтобы прекратить ропот недовольных, он взял один раз некоего брата, вышел с ним из монастыря в дебрь или низину за стеной последнего, нашел один ров с небольшим количеством дождевой воды, сотворил над ним молитву и знаменал крестным знамением, — «и се внезапно источник (воды) велий явися»⁹⁹. По словам Епифания, лет около 10-15 источник назывался Сергиевым, но потом преп. Сергей с негодованием запретил так называть его, сказав что [не] он дал воду, а Бог даровал¹⁰⁰.

Один христоробец, живший в окрестности монастыря и имевший великую веру к преп. Сергию, раз подвергся опасности лишиться своего единственного сына, малого отрока, который заболел тяжкою болезнию. Надеясь на молитвы преп. Сергия, христоробец поспешил с больным к нему в монастырь; но еще пока преподобный совершал над отроком моление (пел молебен), он скончался. Обманутый в своей надежде и убитый горем отец, оставив мертвеца у преподобного, пошел готовить гроб; но по уходе отца преподобный простерся у тела отрока с горячей молитвой к Богу и он ожил. Когда возвратился отец, чтобы взять тело для погребения, преподобный отдал ему живого сына, сказав, что отрок не умирал, а только от сильного холода, — дело, как видно, было зимой, — обмирал¹⁰¹.

Один вельможа, имевший жительство вдали от монастыря преп. Сергия, где-то на Волге, подвергся болезни самого яростного беснования, так что для ухода за ним требовались десятки людей. Родные вельможи, слыша о чудесах, творимых Богом руками преподобного, решились повезти его в монастырь последнего. Привезенный к монастырю, бесноватый начал вы-

рваться из рук своих стражей и поднял страшный вопль: «не хочу туда, не хочу». Преподобный велел ударить в било и, собрав братию, стал петь молебен о болящем, и бесноватый начал мало-по-малу кротеть. Когда после сего он введен был в монастырь и преподобный, вышед к нему из церкви, знаменовал его святым крестом, от отскочил от креста (и, почувствовав себя как бы объятого пламенем изшедшим из преподобного, ввергся в находившуюся по близости яму с водой), и в след за тем получил совершенное здравие¹⁰².

Однажды преп. Сергей по совершении своего обычного келейного правила на ночь бодрствовал и молился о братии. Вдруг он слышит зовущий его голос: «Сергие!» Удивившись необычному званию в глубокую ночь, он, сотворив молитву, открыл оконце келлии, чтобы видеть: кто зовет, и вдруг он увидел чудное видение: явился с неба великий свет, который превосходил светлостью дневной свет, и за сим он услышал второе возгласение: «Сергие! молишися о своих чадах, и Господь моление твое прият, смотри же опасно и виждь множество иноков, во имя святых и живоначальных Троицы спешшихся в твою паству, тобою наставляемых». Возрев по сделанному приказанию, преп. Сергей увидел множество птиц, «зело красных» (прекрасных), которые летали не только в монастыре, но и вокруг него, а голос говорил: «имже образом видел еси птицы сия, тако умножится стадо ученик твоих, и по тебе не оскудеют, аще восхотят стопам твоим последовати». Дивясь неизреченному видению, преподобный хотел, чтобы был у него сообщник и свидетель в созерцании видения и поспешил позвать еkkлeсиарха Симона, который жил по близости. Симон с поспешностию пришел на зов, но сподобился видеть [не] все видение, а только некоторую его часть. Преподобный рассказал ему все по ряду и они вместе возрадовались, трепеща душою от неизреченного видения¹⁰³.

Друг преп. Сергия св. Стефан, епископ Пермский, один раз ехал из своей епархии в Москву. Ехав не той дорогой, которая вела мимо монастыря, а другою, которая отстояла верст на десять или несколько более (которая была, вероятно, более прямой, «прямушкой», как говорят в деревнях) и имея нужду спешить в Москву, он не заехал к преп. Сергию и решил сделать это на возвратном пути. Но когда он поровнялся с монастырем друга, то встал в санях, проговорил Достойно и обычную молитву и поклонился по направлению к монастырю, сказав: «мир тебе, духовный брате». Случилось, что преп. Сергей находился в это время на трапезе; разумев духом приветствие Стефаново, он встал на трапезе, мало постояв сотворил молитву, поклонился по направлению к тому месту, где находился епископ Стефан, и сказал: «радуйся и ты, пастуше Христова стада, и мир Божий да пребывает с тобою». Когда удивленные поведением преподобного и подозревавшие некое видение братья, спрашивали его после трапезы, что значило его вставание, от отвечал, что епископ Стефан, едуший к Москве, быв против монастыря, поклонился святой Троице и его смиренного благословил, и указал место, на

котором останавливался епископ. Некоторые из братьев тотчас же решились догнать епископа, чтобы удостовериться в словах преподобного («хотящее известно уведети»), и догнав, узнали от свиты епископа, что действительно так было¹⁰⁴.

Однажды во время пребывания в монастыре князя Владимира Андреевича преп. Сергей служил божественную литургию с братом Стефаном и племянником Феодором. Вдруг Исаак молчальник, один из подвижников монастыря¹⁰⁵, видит, что служащих не трое, а четверо и что четвертый есть «муж чуден зело, имеющий видение странно и несказанно в светлости велицей, образом сияющий и ризами блистающийся». Исаак спросил об увиденном им четвертом служащем стоявшего рядом с ним «отца» Макария, и этот, также сподобленный зреть видение, высказал догадку, что то, вероятно, священник, пришедший с князем. Но от свиты последнего они узнали, что с ним не было священника, и тогда они догадались, что видели ангела Божия, сослужившего преп. Сергию. Когда после окончания литургии Исаак и Макарий начали наедине крепко молить преподобного разрешить их сомнения, он отвечал: «аще Господь Бог вам открыл, аз не могу се утаити: его же видесте, ангел Господень есть, и не токмо ныне днесь, но и всегда, посещением Божиим, служащу ми недостойному с ним», и крепко наказал им никоим образом не поведывать тайны до его смерти¹⁰⁶.

Один раз, совершая свое обычное келейное правило, преп. Сергей молился пред иконою Божией Матери, да будет Она Богоматерь — ходатайцею к Сыну своему за устроенный им недостойным монастырь, и пел благодарный канон Пречистой, т.е. акафист. По совершении правила он сел мало отдохнуть и сказал ученику своему (келейнику), по имени Михею: «чадо, трезвися и бодрствуй, понеже посещение чюдно хочет нам быти и ужасно в сий час». Когда он еще говорил это, услышан был голос: «се Пречистая грядет». Преподобный с поспешностию вышел в сени кельи, и вдруг осенил его великий свет, превосходящий сияющее солнце, и увидел он Пречистую с двумя апостолами Петром и Иоанном, в неизреченной светлости блистающихся. Не в состоянии будучи выносить блистания света, преподобный упал на землю, а Пречистая прикоснулась его своими руками, говоря: «не ужасайся, избранниче мой, приидох бо посетити тебе; се услышана бысть молитва твоя о ученицех своих, о нихже молишися, и о обители твоей; да не скорбиши прочее, ибо отныне всем изобильствует, и не токмо дондеже в житии еси, но и по твоём еже к Богу отхождении неотступна буду от обители твоя, потребная подавающи нескудно и снабдящи и покрывающи». Сказав это, Пречистая стала невидима, а преподобный был как бы в исступлении ума, объятый великим страхом и трепетом. Мало-по-малу пришед в себя, он увидел ученика своего лежащим на земле и от страха как бы мертвым и поднял его. Михей упал на ноги старцу и молил его: «извести ми, отче, Господа ради что бысть чюдное се видение, понеже дух мой вмале не

разлучися от плотскаго ми союза блистающася видения». Но преподобный как бы весь горел радостью и от радости ничего не мог отвечать, кроме того, что «потерпи, чадо, понеже и во мне дух мой трепещет от чуднаго видения», — и таким образом они стояли оба, «дивящееся в себе». Спустя немного преподобный велел ученику позвать Исаака (молчальника) и Симона (эксlesiарха) и, рассказав им все по ряду о посещении Божией Матери, исполнил их радости неизреченныя. Все вместе отпели они молебен Богоматери и прославили Бога, а преподобный провел без сна всю ночь, «внимая умом о неизреченном видении»¹⁰⁷.

В некоторое время пришел в царствующий град Москву епископ из Константинополя и слышав многое о святом, «слуху бо велику о нем прстраившуся повсюду, даже и до самого Цариграда», был одержим о нем неверием, говоря: «како может в сих странах таков светильник явиться, паче же в последняя сия времена»: он решился сам пойдти в монастырь и своими глазами видеть блаженного. Но когда он был близ монастыря, начал он смущаться страхом, а когда вошел в монастырь и увидел святого напала на него слепота. Преподобный же взял его за руку и ввел в свою келлию и, после того, как он исповедал грех своего неверия и начал просить о возвращении зрения, прикоснулся к его ослепленным зеницам, исполнил его прошение и возвратил ему зрение, в след за чем преподавал ему наставление о том, что они — епископы, премудрые учителя, не должны высокоумдрствовать и возноситься над ними — смиренными и ненаученными невеждами и не искать того, чтобы искушать их безумие¹⁰⁸. Епископ превратился из неверующего в горячо верующего и всем начал громгласно проповедывать, что преподобный есть святой и истинный Божий человек и что Бог сподобил его видеть небесного человека и земного ангела¹⁰⁹. Этот рассказ Епифания мы должны сопроводить тем замечанием, что, как уже говорили выше, совершенно невероятно, чтобы слух о святой жизни преп. Сергия достиг даже до Константинополя (и наоборот вовсе неизвестно ни одного примера, что до России достиг слух о святой жизни какого-либо из позднейших греческих подвижников) и что епископ наслышался и наслушался рассказов о нем, уже быв в самой Москве, в которую, вероятно, пришел в качестве посла от патриарха к митрополиту.

Один из окрестных жителей монастыря впал в тяжкую болезнь, так что в продолжение 20 дней не вкушал пищи и не предавался сну. Родственники больного, веруя в чудодейственную силу молитв преп. Сергия и зная о многих совершенных им чудесах, решились повезти к нему больного, чтобы просить его молитв о нем. Преподобный взял священную воду и, сотворив молитву, покропил водою больного, после чего тотчас же он почувствовал облегчение от болезни. Затем он впал в крепкий и продолжительный сон и пробудился от сна совсем здоровым¹¹⁰.

Князь Владимир Андреевич, в области которого находился монастырь преп. Сергия и который, имея великую в него веру и великую к нему любовь,

часто приходил к нему в монастырь для посещения, а иногда посылал ему «яже на потребу», послал один раз с одним из своих служащих различные брашна и пития «в потешение старцу с братьями». Но посланный, по действию сатанину, посягнув дорогой на везенные им брашна и пития. Преподобный своим прозорливым духом узнал об этом прегрешении посланного и отечески обличил его в том, что он дозволил себе быть искушенным от врага¹¹¹.

Один богатый лихоимец, живший близ монастыря преп. Сергия, взял у одного бедного человека откормленную свинью и, заколов ее на пищу, не хотел платить денег. Обиженный пришел к преподобному и со слезами просил его о заступлении. Преподобный призвал к себе лихоимца и своим обличением привел его в чувство и раскаяние, так что он обещал заплатить долг. Однако, возвратившись домой, он снова «расслабился помыслом», чтобы не платить долга. Но когда вошел он в кладовую, чтобы посмотреть тушу свиньи, то с ужасом увидел, что, несмотря на зимнее, бывшее тогда, время, она кишела червями: это заставило его поспешить отдачею долга, и после он не смел явиться на лицо святому срама ради¹¹².

Однажды во время совершения преп. Сергием божественной литургии видел чудное видение Симон еkkлесиарх, совершенный во многих добродетели и о котором сам святой старец свидетельствовал как о муже совершенного жития. Симон видел огонь, ходящий по жертвеннику, осеняющий алтарь и окружающий вокруг святую трапезу, а когда преп. Сергий хотел причаститься, огонь свился как некая плащаница и вошел во святой потир. По окончании литургии, узнав по лицу Симона, на котором изображался страх, что он видел некое видение, он строго запретил ему не разглашать о видении, которого он удостоился, до его — Сергиевой смерти¹¹³.

Своих угодников Бог прославляет свойственною им святою славою, дабы чрез них славилось Его имя, еще во время их земной жизни. Преп. Сергий еще при своей жизни пользовался этою святою славою в такой степени, в какой не пользовался ею никто из наших подвижников ни прежде, ни после, за исключением, может быть, только преп. Феодосия Печерского. Истинное монашество должно быть пустынножитием; но наша Россия вовсе не видала этого истинного монашества. И вот воздвигаемый Богом находится в Московской области юноша, который действительно уходит монашествовать в пустыню, как это делали древние святые отцы: быстро должна была потечи слава об этом воскресителе у нас истинного монашества сначала по Московской области, а потом и по всем пределам страны. Истинное монашество должно быть общинножитием, чего также вовсе не видала тогдашняя Россия; и вот этот юноша, ставший мужем, когда составилась около его пустынной келлии монастырь, вводит в монастыре общинножитие: должна была потечи сначала по Московской области, а потом и по всей стране так сказать сугубая волна славы о преп. Сергии. Но этот насадитель в России

истинного монашества, этот начальный русский пустынножитель и начальный русский общежитель (как выражается Епифаний, — л. 351 об.= стр. 148) был воздвигнут Богом не только для того, чтобы быть вождем полка монашествующих, желающих истинно монашествовать, но и для того, чтобы быть неумолкающим вещателем слова душеспасительного ко всем, кто желал слышать это слово: и Московская область, а за нею население и всей России, видя в нем своего пророка и «яко единого от (древних) пророк»¹¹⁴, устремилось к нему толпами и вереницами, чтобы слышать его душеспасительное слово¹¹⁵. Что не известно с какого времени ранее 1375 г. если не вся Россия, то Московская область, стала видеть в нем свое общее богодарованное достояние, видно из того, что под сим годом у Московского летописца записано: «тогоже лета болезнь бысть тяжка преподобному Сергию игумену святому, но Бог помилова, — разболелся в великое говение, и паки здрав бысть и вста к Семенову дни»¹¹⁶.

Скончался преп. Сергей на 69-м году своей жизни и на 46-м году своего монашества 25 Сентября 1392 г. Пред смертью он не приказал было класть себя в церкви, а просто погresti на общем кладбище, но братии весьма прискорбно было такое завещание преподобного и она испросила у митр. Киприана благословения погresti его в церкви, в которой он и положен был у правой стены, не далеко от алтаря.

Мощи преп. Сергия были открыты спустя 30 лет после его смерти, в следствие особого видения. Одному благочестивому человеку, жившему близ монастыря, который имел великую веру к преподобному и часто приходил молиться к месту его гроба, в одну ночь явился в тонком послемолитвенном сне и сказал: «да возвестиши игумену обители сея, вскую мя остависте толико время во гробе землю покровенна, воде утесняюще(й) тело мое». Видевший видение возвестил о нем игумену Никону (преемнику Сергиеву), а игумен возвестил всей братии, и общим советом братства и положено было изнести мощи из земли. На торжестве их открытия, которое имело место 5 Июля, присутствовал многочисленный собор духовенства и великий князь Василий Дмитриевич с братом своим Юрием Дмитриевичем, крестным сыном преп. Сергия¹¹⁷ и усердным попечителем монастыря¹¹⁸.

Троицкий монастырь возник таким образом, что преп. Сергей поставил себе келлию и церковь в расчищенной им лесной чаще и что по мере прибытия к нему монахов для сожительства поставлено было около его келлии 12-ть других келий. Этот первоначальный монастырек не должен быть однако представляем находившимся на лесной поляне совершенно расчищенной и настоящей или на голом месте, которое окружено было лесом: преп. Сергей и первые его сожители не расчистили леса в собственном смысле этого слова, а настолько вырубали или разрежали его, чтобы между деревьями могли быть поставлены келлии, так что он стоял не на поляне, а как бы в роще, при чем кельи стояли под деревьями, быв ими осеняемы, как говорит

Епифаний, и скрываясь между ними. Вместе с этим первое время оставались кругом церкви и келий не выкорчеванными или невырубленными и пни от срубленных деревьев, так что вид первоначального монастырька представлял соединение привлекательнейшей поэзии с святою простотой. Пока не введено было в монастыре общежитие, все или некоторые из монахов имели у своих келий огороды для произращения для себя овощей¹¹⁹. Смоленский архимандрит Симон, который разрушил своим приходом апостольское число сожителей преп. Сергия и с которого началось быстрое постепенное умножение последних, доставил вместе с тем преп. Сергию и средства перестроить и вообще благоустроить свой монастырь: он принес с собою и отдал в руки святому «многа имения», а этот употребил вданное ему на то, чтобы построить новую, обширнейшую первоначальной, церковь и чтобы поставить келлии вокруг новой церкви правильным четырехугольником¹²⁰. Когда было введено в монастыре общежитие, имели быть построены преп. Сергием в монастыре требовавшиеся этим последним здания: трапеза для братии с поварнею и всякими кладовыми, и составлявшими как бы особые отделения поварни: пивною, квасною, мастерские (для приготовления одежды и обуви) и помянутая нами выше странноприимница. Так как во вторую и вероятно — большую половину жизни преп. Сергий располагал самыми обильными средствами, в следствие величайшего усердия к нему его многочисленных почитателей, о чем Епифаний ясно говорит несколько раз¹²¹, то должно думать, что к концу своей жизни он благоустроил свой монастырь со внешней стороны или в отношении к зданиям в возможной степени хорошо, хотя этот последний и оставался при нем еще весь деревянный со включением и церкви. Позднейшее свидетельство говорит о древней церкви монастыря во имя св. Димитрия Солунского, который был ангелом вел. кн. Дмитрия Ивановича Донского: и со весьма большою вероятностию можно думать, что эта церковь была построена самим преп. Сергием для молитвы о первом державном покровителе монастыря; а принимая это, мы получим, что церковью в монастыре при самом преп. Сергии было две. Епифаний, говоря о монастыре за время преп. Сергия, не один раз называет его лаврою¹²². Употребляя слово не в греческом его значении, а в каком-то другом¹²³, он употребляет его, по всей вероятности, в значении монастыря обширного, чем дает знать, что монастырь преп. Сергия был таковым уже в его собственное время. Центр или середину монастыря при преп. Сергии, по свидетельству его второго жизнеописателя Пахомия Сербина, составляла церковь; а она стояла на том самом месте, на котором стоит нынешний Троицкий собор лавры¹²⁴. В конце 1408 г., во время игуменства в монастыре преемника Сергиева преп. Никона имело место страшное нашествие на Москву Едигея. Самая столица не была взята им, но ужасно и на огромное пространство была опустошена разосланными от него полчищами окрестность последней. Одним из полчищ (отрядов), именно посланным для опустошения Переяс-

лавля и Ростова, был превращен в пепел и Троицкий монастырь, который заранее оставлен был монахами по чудесному извещению преп. Сергия. А таким образом преп. Никон после 1408 г. должен был построить монастырь совершенно вновь. Как он построил его, не имеем сведений; знаем только, что вновь построенная им церковь монастыря освящена была 25 Сентября 1411 г.¹²⁵ По открытии мощей преп. Сергия, совершенном 5 Июля 1422 г., преп. Никон решился воздвигнуть над ними каменный храм, каковой и построен был им при содействии Звенигородского князя Юрия Дмитриевича. Храм этот, складенный как все тогдашние каменные Московской Руси храмы, именно из камня (местного, белого и мягкого), очень небольшой пространством (одноглавый), но, вероятно, принадлежавший к лучшим храмам своего времени, существует до настоящего времени в качестве главной церкви или главного собора лавры. Для совершения служб в монастыре на время стройки каменной церкви, имевшей заменить собою разрушенную деревянную, преп. Никон не далеко от строившейся церкви поставил другую деревянную церковь св. Троицы (в которую, как это необходимо думать, были вынесены на время стройки и мощи преп. Сергия). Эта последняя церковь не была разобрана, а осталась стоять и по окончании каменной и в 1476 г. также была заменена каменною (а в 1559 г. построена на ее месте новая каменная церковь в честь Сошествия Св. Духа). В 1512 г. были построены в монастырской ограде каменные святые врата с церковью над ними во имя преп. Сергия. В малолетство Ивана Васильевича Грозного, в продолжение 1540-1550 годов, построены были нынешние стены монастыря, имеющие в окружности более версты (по описи монастыря времен царя Михаила Федоровича — 551 ½ сажень) и для своего времени составлявшие знаменитое крепостное сооружение¹²⁶. После того как на соборе 1547 г. был торжественно причислен к лику святых преемник преп. Сергия на игуменстве преп. Никон, была построена каменная церковь над его мощами (положенными и находящимися у самой южной стены Троицкого собора, прямо против мощей преп. Сергия в самом соборе; нынешняя церковь преп. Никона есть вновь построенная при царе Михаиле Федоровиче). До 1557 г. келлии монашеские, — все еще деревянные¹²⁷, продолжали стоять, как это было и при преп. Сергии, кругом — вместо одной бывшей при нем церкви — трех тогда существовавших церквей и более или менее близко к ним: в нашем году они отнесены были от церквей ко вновь построенным монастырским стенам.

Преп. Сергий был первым водителем у нас общежития, но еще не совсем строгого (в монастыре его племянника монахи владеют собственностью). Он не находил возможности объявить войну закоренелым привычкам людей и сразу их перевернуть. Преп. Кирилл был совершеннейшим представителем монашества (строгого общежития), на которого люди избранные взирали как на образ.

Преп. Кирилл Белозерский¹²⁸ родился в Москве, в 1337 г. или около него¹²⁹, от неизвестного по имени служилого великокняжеского человека, не

особенно, как кажется, большого¹³⁰, но находившегося в родстве с весьма знатными боярскими семействами; при крещении он получил имя Космы. Достигнув двадцати-двадцатипятилетней юности, Косма лишился родителей и поступил в дом к боярину Тимофею Васильевичу Вельяминову, одному из знатнейших бояр Дмитрия Ивановича Донского¹³¹, которому родители его пред своей смертью отдали в опеку, как своему родственнику. За добрый нрав, безукоризненное поведение и усердную набожность боярин весьма полюбил взятого им к себе в дом сироту-родственника и когда он — Косма достиг возраста совершенного мужества приблизил его к себе, как равного, сподобил его «и седания на трапезе с собою», а потом сделал его и казначеем своего имени, т.-е. своим вотчинным управляющим или дворецким. Жизнеописатель преп. Кирилла представляет дело так, что первую мысль о пострижении в монашество подала ему смерть родителей. Но должно думать, что такое представление дела несогласно с действительностью. Еще при жизни родителей и за несколько лет до их смерти Косма достиг юношеского возраста, который в XIV веке был времен для вступления [в] брак юношей и того «благородного» сословия, к которому он принадлежал: и однако он не вступил в брак. А это показывает, что еще при жизни родителей, если не принял он положительного намерения постричься в монашество, то колебался над решением вопроса: какую ему жизнь избрать, — семейную ли мирскую или же монашескую. Вообще, необходимо думать, что Косма, наделенный природным расположением к монашеству и природными монашескими наклонностями, начал помышлять о первом тотчас же, как достиг возраста, в котором стал в состоянии помышлять о чем бы то ни было. Что касается до смерти родителей, то она была причиною, что весьма долгое время он не мог привести в исполнение своего намерения постричься в монашество. Боярин Тимофей Васильевич Вельяминов, к которому Косма поступил в дом, лишившись родителей, потому ли, что весьма полюбил его или по чему-либо другому, решительно не хотел дать ему свое согласие на принятие монашества, а что касается до того, чтобы быть пострижену без согласия боярина, то Косма не находил монаха, который бы отважился сделать это. Таким образом, в продолжение очень многих лет после смерти родителей, не менее как пятнадцати, Косма принужден был оставаться мирским человеком, быв монахом только в своих мыслях и стараясь быть им только в своем поведении¹³². Наконец, после очень многих лет иночества тайного, в одежде мирянина, Косма дождался монаха, который имел мужество сделать увенчавшуюся успехом попытку сотворить его иноком явным и настоящим. Однажды пришел к Тимофею Васильевичу преп. Стефан Махрицкий, весьма уважавшийся им, как и всеми. Косма, вероятно — хорошо по слухам знавший Стефана и имевший основания предполагать в нем особое мужество, припал к нему с слезною и неотступною просьбою постричь его в монашество. Видя горячую искренность желания Космы и про-

видя в нем избранный сосуд Божий, Стефан решился сделать попытку исполнить его желание. Если сказать о желании Космы боярину, рассуждал Стефан, то он не попустит, чтобы желание было исполнено; если просить его, то он не послушает, — и он (Стефан) «умыслил» поступить иначе, а именно — дать Косме новое имя Кирилл и, не постригая его в монахи, только возложить на него монашеские одежды, с тем, чтобы возвестить боярину о совершенном будто бы пострижении и чтобы в случае его непротиворечия сделанному будто бы делу тотчас же действительно постричь, а в случае его крайнего гнева и требования расстрижения просто снять с мнимо постриженного монашеские одежды. Поступив таким образом, Стефан пошел к боярину; когда боярин, поклонившись ему, просил у него благословения, от отвечал: «благословляет вас богомолец ваш Кирилл»; на вопрос боярина: «кто такой Кирилл», он отвечал: «Косма, бывший ваш слуга, а ныне ставший монахом»; когда вспыхнувший от гнева боярин начал говорить ему «некая досадительная», т.е. вероятно — ругать этих вербовщиков в монашество, к которым он причислил его — Стефана, последний, объяснявшийся с боярином стоя, сослался на повеление Спасителя: «идеже аще приемлют вас и послушают, ту пребывайте, а идеже не приемлют вас, ниже послушают, исходящее оттуду и прах их, прилепший ног ваших отрясете пред ними в свидетельство им», и поспешил оставить его — боярина дом; но жена боярина, по имени Ирина, женщина благочестивая и богобоязненная, устрашаясь произнесенных Стефаном слов Спасителя, начала увещевать мужа относительно того, что он оскорбил такого святого мужа и скоро успела достигнуть того, чтобы боярин пожелал примириться с Стефаном: последний был призван; боярин испросил у него прощения, а он в свою очередь испросил прощения у боярина, и Косме предоставлено было исполнить его желание — постричься в монахи. Со страхом и нетерпением ожидавший исхода дела и бесконечно обрадованный благополучным его исходом, Козьма поспешил раздать убогим совершенно все свое имение и остался наг, после чего отведен был Стефаном в Симонов монастырь к его основателю — игумену Феодору, которым и пострижен был в монахи с прежде данным ему именем Кирилла. Пострижение Козьмы-Кирилла имело место не ранее 1380 г., когда ему было не менее 43-х лет от роду¹³³. Хотя Кирилл принял монашество в возрасте не юношеском, а зрелом мужеском, но в то время было у нас, в след за Грецією, если не всеобщим, то весьма распространенным обычаем, чтобы новопостригаемые монахи были отдаваемы в духовное руководство, как ученики старцам, пожилым и опытным монахам, — и Кирилл отдан был игуменом Феодором в духовное руководство монаху Михаилу, который потом поставлен был в епископы Смоленские. Старец Кирилла был муж, проходивший великое по Боге житие, упражнявшийся в молитвах, посте, бдениях и всяком воздержании, — и Кирилл, предавший себя в полное ему повиновение и возревновавший его доброму житию: смотря на его про-

тяжелые молитвы, на безгневие и любомудрие и на безмерные труды, вознаграждая за потерянное время, старался все то исправить сам; и таким образом во всем повиновался (и подражал) старцу: пост вменял в пресыщение, зимний холод, от которого не хотел защищаться одеждой вменял себе в теплоту, томил плоть свою всяким воздержанием, а сна принимал только мало нечто, и то не лежа, а сидя. Он просил было у старца дозволения есть не каждый день, а принимать пищу через два и через три дня; но старец не дозволил ему этого и повелел есть хлеб с братьями, только не до сытости. Читая по ночам псалтырь, старец приказывал Кириллу класть поклоны и очень не редка это чтение псалтыри одним и полагание поклонов другим продолжалось (через всю ночь?) до самого ударения к заутрене. На все церковные службы Кирилл старался приходить в церковь первым. Во время своих первых монашеских подвигов под руководством старца Кирилл подвергался искушениям от бесов: когда во время исправления или обоими ночного правила Михаил выходил из кельи, то бесы являлись Кириллу в разных странных и страшных образах и пытались ужасать его; а иногда и во время нахождения в келье Михаила, производили вне ее как бы некоторый гром (тутец) и ударяли в ее стену. От всех искушений бесовских Кирилл ограждал себя и освобождался призыванием имени Иисусова, знаменем креста и молитвою. Пробыв в научении великого подвижника время немалое, он постоянно вел себя так, что как будто во все время старался вовсе не иметь своей воли, а только одно безрассудительное послушание. После начального учения в подвигах монашеских под руководством старца, каковое учение, вероятно, окончилось вместе с тем, как Михаил был избран в епископы Смоленские, что имело место в конце 1383 — начале 1384 г., Кирилл, по приказанию игумена Феодора, назначен был на послушание служить в хлебной (сам захотел на такое низкое и трудное послушание; если бы не захотел, то не был бы послан). Здесь он носил воду для квашен, рубил дрова и приносил хлебы из хлебной в трапезу. В то же время со всею ревностью упражнялся и в подвигах монашеских: нередко простаивал на молитве по целым ночам, пищи принимал не более того, что совсем не упасть («не свалиться») от голода, а иногда ел лишь столько, чтобы не дать заметить своего поста братьям; пил исключительно одну [воду], и ту не более, как для утоления жажды; вообще старался быть врагом немилостивым своей плоти, поминая апостольское слов, что *егда телом немощствую, тогда духом силен есмь* [2 Коринф. XII, 10].

Своими ревностнейшими и суровейшими подвигами, начатыми с первой минуты пострижения, преп. Кирилл успел в весьма непродолжительное время столько прославиться, что успел приобрести исключительное уважение такого светильника между монахами, как преп. Сергей Радонежский. Приходя в Симонов монастырь, для посещения своего племянника с его братией, преп. Сергей делал так, что не идя к игумену, прямо отправлялся в хлебную к преп. Кириллу, дыбы вести с ним продолжительную беседу о пользе

душевной, так что игумен с братией должны были приходиться сюда — в хлебную для первого приветствия своего высокого посетителя. Проведши на послушании в хлебной не малое время, преп. Кирилл послан был игуменом на новое послушание в поварню. Продолжая с исполнением нового послушания упражнение в прежних подвигах, преп. Кирилл достиг теперь состояния слезной сокрушенности (если можно так выразиться): жарясь огнем поварни, он говорил себе: «терпи, Кирилл, этот огонь, чтобы сим огнем мог избежать тамошнего огня», — и получил от Бога такое умиление, что не мог вкушать без слез самого хлеба и сказать одного слова. Слава преп. Кирилла, как подвижника, до того наконец возросла, что он решился сокрыть добродетель, которую имел, под видом юродства и начал творить «некая, подобна глумлению и смеху». За это подобное глумлению и смеху игумен начал называть его эпитимией поста о хлебе и воде, — иногда сорокадневного, иногда более продолжительного. Преп. Кирилл с радостью исполнял возлагавшиеся на него эпитимии, так как они составляли то, чего он именно желал, и вел себя так, чтобы получать все более и более продолжительные, дабы об его добровольном посте думали как о посте невольном; это продолжалось до тех пор, пока игумен не узнал, с какою целию он ищет эпитимий. В поварне преп. Кирилл должен был подвизаться на людях, и ему пришел помысл уйти в келью, чтобы подвизаться уединенно и стяжать большее умиление. С просьбой об этом он не обратился к игумену, а к Божией Матери, на которую возлагал все свое упование и которой вверял себя со всеми своими помыслами, — и Божия Матерь устроила так, как он желал: игумен захотел написать одну книгу и возложил это дело на Кирилла, для чего он должен был пойти в келлию. В келлии он проводил дни в писании книги, а большую часть ночей в коленопреклоненных молитвах. Против своего ожидания преподобный не имел в келье такого умиления, как в поварне; поэтому, он снова начал просить Божию Матерь, чтобы она возвратила его в поварню, что она и сделала, внушив мысль об этом игумену. На послушании в поварне, считая и с хлебной, преп. Кирилл провел 9-ть лет, и все это продолжительное время было времен злого добровольного страдания, ибо в то время он вовсе не хотел надевать овчинной одежды (носить шубного), в следствие чего было так, что днем он жарился у огня, а ночью мерз от холода. После [13]-летнего приблизительно монашествования преп. Кирилл посвящен был во священники или иеромонахи. Исправляя недельную череду служения вместе с прочими священниками или иеромонахами монастыря, в свободные от службы недели он по прежнему исполнял послушание в поварне. Проведши так довольно значительное время, он начал было безмолвствовать в келье, но основатель и архимандрит (в позднейшее время настоятельства) Симонова монастыря Феодор поставлен был в епископы Ростовские, — это было [в 1387-м году] и на место Феодора был поставлен в архимандриты монастыря он — Кирилл. Не оставляя своих подвигов, со всем усердием начал

было проходить преп. Кирилл должность архимандрита: старательно управлял дела монастырские, ко всем братьям — большим и малым относился с одинаковой любовью, всем показывал собою пример смирения; но из весьма близкой к монастырю Москвы толпами устремились к прославленному подвигами архимандриту, ища у него душевной пользы, князья и вельможи. Преп. Кирилл увидел, что в сане архимандрита невозможно соблюдать безмолвия и решил отказаться от настоятельства и удалиться в келью. Но пробыв [не]сколько времени в келье, он вовсе не избавился от многочисленных не только из Москвы, но и из всех мест, посетителей, искавших у него душевной пользы; между тем назначенный на его место в архимандриты Симоновские некий Сергей Азаков, видя, как к нему — преподобному стекаются отовсюду толпы посетителей, а он — архимандрит остается как бы в презрении, воспыпал против него сильною ненавистию. Тогда преподобный, {не} давая место злу, оставил Феодоров Симоновский монастырь, в котором постригся и столь продолжительное время подвизался, и перешел в другой монастырь, находившийся на Симоновом, который построен был ранее Феодорова и который назывался по отношению к нему древним или старым. Но так как и здесь безмолвствовать было так же неудобно, как и в монастыре Феодоровом, то, выселившись сюда на время, преподобный начал помышлять о таком месте, где бы он действительно мог уединиться от мира для своего подвига. Мысли его привлекал к себе пустынный Белозерский край. Божия Матерь, водительство которой он во всем вверял себя, действительно указала ему в чудесном видении на этот край, как на страну, в которую он должен идти. В то время, как он занимался разведываниями о желаемом для него месте, возвратился из Белозерья сопостриженник его в Феодоровом монастыре монах Ферапонт и на его вопрос: есть ли в Белозерьи места, удобные для уединенного безмолвия, отвечал, что есть весьма многие. Тогда преп. Кирилл, после многолетних подвигов в Москве и имея 60 лет от роду, решился идти в Белозерье, при чем изъявил желание быть его спутником сейчас помянутый Ферапонт¹³⁴. Пришед в Белозерье, Кирилл с Ферапонтом начали искать места, какое им было желательно. Долго их поиски были напрасны, ибо ни в одном из многих, виденных мест Кирилл не узнавал того места, которое было показано ему в чудесном видении. Наконец пришли на то место, на котором был поставлен преп. Кириллом его монастырь; увидав его, он тотчас узнал в нем место, показанное ему в видении, и с словами: «зде покой мой в век века, зде вселюся, яко Пречистая изволи его», остановился в нем. Место это находилось в 37 верстах на юговосток от города Белозерска (нынешнего), на северном берегу озера Сиверского, при впадении в него речки Копани или Свияги, и не в дальнем расстоянии от других двух озер — Долгого и Лунского или Бабьего (в настоящее время монастырь находится в городе Кириллове, — уездном Новгородской губернии, который в 1776 г. был образован из подмонастырной слободы). Поста-

вив на месте сень или палатку, Кирилл и Ферапонт начали копать келью в земле; но так как они были несогласны обычаями и Ферапонт не чувствовал в себе готовности к тому тесному и жестокому житию, которого искал Кирилл, то прежде чем было приготовлено постоянное жилище, первый оставил последнего, чтобы не в дальнем расстоянии от него поселиться отдельно (основанный преп. Ферапонтом монастырь, называвшийся по его имени Ферапонтовым, находился в 15 верстах к северу от Кириллова, при озере Бородавском, — по Пахомию — Паском; монастырь закрыт в 1798 г. и в настоящее время остается на его месте его бывшая подмонастырная слобода, известная под именем Ферапонтовой слободы). Поселившись в выкопанной в земле келье, преп. Кирилл начал упражняться в том подвиге, для которого пришел в Белозерскую пустыню. Но диавол, увидевший, что он будет прогнан от места, делал было попытки заставить удалиться самого преподобного. Один раз последний обходил с двумя жившими не в дальнем расстоянии от его кельи и посещавшими его крестьянами окружающую его жилище местность; вдруг напала на него такая сонливость, что он не мог стоять на ногах и тотчас же должен был прилечь; во сне он услышал громкий голос: «беги, Кирилл», и едва он пробудившись отскочил от места, как на него, и именно — как раз поперек его, упало огромное дерево: познав наветование вражие, преподобный начал молиться Божией Матери, чтобы она отняла от него сон, и молитва его настолько была услышана, что он стал в состоянии проводить без сна многие дни и ночи. Место, выбранное Кириллом для жительства, представляло большой бор и чашу, так что он должен был расчищать его; когда, расчистив его, он собрал сучки от срубленных деревьев (хворост) в кучи и когда он зажег последние, то диавол вдруг напустил такой ветер, что он очутился среди огня; но ему явился некто в образе его опекуна боярина Тимофея Васильевича и с словами: «иди за мной» вывел его из огня невредимым. В непродолжительном времени, после того как преп. Кирилл поселился на своем месте жительства пришли к нему из Симонова монастыря два брата (один по имени Зеведей, другой Дионисий), которые, быв единомысленны ему, желали сожителемствоваться с ним и по мере сил подражать его высокому примеру: преподобный, весьма обрадовавшись их прибытию, принял их с великою любовью. Вскоре начали приходиться к нему и другие, желавшие постричься в монашество и быть его учениками, а также пришло и еще несколько братьев из Симонова монастыря, и таким образом около его (Кирилла) кельи в непродолжительном времени после его поселения на месте составила монашеская община. Появление в известных местностях монастырей и монашеских общин весьма не редко возбуждало в местных жителях чувство вражды к ним, ибо у последних являлось опасение, что монастыри постараются захватить в свою власть окрестные земли. Чувство подобной вражды возбудил и преп. Кирилл в одном из местных жителей, (по имени Андрее, — вероятно помещике, который опасался

как бы его поместные земли не были отданы в собственность Кириллу) и он решился было сжечь преподобного в его келье; но его многократные попытки сделать это постоянно оканчивались неудачей, при чем ясно было непосредственное вмешательство промысла Божия, бдевшего над преподобным, и злоумыслитель пришел наконец в сознание и очистил свою совесть искренним раскаянием перед последним (спустя некоторое время он принял монашество в монастыре Кирилловом). Собравшееся около преп. Кирилла братство имело нужду в церкви для молитвы, и братия обратилась к нему с просьбой о построении церкви; но место удалено было от человеческих жилищ и трудно было достать плотников; тогда преп. Кирилл обратился с усердной молитвой к Божией Матери, на которую возлагал свое упование, и Она — нарочитая покровительница (патронесса) преподобного устроила так, что плотники пришли и незванные: они построили церковь во имя Успения Божией Матери. Когда пронеслась в окрестной стране весть, что Кирилл строит монастырь, то между жителями ее распространилось убеждение, что он принес с собой из Москвы многое богатство, каковое убеждение еще более утвердилось, когда узнали, что в Москве он был архимандритом Симона монастыря. Один из местных жителей, некий боярин, по имени Феодор, желая овладеть мнимым богатством преп. Кирилла, наслал на него разбойников (как должно подразумевать, вошед с последними в сделку относительно дележа добычи); но разбойники, придя под монастырь по одну ночь и по другую, в оба раза видели кругом его множество людей, часть которых была вооружена луками; думая, что приехал в монастырь какой-нибудь вельможа для молитвы (и что разбойниками была видена его свита), боярин послал в него справиться; но ему принесено было известие, что в монастыре никого не было уже более недели; тогда он пришел в чувство (зная, что разбойниками были видены охранители монастыря не обыкновенные) и, страшась казни Божией за свой умысел на святого мужа, поспешил к преподобному, чтобы принести ему искреннее покаяние; а преподобный, простив и поучив его, сказал ему: «уверяю тебя, чадо Феодор, что я ничего не имею, кроме этой одежды, которую видишь на мен, и небольшого количества книг»; с тех пор Феодор начал иметь великую веру к преподобному, почитая его не столько как человека, сколько за ангела Божия.

Собравшаяся около кельи преп. Кирилла монашеская община, после того, как была построена для нее церковь, превратилась в настоящий монастырь. И преп. Кирилл немедленно озаботился тем, чтобы благоустроить свой монастырь посредством введения в нем определенного, имевшего быть строго соблюдаемым, монастырского или монашеского устава. Он не начертал своего устава письменно, а прямо ввел его на практике или на деле, и мы знаем его (устава) подробности лишь настолько, насколько сообщает их его (Кирилла) жизнеописание¹³⁵. У последнего читаем об этих подробностях устава отчасти как передачу предписаний, отчасти как передачу бывшей

действительности: «Было узаконение блаженного Кирилла, чтобы в церкви (на службах) никому ни с кем не разговаривать и никому не исходить из церкви прежде окончания (служб), но всякому пребывать на (церковных) славословиях в своем установленном чине (при отправлении своих, назначенных, обязанностей); также чтобы к евангелию и святым иконам (для целования) подходили соблюдая старшинство, дабы не происходило (при сем) беспорядка. Также и в трапезу исходили (из церкви) по старшинству и по местам (какие занимали за ее столами); в трапезе все сидели по своим местам и молчали, так что никого (из них) не было слышно, кроме одного чтеца; братьям всегда бывали три кушанья (а сам два кушанья), кроме постных дней, когда (поется) аллилуйя (и когда полагалось по два кушанья?); вставая от трапезы, отходили в свои кельи, в молчании благодаря Бога и не уклоняясь на какие-нибудь беседы и не заходя по дороге из трапезы в чужие кельи, кроме великой какой-нибудь нужды. Однажды случилось одному из учеников преподобного, по имени Мартиниану, зайти от трапезы к одному брату некоторой ради нужды; когда увидел его святой, что он уклонился к чужой кельи, призвал его к себе и спросил: куда он шел; когда этот отвечал, что имел дело до брата и потому хотел идти к нему, то святой, как бы укоряя его, сказал: «так ли сохраняешь ты чин монастыря, не мог ли ты пойти сначала в свою келью и совершить должное молитвословие, а потом, если было нужно тебе, пойти к брату»; когда Мартиниан улыбаясь сказал: «если бы я пришел в келью, то не мог бы выйти из ней» (потому что, — как должно подразумевать, — это было запрещено), то святой сказал: «так делай всегда, — сперва (прямо) иди в келью, келья (уединенное размышление в келье о монашеских обязанностях) всему научит тебя (т.-е. научит между прочим и тому, чтобы не иметь дел до братьев и поэтому не видеть нужды ходить к ним в кельи)». — Был же такой обычай: если кто-нибудь присылал к какому-нибудь брату письмо или гостинец («поминок»), то письмо, не распечатывая, приносили к святому, также и гостинец; равным образом, если кто-нибудь из братьев хотел написать куда-нибудь письмо, то без отчего разрешения не смел посылать. Монахам не позволял иметь по кельям ничего собственного и ничего не звать своим, но все иметь, по апостолу, общее, «яко да сего ради не раби будем тем, ихже нарицаем» (? — отрицаемся при пострижении), а серебро и золото совершенно в братии и не именовалось, кроме монастырской казны, из которой получали все, что было потребно. Если кто чувствовал жажду, то шел в трапезу и там с благословением утолял ее; хлеба же или воды или другого чего такового (ни у кого) в келье ни под каким видом не обреталось, за исключением воды для умывания рук, и если случалось, что кто-нибудь приходил в келью к кому-нибудь из братьев, то ничего не видел в кельи кроме икон и книг. Таким образом (братия) свободны были от всего (от всяких забот), имея одно только попечение, чтобы превосходить друг друга любовью и смирением и как можно ранее приходиться

(в церковь) на пение. Также и на работы монастырские, если какие когда случались, отходили со страхом Божиим и совершали их, работая не как человекам, но как Богу или как бы стоя пред Богом, и не было между ними празднословия или разузнавания и пересказывания мирских вестей, но каждый из них в молчании соблюдал свое любомудрие, а если кто хотел и говорить, то ничего иного, как (что-либо) от Писания на пользу прочим братьям, в особенности не знающим Писания. Что касается до уряжения («устроения») их жизни (относительно монашеских подвигов), то оно было весьма различно, ибо блаженный каждому из братий (смотря по его нравственным силам и душевным расположениям) давал «образ и меру правилом». Те из братий, которые умели какое-нибудь рукоделье, делая что-нибудь, относили в казну, себе же никто ничего не делал без благословения, ибо, как мы сказали выше, все имели из казны, — одежду и обувь и прочее, что относится к телесной потребности. Сам преподобный отнюдь не терпел видеть на себе какую-нибудь красоту одежную (в одеже), но ходил просто в одеянии разодранном и многوشвенном (многозаплатанном). Молил всех и запрещал всем, отнюдь не иметь своего мудрования и быть готовым ко всякому послушанию, дабы таким образом плод приносился Богу, а не своей воле последовали. — Был у блаженного Кирилла и такой обычай: по окончании утреннего славословия и по совершении своего обычного правила приходил в поварню, чтобы посмотреть, какое будет утешение братии, и молил блаженный служителей, чтобы сколько возможно старались делать к братскому упокоению, иногда же и сам помогал им своими руками к учреждению братий, и таким образом всячески старался об упокоении братии. Что касается до меду или другого (хмельного) питья, от которых пьянство (которые производят опьянение), то отнюдь не повелевал быть в монастыре, и таким образом посредством этого устава блаженный отрезал Змиеву главу пьянства и совершенно исторг его корень, и оставил, чтобы не только при его жизни не было в монастыре меду или другого пьянственного питья, но и особенно по его преставлении. Когда случались в монастыре какие-нибудь недостатки, а братия просили святого послать к каким-нибудь христороубам, чтобы просить у них нужного братиям: то он не допускал этого, говоря: если Бог и Пречистая забудут нас на месте сем, то напрасно мы и живем (потому, очевидно, живем недостойным образом), и таким образом утешал братий и учил их не просить милостыни у мирских. — Был у святого ученик по имени Антоний, великий по Боге житием и рассуждением в иноческих и в мирских: его посылал блаженный Кирилл однажды в году купить, что было нужно к телесной потребе братиям, т.-е. одежду, обувь, масло и прочее, и потом уже из монастыря не исходили, если только не случалось какой-нибудь нужды; если же кто из мирских присылал милостыню, то принимали ее, как посланное от Бога, благодаря Бога и пречистую Его Матерь. — Однажды пришла (в монастырь) княгиня благочестивого князя Андрея (Дмитриевича), по имени Аграфена, в области

супруга которой было то место, где теперь монастырь; будучи весьма благочестива и милостива и имея великую веру к иноческому чину, а в особенности к блаженному Кириллу, она хотела учредить братию рыбным столом; но святой не повелел есть рыбы, потому что был великий пост; княгиня, как благочестивая, молила его, чтобы позволил братии есть рыбу, но он никак не дозволил этого, говоря: если я сделаю это сам, то буду разоритель монастырского устава, по сказанному: еже созидаю, сия сам и разоряю; начнут и после моей смерти говорить: сам Кирилл повелел в пост есть рыбы; это делал святой, — прибавляет от себя жизнеописатель, — чтобы никоим образом не разорился монастырский обычай, а особенно уставленное святыми отцами¹³⁶.

Устав общежительный, требующий для своего введения многих так сказать приспособлений: постройки зданий (поварни, хлебной, трапезы, келарской, рухлядной, житницы) и устройства способов снабжения братии пищей, одеждой и обувью, не мог быть введен вдруг, а только в течение более или менее продолжительного [времени]. А поэтому и историю введения этого устава преп. Кириллом в его монастыре должно представлять так, что он немедленно по образовании монастыря приступил к введению в последнем нашего устава лишь настолько, насколько это он (устав) позволял (заведение ежедневного богослужения, предписание правил относительно поведения братии) и что совершенно ввел он его не скорее, как в продолжение лет пяти-шести.

Мы видели выше, что говорит жизнеописатель преп. Кирилла о способе приобретения им необходимых для братии жизненных потребностей, именно — что один раз в году он посылал одного из братьев закупать одежду, обувь, масло и прочее. Странно, что жизнеописатель не говорит прямо о хлебе, который составлял главную жизненную потребность. Это как будто заставляет предполагать, что для получения хлеба преп. Кирилл вел с своей братией собственное хлебопашество (если только не предполагать, что хлеб доставляем был ему натурою его окрестными почитателями). Преп. Кирилл вовсе не имел собственных денег, и поэтому в том или другом размере приобретал он жизненные потребности посредством покупки, он покупал их на деньги, которые получал от своих почитателей и вообще от благотворителей или иначе, — что денежная милостыня почитателей и благотворителей была одним из главных средств содержания преп. Кирилла с его братией. Составляет весьма недоуменный и весьма не легко разрешимый вопрос то, что читается у жизнеописателя преп. Кирилла о нехотении последнего приобретать монастырю села или вотчины. «Один боярин, по имени Роман Иванович, — рассказывает жизнеописатель, — имея великую [веру] к пречистой Богоматери и Ее угоднику Кириллу, давал в монастырь всякий год по 50 мер хлеба; потом он надумал совсем отдать монастырю в полное владение то село, хлеб с которого доставлял ему, и послал святому грамоту на село; свя-

той, получив грамоту, начал размышлять в себе: если захочем владеть селами, то будут у нас заботы, могущие нарушить безмолвие братии и из нас самих должны будут быть посельские и распорядители («рядники»: нарядчики), но лучше жить так, без сел, ибо душа одного брата дороже всякого имения; поэтому отослал грамоту назад к боярину и с нею отправил к нему свое послание, в котором писал: «изволилось тебе, человеку Божий, дать село к монастырю — дому Пречистыя для пропитания братии; но — теперь даешь ты по 50 мер хлеба, давай, если хочешь, по 100 мер братиям, и этим мы будем довольны; селами же своими владей сам, ибо оне ни потребны ни полезны братии»¹³⁷. — «Один боярин, по имени Даниил Андреевич, — еще рассказывает жизнеописатель, — имея великую веру к пречистой Божией Матери и к блаженному Кириллу, захотел по своей смерти придать село монастырю Пречистой, и пришел некий брат монастыря, по имени Феодосий, и известил святого, что боярин предает по смерти своей село их монастырю, говорил преподобному, чтобы он, если хочет, послал осмотреть, что есть в том селе; но святой не захотел принять села и сказал: я не желаю сел при моей жизни, а после моей смерти, как хотите, так и делаете»¹³⁸. — Таким образом, в сейчас приведенных нами рассказах жизнеописателя положительно утверждается, что преп. Кирилл не принимал сел и что при его жизни монастырь не владел ими. Между тем мы положительным образом и несомненно, из официальных свидетельств, знаем, что преп. Кирилл приобретал села и даже приобрел их значительное количество¹³⁹. Трудность составляет то, как примирить жизнеописателя с опровергающими его и не подлежащими никакому сомнению свидетельствами. Пахомий писал житие преп. Кирилла в самом его монастыре и со слов монахов, которые еще застали его в живых и следовательно которые хорошо должны были знать, приобретал или не приобретал он села; да если бы и не со слов подобных монахов, то в монастыре всегда должно было быть известным всем и каждому на основании дарственных и крепостных грамот (купчих крепостей), что преп. Кирилл приобретал села: с какой же стати монахи Кириллова монастыря положительно уверяли Пахомия, что он — преп. Кирилл не приобретал и не принимал сел? В ответ на этот вопрос могут быть сделаны два предположения: или что монахи Кириллова монастыря умышленно, т.е. заведомо ложно или лживо хотели создать преп. Кириллу славу нестяжателя, или что они говорили Пахомию о нестяжателности преп. Кирилла настоящую правду, только эта нестяжателность представлена у последнего, по умышлению ли (так сказать) монахов или его собственному, в форме не совсем соответствующей действительности. Предполагать первое о монахах Кириллова монастыря и именно — еще бывших учениках самого преп. Кирилла мы совершенно не находим возможным и поэтому считаем единственно вероятным второе¹⁴⁰. Что касается, до этого второго, то должно думать, что преп. Кирилл по своим убеждениям и мыслям был нестяжатель или противник вот-

чинновладения монастырей, — что если он приобретал монастырю села, то уступая только настоящим желаниям в сем отношении большинства своей братии, и что меньшинство братии Кириллова монастыря, современное Пахомию и державшееся убеждений преп. Кирилла и хотело представить его (Кирилла) в житии на самом деле тем, чем быть он только хотел бы (т.е. нестяжателем). Сомнение в том, действительно ли прилично и полезно и вообще надлежит монастырям {владеть} вотчинами, возбуждено было у нас несколько ранее преп. Кирилла, а в разрешение сомнений даваемы были людьми авторитетными ответы, что совершенно не прилично, не полезно и не надлежит. Преп. Афанасий Высотский, ученик преп. Сергия Радонежского и основатель Серпуховского Высотского монастыря (по просьбе Серпуховского князя Владимира Андреевича Донского) спрашивал митр. Киприана (в [1390-1405 гг.]: как ему быть с селом, которое князь (сейчас помянутый) дал его монастырю, и получил от митрополита [ответ], что крайне хорошо было бы, если бы он, имея твердое упование на Бога относительно пропитания, нашел возможным отказаться от села, ибо пагуба для чернецов владеть селами¹⁴¹. Мог быть утвержден преп. Кирилл в своих убеждениях именно ответом Киприана Афанасию; мог он быть утвержден в них помимо Киприана писаниями отеческими; а мог наконец он дойти до них и сам собою, ибо для человека, который способен мыслить самостоятельно, возвышаясь над примерами и данной действительностью, не особенно трудно увидеть и понять, что совершенное отрицание от всего, что в мире, каково есть монашество, и притяжание от мира, наиболее так сказать мирского, его сел и имений, составляет непримиримое противоречие. Если преп. Кирилл поступал не так, как мыслил, то вероятно, что он видел себя к этому вынужденным, — что, оставаясь оставляя свой монастырь при одном средстве содержания — уповании на Бога и на Матерь Божию, он опасался иметь слишком ограниченное число учеников и что таким образом он решался как бы пожертвовать собою другим, не возвышавшимся до его убеждений и мыслей. Для чего те современные Пахомию монахи Кириллова монастыря, которые диктовали ему житие преп. Кирилла, хотели представлять последнего нестяжателем не только по убеждениям, но и на самом деле, это не совсем понятно. Во втором из приведенных нами рассказов преп. Кирилл говорит монаху Феодосию: «я при моей жизни не ищу сел, а после моей смерти, делайте, как хотите», и можно было бы подумать, что монахи, диктовавшие Пахомию житие преп. Кирилла, хотели преподавать этими словами (как и вообще обоими рассказами) наставление современным себе монастырским властям, слишком усердно заботившимся о приобретении сел: но монастырским властям, которые имели у себя в руках и хранили дарственные грамоты и купчие крепости на села, принятые от дарственников и приобретенные посредством купли преп. Кириллом, напрасно было бы преподавать наставления. Вероятнее поэтому думать, что представлять дело так,

как оно действительно было, т.е. что преп. Кирилл был противником вотчинного владения только по своим убеждениям и мыслям, но не в своем поведении, они считали предосудительным для его памяти, так как в этом случае они могли опасаться, что он будет признан читателями жития за человека слабого, не имевшего сил противиться наклонностям большинства своих монахов. Когда монахи устами Пахомия рассказывают два действительные случая неприятия преп. Кириллом предлагавшихся ему сел, то в виду положительной и несомненной известности нам того, что преп. Кирилл не отказывался от принятия сел, по видимому, надлежит думать, что эти два случая сочинены монахами. Но нам решительно не представляется вероятным думать этого, и мы полагаем, что случаи действительно имели место и только были случаями исключительными: преп. Кирилл мог уклониться от принятия сел именно от упомянутых двух бояр или потому, что опасался стать чрез это в нежелательную для себя зависимость от них или потому, что считал их дарствителями недостойными.

Итак относительно средств содержания основанного преп. Кириллом монастыря надлежит думать, что в первое время средствами этими были добровольные приношения (милостыни) почитателей преп. Кирилла и вообще благотворителей, усердствовавших к монашеству, а потом вместе с ними и на первом перед ними месте доходы с собственных недвижимых имений. Так как число братий в монастыре у преп. Кирилла было не особенно велико — по вероятной причине, о которой скажем ниже: то надлежит думать, что монастырь не испытывал никакой нужды и в первое время и что потом его средства были более, чем достаточны.

В Белозерской пустыне и в своем Белозерском пустынном монастыре преп. Кирилл прожил 30 лет, пришел в пустыню 60-летним старцем и дожив в ней до глубокой старости 90-летней. В весьма непродолжительное время после его прибытия в пустыню собралась к нему община людей, желавших с ним и под его руководством монашествовать и подвизаться. Эта община скоро превращена была им в настоящий монастырь, а в монастыре он тотчас же начал вводить общежительный [устав]. Таким образом, лет пять-шесть прошло в устройении монастыря, а за тем в продолжение 25-ти он игуменствовал в благоустроенном монастыре.

Игуменство преп. Кирилла должно быть представляемо как ревностнейшее и вседушнейшее руководство людей по избранному ими исключительному пути в царство небесное. Жизнеописатель преподобного со слов его бывших учеников говорит об его игуменстве: «Общему житию совершитель и всем всяк, по апостолу, быв (-л), да всех приобрящет, да всех спасет, да всех Богови приведет, да со дерзновением речет к Владыце своему: се аз и дети, еже (sic) ми дал еси; всех бо яко отец любяше, о всех печашеся, о всех полезная промышляше и всех яко свой уд миловаше; всех душевныя струпы обяшоваше, всех (от) телесных недуг исцеляше, всем от злоб согнание

очищаше, всем любовный пластырь тех вередом прилагаше, всех маслом милования помазоваше; не бяше тогда (в игуменство Кирилла) скорбяща или оскорбляема, аще бо некто и малодушен или ленив, но той собою исправляше, собою образ даяше, и иже нань всеу гневающемуся благоуветлив беяше, и аще кто тому пререковаше, долготерпением и молчанием того к любви привлечаше»¹⁴².

Быв игуменом своего монастыря, со всем усердием заботившимся о приведении к Богу всех своих учеников, преп. Кирилл вместе с сим продолжал оставаться и тем, чем был прежде, — усердным учителем мирян. Когда он жил в Москве, к нему притекали искать у него душеспасительных бесед и поучений преимущественно жители Москвы. После того, как переселился в Белозерье, он стал учителем мирян так сказать всероссийским: он прославился теперь на всю Россию, и — по словам жизнеописателя — «мнози от различных стран (областей) и градов прихожаху к святому, хотяще видети его и пользоваться от него»¹⁴³.

За свою высокую святость преп. Кирилл еще при своей жизни удостоился от Бога обильного дара чудотворений, чему жизнеописатель приводит многие примеры и о чем он вообще говорит: «Многа изрядная чудеса бываху (по молитвам святого), — лукавых бесов отгнания, недугом различным исцеления, слепым очесы разрешения, лишенным разума целомудрия с Богом податель (-даяние)»¹⁴⁴. Слава преп. Кирилла, как чудотворца, столько же широко была распространена по всей России, сколько и его слава, как учителя¹⁴⁵; это видно из того, что присылал к преподобному просить его молитв о чудесной помощи даже князь Белевский, живший от него на другом конце России и отделенный от него пространством более чем 20-ти дней пути¹⁴⁶.

Почувствовав приближение смерти, преп. Кирилл написал послание к Белозерскому князю Андрею Дмитриевичу, в котором просил его, чтобы он — князь имел к его — Кирилла монастырю такую же любовь после его смерти, какую имел при его жизни, и в особенности просил и со слезами молил о том, что составляло его главные предсмертные заботы, а именно — чтобы он — князь не попустил в чемнибудь быть разорену тому чину общего жития, который им — Кириллом был установлен в монастыре. Об этом последнем преп. Кирилл писал князю: «И по моем еси животе имел любовь и веру к монастырю Пречистыя и свой привет сыну моему Иннокентию (которого он оставлял вместо себя игуменом монастыря) и ко всей братии, которые имут по моему преданию житии и к игумену повиновение имети; а иже не восхощет по моему убогому житию житии в монастыри том, — имет нечто от общаго жития и чина разаряти и игумену не повиноватися, о сем убо тебе, своего господина и духовнаго сына моего, благословляю и со слезами молюся, да не попустиши сему тако бытии, но паче ропотники и раскольники, иже не хотящей игумену повиноватися и по моему жит(ь)ицу житии, прочее из монастыря изгонити, яко да и прочая братия страх

имут»¹⁴⁷. Последним увещанием умиравшего преп. Кирилла к братии было, чтобы они имели любовь между собою, чтобы не было между ними никаких раздоров и сваров и чтобы ничего не было разорено у них от общего жития. Скончался преп. Кирилл, имея, как мы сказали выше, 90 лет от роду, 9 Июня 1427 г.

Мы передали рассказ Пахомия о преп. Кирилле без всяких собственных комментариев. В рассказе этом преп. Кирилл изображается далеко не так, чтобы мог быть созерцаем читателем, как живое лицо, и не вполне со всеми своими качествами и свойствами. Пред очами учеников преп. Кирилла, нет сомнения, со всею ясностью предносился образ их исключительно-замечательного и великого учителя, и должно думать, что они сделали все от них зависевшее, чтобы Пахомий мог начертать этот образ со всею ясностью и полнотой. Но последний, как уже мы говорили выше, писал жития святых («пек» их) очень поспешно и небрежно. Написать было поручено ему правительством — великим князем и митрополитом, и он постарался написать житие, которое бы могло быть принято за хорошее, т.е. которое было бы достаточно обширным. Но эта обширность жития весьма относительна, так что сравнительно с нею житие могло бы быть обширнейшим, и Пахомий достигает этой весьма относительной обширности таким образом, что берет главным образом те данные биографии преп. Кирилла, которых литературное изложение было наиболее легко, именно — его чудеса, рассказы о которых (весьма не трудные в литературном отношении) и составляют значительнейшую часть жития. Даже внешнюю историю преп. Кирилла он излагает несколько не удовлетворительным образом. Главное в этой внешней истории составляет переселение преп. Кирилла в Белозерье, основание им здесь монастыря и почти 30-летнее игуменствование в монастыре; но его речи об основании монастыря и об игуменстве из рук вон недостаточны и так сказать небрежно-ничтожны. О московской жизни преп. Кирилла Пахомий говорит более обстоятельно; но и здесь, если бы мы не знали положительным образом, что пишет человек, пользовавшийся рассказами современников и учеников, никак бы этого не подумали, а напротив думали бы, что пишет кто-то очень поздний, располагавший в своих руках очень скудными сведениями.

Но если Пахомий вовсе не заботится о том, чтобы начертать живой настоящий образ преп. Кирилла; то по крайней мере указывает некоторые черты этого образа. А затем последний может быть восстановлен при помощи памятников, которые оставил после себя преп. Кирилл, и при помощи следов, которые он оставил по себе в истории нашего монашества.

Преп. Кирилл был великий подвижник: во всем том объеме, какой только был доступен для сил его физической природы, он подвизался продолжительными молитвами и частыми поклонами, бдением, постом и суровыми физическими трудами (в хлебной и в поварне Симонова монастыря). Но он

подвизался не одним только внешним образом; он так сказать соединял в себе двойного подвижника. Известно, что у греческих монахов с древнего времени были два вида подвижничества: подвижничество внешнее, состоявшее в сейчас нами указанном, и подвижничество внутреннее, состоявшее в постепенном очищении, усовершеннии и возвышении помыслов души и возведение их к единому богомыслию, и получившее позднее время свое особое название умного делания. В Симоновом монастыре и вообще в Москве преп. Кирилл несколько раз удалялся для безмолвия в келлию. Под этим безмолвием нельзя разумеать ничего иного, как внутреннее подвижничество. О пребывании преп. Кирилла в поварне Симонова монастыря Пахомий говорит: «и тамо больши (чем прежде в хлебнее) воздержашеся, в памяти всегда имея огня неугасимаго и вечнаго мучения и ядовитаго червя, и на огонь часто взирая глаголаше к себе: «терпи, Кирилле, огонь сей, да сим огнем тамошняго возможеши избежати», и от того толико умиления дарова ему Бог, яко ни самаго того хлеба могущу ему без слез вкусити или слова проглаголати»¹⁴⁸: а по Иоанну Лествичнику успехам внутреннего подвижничества всего более помогает непрестанная память смерти, а слезы сокрушения и умиления составляют то, чем инок, трудящийся в подвиге внутреннего делания, должен размягчать свою душу¹⁴⁹. Между рукописями, собственно-ручно написанными преп. Кириллом, до сих пор сохраняется в его монастыре Лествица сейчас помянутого Иоанна Лествичника: но Лествица представляет собою ни что иное, как руководство для инока к внутреннему подвижничеству. Таким образом, собственно не преп. Нил Сорский, но преп. Кирилл Белозерский был водителем у нас умного делания, а Нил, позднейший ученик Кирилла, был только его продолжателем и так сказать специализатором подвига. Не задаваясь мыслью о том, чтобы собрать вокруг себя исключительных людей, желавших подвизаться подвигом умного делания, как потом задался этою мыслию Нил, а желая быть руководителем людей, желавших обыкновенным образом монашествовать, при чем умное делание, как такое и нарочитое, оставлялось бы на волю произволящих, преп. Кирилл основал на Белозерье не скит, как Нил, или не несколько (не ряд, не известное количество скитов), а обыкновенный общежительный монастырь. Но обыкновенный общежительный монастырь он основал такой, который был бы возможно истинным и возможно совершенным этого рода монастырем, так чтобы люди, желавшие монашествовать в нем, монашествовали не лжюю, а всею правдою. Он ввел в монастыре общежитие нисколько не ослабленное и не облегченное, но строгое и безусловное, так чтобы никто из монахов не имел в келье совершенно ничего своего, со включением и самой воды для питья и за исключением лишь книг для душевного назидания и икон для молитвы. Он ввел в монастыре те отеческие порядки, чтобы монахи, предавшие себя в его руководство, не имели от него — игумена совершенно никаких тайных дел и помыслов и чтобы он мог надзирать над ними и печься о

них так сказать в каждом их шаге и в каждой их мысли (запрещение писать и принимать письмо без ведома его — игумена и запрещение принимать поминки или гостинцы; запрещение хмельного питья). Относительно выхода монахов из монастыря¹⁵⁰, относительно келейного провозждения ими своего времени и относительно внешней чинности их поведения в церкви, в трапезе (строго о ненарушимости поста) и во время общих работ были также введены преп. Кириллом самые строгие правила, взятые из наиболее строгих отеческих уставов. Несполна передавая устав, введенный преподобным в его монастыре, Пахомий ничего не говорит о том, были или не были требуемы от постригавшихся в нем так называемые вклады и были ли в нем соблюдаемо между монахами равенство; но необходимо думать, что вклады, вовсе и ни под каким видом не быв требуемы, если и были принимаемы, как добровольные, то нисколько не давали приносящим их никаких преимуществ и что между монахами было соблюдаемо самое полное равенство и что согласно с предписанием устава патр. Алексея, введенного у нас преп. Феодосием Печерским, преподобный отец игумен работал (всякие работы) прежде всех с усердием и радостью, подавая пример духовным своим детям (I-го т. 2-я полов., стр. 515/621). Мы сказали выше, что братство монастыря преп. Кирилла было не особенно многочисленно: в минуту его смерти братии в монастыре было 53 человека¹⁵¹. Такую сравнительную немногочисленность братства, не смотря на всю славу преп. Кирилла, должно по всей вероятности объяснять именно неумолимой и нисколько с его — Кирилла стороны не послабляемой строгостью его устава, т.е. что слишком мало находилось людей, которые бы имели призвание и желание монашествовать, как того своим уставом предписывал и как того на самом деле требовал он — Кирилл. Пахомий в одном месте жития дает знать, как о бывавших случаях, что постриженные монахи или желавшие постричься в монахи приходили в монастырь с намерением монашествовать в нем, и что увидев его порядки, уходили из него, чтобы искать себе других монастырей¹⁵². Однако преп. Кирилл, введши в своем монастыре самый строгий общежительный устав, игуменствовал над монахами своего монастыря не таким образом, чтобы просто говорить им: вот вам устав; хотите во всей точности исполнять его, живите у меня, не хотите исполнять его, идите вон. Он ввел в своем монастыре самый строгий общежительный устав не потому, чтобы он был человек жестокий и чтобы он хотел мучить людей, а потому что он был тот евангельский воистину израильтянин, в котором не было лести (Иоанн. 1, 47). Монашество не может быть тем или иным, более строгим или менее строгим; оно может и должно быть только известным одним, всякое ослабление которого есть привнесение фальши, лжи и обмана: преп. Кирилл и ввел у себя в монастыре именно тот устав, который был уставом истинного, нисколько не ослабленного и не фальсифицированного или не подделанного монашества. Но истинное руководство людей состоит не только

в том, чтобы неопустительно (неукоснительно) требовать от них исполнения чего-нибудь, но чтобы отечески, с возможною любовью и заботливостию, воодушевлять и поощрять их и каждого из них к исполнению строгих требований, чтобы непрестанно и неустанно возбуждать и поддерживать их силы, чтобы вдыхать в них мужество и бодрость (энергию). Таков именно и был преп. Кирилл как игумен монахов, желавших монашествовать с ним истинным и нисколько не подделанным монашеством: он ввел в своем монастыре тот строгий монашеский устав, которые есть единственно истинный таковой устав; но он был руководителем своих братий в исполнении строгого и единственно истинного устава, как это сообщает Пахомий в общем, приведенном нами выше, отзыве о нем в сем отношении, наиревностнейшим и отечески наипопечительнейшим и любвеобильнейшим. Если бы Пахомий, не ограничиваясь одним общим обзывом (и за который ему, конечно, все-таки спасибо), вошел в некоторые подробности, то, мы уверены, это были бы подробности очень назидательные. Таким образом, преп. Кирилл лично был великим подвижником, и притом подвижником исключительным, который подвизался сколько внешними подвигами умерщвления плоти, столько и внутренним подвигом усовершенния духа; а как основатель и игумен монастыря, он с одной стороны ввел в своем монастыре самый строгий и самый настоящий общежительный устав, а с другой стороны усердно руководил своею братиею в истинном монашествовании по этому настоящему уставу. Дав своему монастырю устав, жизнь по которому была бы подлинным (а не подделанным или искаженным) монашествованием, преп. Кирилл, конечно, не мог требовать от своих учеников, чтобы все они были более, чем настоящими монахами, подобно ему самому великими подвижниками. Но если не всем ученикам, то избраннейшим из них естественно было стремиться к тому, что соревновать учителю и стремиться подражать его примеру. А если это так, то должно предполагать, что в монастыре преп. Кирилла между его учениками водворилось по его примеру подвижничество двойное — внешнее и вместе внутреннее. А если это последнее, то подвиг внутренний или так называемого умного делания должен был явиться особенностью учеников Кирилловых против других наших монахов, тщавшихся о подвизании. Но мы думаем, что ученикам Кирилловым должна быть усвояема и другая важная особенность, наследованная ими от учителя. Ничего не говорит Пахомий об умственном образовании преп. Кирилла, кроме того стереотипного, что в отрочестве он извык божественному писанию¹⁵³, но есть весьма большая вероятность считать его исключительным ревнителем просвещения в том смысле, как оно понималось тогда, т.е. в смысле начитанности в отеческих творениях: пришедши из Москвы в Белозерье, он говорит хотевшему было ограбить его через разбойников боярину Феодору: «веру ми ими, чадо Феодоре, яко ничто не имею в жизни сей, разве ризы сея, юже не мне видиши, и мало книжиц»¹⁵⁴; в своем уставе он совершенно ничего не дозво-

ляет монахам иметь в келлиях, кроме икон и книг¹⁵⁵; из записей на сохранившихся от него до настоящего времени рукописях известно, что кроме него самого занимались у него писанием книг по крайней мере три человека¹⁵⁶, при чем об одном из писцов свидетельствуется, что он написал много книг¹⁵⁷; наконец и весьма быстрое возрастание библиотеки Кириллова монастыря указывает на стимул, данный в сем отношении самим преподобным¹⁵⁸. Таким образом, есть вся вероятность предполагать, что нарочитая любовь к просвещению преп. Кирилла передалась от него и его ученикам и что эти последние более или менее отличались от других наших монахов и сим вторым качеством. В конце XV — первой половине XVI века монахи Кириллова монастыря и малых пустынь его окружавших (так называемого Заволжья) заявили себя людьми просвещенными, но с примесью к просвещению плевел еретичества: плевелы еретичества должно производить от Жидовствующих, а то, что составляло в просвещении чистую пшеницу с очень большой уверенностью должно возводить к самому преп. Кириллу.

Но должны быть указаны и еще нравственные совершенства, которые отличали преподобного и которые должны были более или менее передаваться и его ученикам, чтобы потом преемственно продолжаться если не во всех его учениках (в смысле монахов его монастыря), то в избраннейших между ними. Первую и основную нравственную заповедь христианства составляет любовь к ближним, без стремления соблюдать которую тщетно соблюдение всех других заповедей: и преп. Кирилл, всею истиною стремясь быть истинным христианином, довел себя до того, чтобы, как нарочито говорит о нем Пахомий, питать ко всем любовь нелицемерную¹⁵⁹. Если все вообще христиане должны стараться быть истинными христианами, то тем более монахи, — и преп. Кирилл всего более заботился о том, чтобы поселить в своей братии чувство взаимной любви: при своем отшествии от жизни он обнадеживал братию благоволением Божиим к своему монастырю, если они — братия будут иметь любовь между собой¹⁶⁰. Истинный монах всего менее должен быть человекоугодником и его учительное слово всего менее должно быть гнилым и льстивым. От преп. Кирилла сохранились до настоящего времени три учительные послания к князьям бывшим почитателями его и благодетелями его монастыря (см. выше стр. 160-161 и 164), и послания эти доказывают, что он поучал так, как подобает истинному монаху, — с необиновением и дерзновением: вел. кн. Василия Дмитриевича он несмущаемо увещевает показывать свою любовь и милость к согнанным от него с княжения Суздальским князьям, «занеже, господине, — прибавляет он, как истинный учитель, — ни царство ни княжество ни иная кая власть не может нас избавити от нелицемерного суда Божия». Бегание всякой тщетной славы человеческой составляет одну из главных монашеских добродетелей, — и преп. Кирилл был преисполнен этой добродетели. Звенигородско-галичский князь Юрий Дмитриевич, крестник преп. Сергия Радонежского и почита-

тель монашества, весьма желал видеть преп. Кирилла для духовного с ним собеседования, и так как преподобный не хотел ехать к князю, поелику для монаха выход из монастыря есть дело запрещенное¹⁶¹, то последний сам решился ехать к нему. Преп. Кирилл, услышав о намерении князя приехать в его монастырь, написал ему послание, в котором самым решительным образом отговаривает его от его путешествия, так как оно могло бы создать ему — Кириллу тщетную похвалу человеческую. Он пишет князю: «А что еси, господине князь Юрьи, писал ко мне грешному, яко издавна жадаю видетися с тобою; сего господине, Бога ради не мози того учинити, что ти к нам ехати; занеже, господине, вем, яко нечто моих ради грехов то искушение придет на мя, аще поедешь ко мне; занеже, господине, известую ти, не мочно ти нас видети: покиня, господине, и монастырь, да ступлю прочь, куды Бог наставит. Понеже, господине, вы чаєте мене здесе, что аз добр и свят; ано, господине, вьистину всех есми человек окоянное и грешнее и всякого студа исполнен. И ты, господине, князь Юрьи, не подыви на нас о сем: понеже, господине, слышу, что божественное писание сам в конец разумеши и чтешь, и ведаешь сам, каков нам вред приходит от похвалы человеческия, наипаче же нам страстным. Аще кто, господине, вьистинну свят и чист сердцем, ино и тем поврежение бывает от тоя тяготы. А нам, господине, еще всякой страсти повинным, велика спона души от того, еще, господине, сам сего поразсуди: понеже твоя вотчины в сей стране нет, и только ты, господине, поедешь семо, ино вси человеци начнут глаголати: «Кирила дьяля токмо поехал». Был, господине, здесе брат твой князь Андрей, ино, господине, его вотчина, и нам пришла нужда: нельзя нам ему, своему господину, челом не ударити. А ты, господине, Бога ради не учини того, что ти к нам ехати»¹⁶².

Кроме монастырей собственных или настоящих в старое время у нас были еще монастыри несобственные или ненастоящие, — монашеские слободки на погостах или в оградах приходских церквей и за тем монахи безмонастырные.

Положительные известия о существовании у нас этих несобственных или ненастоящих монастырей мы имеем (хотим сказать — мы лично знаем) только уже за очень позднее время, каков XVI век¹⁶³. Но как доказывали мы выше (I-го т. 2-я полов., стр. 453/553), необходимо предполагать, что они появились у нас одновременно с самым появлением монашества и что они предшествовали монастырям собственным или настоящим. Точно так же необходимо предполагать, что после своего появления у нас в первое время они непрерывно продолжали существовать у нас во все последующее время до XVI века, от которого мы имеем о них положительные известия, ибо вовсе не может быть указано причин, по которым бы они могли прекращать свое существование. Единственно таковою причиною могло бы быть строгое их запрещение церковною или вместе церковною и государственною властью; но, во первых, вовсе неизвестно подобного запрещения,

а во вторых — мы положительно знаем, что у нас, в след за Грециею, одни допускаемы и признаваемы были церковною властью¹⁶⁴. О причинах первого появления у нас монастырей несобственных мы говорили выше. Что касается до причин их дальнейшего существования, то этих последних причин должно быть предполагаемо три. Во первых, между людьми, которые шли в монахи не по призванию к монашеству, а единственно для того, чтобы при помощи монашеской рясы кормиться туеядным образом, постоянно бывали такие, которые не хотели идти в монастыри, потому что и в худших монастырях относительно надзора над монахами было некоторое стеснение или по крайней мере некоторая неволя и кабала, о чем ниже. Во вторых, в древнее и старое время у нас наибольшую часть принимали в монастыри не иначе, как с денежными взносами или так называемыми вкладами, о чем также ниже, и поелику всегда долженствовало оказываться большее или меньшее количество таких местностей в которых бы были монастыри, но не было монастырей, принимавших безвкладно, то бедным людям, желавшим принимать монашество, ничего и не оставалось делать, как монашествовать в кельях у приходских церквей. В третьих, было немалое количество таких местностей, в которых вовсе не было монастырей, и следовательно — здесь тем как бедным, так и богатым людям, которые почему либо не хотели удаляться из своих мест, также ничего не оставалось делать, как сейчас вышеуказанное. До какой степени велико было у нас в рассматриваемое нами время количество монастырей несобственных или ненастоящих, ничего не можем сказать положительного, потому что не имеем для этого совершенно никаких положительных [данных]. Не легко высказаться и предположительным образом; во всяком случае нам представляется вероятнейшим не то, чтобы, судя по огромному количеству монастырей собственных, предполагать количество монастырей несобственных очень большое, а то, чтобы предполагать их количество не особенно большое. Монастыри собственные или настоящие люди основывали без всякой действительной нужды по побуждениям корыстолюбия, властолюбия и честолюбия, т.е. по многим побуждениям, но что касается до монастырей несобственных или монашеских слободок при приходских церквях, то наиболее вероятно думать, что они составлялись главным образом лишь из таких людей, принимавших монашество не для него самого, которые или не хотели идти в монастыри или не могли попадать в них. Люди, желавшие принимать монашество по искреннему к нему расположению и по чему-либо не имевшие возможности поступать в настоящие монастыри, должны были предпочитать монашествованию в кельях у приходских церквей то, чтобы оставаться дома и монашествовать втайне. Более чем вероятно думать, что в приходских церквях, при которых были монашеские слободки, служба совершалась также крайне редко, — исключительно по воскресеньям и большим праздникам, как и в церквях, при которых не было наших слободок: но по переселении к церкви в келью

оставаясь в такой же невозможности часто бывать за церковною службою, как и дома, для какой цели люди нашего класса стали делать это переселение? А если монастыри несобственные или монашеские слободки при приходских церквях составлялись главным образом из людей указанного выше класса, то и не представляется вероятным, чтобы они были очень многочисленны, ибо нельзя принимать этот класс людей за очень многочисленный: правда, что здесь люди сохраняли себе полную свободу и волю; но за то в способе своего содержания, который составляла милостыня прихожан, они совершенно приравнивались к нищим¹⁶⁵, а это могло быть переносимо самолюбием далеко не всех из тех людей, которые желали бы сохранить себе полную свободу и волю¹⁶⁶.

Итак в рассматриваемое нами время (от нашествия Монголов до митр. Макария) у нас было построено чрезвычайно большое количество монастырей собственных или настоящих и кроме того существовало некоторое количество монастырей несобственных или ненастоящих. Из этого, по видимому, следует, что у нас в рассматриваемое время чрезвычайно развита была в обществе склонность к монашеству. Так это обыкновенно и представлялось. Но уже преосв. Макарий заметил в отношении к первому мнению, что оно далеко не может быть признано основательным¹⁶⁷. Монастырей было чрезвычайно много; но монахов в них было вовсе не особенно много. Как думать о степени склонности тогдашнего нашего общества к монашеству, об этом скажем ниже; но во всяком случае дело принятия монахов в монастыри получило такой вид, что при множестве последних не могло быть множества первых. В монастыри, по видимому, должны быть принимаемы решительно все, желающие стричься в монахи, ибо на то они именно и существуют, — служить местами обитания для желающих стричься в монахи, и чем бы более было в них монахов, тем бы более они достигали своего назначения, а заведующие монастырями, по видимому, даже нарочито должны были заботиться о привлечении в них наибольшего числа людей, ибо они таким образом заботились бы о привлечении наибольшего числа людей к монашеству, что должно было составлять их нарочитую заботу. Так это действительно и было в первое, весьма недолгое, время монашества, когда монахи считали себя обязанными жить и действительно жили трудами своих собственных рук: всякий приходивший в монастырь и желавший монашествовать был принимаем тогда с отверстыми объятиями, — «поселяйся и помогай другим приобретать средства общего содержания». Но монахи весьма скоро потеряли охоту жить трудами своих рук и устроили дело так, чтобы мир взял заботы об их содержании на себя, обеспечивая монастыри известными определенными доходами или доставляя им неопределенную милостыню. Тогда и дело с принятием в монастыри людей, желающих стричься в них, совершенно изменилось: в монастыри начали принимать только такое количество людей, какое в них, т.е. в каждом из них, могло быть содержимо. Но изменение простерлось и еще до чрезвычайно-

сти далеко, когда корыстолюбие человеческое, святотатственно обратив в предмет своей эксплуатации принадлежащее Богу, устроило с монастырями так, что они стали своего рода именьями для отдельных людей из мирян и монахов, — для ктиторов между первыми и для настоятелей особножитных монастырей между вторыми. Мирские ктитория монастырей получили в полную собственность доходы последних, с приобретением свободы, уделять на содержание в них монахов такую часть доходов, какую сами хотели; в монастырях особножитных, после отделения львиной доли доходов настоятелям и после отделения значительной доли на наем священников и диаконов, которые бы помогали настоятелям приобретать доход помино-венный, на содержание собственно монахов была оставлена самая ничтожная часть доходов, а, как совершенно вероятно думать, — по злоупотреблению, вошедшему в употребление, настоятели особножитных монастырей распоряжались их доходами столько же совершенно произвольно, как и мирские ктитория. Таким образом мирские ктитория монастырей имели прямой интерес в том, чтобы пускать в свои монастыри, как можно менее монахов; а в монастыри особножитные¹⁶⁸ могло быть принимаемо их лишь ничтожное количество, сколь ничтожная доля доходов была отделена на их содержание, по всей вероятности — настоятели этих монастырей, быв полными хозяевами их доходов, как и ктитория, должны были видеть свой интерес в том же самом, что и последние, т.е. чтобы как можно менее пускать к себе монахов. Но сейчас сказанное еще не составляет всего. Стригшийся в монахи (принимавшийся в монашество), поступая в монастырь, вступал в пользование чем-нибудь, именно — в монастыре общежитном — полным содержанием, в монастыре особножитном — известную часть доходов. Вошло в обычай, чтобы принимавшие монашество покупали это право пользования посредством денежного взноса или вклада, который был делаем при пострижении (покупали право пользования на подобие того, как артельщики портовых, биржевых и других доходных артелей покупают места в последних). Обычай денежного взноса или вкладов был чрезвычайно распространен и его не допускали у себя только очень немногие лучшие монастыри. А таким образом для бедных людей, не имевших возможности делать денежных взносов и вкладов, почти совсем закрыт был доступ в наибольшую часть монастырей, а именно — нужно думать, что они принимались до некоторой степени именно лишь настолько в те монастыри общежитные, в которых монахи были постригаемы не иначе как со взносами, на сколько требовалось в этих монастырях людей для черных тяжелых работ, каковы работы на поварне, в хлебной и подобные. Наконец, сами епископы были заинтересованы в том, чтобы в монастырях было как можно менее монахов, ибо доходы с имения тех монастырей, которые стояли пустыми, были взимаемы ими.

Из сказанного ясно, что в Греции обычай монашеские сложились и дела монастырские устроились так, чтобы монастыри вовсе не переполнялись монахами. Но в отношении обычаев и дел у нас было совершенно тоже са-

мое, что и в Греции. С самой первой минуты своего появления наши монахи начали содержаться не трудами своих собственных рук, а, как было в современной Греции, на средства, доставляемые из мира, чем и полагалось известное ограничение их количеству в монастырях, а за тем в порядках монастырских у нас явились те же самые злоупотребления, что и в Греции¹⁶⁹. От нашествия Монголов до преп. Сергия Радонежского монастыри были строимы у нас князьями и до некоторой степени частными людьми богатыми. Князья и люди богатые обеспечивали содержание в монастырях монахов своею ругою. Но они обеспечивали содержание не такого количества монахов, какое бы в какой монастырь собралось или набралось, а известного, определенного; следовательно, и в монастырях, построенных до преп. Сергия, могло находиться только известное, определенное количество монахов. Мы не знаем, содержание какого числа монахов в своих монастырях обеспечивали ругою князья и люди богатые; едва ли в этом отношении была норма или нормы и что каждый обеспечивал такое количество, какое хотел и мог; но совершенно вероятно думать, что числа вообще были не особенно большие, что в своем высшем размере они не превосходили полсотни человек и что в своем низшем размере они ограничивались, по образцу Греции, тремя — пятью человеками¹⁷⁰. А так как от нашествия Монголов до преп. Сергия монастырей построено было и всего до 40-45-ти, то из этого видно, что все количество монахов в продолжение нашего времени не могло быть слишком большое: весьма мало вероятно принимать, чтобы средняя цифра монахов каждого монастыря превосходила число 10-ти, а принимая это число, получим, что к концу нашего отдела времени и всего 450 монахов. С преп. Сергия Радонежского началось у нас чрезвычайно быстрое строение монастырей самими монахами и отчасти (в Новгороде и Пскове) мирскими общинами так что ко времени митр. Макария всех монастырей у нас насчитывалось до [515]. Но предполагать, чтобы с чрезвычайно быстрым умножением монастырей шло об руку и чрезвычайно умножение количества монахов было бы совершенно ошибочно. Между монастырями, явившимися после преп. Сергия было некоторое, сравнительно весьма небольшое, количество таких, в которых не постоянно, а временами было довольно и очень помногу монахов, в огромном же их большинстве постоянно было монахов по самому ничтожному количеству. Первую категорию монастырей составляют монастыри, основанные подвижниками: более или менее прославившийся подвижник основывал общежитный монастырь и принимал к себе всех, желавших постричься в монашество, с великою радостью без всяких вкладов, — монастырь быстро наполнялся довольно значительным или даже и очень значительным количеством монахов¹⁷¹; но наибольшую часть это бывало не надолго: третий или четвертый преемник основателя монастыря заводил новые порядки, — устанавливал вклады или даже заменял общежитие особножитием, — и количество монахов в монастыре быстро уменьша-

лось. Вторую категорию монастырей составляли особножитные монастыри, основанные неподвижниками. Монастыри эти разделялись в свою очередь на две частнейшие категории — на монастыри, основанные монахами, и на монастыри, {основанные} мирскими обществами. Несомненно, что очень многие из монастырей, основанных монахами, и были основаны по побуждениям корыстолюбия; но во всяком случае все они главным и чуть не исключительным образом служили к тому, чтобы удовлетворять страсти корыстолюбия людей, успевавших становиться их игуменами, и до чрезвычайности мало, почти со всем нисколько, тому, чтобы служить монастырями для людей, желавших стричься в монахи. Вот как делились доходы в особножитных монастырях, по сообщению одной грамоты, данной неизвестным митрополитом, вероятно св. Ионой, неизвестному монастырю и подтверждающей существовавшие порядки: «А что идет им (монахам) хлеб из сел монастырских, что на них хрестьяне (монастырские) пашут или на серебро монастырское (по найму сторонние крестьяне) пашут, и они (монахи) то делят меди собою, как по иным монастырям: архимандриту ото всех жит половина, а попом и диаконом с черньци половина, а тое поповские и диаконские и чернецкое половины попом и дияконом половина (т.е. всего четверть), а черньцом половина; а что которых монастырских земель не испахивают ни пожен не искашивают, а дают в наймы, — и теми наймы также делятся: архимандриту половина, а попом и дияконом с черньци половина; а боле того черньци в церковной приход ни в монастырский не вступаются; а что годовое и сорокоусты и вписы и молебны, а тем архимандрит делится с попы и дияконы по половинам: архимандриту изо всего половина, а попом и дияконом и с проскурником и пономарем половина, а черньци в те приходы не вступаются ни во что»¹⁷². Таким образом, отделялась в доход монахам, на их содержание, только четвертая часть хлеба, который напахивался монастырем, и четвертая часть арендной платы с монастырских земель, которые отдавались в кортому. А так как наибольшая часть особножитных монастырей были очень не богаты землями, которые бы могли пахать сами или отдавать кортому и за главный доход их должно принимаемо «годовое (годовые поминовения), сорокоусты, вписы (в синодик) и молебны», то на содержание монахов в них отделялась самая ничтожная часть доходов. Но, как говорили мы выше, более чем вероятно, что по злоупотреблению, вошедшему в употребление, эту ничтожную частию игумены распорядились самовольно: хотели, — принимали на нее монахов, не хотели, — пользовались сами. Мирскими общинами были строены монастыри главным, если не исключительным, образом в областях Новгородской и Псковской (преимущественно, кажется, в последней). Нет сомнения, что первоначально монастыри были строены общинами не с какими нибудь корыстными целями, а по тому побуждению, что члены их желали иметь свои монастыри, в которых бы могли быть поминаемы их умершие родители и в которых желающие из них могли бы

стричься в монахи при жизни и перед смертью; но более, чем вероятно, что потом заправители дел в общинах (мирские воротилы) побуждали (поджигали) их строить монастыри, так как водились желанием и надеждою пользоваться доходами последних. Как бы то ни было, общины, в качестве ктиторов и собственников монастырей, заведывали их имениями и доходами сами чрез своих выборных старост, а эти старосты, как имеем все основания полагать, если не обыкновенно, то наибольшею частию, за немногими только исключениями, заведывали имениями и доходами так, что наибольшую часть вторых клали в свои собственные карманы, и только наименьшую часть их употребляли на содержание в них монахов¹⁷³. Таким образом, игумены или строители особножитных монастырей нектиторских (необщинных) имели уже законное (узаконенное) право принять к себе лишь весьма ничтожное количество монахов, а по праву, не законно присвоенному, могли принимать их лишь такое количество, чтобы монастыри могли считаться и называться монастырями, а выборные старосты ктиторских общинных монастырей должны были заботиться о том, чтобы не превосходить в сем отношении игуменов-строителей. Но в Греции, где первоначально было устроено с монастырями особножитными так, чтобы они стали своего рода имениями для их игуменов, наименьшее число монахов, требовавшееся от монастыря, доведено было до возможного минимума: уже закон находил возможным ограничивать их число только троими, а обычай, по всей вероятности, своеобразным образом пользуясь словами Спасителя: *идеже два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреди их*, признавал достаточным даже двоих и именно — двоих так, чтобы одним из них подразумевать самого игумена. Какое наименьшее число монахов признавалось у Греков достаточным для того, чтобы монастырь не переставал слыть монастырем, такое наименьшее число признавалось достаточным и у нас: а таким образом, два — три монаха, т.е. один или два монаха, не считая самого игумена, вот то число монахов, большее которого не обязаны были принимать у нас к себе игумены особножитных монастырей нектиторских и уполномоченные управители особножитных монастырей ктиторско-общинных. Но так как денежный интерес побуждал игуменов и управителей не делать более того, что от них требовалось, то они в решительном своем большинстве действительно и не делали; а таким образом, два-три монаха — вот то число монахов, которое на самом деле было в наибольшей части наших монастырей. Что это именно было так, относительно этого мы имеем положительное свидетельство убедительного свойства. Митр. Макарий, быв поставлен в 1528 г. в архиепископы Новгородские, тотчас по прибытии на кафедру, предпринял старания о том, чтобы ввести в Новгородских монастырях общежитие; летописец, рассказывающий об этих стараниях Макария, сообщает, что, пока монастыри были особножитными, то в лучших из них было по шести или семи монахов, а в прочих по два или по три¹⁷⁴. Так как летописец гово-

рит не обо всех монастырях Новгородской области, а только о тех, которые находились в самом Новгороде и кругом его («окрест града»), и так как должно быть принимаемо за несомненное, что прочие или рядовые монастыри самого города и предгорья были не хуже принадлежавших к нашей категории лучших монастырей области, то будет следовать, что в Новгородской области обычным числом монахов в особножитных монастырях, за исключением самого Новгорода, было — человека два — три¹⁷⁵. Мы не имеем положительных сведений о других областях Руси; но от области Новгородской, которая в отношении к монашеству была не ниже никакой другой области, мы совершенно в праве делать общее заключение обо всех вообще областях. Ко времени митр. Макария у нас явилось всех монастырей до [515]. Если мы предположим, что средним числом на каждый монастырь приходилось по 5 монахов, то, по всей вероятности, это будет не только не ниже действительности, а несколько выше ее. Но таким образом монахов на все монастыри мы получим 2575 человек. А если затем предположим, что в монастырях несобственных или слободках при приходских церквях монахов жило до 500 человек, что представляется более или менее близким, то всех вообще монахов получим 3075 человек. Цифра 3075 не до крайности незначительная, но вовсе и не огромная, а весьма скромная. К сожалению, мы не имеем возможности сравнить пропорционально к населению числа монахов, бывших у нас в продолжение рассматриваемого нами времени с их числом, бывшим в то же время на Западе, а также с их числом у нас в настоящее время. Но мы уверены, что на Западе ни в какой стране их было не менее, чем у нас, и что у нас в настоящее время, если считать не только действительных монахов, а и послушников, их значительно более (по причине совершенно облегченного для всех желающих доступа в монастыри)¹⁷⁶.

Итак в рассматриваемое нами время у нас чрезвычайно много было монастырей, но вовсе не чрезвычайно и даже вовсе не особенно много было монахов, ибо весьма значительная и едва ли не наибольшая часть монастырей, были ни что иное, как мызы или усадьбы так называвшихся игуменов, которые для виду (т.е. чтобы мызы казались действительными монастырями) держали при себе по одному, по два монаха. Но множество монастырей действительно было такое, что весьма способно было вводить в заблуждение людей незнающих, каковы иностранцы, как и впал в это заблуждение наипостоятельнейший из иностранных писателей о России (хотя и не из наиболее к ней любезных) знаменитый Джильз Флетчер, который утверждает, будто в России его времени (второй половины XVI века) монахов было более, чем в какой-нибудь папистической стране¹⁷⁷. Всякий иностранец должен был судить об России главным образом по Москве и по Новгороду, как по городам, наиболее представлявшим ее собою, и если Москва при своем значительном количестве монастырей не производила в отношении к ним особенного впечатления, ибо монастыри были расположены в ней так, что были не слишком

заметны и вообще не делали из себя никакого вида: то Новгород должен был производить самое сильное впечатление. Кругом его, на его вспольи, было не менее [20-25] монастырей, так что его огибала по всполью почти что непрерывная линия монастырей. Всякий, знавший эти монастыри, вместе с тем знал, что это собственно не монастыри, а усадьбы или мызы, о которых мы сказали, и что в них монахов немного более того, сколько их самих: но человек, не знавший их, а только смотревший на эту в своем роде чудную их линию, как мог не подумать, что Россия есть настоящее царство монахов и что их более в ней, чем в какой-нибудь папистической стране?

II

Разделение монастырей на классы в отношении к праву собственности на них: монастыри ктиторские: княжеские, частных богатых людей, общинные, вкладчицы (эти вкладчики — «дружинники?»), — принадлежавшие известному количеству, артелям вкладчиков; самостоятельные или самовластные; домовые архиерейские; приписные к другим монастырям; посессионные или находившиеся во временном владении. Подчиненность монастырей власти духовной и гражданской (церковной и гражданской) и монастыри исключительные в сем отношении (ставропигиальные).

Как мы говорили в I-м томе, у Греков, а в след за ними и у нас, монастыри разделялись на два класса: на ктиторские, принадлежавшие их строителям, и на свободные или самовластные, принадлежавшие самим себе. Если монастыри были строены мирянами и если последние не отказывались от своих прав на них, то они принадлежали строителям, как их наследственная собственность; если они были строены самими монахами, то становились свободными и самостоятельными (2-й полов. стр. 585/698). Но, как кажется, у нас ктиторскими монастырями в смысле их принадлежности кому-нибудь были не одни только монастыри, именно построенные этими кемнибудь. А с другой стороны, составляет для нас вопрос, все ли монастыри, построенные самими монахами, были у нас свободными и самостоятельными.

Миряне, строившие у нас в России монастыри, были: князья, частные люди богатые и собирательные лица или единицы — мирские общины и не целые общины, а так сказать артели вкладчиков¹⁷⁸. Князьям, частным лицам и мирским общинам и принадлежали у нас монастыри как ктитории в собственном смысле этого слова.

В Греции законные права ктиторов монастырей состояли в том, что они (после исполнения обязанностей обеспечить содержание в них известного количества монахов)¹⁷⁹, могли давать монастырям свои ктиторские уставы, которые имели быть для последних обязательными¹⁸⁰, заведывали их именьями (как теми, которые сами приложили, так и теми, которые были бы

приложены другими, вообще — всеми и без права возвращать себе в собственность имения и осваять вторые)¹⁸¹ и доходами, поставляли, т.е. собственно — избирали, их игуменов и принимали в них монахов¹⁸² и вообще имели над ними (сами непосредственно или через назначенных уполномоченных¹⁸³ ближайший нравственный надзор, могли отдавать в пользование, могли передавать их (вместе с их имениями, которые раз быв приложены к ним составляли их неотчуждаемую собственность) другим (через дачу в приданое, через продажу, в дар другим, чрез приложение к другим монастырям и к архиерейским кафедрам)¹⁸⁴; а права незаконные, вошедшие путем злоупотребления, состояли в том, что с одной стороны ктиторы приязнали отстранять от своих монастырей всякую власть местных епископов¹⁸⁵, а с другой стороны, некоторые из них смотрели на свои ктиторские монастыри как на свою полную частную собственность, продавая их имения и вещи¹⁸⁶ и пользуясь их доходами, как с своих настоящих частных имений, в свою пользу, с уделением на них самих лишь той части доходов, какую хотели¹⁸⁷. В какой степени у нас в России пользовались ктиторы сейчас указанными законными и незаконными правами на свои ктиторские монастыри, не имеем совершенно обстоятельных сведений. Не имея ни одного устава, который дан бы был у нас мирским ктитором своему монастырю, с полным убеждением думаем, что примеров подобного давания вовсе и не бывало, ибо наши мирские люди, при своем малознании монашества, как церковного учреждения, должны были считать делом вовсе не своей компетенции то, чтобы давать монастырям уставы, а по всей вероятности — они вовсе и не подозревали своего права на это. Правом ставить игуменов в монастыри, более чем вероятно, пользовались все три класса ктиторов¹⁸⁸, а что касается до права приема монахов и вообще нравственного надзора, то отчасти вероятно пользовались им, отчасти передавали его поставленным от них игуменам. Относительно права заведывания имениями и доходами о ктиторско-мирских общинах положительно знаем, что они пользовались им; о частных богатых людях совершенно вероятно это предполагать; а что касается до князей, то отчасти вероятно они пользовались им (поручая надзор своим местным, смотря по местам, где находились монастыри, дворецким, отчасти же, — как это знаем положительно, — передавали его ставленным от них игуменам¹⁸⁹. Чтобы князья продавали свои монастыри, примеров этого не знаем; но что они обменивали их на другую более выгодную для них недвижимую собственность — на села, примеры этого знаем¹⁹⁰; относительно частных людей знаем, что они продавали монастыри как вместе с имениями, в которых находились последние, так и отдельно от них¹⁹¹. Относительно власти местных епископов над ктиторскими монастырями, отчасти на основании прямых свидетельств, отчасти на основании косвенных указаний, надлежит думать, что вообще она была ограниченной и что иногда доходило и до совершенного ее устранения. Не позднее как в [XV-ом веке] у наших

монастырей вошло в обычай искать себе той привилегии у государей, чтобы в делах недуховных, а мирских (в гражданских исках и уголовных преступлениях) быть судимыми их монахам¹⁹² не от местных епископов, а от них — государей через их дворецких. Более, чем вероятно думать, что искание монастырями этой привилегии взято с существовавшего права или обычая, именно — что над монахами своих ктиторских монастырей князья всегда пользовались правом или всегда присвоили себе право суда в делах недуховных и что начали искать себе указанной привилегии монастыри некиторские, смотря на монастыри княжеско-киторские¹⁹³. Можно ли думать, чтобы принадлежало наше право, как право, частным людям над монахами их киторских монастырей¹⁹⁴, не можно сказать, но что оно было даваемо им, т.е. некоторым из них, как привилегия, как своего рода «боярский суд», это представляется нам вероятным. Как бы то ни было, но мирские общины Новгородской и Псковской областей, строившие свои общинно-киторские монастыри, подобно князьям решительно притязали на то, чтобы монахи их монастырей в делах мирских подлежали их собственному мирскому суду и хотя архиепископы Новгородские настоятельно добивались того, чтобы получить этот суд в свои руки, но имели больший или меньший успех только в Новгородской области (в которой они могли привлекать на свою сторону высшую мирскую власть) и никакого успеха в области Псковской. Знаем одно положительное свидетельство, что князья притязали на участие и в духовном суде местных епископов над игуменами их киторских монастырей: Мстиславский князь Юрий Семенович Лугвеневи́ч в своей грамоте, данной им в 1443 г. Онуфриевскому монастырю, основанному его отцом, постановляет, что не только не судит и не рядит местный епископ архимандрита монастыря ни в каком мирском деле, но что если будет епископу до архимандрита дело духовное, то ему же самому — князю с епископом разбирать дело: «а будет до него (архимандрита) дело духовное, ино нам самым же со владыкою того архимандрита досмотреть»¹⁹⁵. Наконец, знаем один исторический случай, на основании которого можно заключать, что иногда князья и совершенно восхищались у местных епископов всякую власть над их киторскими монастырями. Выше мы рассказывали, как в 1478 г. монахи Кириллова Белозерского монастыря умыслили, чтобы им освободиться от всякого подчинения своему местному Ростовскому епископу и находиться единственно в зависимости от своего удельного Белозерского князя, на что и выпросили грамоту у митр. Геронтия [первой половины сего тома стрр. 555-557]. Едва ли можно полагать, чтобы монахи Кирилловские придумали создать себе исключительное положение сами и представляется более вероятным думать, что они взяли его с существовавших образцов, т.е. что некоторые княжеско-киторские монастыри действительно находились в том положении, которого желали было для себя монахи Кирилловские. Мы не находим вероятным думать, чтобы князья наши доходили до того, что вме-

сто забот о содержании своих ктиторских монастырей пользовались их доходами, как со своих частных имений¹⁹⁶. Но с частными людьми это могло бывать и у нас, как в Греции, при тех же обстоятельствах, что там, т.е. если потомки богатого основателя монастыря приходили в бедность. Что с имениями и доходами общинно-мирских монастырей в Новгородской и Псковской областях совершались весьма большие злоупотребления, это мы давали знать выше. Общины приставляли к монастырям для заведывания ими вообще и в частности их имениями и доходами своих выборных старост (в числе двоих к каждому монастырю). Эти выборные старосты, если не всегда, то наибольшую часть распоряжались имениями и доходами так, как бы монастыри составляли их частную собственность, т.е. старались по возможности пользоваться от последних и обогащаться на их счет. Весьма вероятно, что, как это бывает в настоящее время, и самые общины были не непричастны делу незаконного и беззаконного пользования, именно — что они, допуская старост пользоваться от монастырей и наживаться на их счет, требовали от последних, чтобы они выставляли общинным мирам водку, делали для них угощения и пр.

Настоящими ктиторскими монастырями князей были те монастыри, которые составляли их строение. Но были еще монастыри, которые, не будучи построены князьями, получали от них ругу или находились на их содержании. Имели ли князья какие-нибудь особенные права на эти последние монастыри, положительным образом остается нам неизвестным; но судя по аналогии с ружными приходскими церквями, нужно думать, что они считались ктиторами и этих монастырей: все приходские церкви, состоявшие в руге у князей, были или не были они построены последними, считались их ктиториями, почему и пользовались они правом назначать во все эти церкви священников (см. выше стр. 77-79 и 116-119)¹⁹⁷.

Кроме монастырей ктиторских, принадлежавших мирянам, были еще монастыри домовые, принадлежавшие архиерейским кафедрам, и приписные, принадлежавшие другим монастырям. Архиерейские кафедры и монастыри владели землями; на этих землях и могли быть строены монастыри архиереями и монастырями, т.е. последними новые монастыри. Далее, на землях, принадлежавших кафедрам и монастырям, могли, с дозволения архиереев и властей монастырских, быть строены монастыри какими-либо монахами, с тем, чтобы они поступали в собственность кафедр и монастырей. Наконец, к кафедрам и монастырям могли быть прилагаемы монастыри мирскими ктиторами или они сами могли прилагать себя¹⁹⁸.

III

Разделение монастырей на классы в отношении к характеру жизни монахов: особножитные, общежитные (строгие и нестрогие), сохранив-

шие уставы и грамоты основателей строгообщежитных монастырей, скиты. Устройство управления и быт в каждом классе монастырей. Прием в монастыри желающих.

Монастыри, строенные самими монахами и не прилагавшиеся ими к архиерейским кафедрам или другим монастырям (на что они имели право без права передачи их мирянам), так как их ктиторами были сами монахи, а не люди сторонние, каковы миряне, принадлежали самим монахам или, что тоже, самим себе, и таким образом становились свободными и самовластными. Но здесь было существенное различие между монастырями общежитными и особножитными. Монастыри общежитные были такие монастыри, которые принадлежали всей или целой общине монахов, как таковой, и никому из монахов в отдельности; а поэтому здесь свобода и самовластие были достоянием всей или целой общины монахов, как таковой, и ни кого-либо из монахов в отдельности. Напротив, монастыри особножитные составляли частную собственность (относительно пользования — по закону ограниченную, а по злоупотреблению неограниченную) монахов — их строителей и строителей и монахов, преемствовавших строителям в качестве их игуменов, так что эти монахи строители-игумены являлись их отдельными или единоличными ктиторами, подобно мирянам; а таким образом, в этих монастырях свобода и самовластие простирались не на целые их общины или братства, а только на их основателей-игуменов. Это различие свободы и самовластия монастырей общежитных и особножитных имело существенное значение относительно избрания игуменов тех и других из них. В монастырях общежитных право избрания игуменов принадлежало их общинам¹⁹⁹; но в монастырях особножитных не было имеющих права общин, а были только отдельные бесправные монахи, жившие у игуменов монастырей как у ктиторов последних (людей, обладающих правами ктиторскими на последние), и таким образом игумены этих монастырей избирались не их общинами, которых в них не было, а кем-то единолично, так что относительно избрания игуменов эти монастыри снова приравнивались к монастырям ктиторским. Кем именно {избирались игумены в особножитных монастырях}, это составляет вопрос и мы возвратимся к нему несколько ниже.

Преп. Сергей Радонежский ввел у нас общежитие, которое составляет единственный истинный образ жизни монахов и нашел себе в сем отношении многочисленных подражателей, которые спешили строить свои монастыри, чтобы учреждать в них тоже общежитие; равным образом, и некоторые из прежних монастырей, смотря на новые, преобразовали себя из особножитных в общинножитные. Таким образом, со времени преп. Сергия Радонежского общежитие получило у нас довольно значительную распространенность и заняло место на ряду с особножитием, которое дотоле было у нас единственным видом монашеской жизни. Но общежитие может быть более строгим и менее строгим, совершенно настоящим и несовершенно на-

стоящим, а может быть даже и нисколько не настоящим, так чтобы от него оставались одно только пустое имя с одною пустою похвальбой. Как же представлять себе наше общежитие за рассматриваемое нами время? Должно представлять его так, что оно не явилось восстановлением древнего, истинного, общежития, что в общем итоге оно было общежитием далеко не совсем строгим и далеко не совсем настоящим. Отдельные представители монашества ревновали и хотели бы ревновать именно о том, чтобы ввести у нас общежитие совсем строгое и совсем настоящее отеческое. Но массы монахов были решительно против подобного общежития и в свою очередь столько же усердно стремились к тому, чтобы заменять его общежитием более или менее нестрогим и более или менее облегченным: и в этой борьбе единиц и масс верх оставался и в конце концов остался {не} за первыми²⁰⁰. После преп. Сергия Радонежского, который, быв первым водителем у нас общежития, как вида жизни, не нашел вместе с тем возможным быть и первым водителем общежития по качеству совершенно строгого и совсем настоящего, явился первым водителем этого последнего преп. Кирилл Белозерский. За преп. Кириллом последовали другие ревнители истинного, древне-отеческого монашества. Но они основывали монастыри, на которых вводили строгое общежитие, и в монастырях ими основанных, обыкновенно очень не по долгу держалось введенное ими общежитие: оно держалось при самих основателях монастырей и сполна или уже не совсем сполна при их непосредственных учениках, а затем начинало постепенно ослабевать или же и сразу совершенно искажалось. Так это было в монастыре Кирилловом, так это было и в других монастырях. Иногда случалось, что в монастырях довольно подолгу оставалось по небольшому числу монахов, которые ревностно и мужественно хотели сохранения во всей целостности уставов, введенных их основателями: но они обыкновенно падали в неравной и напрасной борьбе с большинством²⁰¹. А бывало и так, что монахи дожидались только смерти основателя монастыря (что посягали на жизнь), чтобы на место введенного им устава тотчас же ввести свои собственные уставы. Преп. Корнилий Комельский (...1537) ввел в своем монастыре строгий общежительный устав, и некоторые из монахов, постригавшихся в его монастыре, не снося тяжести устава, оставляли последний, чтобы жить в других местах; эти монахи, как сообщает сам преподобный в письменном начертании своего устава, говорили: «Ныне нам Корнилий возбраняет и не дает по своей воле пожити, а егда умрет, и мы преидем (возвратимся) в свой монастырь и по воли нашей проживем, якоже хотим»²⁰².

Истинное общинножитие состоит в том, чтобы у монахов в монастыре все было общее и ни у кого совершенно и безусловно ничего собственного, чтобы все питались в трапезе одною и тою же, положенною, пищею и не имели в своих кельях даже и воды для питья, чтобы все одевались в одну и ту же, положенную одежду, не имея у себя в келье даже и собственной игол-

ки для ее починки, чтобы в отношении к монастырским службам и работам все были совершенно равны, начиная игумном и кончая самым младшим монахом, чтобы все с одинаковою обязательностию исполняли существовавшие, общепринятые в истинно общежительных монастырях правила относительно общественной и келейной молитвы и относительно выходов из монастыря, с соблюдением со стороны самого монастыря правил относительно допущения в него сторонних лиц (именно — недопущения в него женщин для свидания с монахами). Большие или меньшие послабления относительно всего этого, — дозволение иметь монахам свою пищу и свою одежду, освобождение их от монастырских работ, дозволение приобретать собственность (торговля, покупка сел) и нетребование от них строгого исполнения остальных указанных предписаний, и составляли большее или меньшее изпревращение строгого общежительного устава. По правилам каноническим и по уставам отеческим, человек, постригающийся в монахи, должен отречься от всякой собственности, которую он имел в миру, ибо в этом именно отречении и состоит между прочим монашество. Но у нас было дозволено людям, постригавшимся в монахи, чтобы и после пострижения они владели тою собственностью, которую они имели в миру, на правах, одинаковых с мирянами²⁰³: и люди богатые, стригшиеся в общежительных монастырях, хотели иметь свою пищу (обеда дома или нося пищу в трапезу)²⁰⁴ и свою одежду и жить не в таких скромных кельях, которые полагались для всех а более пространных и отделанных, как им нравилось, хотели освобождать себя от монастырских работ и от обязательного исполнения указанных предписаний²⁰⁵ посредством возможно значительных вкладов или денежных взносов. Люди небогатые, по видимому, волей-неволей должны были подчиняться предписаниями строгих уставов, ибо не приносили с собою в монастыри денег на то, чтобы не подчиняться им, т.е. откупаться от подчинения. Но они в самых монастырях успевали приобретать деньги и средства. Строго общежительные уставы требуют, чтобы никто из братий не принимал подаваний от христолюбцев лично себе, а только на общину или чтобы всякое подаяние, полученное кем-нибудь непременно доставлялось на эту последнюю. Но дозволяли себе бедные монахи то, чтобы принимать подаяния лично самим себе, и в испрошении этих подаяний они открывали себе способ к тому, чтобы подобно людям богатым более или менее облегчить для себя суровость строгих общежительных уставов²⁰⁶. Таким образом, извращение строго общежительных уставов или же прямо введение нестрогих общежительных уставов состояло в том, что требования общежития более или менее ослаблялись допущением льгот и свободы особножития.

Мы сказали, что после преп. Кирилла Белозерского, который ввел в своем монастыре устав строгого и настоящего общежития, явились другие ревнители истинного монашества, которые вводили в основанных ими монастырях такие же уставы строгого общежития. Этого вовсе не должно понимать та-

ким образом, будто во всех общежительных монастырях, основанных после преп. Кирилла Белозерского, были вводимы наши уставы, а таким образом, что в некоторых монастырях вводимы были эти уставы, а в других — хотя и общежительные, но не совершенно строгие и не совершенно настоящие. В каком количестве общежительных монастырей, основанных после преп. Кирилла, введены были одни уставы и в каком количестве другие, сказать этого мы не имеем возможности. Мы имеем в своем распоряжении показания, читаемые в житиях святых основателей общежительных монастырей. Но показания эти вовсе не могут быть признаны надежными. Во первых, писавшие жития основателей наших монастырей, если писали слишком много спустя времени после их смерти, могли просто а priori утверждать, что они вводили в своих монастырях уставы строгого общежития (по простому заключению, что они должны были вводить эти уставы). Во вторых, они могли утверждать это с той нарочитой тенденцией, чтобы сделать обличение позднейшим обитателям монастырей. Мы достоверно могли бы знать то, что желается нам, если бы все основатели общежительных монастырей предали введенные в последних уставы письмени или если бы они писали грамоты, в которых обстоятельно характеризовались бы их уставы, и если бы все эти записи уставов дошли до нас. Но таких записей было сделано и дошло до нас до чрезвычайности мало. И априорические соображения и исторические свидетельства, отчасти прямые, отчасти а silentia, хотя и не совершенно ясные, прямые и определенные, располагают нас думать, что в большей части общежительных монастырей, основанных после преп. Кирилла, были введены уставы более или менее не строгие, и что только в меньшей части их введены были строгие. Преп. Кирилл имел славу великого подвижника и великого представителя монашества, и однако в свой монастырь с строгим общежительным уставом он успел собрать и всего 53 монаха. Другие, менее его знаменитые, подвижники могли рассчитывать на привлечение к себе еще меньшего количества монахов, а это, как нам думается, и должно было вынуждать большинство их к тому, чтобы поступаться строгостию общежития пред закоренелостью человеческих страстей. Преп. Иосиф Волоколамский, совершивший в [1478-1479 гг.] нарочитое путешествие по монастырям русским с целью досмотра существовавших в них порядков жизни и потом поместивший в своем монастырском уставе главу, которая надписывается: «Отвещание любозаборным и сказание вкратце о святых отцах, бывших в монастырех, иже в Рустей земли сущих» и в которой имел все побуждения указать современные ему монастыри с строгим общежительным уставом, не указывает ни одного такого монастыря²⁰⁷, а его жизнеописатели говорят, что в его время оставался общим монастырем не на словах, но на деле только Кириллов Белозерский монастырь и что прочие монастыри паче клонились к лаврскому обычаю, т.е. к особножитию²⁰⁸. История самого преп. Иосифа показывает, как неохотно принималось нашими монахами строгое общежи-

тие и как оно подолгу не держалось в наших монастырях²⁰⁹. В Пафнутьевом Боровском монастыре, в котором постригся он и в котором монашествовал 18 лет, было общежитие, но не строгое²¹⁰. Когда после смерти преп. Пафнутия он избран был в игумены монастыря и когда хотел он ввести в последнем строгое общежитие, то братия «ему нимало совета даша»²¹¹, так что для водворения строгого общежития он должен был идти основывать свой собственный монастырь. В этом собственном монастыре преп. Иосиф показал себя в качестве ревнителя строгого общежития, вторым Кириллом, но едва только он умер, как общежитие начало в монастыре падать²¹².

Может казаться недоуменным, что на помощь ревнителям строгого общежития не пришла церковная власть, которая могла ввести его в монастырях и поддерживать в них посредством своих принудительных предписаний. Но на это недоумение нами отвечено уже выше. Правила канонические отстраняют особножитие, когда признают единственным истинным видом монашеской жизни в монастырях общежитие²¹³; гражданские законы греческих императоров положительным образом строго воспрещают особножитие²¹⁴. Но вопреки правилам каноническим и законам императоров особножитие до такой степени распространилось в монастырях греческих, что были вынужден признать его как законное, ибо иначе нужно было бы признать незаконным чуть не все монашество. Признанное законным в Греции, особножитие, естественно, было признано таковым и у нас, и наши пастыри, в след за греческими принимали, будто «особное каждого житие в монастыри (особножитие) нужи ради предано не могущим понести великаго и жестокаго (общаго) жития»²¹⁵. А против признаваемого законным не может быть употребляемо принудительных предписаний. Таким образом, пастыри наши могли бы действовать против особножития не путем обязательных предписаний, а путем своих пастырских увещаний и настояний. Не знаем, как было в сем отношении в Греции, но у нас мы вовсе не видим и не знаем этих увещаний и настояний со стороны пастырей до самого митр. Макария, хотя некоторых из пастырей и знаем за ревностных сторонников общежития, как св. Алексий (митр. Даниил тоже). Напротив известны такие случаи поведения пастырей, на которые любители и защитники особножития весьма могли сослаться для своего оправдания или по крайней мере для своего извинения. В 1382 г. был во Пскове Суздальский архиепископ Дионисий, возвратившийся из Константинополя и получивший от патриарха поручение сходить во Псков, чтобы попытаться усмирить возникший здесь мятеж Стригольников. Во время бытности архиепископа во Пскове к нему обратились с молением игумен и монахи здешнего Снетогорского монастыря дать им устав настоящего общежития, ибо дотоле было у них в монастыре общежитие, но не настоящее, и архиепископ, исполняя просьбу, дал игумену и монахам свою грамоту, которою заповедует им в качестве уполномоченного от вселенского патриарха совершенную нестяжательность, так чтобы ни у

кого из них не было ничего своего²¹⁶. Но спустя 40 лет после дачи Дионисием грамоты монахи Снетогорского монастыря нашли заповеданный им устав тяжким для себя и обратились к митр. Фотию с просьбою о новом уставе. Митрополит отменил запрещение Дионисиево относительно полной нестяжательности и хотя в свою очередь настоятельно увещевает к ней монахов, но тем не менее оставляет дело на их добрую волю²¹⁷. Митр. Макарий путем пастырских увещаний и настояний предпринял и до значительной степени успел ввести общежитие в монастырях Новгородской епархии, когда поставлен был в архиепископы Новгородские, о чем мы говорили выше [первой половины сего т. стр. 752-754], а потом он обращается с общими увещаниями ко всем монахам митрополии о произволении на восприятие вконец нестяжательного и совершенного общежития в деянях Стоглавого собора²¹⁸. Ревнители строгого общежития искали ограждать или вводить его с помощью власти, но не церковной, которая не обладала в сем случае принудительной силой, а мирской, которой они хотели усвоить эту силу. Так преп. Кирилл Белозерский обращался перед своей смертью, о чем мы говорили, с слезной просьбой к Белозерскому князю Андрею Дмитриевичу, чтобы князь не попустил быть разорену в его (Кирилловом) монастыре введенному им общему житию и чину; с подобной же просьбой обращался перед своей смертью преп. Иосиф Волоколамский к вел. кн. Василию Ивановичу; неизвестные монахи обращались с просьбой к царю Ивану Васильевичу, чтобы он ввел общежитие в монастырях, находившихся в окрестностях Москвы²¹⁹. Сама церковная власть в лице единственного своего представителя, который старался вводить в монастырях общежитие путем увещаний и настояний, искала себе помощи у гражданской власти: Макарий при своем введении сейчас указанным путем общежития в Новгородских монастырях в то же время обращался к вел. кн. Василию Ивановичу с просьбой, чтобы государь подкрепил его своим повелительным писанием (см. выше стр. [753 первой половины сего тома]).

Итак преп. Сергей Радонежский был водителем у нас общежития не совершенно строгого, а преп. Кирилл Белозерский — совершенно строгого. После преп. Сергея было основано у нас монастырей общежитных довольно много, но сколько именно монастырей с строгим общежитием Кирилловским, остается нам положительным образом вовсе неизвестным; и есть вся вероятность и все основания полагать, что очень немного. В монастырях, в которых вводимо было их основателями общежитие строгое, оно, обыкновенно, после смерти основателя скоро исчезало, т.е. ослабевало, превращаясь в общежитие более или менее нестрогое, так что в каждое данное время монахов, живших у нас по уставу строгого общежития [было очень немного].

Мы уже дали знать выше, что основатели монастырей, которые в след за Кириллом Белозерским вводили в своих монастырях строгое общежитие,

положительным образом известны нам весьма немногие. Этих основателей монастырей знаем мы по оставленным ими записям или письменным начертаниям духовных грамот или уставов, которые они вводили в своих монастырях. А такие записи уставов или такие письменные уставы и духовные грамоты нам известны и всего в количестве пяти, именно — четыре устава: преп. Евфросина Псковского, преп. Иосифа Волоколамского, преп. Корнилия Комельского и преп. Герасима Болдинского (грамота?), и одна грамота — преп. Антония Сийского²²⁰. Уставы служат для нас свидетельством, что в монастырях введено было общежитие, но с другой стороны рождается вопрос: зачем были писаны. На этот вопрос отвечают Евфросин (ктитор) и преп. Иосиф (Отвещание любозагорным)²²¹.

Биографические сведения о преп. Евфросине мы передали выше, когда излагали Псковские споры о песни аллилуия (стрр. [455-462]). С весьма большою вероятностью должно думать, что мысль об основании собственного монастыря, с тем, чтобы ввести в нем строгое общежитие, подал ему сейчас выше упомянутый нами устав, данный архиепископом Суздальским Дионисием Снетогорскому монастырю, в котором он принял пострижение и в котором монашествовал до основания собственного монастыря. Устав этот, заповедающий на основании уставов и предписаний отеческих (Василия Великого, Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника, Феодора Студита и прочих святых отец, как ссылается в нем прямо Дионисий) строгое общежитие, не был строго соблюдаем в Снетогорском монастыре, и преп. Евфросин воспламенился ревностию восстановить его во всей его [полноте] (что во всяком случае он имел под руками устав Дионисиев, собственно его грамоту, когда писал свой собственный устав, это во всяком случае с несомненною видно из последнего, ибо встречаются в нем дословные заимствования из первого; а также и из послания во Псков Фотиева, ибо митр. Фотий, хотя и не обязывает к общежитию, но весьма похвалит его²²²). Если преподобный действительно был в Константинополе, то лучшими из тамошних монахов он мог быть только укреплен в том убеждении, что истинный образ монашеской жизни есть строгое общежитие. Не быв на Афоне, он расспрашивал о нем (л. 231 об.). Воодушевлялся ли он между прочим и примером преп. Кирилла Белозерского, относительно этого ничего не можем сказать, кроме того, что это очень могло быть: он принял намерение основать свой монастырь в последние годы жизни преп. Кирилла, а слава Кирилла, распространившаяся к последним годам его жизни по всей Русской земле, очень могла дойти и до Псковской области, которая не была из числа областей, наиболее отделенных от области Белозерской.

Устав, написанный преп. Евфросином между 1458-1462 гг., содержит в себе следующие предписания и завещания братии²²³: да будет в монастыре самая полная община, так чтобы не только никто из братии не имел ничего своего, но чтобы и словом не говорилось: это мое, а это того или того; нико-

му не есть и не пить кроме трапезы, за исключением случаев тяжелой болезни, ибо так называемая особина, малая или великая (совсем особый от прочей братии стол и только прибавка своих кушаний к братскому столу) есть священнокрадения и причина всякого зла²²⁴; (всем братиям иметь одну и ту же одежду и обувь) и получать ее от игумена или от избранного игуменом и братиею эконома (келаря), а быть одежде из обычной сермяжины, но {не} из немецких сукон, а шубы бараньи носить монахам без пуха (без опушки дорогими мехами?); всем в одинаковой мере и с одинаковым усердием трудиться для монастыря, «яко да от праведных трудов и своего делания дневную пищу и прочая нужная и потребная телеси Господь и Пречистаа Его Мати яже о нас устроит» (л. 215 об. fn.); «стяжание же чужих трудов вносити каково любо отнюдь несть на пользу нам, и паче же яко страстнии душею и немощнии приимати в обители (л. 216), но яко яд смертоносен отбегати и отгоняти; аще ли оскудеет потреба телесная на искушение нам, не рци человеку (л. 216): дажь ми, луче уповати на Господа, неже на человека и нужных искати со Христом, поминающее Павла апостола²²⁵, еже к Коринфеем пишет сице: мы же до нынешняго часа алчем и жаждем и наготуем и стражем и скитаемся, делающее своими руками»; братии монастыря должно искать себе в игумены человека богораднаго, доброразумнаго и духовнаго, который бы известен был своею добродетельною жизнью, а не брать в игумены человека, который бы желал игументсвовать по найму (об этом ниже); братия должны находиться в совершенном покорении у игумена, отсекая всю свою волю мечем слова Божия; если игумен пошлет на службу какого брата, то да идет без всякаго послушания, а без благословения игумена, для своих нужд никому ни под каким видом никуда не ходити (из монастыря); если кто станет противоречить игумену и поднимать ссоры, то запереть такого в темницу, пока не покается²²⁶, а непокорнаго монаха по первом и втором и третьем вразумлении выгнать, по слову Василия Великаго, из монастыря и не возвращать ему ничего из принесенного в монастырь; желающих стричься в монахи принимать в монастырь без вкупа, как это бывает в прочих монастырях, ибо это им на больший вред душевный, так как они (дающие вкупы) говорят: свое ем и пью, и поэтому не хотят ин в церковь ходить, ни в келье молиться прилежно; должно принимать в монастырь людей смиренных и кротких, но не скоро, а по трехлетнем и даже более продолжительном испытании; если который брат при своем пострижении даст что нибудь в монастырь, денег или вещей, то пусть не величается над не принесшим ничего и не говорит ему оскорбительных речей, а если попытается проявлять свое самовластие («аще ли сильно что начнет наводити», л. 234 fn.), то по троекратном вразумлении должен быть изгнан из монастыря; «молю же вас, — обращается преподобный к монахам, — пианство безмерное и безчиние всякое отнюдь да не будет в вас (л. 218 fn.), великаго убо Христовых уст проповедника Павла словеса не забывают: пианицы цар-

ствия Божия не наследят»; не должно быть в монастыре монахов голоусых; не принимать в монастырь (л. 221 об.) малых детей для учения книгам (ибо, как должно подразумевать, в том и другом случае монахи весьма подвергаются опасности известного тяжкого и мерзкого греха); ни под каким видом не должен быть дозволен вход в монастырь женскому полу; не должно быть в монастыре бани, ибо заповедано святыми отцами, чтобы монах и самому себе не обнажал своего тела, разве только в случае тяжелой болезни и крайней нужды; в церковь на молитву должно спешить по первому удару била, тотчас бросая всякое дело, каким бы кто занят ни был, хотя бы то и келейной молитвой, ибо и целоношное стояние в келье на молитве при одном: Господи помилуй не сравняется общему в церкви; стоять в церкви на службах до отпуста, за исключением случаев нужды; в церкви петь с тихостию и разумно, а не козлогласованием; должны быть соблюдаемы четыре соборные поста, уставленные святыми отцами: великая четырехдесятница, Рождества Христова, святых апостолов и Успения Пречистой, дабы чистыми приступить нам к чистому Источнику бессмертному и вкусить Его с верою; если придут в монастырь странные, монахи или миряне, то должно стараться об их принятии и упокоении: по завещанию святых пусть они остаются в монастыре, не нудимые на работу и не укоряемые, три дни, а при отпуске их дать им милостыню по силе, а если будет властель, то честь воздать ему, ибо апостол Павел пишет: не будите должни человеком. Свои предписания и завещания преподобный заключает обращением к братии: «Слышите же, братье, и се, яко аще кто дерзнет помыслити (похулити?) благое се уставление, иже (еже) от святых отец уставися или общину разорити или что преобидети или превратити лукавым обычаем, еже zde от правил святых отец положенная, и вы бойтесь того, еже Давид рече: проклятия укланяющиеся от заповедей твоих, и паки Павел апостол: аще ангел благовестит вам не яко же мы благовестихом вам, проклят да будет» [л. 233 об.]²²⁷.

Преп. Иосиф Волоколамский, о котором приходилось нам говорить много раз выше и которого немного выше мы назвали вторым Кириллом Белозерским, если сравнивать историю нашего монашества с историей монашества греческого, может быть приравнен к Василию Великому. Мы назвали Василия Великого, который в своих аскетических сочинениях, названных в славянском переводе Постническими словами, начертал обстоятельное теоретико-дидактическое руководство к монашеской жизни, творцом «науки» монашества (I-го т. 2-я полов., стр. 499/604). Преп. Иосиф, не быв вторым творцом науки уже существовавшей, явился у нас в России так сказать ученым апологетом монашеской жизни. Истинное монашество должно быть строгим общежитием, как оно заповедано святыми отцами и началоположниками монашеской жизни. Преп. Иосиф, сколько хорошо изучивший писания отцов, столько же усердно желавший и подражать им в жизни, быв избран по смерти преп. Пафнутия Боровского в преемники ему, воспламеняемый,

как говорит один из его жизнеописателей, огнем Св. Духа (стр. 20), хотел по всей истине быть игуменом над монахами истинно монашествующими, и, когда монахи Пафнутиева монастыря решительно воспротивились его намерению ввести у них строгое общежитие, основал для введения этого последнего свой собственный монастырь. Но не ограничивая своей ревности об истинном монашестве только тем, чтобы самому с своим стадом непосредственных учеников быть подражателем отцов, а сгорая, подобно преп. Кириллу Белозерскому, желанием, чтобы отцеподражание навсегда сохранилось в его монастыре, и одушевляясь дальнейшим или так сказать более широким против Кирилла желанием, стать проповедником истинного монашества вообще между русскими монахами, преп. Иосиф хотел этого достигнуть таким образом, чтобы для монахов своего монастыря, а вместе с тем и для всех вообще русских монахов, начертать устав истинного монашества и истинного монашеского общежития с обширным приведением свидетельств из Св. Писания и отцов, разума и доказательств, что то и другое должны быть такими, а не иными, дабы таким образом для одних и других монахов истина была ясно и твердо доказанною и не оставалось никакого неведения и сомнения относительно лжи. Это он и делает в своем уставе, написанном им для своего монастыря, который он назвал Духовной грамотой (и уже в самом надписании которого выставил, что в нем говорится о монастырском и иноческом устроении «подлинно же и пространно и по свидетельству божественных писаний»)²²⁸. Устав, весьма обширный по объему, состоит из двух неравных частей, из коих в первой и большей, разделяющейся на 11 глав, излагаются правила поведения монахов и чина монастырского (в первых 9-ти главах) и обязанности игумена (в главе 11-й), с прибавлением того отвещения любозаборным (глава 10-я), о котором говорили мы выше, а во второй части, меньшей, состоящей из трех глав (составляющих один счет с главами 1-й части, 12-14-й), сначала предлагаются в кратком изложении правила поведения монахов, о которых пространно говорится в первой части, каковое изложение соответственно 9-ти главам 1-й части [разделено] на 9 параграфов (глава 12-я), потом говорится об обязанностях соборных и старейших братий, которым вместе с игуменом вручено управление монастырем (13-я) и о наказаниях, которым должны быть подвергаемы братия, не брегущие о предписанных правилах поведения (глава 14). Предписания поведения монахов и вообще чина монастырского мы изложим по сокращению, которое делает сам преп. Иосиф (в 12-й главе). Разделяемые на число 9-ти, правила эти суть следующие: Первое, «о церковном благочинии и о соборной молитве»: Поспевать (монахам) к началу всякой службы, а с своего места на другое не переходить, а из церкви или из трапезы со службы не уходить прежде отпуска без благословения, кроме (случая) великой нужды; на службах не разговаривать и не смеяться, а по окончании служб в церкви или в трапезе не оставаться, а крылошанам заботиться («имети брежение»)

о (надлежащем) церковном пении и о чтении и о псалмах. Второе, «о трапезном благоговействе и о пищах и о питии»: Поспевать (монахам) в трапезу к (ее) благословию, а на трапезе не разговаривать и не смеяться, и прежде обеда не есть и на чужом месте не садиться, а у (другого) брата не брать ничего, — ни пищи ни питья, а своей пищи не давать, ни питья; никому из трапезы не брать ни сосуда ни пищи без благословения; а своей пищи или питья или сосуда не приносить в трапезу; за последнюю трапезу не ходить никому кроме служебников (для служебников трапеза была лучшая; т.е. никому из монахов не ходить за трапезу служебников); по окончании обеда (стола) никому не оставаться в трапезе, а в щегнушу никому не входить, кроме служебников, а в трапезу не входить до обеда ни после обедов (которых два — для монахов и для служебников) ни после вечерни или нефимона (павечерницы), кроме великой нужды; в кельях ни есть ни пить ни посылать по кельям пищи или питья без благословения настоятеля; слугам и ребятам во время обеда не стоять в трапезе²²⁹. Третье, «о одеждах и обуцах»: одежды иметь и обувь и прочие вещи столькие числом и такие ценою, как написано выше сего в большой духовной грамоте (в первой части), в третьем слове²³⁰; а кому что дано из монастырской казны, — одежда («платно») или (другая) какая вещь, и ему ни променять ни продать ни отдать без благословения; никому не взять ничего нигде без благословения, — ни в трапезе, ни в монастыре ни за монастырем, ни в которой службе (т.е. на какой бы службе кто ни был); если кто что найдет, то должен сказать настоятелю; также и в церкви никому ничего не брать, ни иконы ни книги ни свечи ни ладона ни другой никакой вещи без разрешения пономаря; также никто не должен приписывать чегонибудь в книге без благословения настоятеля и уставщика²³¹. Четвертое, «яко не подобает беседовати по павечернице»: После павечерницы не должно стоять на монастыре для разговора, ни сходить в кельях, но если нужно сказать что нужно, касающееся дел монастыря, то благочиния ради говорить в келье; ни пить воды, за исключением больных; ни ходить за монастырь, за исключением старца, которому поручены (в заведывание) «дворцы»; после отпуска павечерницы должен обходить монастырь надзиратель церковный и если увидит кого стоящего на монастыре или ходящего из кельи в келью или перед кельею стоящего либо сидящего или за монастырь идущего, то должен запретить; а если кто не послушает, сказать настоятелю или старшей братии. Пятое, «яко не подобает иноком исходити вне монастыря без благословения»: Не должно выходить вон из монастыря ни в деревни ни в села ни на «дворцы» и никуда в другое место. Шестое, «о сборных делах»: На общие работы должно всем приходиться к их началу, а уходить вместе со всеми, а на работе не заниматься празднословием ни смеяться ни браниться; а кто пойдет с работы прежде братии, то ему испросить благословения у настоятеля или у старца, которому поручен надзор над работами²³². Седьмое, «яко не подобает во обители бытии питию, от него же

пьянство бывает»: Не должно бытии в монастыре питию, от которого бывает пьянство; а если кому принесут в келью такое питье, то пусть скажет настоятелю или келарю, сам же ни под каким видом не должен отвеживать²³³. Осьмое, «яко не подобает в монастырь женскому входу бытии»: Не должно быть женского входа в монастырь ни под каким видом; если захочет женщина войти в церковь (монастырскую) для молитвы, то пусть пошлет сказать об этом настоятелю, а настоятель пошлет братьев двух или трех, и они введут ее в церковь, а после молитвы опять выведут ее за монастырь, а в трапезу или по кельям или по службам ни под каким видом не должны пускать ее ходить. Девятое, «яко не подобает в монастыри, ниже на дворцах монастырских отрочатом жити юным»: Не должно жить в монастыре — ни по кельям ни на дворцах монастырских юным отрочатом; ни милостыни (подавать) им на монастыре ни в келью ни пущать; в селах же монастырских монахам не жить (постоянно), но надзирать (временно), приезжая; крестьян не судить в монастыре, но на дворцах монастырских; особых слуг и лошадей и седел и саней никому из монахов не держать; на дворцах монастырских, ни у келей (в монастыре) задних воротец (калиток), ни больших окон низко от земли, ни погребов у келей не иметь, а на дворцах у келей не садить яблоней ни другого овощу; без мантий и без клобука по монастырю не ходить, кроме (случая) тяжелой работы; все делать по благословию настоятеля». В числе 9-ти глав о жизни и поведении монахов и вообще монастырском чине, кратко воспроизводимых (резюмируемых) в соответственном количестве параграфов, нет главы о том, что составляет сущность общежитного монашества — о совершенной нестяжательности. Может быть, преп. Иосиф не говорит о ней в особой главе потому, что эта глава нарушала бы единство характера прочих его глав, — что она была бы общею, тогда как все остальные главы частные (хотя с другой стороны она с совершенным приличием могла бы составлять общее введение к прочим частным); как бы то ни было, но не говоря о совершенной нестяжательности в особой главе, он говорит о ней в главе 3-й, которая об одежде и обуви²³⁴. Предписания старейшим братьям или соборным старцам, которые назначаются быть непременно помощниками игумена во всем деле управления монастырем (о чем обстоятельнее скажем ниже) излагаются преп. Иосифом в 9-ти особых отделах (которые называются преданиями, так что глава 13-я, в которой излагаются предписания, разделяется на 9-ть особых отделов, называемых преданиями: предание 1-е о том-то, предание 2-е о том-то и пр.), соответственно 9 ти отделам, в которых он излагает предписания относительно жизни и поведения монахов, при чем в каждом отделе показывается, как они — старейшая братия или старцы должны помогать игумену относительно каждого соответствующего отдела жизни и чина (предание 1-е о церковном благочинии и соборной молитве, т.е. как смотреть за монахами во время молитвы, предание 2-е о трапезном благоговействе и благочинии и о пище и о питии и т.д.). Подобным образом

и предписания относительно наказаний, которым должны быть подвергаемы в чем либо виновные монахи, излагаются в тех же 9-ти отделах, называемых запрещениями, соответственно тем же 9-ти отделам предписаний о жизни и чине (запрещение 1-е о церковном благочинии и соборной молитве, запрещение 2-е о трапезном благоговействе и благочинии и о пище и о питии, и т.д.).

Мы сказали, что преп. Иосиф Волоколамский при написании своего устава имел ту нарочитую цель, чтобы свидетельствами из писаний отеческих показать, что правила общежития, как истинного монашествования, узаконены и признаны, как обязательные правила, святыми отцами, так чтобы монахи ясно видели и твердо знали, что кто хочет последовать отцам, должен безоговорочно исполнять правила и что наоборот кто не исполняет правил, отступает от уставов отеческих. По отношению к тем правилам, которые он предписывает, он вполне достигает своей цели. Он обладал истинно удивительной начитанностью в отеческой литературе, так что как будто все ее содержал в своей голове, как должно думать, обладая исключительной памятью, и когда нужно было приводить свидетельства отцов, они тотчас же были у него готовы в том числе, в каком существовали по данному предмету. На каждое из правил, которые он предписывает, он приводит такой длинный ряд свидетельств из отеческих писаний, который не может оставлять никакого сомнения в том, что он хочет показать и что указано нами сейчас выше. Но с нарочитой или специальной целью сделать монахов своего монастыря и вообще русских монахов так сказать безответными перед отцами, преп. Иосиф преследует в своем уставе и ту ненарочитую, а общую цель, что самому убеждать одних и других монахов к исполнению своих предписаний. И в этом случае он является со всею тою убедительностью, которая была ему присуща. Так как наконец и в отношении литературном устав не уступает своими достоинствами его знаменитому Просветителю, то со всею справедливостью он должен быть признан за нечто столько же в своем роде замечательное, как и этот последний²³⁵.

Преп. Корнилий Комельский родился в Ростове от одного из славнейших и богатейших (по житию) его граждан — Феодора Крюкова²³⁶. Брат Феодора, по имени Лукиан, служил в Москве диаком у великой княгини Марии Ярославовны, супруги Василия Васильевича Темного, и перевел его в последнюю с его семейством, при чем Корнилий, неизвестно как называвшийся в миру, вероятно, по причине своих выдававшихся способностей, в виде исключения записан был в дьяки великой княгини менее чем 20-летним юношей²³⁷. Когда Лукиан, решившись оставить мир, удалился в Кириллов Белозерский монастырь, то возгорелся желанием пойти с ним в монастырь и Корнилий, бывший 20-летним юношей²³⁸. После более чем 7-летнего, неизвестно-сколь именно продолжительного пребывания в Кирилловом монастыре, которому приобрел одного из своих братьев (Акинфия, назван-

ного в монашестве Анфимом) и в котором нес самые тяжелые послушания и удручал плоть свою железными веригами и в котором, как человек искусный в письме, между прочим писал богослужебные книги, он, как говорит житие, «по лествичному последованию» вдал себя странничеству, чтобы искать пользы отовсюду. Обошед монастыри и пустыни и везде старавшись пользоваться себя от монахов, отличавшихся добрыми нравами и житием, пришел в Новгород к архиепископу Геннадию, у которого и прожил немалое время²³⁹. По этом немалом времени он испросил у архиепископа дозволения удалиться для безмолвия в пустыню, и отпущенный им поселился в пустыне близ Новгорода. Но так как распространившаяся слава его, как пустычника, начала привлекать к нему людей, искавших у него духовной пользы, которые нарушали его безмолвие, то из-под Новгорода он ушел к Твери и поселился в пустыне близ находившейся в 15 верстах от нее Савватиевой пустыни²⁴⁰. Та же самая причина заставила его оставить и новое место, чтобы искать для безмолвия пустыни, сокрытой от людей, и в 1497 г. он нашел ее в 45 верстах к югу (юго-востоку) от Вологды, в Комельском лесу, на реке Нурме (при впадении в нее реки или речки Талицы, в 5 верстах к югу от нынешнего уездного города Вологодской губернии Грязовца, которого во времена Корнилиевы еще вовсе не было и который обязан своим существованием именно ему: на другой после смерти Корнилия в 1538 г. Грязовец упоминается как монастырский починок Грязовицкий, — Ист. Иер. IV, 708, 754). Но если в пустыни близ городов и монастырей приходили к преподобному только люди, искавшие от него духовной пользы, то в пустыню, удаленную от городов с монастырями, начали приходить к нему люди, желавшие вместе с ним и под его руководством монашествовать: последуя всем другим пустынножителям, которые, памятуя, как и все основатели монастырей, слова Спасителя: *грядущего не иждену вон*, он не нашел возможным отказывать желавшим и основал свой монастырь, который в 1501 г. и существовал уже в виде малой пустыньки²⁴¹. Желавших монашествовать явилось очень много, и преподобный решил устроить вместо пустыньки большой монастырь, с тем, чтобы ввести в нем строгое или настоящее общежитие. Вместо первоначально поставленной им маленькой церкви была построена большая церковь (во имя Введения Божией Матери), и за нею другая церковь с трапезою, за сим корпуса келий (расположенные, как это было сделано преп. Сергием Радонежским в его монастыре, четверугольником кругом церквей) и все службы, требовавшиеся предположенным общежитным бытом монастыря, также больница и вне монастыря богадельня для странников и нищих. Когда было готово все внешнее устройство монастыря, временем чего приблизительно должен быть полагаем 1520-й год (первая большая церковь была поставлена в 1515 г.)²⁴², преподобный ввел в монастыре общежитие и написал для него свой, сохранившийся до настоящего времени, ктиторский устав. Мы уже давали знать выше, что далеко не всеми монахами монастыря обще-

житие было встречено с радостью и принято с готовностью, что некоторые из них оставляли монастырь, рассчитывая возвратиться в него после смерти преподобного, когда они надеялись жить в нем по своей воле. Но это общежитие, ревнителем которого был преп. Корнилий, соединяясь еще, как кажется, с суровостью его природного характера²⁴³, было для него источником скорбей во всю остальную, довольно не малолетнюю жизнь. Неприятности из-за общежития начались между преподобным и тою или другою частью монахов монастыря, как дает он знать в своем уставе еще прежде написания им этого последнего. К 1528 г. они достигли такой степени, что преподобный решился удалиться из монастыря, оставив его управителями избранных им 12-ть старцев и предоставив братии избрать себе игумена (игуменом избран Кассиан)²⁴⁴. По решительному настоянию вел. кн. Василия Ивановича, который исполнял ли слезную просьбу братии, т.е. лучшей ее части, возвратить им их отца, как говорится в житии, или который, быв усердным ревнителем строгого общежития в монастырях и состояв в сем отношении нарочитым хранителем такового в Иосифовом Волоколамском монастыре, желал, чтобы преп. Корнилий, жертвуя своим спокойствием благу монастыря и обрекая себя на неприятности, сам лично поддерживал в последнем введенное им строгое общежитие, он возвратился в монастырь в начале 1531 г.²⁴⁵ Но за тем он в другой раз удалялся из своего монастыря в место своего пострижения — в Кириллов Белозерский монастырь. Возвратившись вторично в монастырь, по настоятельному умолению братии (лучшей части его братства, как уверяет житие), преп. Корнилий скончался в глубокой старости, 82-х лет жизни, 19 Мая 1538 г.²⁴⁶

Вражда и борьба преп. Корнилия с монахами основанного им монастыря из-за введенного им строгого общежития, как со всею вероятностью следует думать, была бы очень любопытна и немало служила бы к прояснению истории у нас строгого общежития, если бы мы знали ее подробности. К сожалению, этих подробностей мы вовсе не знаем, ибо автор жития преподобного Корнилия не только не сообщает нам их, но желает представить и все дело в другом свете, уверяя, что будто преподобный два раза удалялся из монастыря ища безмолвия, как будто для сего последнего вместо ухода совсем в другие места он не мог удаляться от монастыря версты на две-три. Что вражда была чрезвычайно сильна, об этом проговаривается и сам автор жития, когда говорит, что преподобный потерпел многие «наветы от зависти и ненависти от чужих и от своих» и «что клеветы и досады и до самого державного доидоша нань» (л. 514 фп.) и это совершенно ясно видно из того, что в оба раза преподобный возвращался в монастырь после упорных отказов, с величайшею неохотой. В борьбе весьма загадочно для нас то, что победителями в ней остались монахи монастыря, а не его основатель. По видимому, преп. Корнилию стоило только изгонять из монастыря непокорных монахов, как он вначале и делал (Устав, стр. 664), чтобы этим кончалось все

дело, и однако он, терпя в монастыре сравнительное множество монахов, себя видел вынужденным оставлять монастырь. Это невольно наводит нас на подозрение, что в монастыре устроились общие заговоры всех монахов, чтобы заставлять удаляться из него его основателя. К некоторому подтверждению нашего подозрения служат и слова автора жития об игумене Кассиане, который избран был после первого удаления преп. Корнилия из монастыря; автор говорит, что, когда преп. Корнилий возвратился в монастырь из первого удаления, то «игумен Кассиан, устыдевся отца, остави игуменство и пребываше в послушании старцу»²⁴⁷. Это «устыдевся отца» как будто дает знать, что Кассиан выбран был в игумены не с дозволения преп. Корнилия, а вопреки его воле.

Устав преп. Корнилия, составленный по руководству устава преп. Иосифа Волоколамского и представляющий в большей своей части сокращение последнего, состоит из 15-ти очень кратких глав²⁴⁸. Его содержание видно из надписаний его глав, которые суть следующие: Глава 1, о церковном благочинии и о соборной молитве; Глава 2, о благоговеинстве и о благочинии трапезном и о пище и о питии; Глава 3, указ о ястиях и о питии; Глава 4, о еже не подобает никому ясти и пити, кроме общия трапезы без благословения; Глава 5, о одеждах и обуцах и о прочих вещах; Глава 6, о еже не просити никому что от внешних, мирских или инок; Глава 7, о еже не имети особнаго стяжания никому ничего; Глава 8, о еже не взимати кому ничтоже нигдеже без благословения игумена и келаря; Глава 9, о еже не приходити кому безвременно в трапезу и в служебныя келлии; Глава 10, о еже вкупе братьям сходящимся на дело кое подобает творити с молчанием и молитвою; Глава 11, о еже не подобает из монастыря по плоти к своим или инуде куда безсловесно (без уважительной причины) исходити; Глава 12, о еже не приимати братьям милостыни себе по рукам ни от кого; Глава 13, о еже не бытии питию пьянственному ни от кого; Глава 14, о приходящих братьях и хотящих в месте сем по смерти моей житии, имущих же стяжания особная; Глава 15, о исходящих из монастыря и паки возвращающихся братьях наших».

Преп. Антоний Сийский (в мире Андрей)²⁴⁹ родился в 1477 г. от одного гражданина (мещанского по теперешнему сословия) Великого Новгорода, который для занятия земледелием жил в Двинской области (в селении Кихета, находившемся близ студеного моря). Лишившись в юности родителей, он возвратился в Новгород и вступил здесь в брак; но когда после непродолжительной брачной жизни он овдовел, то решил отдать себя Богу чрез удаление из мира в монастырь. Он пошел в пределы Каргопольские и здесь постригся в монашество в пустыне старца Пахомия, находившейся на реке Кене, текущей из Кено озера в реку Онегу. После довольно продолжительного жития у Пахомия, от которого понужден был принять и сан священства, он возгорелся желанием отойти в уединенную пустыню и, взяв с собой из пустыни Пахомиевой двух единоправных себе братьев, стал разыскивать удобного места, сначала спустился вниз по реке Онеге, потом дошел до реки

Шелексы, а с этой перешел на реку Емцу, к порогу, называемому Темным. Здесь понравилось ему место и он построил здесь маленький монастырек, в котором присовокупил к себе кроме двух пришедших с ним братьев еще четырех. Но после 7-летнего житья в монастырьке он прогнан был из него жителями соседней деревни (Скроботова), которые опасались, что он завладеет их земельными угодьями. Тогда преп. Антоний решился со своими братьями искать такого места для монастыря, где бы они не могли возбуждать ничьих опасений — в непроходимых лесах и болотах. Один зверолов указал им желаемое место на полуострове озера Михайлова (называемого ныне еще Святым), которое с группой других озер находится не далеко от левого берега Северной Двины, в 78 верстах к югу от Холмогор. Здесь в 1519-20 г. он и заложил свой Сийский, строго-общежитильный, во имя Св. Троицы монастырь, получивший название от вытекающей из озера реки или речки Сии (впадающей в Двину). После 37-летних подвигов в нем, на 80-м году жизни, он скончался в нем 7 Декабря 1556 г.

В своей предсмертной духовной грамоте братии, которая в ней самой называется духовной памятью, преп. Антоний завещает братии относительно общежития²⁵⁰: «Живите во общем житии равно, духовне и телеснее, пищу и одеждою, по заповеди святых отец; на трапезе строителю пищи и пития кроме братскаго доволу не прибавляйте ничего; также и одежда и обуца равно, по рассуждению; а питья хмельнаго в монастыре не держите, ни от христолюбцев не принимайте; а женскаго полу отнюдь никто в монастыре не ночевал бы, а миряне с братиею по кельям не ночевали ж, ни жили с братиею в кельях, а нищих пойте и кормите довольно и милостыню давайте, да не оскудеет место сие святое; а братия, которая здоровые, без службы монастырския не пребывали, своего ради спасения, опричь больных, и круг монастыря бы есте починков и дворов крестьяном ставити не давали, разве коровья двора, да и то б не близ монастыря за озером²⁵¹; строителю монастыря (которого преп. Антоний оставляет своим преемником) и всей братии, большим и меньшим без выбора, пещись и промышлять домом живоначальныя Троицы, ведати в казне и селех и в деревнях и во всяких промыслех монастырских и усульях, а соборовали б есте о монастырских делах в трапезе со всею братиею; а которые братья ропотники и раскольники не восхотят по монастырскому чину жить, строителю и братии не почнут повиноватися, и тех из монастыря изгонить, яко да и прочие страх имут; а придет тот же (изгнанный) брат в монастырь и начнет каятися строителю и братии и в чем согрешение его было изгнание (sic), ино его принять, якоже свой уд, и простить, а не врага имать, но яко брата; а которые братья из монастыря выехали без моего благословения и монастырскую казну свезли, и приедут в монастырь бити челом о прииме, и монастырское, что свезли, привезут и отдадут в казну, ино их принять, как прочую братию, и простить их в том, а сверх того Бог волен да царь государь великий князь Иван Васильевич всея России».

Преп. Герасим Болдинский родился в 1490 г., в Переяславле Залесском или Владимирском, от родителей того же мещанского сословия, что и преп. Антоний Сийский, и 13-летним мальчиком поступил в послушники к преп. Даниилу Переяславскому, которым потом и пострижен был в монашество²⁵². После более чем 20-летнего монашествования под руководством преп. Даниила, в 1526-27 году с благословения своего наставника он оставил Переяславль и отправился в безмонастырную или скудно монастырную Смоленскую область, не задолго перед тем (в 1514 г.) возвращенную от Литовцев. Начиная с 1528 г., он построил в области четыре общежитные монастыря: Троицкий Болдин или Болдинский, в 15 верстах к востоку от Дорогобужа (на Болдинской горе над речкой Болдинкой), Предтечев в Вязме, Введенский на реке Жиздре в Брынском лесу (в настоящее время местность Калужской губернии), Рождество-Богородицкий Свирколуцкий (на урочище Свирковы луки) верстах в 7-8 от Дорогобужа. Сам игуменствовал в Болдином монастыре, а игуменами (себе подначальными) в остальные три монастыря поставив своих учеников, преподобный скончался на 65-м году жизни 1 Мая 1554 г.

В духовной грамоте, данной всем четырем монастырям, преп. Герасим завещает: «Поставляйте во игумена своих мужей, из своей братии, а не чужих монастырей, понеже сии ведают общежитие и уставы общежительные, якоже аз по Бозе жительствовал с вами; у братии все должно быть общее; всякое дело монастырское безропотно исполнять и ходить в монастырские служения с благословения настоятеля; одежду носить из казны, какую установил он (преподобный? или: установит он — настоятель?); а если кто не захочет, то игумену, священнику и диакону давать в год на одежду 2 рубля; хмельного питья в обители не иметь, разве кваса дрождежник, — тоже и для гостей; никакого сокровища по келлиям не держать; питаться обще всем в трапезе, с безмолвием, что (чем) Бог подаст, сидеть и читать жития святых отец и поучительные слова; пища должна быть всем равная, игумену и братии, — тою же пищею кормить и гостя; если какой брат впадет в прегрешение, такового смирать, по рассуждению, монастырским послушанием, но из монастыря не изгонять, разве только когда не послушается наказания; также и расколы творящих наказывать в кротости; странных и нищих не оскорблять, и на путь подавать, что Бог в обители умножил; игуменов почитать о Господе во всем; если же какой игумен начнет не по Бозе жить и не по чину монастырскому, то послать из братии к нему в келлию и беседовать с ним со смирением духовным; в должных делах и во всех монастырских потребках без совета соборных старцев, которых должно быть 12, и без игумена ничего не предпринимать; игумен своих постриженников в иные монастыри не отпускал бы»²⁵³.

Мы сказали, что особножитие, хотя было видом жизни монашеской во все не отцепрежденным и не каноническим, но что тем не менее в позднейшее время оно было признанным со стороны церковной власти. Из этого

ясно, что представители церковной власти не могли делать таких предписаний относительно общежития, которыми бы оно было обязательно вводимо в монастырях. Не имея подобных обязательных предписаний, мы имеем несколько грамот, идущих от представителей церковной власти, необязательных, которые даны были известным монастырям или потому, что просили о них сами монахи последних, или потому, что представителям церковной власти удавалось путем советов и увещаний вводить в монастырях общежитие. Таких грамот известно нам три: архиепископа Суздальского Дионисия, данная Псковскому Снетогорскому монастырю, неизвестного митрополита, данная неизвестному монастырю, и митрополита Макария, данная им в бытность архиепископом Новгородским одному из Новгородских монастырей, в которых он ввел общежитие, именно — Духовскому.

Архиепископ Дионисий, как мы сказали, дал монахам Снетогорского монастыря, по их просьбе, свою грамоту об общежитии, когда [в 1383 г.] приходил во Псков по поручению патриарха, в качестве его уполномоченного²⁵⁴. Предписания или точнее — заповедания архиепископа монахам Снетогорского монастыря относительно общежития, читаемое в его грамоте, есть следующее: «Отселе в этом честном монастыре ничего (не иметь) своего ни игумену ни братии, но все отдать Богу и в монастырь святой Богородицы (монастырь — во имя Рождества Богородицы); ни есть (никому) ни пить в келье ни у келаря не просить (особой пищи), а келарю и ключнику никому ничего не давать без игуменова дозволения, но есть и пить в трапезе всем вместе, кроме же трапезы не есть и не пить ни до обеда ни после обеда; до пьяна ни под каким видом не пить; потребную одежду брать (всем) у игумена (и она должна быть) из обычного (материала), а не из немецких сукон, а бараньи шубы носить без пуха, и обувь (всю) и до онуч брать у игумена, а лишних одежд не иметь; в церкви петь (службы) по правилу и по уставу святых отец; если (игумен) пошлет монаха на какую службу, должен идти без ослушания, а без благословения игумена ни под каким видом (никому) ни куда не ходить из монастыря; иметь во всем послушание и покорение игумену, а если кто станет ослушаться игумена и начнет заводить раздоры, запереть такового в темницу, пока не раскается, а нераскаянно строптивного монаха выгнать из монастыря, не возвращая ему ничего из принесенного (им) в монастырь». Свои, переданные нами, завещания Дионисий заключает: «Это написал я вам от многого малое, а прочее найдете в книгах Василия Кесарийского и святого Феодора Студийского и прочих святых отцов»²⁵⁵.

Неизвестный митрополит, как с вероятностью предполагают, — св. Иона, дал свою грамоту неизвестному монастырю в следствие просьбы монахов последнего восстановить у них общежитие, которое прежде было у них чинно и уставно, а потом стало быть неуставно и от некоторых братий развратно²⁵⁶. Митрополит предписывает: «Держать (монахам монастыря) общее иноческое житие по преданию иноческого чина и устава, имея во всем благо-

повиновение к духовному своему настоятелю архимандриту, а он (архимандрит) должен с любовью духовною иметь всякое попечение об их (монахов) спасении и обо всем монастырском строении и о братских потребах и трапезой завсегда соединяться с ними, кроме своей кельи, а особо от общей монастырской братской трапезы, согласно с уставом общемонастырского жития, своей трапезы ему не иметь, разве только придут великие гости, «и то да будет по чину»; а держать игумену и всей братии общее богорадное житие; а всякий приход монастырский: милостыни, молебны, сорокоусты, вписы (в синодик для поминовения), хлеб и другой приход монастырский или товар, все это архимандрит должен ведать «по слову и по соту» (обговариваясь и совещаясь) со всей своей братией; а кого нужно будет избрать способного брата для заведывания монастырским приходом и церковным строением и поставить келаря и «купчину» (закупщика) или которого брата послать куда на монастырскую службу, и тех всех избирать и поставлять архимандриту на всякое дело с ведома и согласия всей братии, а по его (архимандрита) благословению; также и монахов приходящих (в монастырь с целию поступления в него) архимандрит должен принимать «по слову» со всей братией. Монахов, которые бы оказались нарушителями предписаний грамоты, митрополит приказывает высылать из монастыря, отбирая у них в пользу последнего частное имение, которое бы они противузаконно (противоуставно) нажили, а самому архимандриту грозит свою духовную казнию и неблагословением.

Митр. Макарий в своей грамоте Духовскому монастырю²⁵⁷ предписывает: 1) собрать игумену монастыря 11 человек братии, так чтобы с ним самим было 12, в том числе один иеромонах и один иеродиакон, и не убавлять этого числа, отказывая желающим постригаться, а если захотят стричься вкладчики монастыря, то принимать и сверх указанного числа, вообще стараться, чтобы было не меньшее число и ничем не ограничиваться в отношении к большему; 2) быть в монастыре неотложно ежедневному пению со включением и литургии и неупустительно петь положенные молебны и панихиды; 3) игумену всегда ходить в трапезу есть вместе с братией, за исключением случаев тяжелой болезни, а у себя в келье игумену не есть и гостей у себя в келье не кормить, а кормить и подчивать их в трапезе или в келарской; яствам в трапезе быть по общежительному преданию и уставу святых отец; 4) игумену снабжать монахов одеждами, обувью и всякими келейными вещами по тем же преданию и уставу; 5) игумену держать в монастыре келаря и казначея, выбранных соборно, да трех или четырех братьев соборных, и с ними ведать всякое монастырское хозяйство и производить надзор над монахами; 6) «жити игумену чинно, почернчески, и любовь имети ко всей о Христе братии, а не властельски выситись, но пастырски строити и чин вести по преданию святых отец»; 7) братия должны повиноваться и покаряться игумену и все к нему должны приходиться для исповедания своих грехов, т.е. его именно все должны иметь своим духовным отцом; 8) мирским людям,

женщинам и мальчикам не ходить к монахам в кельи ни под каким видом; 9) монахам не держать у себя по кельям хмельного питья; 10) игумену держать у себя одного келейника или двух келейников из монахов, а мирянина ему у себя в келье не держать, а молодым рябят по кельям у игумена и у монахов не жить, а жить слугам монастырским за монастырем «на дворце»; 11) игумену принимать вклады от христороубцев и класть их в казну на монастырское строение, и которые вкладчики захотят постричься в монахи, тех стричь за их вклады, а вкладчикам мирянам игумену не давать из монастыря «подела ни котораго»; умерших вкладчиков поминать по должному.

Итак, из числа общежитных монастырей, которых, начиная с преп. Сергия Радонежского, было основано у нас в рассматриваемое нами время довольно значительное количество, положительным образом мы знаем, как о таких монастырях, в которых введено было их основателями строгое или настоящее общежитие, только о 9-ти: Белозерском преп. Кирилла, Псковском преп. Евфросина, Волоколамском преп. Иосифа, Комельском преп. Корнилия, Сийском преп. Антония и 4-х Смоленских преп. Герасима. Ктиторских уставов, написанных основателями строго-общежитных монастырей, известно три: преп. Евфросина Псковского, преп. Иосифа Волоколамского и преп. Корнилия Комельского. Духовных предсмертных грамот или завещаний, принадлежащих тем же основателям, известно две: преп. Антония Сийского и преп. Герасима Болдинского, не считая завещаний, написанных написавшими уставы: Евфросином и Иосифом. За сим имеем еще три грамоты касательно общежития, идущие от представителей церковной власти, именно — Суздальского архиепископа Дионисия Псковскому Снетогорскому монастырю, неизвестного митрополита неизвестному монастырю и митр. Макария, от времени его архиепископства в Новгороде, Новгородскому Духовскому монастырю.

Как говорили мы выше, со всею вероятностию должно думать, что строгое или настоящее общежитие вводится было не в тех только 9-ти вновь построенных монастырях, о которых нам известно это положительным образом, но в большем или меньшем количестве и других, о которых положительным образом нам остается неизвестным. А равным образом с такою же вероятностию должно думать, что и из тех прежде существовавших монастырей, в которых введено было после преп. Сергия общежитие на место прежнего особножития, в некоторых также было вводится общежитие именно строгое или настоящее. Но с сколько нибудь приблизительною точностию обозначить число всех вообще монастырей, в которых вводится было строгое или настоящее общежитие мы совершенно не находим возможным и только склоняемся к тому неопределенному, чтобы представлять его в общем количестве общежитных монастырей не особенно большим. Те монастыри, новые и старые, в которых вводится было строгое общежитие, не оставались строго общежитными навсегда, а напротив во всех их строгое общежитие

сохранялось очень не подолгу, сменяясь общежитием более или менее нестрогим, так что в каждое данное время были строго общежитными только те очень немногие монастыри, которые или не задолго перед тем были основаны с введением в них строгого общежития или в которых из прежде существовавших оно не задолго перед тем было введено или наконец (что бывало), в которых, после введения и исчезновения оно снова было восстановливо (каковой монастырь знаем, по крайней мере один — Кириллов Белозерский: Иосиф Волок.).

Особенность строгого общежития рассматриваемого нами времени в сравнении с таковым же общежитием периода домонгольского составляет то, что в период домонгольский оно было введено у нас по определенному, заимствованному из Греции, уставу, и что в наше время не видим такого устава. Преп. Феодосий Печерский, введший у нас строгое общежитие в период домонгольский, приобрел из Константинополя Студийский (так называемый) устав патр. Алексея и предал его в подлинном его виде или как таковой своему монастырю; в рассматриваемое нами время мы не находим никакого определенного греческого устава, который был бы принят в наших монастырях и признавался ими обязательным, так что при этом отсутствии определенного устава дается подразумевать вообще греческие отеческие уставы, как и делаются общие на все их или частные на многие из них ссылки на эти уставы в наших собственных общежитных уставах и в наших, касающихся общежития, грамотах. Введение или неведение определенного греческого устава зависело от первого водителя у нас строгого общежития: если бы преп. Кирилл Белозерский ввел у себя определенный греческий устав, то по всей вероятности он был бы принят и последующими основателями монастырей строго-общежитных; но преп. Кирилл не ввел у себя греческого определенного устава, уложив устав своего монастыря сам на основании тех или других греческих отеческих уставов, и так эта свобода собственного уложения осталась и после него. Может показаться недоуменным, что преп. Кирилл не ввел у себя Студийского устава, который от его водителя у нас — преп. Феодосия Печерского должен был иметь в его глазах такой великий авторитет. С наибольшей вероятностью это недоуменное обстоятельство должно быть объясняемо тем, что преп. Кирилл не имел в своих руках устава Студийского. Устав этот, весьма мало распространенный из Печерского монастыря по другим монастырям в действительности, весьма мало мог быть и списываем, и притом если и мог быть списываем то на юге — в Руси Киевской, а не на Севере — в Руси Владимирской — разумею период домонгольский; на Севере же он по всей вероятности был известен в самом ограниченном количестве списков в одном только Новгороде. А поэтому и очень возможно было, чтобы преп. Кирилл, очень хорошо зная о существовании устава, мог не иметь в руках его самого. Но могло быть впрочем и так, что преп. Кирилл знал Студийский устав патр.

Алексея, но не принимал его за тот Студийский устав, который ввел в своем монастыре преп. Феодосий Печерский. В летописи и в Несторовом житии преп. Феодосия говорится, что он — Феодосий приобрел устав Студийского монастыря, Студийских чернецов, и преп. Кирилл мог понимать это так, что преп. Феодосий приобрел устав именно самого Студийского монастыря; между тем в надписании Студийского устава патр. Алексея читается, что он «установлен убо не по писанию в монастыри Студийстем преподобным отцем нашим исповедником Феодором, бывшим в нем игуменом, предан же писанием от Альксия святаго и вселеныя патриарха в поставленном им монастыри во имя божествныя Матере»²⁵⁸. Преп. Иосиф Волоколамский, монастырь которого находился в Новгородской епархии и который был таким исключительно нарочитым изыскателем в области письменности вообще и в области письменности, относящейся к монастырским уставам в частности, как нужно думать и как есть прямые основания думать, знал Студийский устав патр. Алексея²⁵⁹. Но если не случилось с ним того же, чтобы он принимал этот устав за особый от действительного Студийского устава, который ввел преп. Феодосий в своем монастыре, то после преп. Кирилла Белозерского он не считал себя авторитетным на то, чтобы вводить у нас определенный греческий устав.

Не смотря на неведение преп. Кириллом Белозерским у нас определенного греческого устава строгого общежития, уставы этого общежития в наших монастырях, — предполагая, что последнее введено было не в тех только монастырях, о которых нам положительно известно, не были слишком разнообразны; это само собою понятно и само собою предполагается. Общежитие по своей сущности не есть нечто разнообразное, а есть нечто совершенно определенное одно: никто не должен иметь своего ничего собственного; все должны питаться в общей трапезе одной и той же пищей; все должны носить одну и ту же получаемую из монастырской казны одежду; все неупустительно должны участвовать в церковной молитве, — тут вовсе не могло быть никакого разнообразия в предписаниях. Могло быть разнообразие в предписаниях относительно качества и количества пищи, относительно количества и качества одежды, относительно внецерковного поведения монахов и относительно исполнения ими монастырских работ: но и тут более или менее объединяющим началом были возможная строгость и требовательность. Однако в действительности разнообразие со всею вероятностию должно быть представляемо и еще меньшим, нежели каким оно должно быть предполагаемо а priori, по самому существу дела. Из трех известных нам строго общежитных уставов, введенных после преп. Иосифа Волоколамского, два несомненно были более или менее точным воспроизведением его устава, именно — уставы Корнилия Комельского и Герасима Болдинского (ибо назначение тем или другим для управления монастырями 12 старших братий должно быть принимаемо как приложение к делу одного из пунктов или положений устава Иосифова). На этом основании очень ве-

роятно предполагать, что в большей части монастырей, в которых был введен строгообщежительный устав после преп. Иосифа, был принимаем его устав. Касательно времени до преп. Иосифа мы не имеем никаких положительных указаний, относящихся к нашему вопросу; но само по себе совершенно вероятно предполагать, что в продолжение этого времени в большей части монастырей был принимаем устав преп. Кирилла. Известные основатели монастырей, ревнуя по подобию преп. Кирилла о строгом и совершеннейшем, истинно-отеческом, монашестве, вводили в своих монастырях, по его примеру, строгое общежитие: не естественно ли было, чтобы если не все они, то большая часть их, устранившись от собственного законодательства в деле подражания, прямо заимствовали и устав Кириллов?

Сохранившиеся до настоящего времени уставы и грамоты наших основателей строгообщежительных монастырей (в подлинном виде или в чужой передаче, как устав преп. Кирилла Белозерского) требуют некоторых замечаний, которые мы и сделаем.

Заведенный преп. Кириллом Белозерским, по словам жизнеописателя, обычай, чтобы никто из его монахов не посылал писем без его ведома и помимо его рук может показаться обычаем иезуитским. Но это обычай вовсе не иезуитский, а напротив святоотеческий, ведущий свое начало от Пахомия и Василия Великих²⁶⁰. (У Евфросина — бани. Неприятие голоусых — Василий Великий у *Миня* т. 31, р. 952. Хмельное питье: Василий Великий дозволил вино, р. 877 §4).

Обращаемся к устройству управления в наших монастырях общежитных рассматриваемого нами времени²⁶¹.

До преп. Иосифа Волоколамского во всех этих монастырях, разумею, как строго общежитных, так и не строго общежитных, управление было одно и то же по характеру, хотя, смотря по величине монастырей, не с одним и тем же количеством чиновников. С преп. Иосифа Волоколамского, который сделал в организации или строе управления существенное и весьма важное дополнение, оно начало быть различным в новых строго общежитных монастырях, которые принимали устав Иосифа, от прежних строго и не строго общежитных монастырей, которые оставались с своими прежними уставами.

Мы сказали в I-м томе, что преп. Феодосий Печерский, вводя в своем монастыре общежитие, сократил штат чиновников существовавших в греческих общежитных монастырях, именно — что из трех, бывших там, классов этих чиновников, — заведывавших церквами и богослужением, имевших нравственно-дисциплинарный надзор над монахами и ведших монастырские хозяйства, он почти совсем исключил или не вводил у себя второй класс чиновников, имевших нравственно-дисциплинарный надзор, возложив обязанность этого последнего отчасти на игумена, отчасти на чиновников хозяйственных, и оставив из числа сих чиновников только одного чиновника

особого рода — будильника (2-й полов. стр. 577 sqq./690). Подобным образом и в рассматриваемое нами время при восстановлении общежития не было заведено у нас этих чиновников, или не было учреждено их должности, и только преп. Иосиф Волоколамский в своем уставе нарочитым образом организовал нравственно-дисциплинарный надзор²⁶².

Под игуменом-архимандритом чиновники церковные в греческих общежитных монастырях были: еkkлeсиарх с несколькими помощниками или подручниками, и domestiки хоров (1-го т. 2-я полов., стр. 578 fin./691). Эти же церковные чины были учреждены у нас и преп. Феодосием Печерским, с тем только сокращением, что подручниками еkkлeсиарха оставлены одни парамонари или пономари (ibid. 581/694). Эти же церковные чины с сокращением Феодосиевым находим в наших общежитных монастырях и в рассматриваемое нами время, но с тою, не относящеюся к существу дела переменою, против периода домонгольского, что они стали называться русскими именами: еkkлeсиарх — уставщиком, domestiки — головщиками²⁶³. Поелику еkkлeсиарх или уставщик, стоя на правом клиросе, мог вместе с тем быть и domestiком или головщиком его, то как в монастыре преп. Феодосия мы видим соединение этих должностей в одном лице (ibid. стр. 581/694), так это по всей вероятности наибольшею частию было и в наше время²⁶⁴.

О второстепенных должностях, какие были учреждены особо (Акт Ист. т. I, № 212), в монастырях греческих главными были — или эконоом и келарь или же эконоом и трапезарь (ibid. стр. 579 и след./691), при чем первый был заведующим всего монастырского хозяйства, а второй, — носил то или другое название, имел на своем попечении монастырскую трапезу в смысле приготовления материалов для ней и в смысле приготовления ее самой. Преп. Феодосий Печерский учредил у себя в монастыре эти же две хозяйственные должности, с наименованием чиновников эконоомом и келарем²⁶⁵. Но в рассматриваемое нами время с должностями произошла перемена: они учреждены были также две, но первое место после игумена занял келарь, который стал вместо эконоома главным заведующим монастырского хозяйства с сохранением за собою попрежнему и трапезы или который соединил в своем лице прежних эконоома и келаря, а вторым чиновником явился казначей, как закупщик всего нужного для монастыря и вместе с тем как продавец всего излишнего у монастыря, если монастырь имел излишнее, и всего нарочито производившего им для продажи, если это было так, и который в древнейших памятниках называется также купчиною и торговцем²⁶⁶. Каким образом и от чего произошла перемена, положительным образом сказать не можем, но со всею вероятностию думаем, что первоначально сочтено было достаточным учредить вместо двух домонгольских главных должностей эконоома и келаря одну должность келаря²⁶⁷, с различными ему подручниками, в том числе и с подручником, который назывался купчиною торговцем, казначеем и окончательно остался с последним названием, и что этот подруч-

ник по важности и ответственности его обязанностей, был потом возвышен или сам собою возвысился в чиновники главные, чтобы стать рядом с келарем. От чего чиновник, соединивший в себе двух прежних чиновников, эконома и келаря, получил название не эконома, который был важнее, а келаря, положительным образом опять сказать не можем, а предположительно думаем, что первоначально он на самом деле был более келарем, чем экономом, и что обязанности последнего в значительной степени взяты были на себя игуменами. Должность казначея есть собственно должность хранителя имущества и денег; не совсем соответственным образом дано было его название, быв заимствовано от чиновников княжеских и архиерейских, монастырскому закупщику и продавцу, может быть, потому, что находили неприличным названия купчины и торговца, а может быть по тому частному соответствию между ними и действительными казначеями, что на его обязанности лежало снабжение братии одеждой и что он таким образом был хранителем запасов этого имущества — одежд²⁶⁸.

Для ведения монастырского стола и для заведывания монастырским хозяйством келарю потребны были многие подручные отчасти служебники, отчасти и чиновники²⁶⁹. Таковые были: трапезники (собиравшие для монахов столы и подававшие кушанье на столы), хлебники, поваренные, квасники, чашники (заведывавшие вином и наливавшие монахам чаши вина), для заведывания вотчинами и фермами посельские старцы, ключники и прикащики. Точным образом перечислить всех этих чиновников, так чтобы представить совершенно полный бывавший их штат мы не имеем возможности, потому что у нас нет современных подобного рода перечислений²⁷⁰. Казначею для хранения и выдачи братской одежды нужны были подручные чиновники — рухлядные монахи; что же касается до приготовления одежды, то, как кажется, она была приготавливаема самими монахами только до тех пор, пока не было у монастырей слуг, из числа которых могли бы быть обучены специальные приготовители одежды и что после сего она обыкновенно была приготавливаема этими последними. Келарь и казначей имели помощников, из которых помощник первого назывался подкеларником, а помощник второго меньшим казначеем (Иосиф Волоколамский).

Полные штаты чиновников главных с возможно многочисленными штатами чиновников подручных имели монастыри большие, благоустроенные и богатые. Монастыри не особенно большие должны были иметь неполные штаты первых и не многочисленные штаты вторых, а монастыри совсем малые, имея те же неполные штаты первых, вероятно совсем не имели вторых. Если в не особенно многочисленном или совсем малочисленном братстве монастыря мог найтись и всего один человек, способный быть уставщиком, головщиком и канонархом, то, конечно, один этот человек и совмещал в себе все три должности; а если только один он мог петь и читать, — что в монастырях небольших весьма могло случаться, то он вместе с тем совмещал

в себе и клирошан, представляя собою при всем этом совмещении единственного монастырского дьяка или дьячка. Если ризница монастыря была так не велика, что вся увешивалась на пяти-шести гвоздях, а библиотека так не велика, что умещалась на целой или нецелой полке, то, конечно, не было особых ризничего и библиотекаря, и ризы находились в заведывании иеромонах, а книги — дьячка. Грамота митр. Макария Новгородскому Духовскому монастырю об общежитии дает знать, что и от малых монастырей было желасемо, чтобы были в них отдельные келарь и казначей (выше стр. 230-231); но по всей вероятности на деле обе эти должности были соединяемы в малых монастырях очень нередко, а иногда и так, что не было и келаря, а один игумен. При малочисленности братии в монастыре требовалось и малое количество служебников, а следовательно не требовалось над ними и особых надзирателей. Если был и всего один трапезарь, один хлебник, один поваренный, то, конечно, не ставилось над ними еще по надзирателю, а над всеми ими надзирал один и тот же келарь. Если не было у монастыря угодий, то не было и надзирателей. Если мало было вотчин, то не было и помещичьих и ключников.

(Далее Иосиф Волколамский организовал нравственный надзор).

Что касается до избрания в монастырях общежитных главных чиновников со включением и самого игумена и до их власти, поколику они имели власть, то в сем отношении иное было монастыри ктиторские и иное монастыри самостоятельные.

В монастырях ктиторских право избрания игуменов, а следовательно и прочих чиновников, и право надзора над игуменами и прочими чиновниками принадлежало их ктиторах. Как было у нас на самом деле, положительных сведений имеем до чрезвычайности мало. Из одной грамоты, относящейся к половине XV века, знаем, что ктиторы предоставляли свои монастыри с находящимися в них монахами в полную волю избранных ими игуменов, но обязывали последних дать отчет монахам в том случае, если бы пошли прочь из монастырей, т.е. оставили игуменство в них²⁷¹. Обладая слишком ничтожными положительными сведениями, мы можем указать только случаи, какие могли иметь место; эти возможные случаи суть: ктиторы пользовались своим правом избрания игуменов и прочих чиновников и своим правом надзора над одними и над другими; ктиторы избирали игуменов и затем предоставляли им монастыри в полную власть; ктиторы предоставляли избрание игуменов самим монахам и ставили их в их деятельности под больший или меньший контроль последних. При этом указании возможных случаев не должно забывать, что ктиторских монастырей, в которых существовало общежитие, по всей вероятности, было очень немного. Под ктиторскими монастырями должно разуметь и монастыри домовые архиерейские и приписные к другим монастырям. Архиереи (митрополиты) несколько не заботились о введении общежития в своих монастырях (NB было

уже?): Горчакова О земельных владениях митрополитов, приложж. стр. 6 sqq. Как монастыри? (В монастырях княжеских игумены по рекомендации дворянских: злоупотребления).

В монастырях общежитных самостоятельных, каковыми были все эти монастыри, основанные не мирянами, а самими монахами (так как монахи основатели или ктитория оставляли самим монастырям свое право ктитория), и каковыми могли быть те из этих монастырей, основанных мирянами, строители или ктитория {которых} отказывались бы от своих ктитория прав, право избрания игуменов принадлежало самим братским общинам монастырей. Относительно того, как братские общины должны были избирать игуменов, — полными ли соборами всех братий или же только некоторым числом их представителей, положительный закон о выборах игуменов импер. Юстиниана говорит неопределенно, предписывая избирать или всем монахам или тем, которые пользуются лучшей славой (имеют лучшую репутацию: *ραϑντεjoiϑ monaxoiϑ h̄oiϑ kallionoj uϑpolhϑewj oϑentej eϑpileϑcontai*²⁷²), а отцы, начиная с Василия Великого, высказываются за то, чтобы выбирать не всем братиям, а только старейшим и преимущим между ними возрастом же и разумом, при чем это старейшинство — преимуществование или не определяют точнейшим образом или же ограничивают его монахами, составляющими монастырское начальство, — главными чиновниками, о которых сказали мы выше, и еще соборными старцами, о которых мы скажем сейчас ниже²⁷³. У нас в продолжение рассматриваемого нами времени право избрания игуменов в общежитные самостоятельные монастыри сначала и не особенно долго принадлежало именно самим монастырям, а потом более или менее начали присвоить его себе государи. Как избираемы были у нас игумены в самых монастырях их братствами, — целыми ли соборами последних или же только малыми соборами их лиц начальственных, не имеем положительных сведений. А что касается до предположений, то представляется вероятным думать, что преобладающим и решительно господствующим обычаем было второе: отцы, склоняясь к избранию игуменов малыми соборами монахов старейших и преимуществующих возрастом и разумом, имеют в виду ту благую цель, чтобы отстраняя толпу монахов с могущими быть у нее неразумными и непохвальными пристрастиями и с ее способностью быть увлекаемою и привлекаемою на свою сторону людьми недостойными²⁷⁴, но и человеческая страсть властолюбия лиц начальственных должна была побуждать их к тому, чтобы они присвоили себе избрание игуменов как свое исключительное право и свое исключительное дело. В монастырях малых, где начальственных лиц было так немного, что они не составляли из себя почти никаких соборов, вероятно, принимали в избрании игуменов большее или меньшее участие и все монахи. Государи начали ограничивать право монастырей нашего класса избирать себе игуменов таким образом, что сами начали ставить игуменов в знатнейшие из них.

Свое право государи, вероятно, основывали на том, что они были до более или менее значительной степени благотворителями монастырей и следовательно как бы их ктиторами, а отчасти, вероятно, просто на том, что они были государи и что если уже давно принадлежало им, т.е. было присвоено ими, право избрания епископов, то тем более должно было принадлежать право избрания игуменов. Побуждений, которыми руководствовались государи при этом присвоении себе права ставить игуменов в знатнейшие монастыри, может быть предполагаемо три: во-первых, в лучшие монастыри они желали ставить игуменами лица достойнейшие; во-вторых, людей, известных им между монахами за достойнейших, они хотели награждать местами игуменов в лучших монастырях, и в-третьих — побуждаемые вообще своим властолюбием, они желали возможно более расширить свою власть в области церкви. Назначение государями игуменов в наши монастыри началось не позднее, как со времени Василия Васильевича Темного (Мартиниан к Троице), вошло в большой обычай при его сыне Иване Васильевиче III и еще в гораздо больший при его внуке Василии Ивановиче и наконец стало делом обычным при его правнучке Иване Васильевиче IV²⁷⁵. Не могло быть требуемо государями, чтобы это право назначения игуменов было формальным образом признано за ними со стороны церкви, ибо это было право незаконное. Но они законным образом могли требовать, чтобы им предоставлено было право контроля относительно назначения игуменов, чтобы последние были избираемы с их ведома и одобрения, и Стоглавый собор постановил, чтобы в «честные» т.е. в знатнейшие монастыри игумены были избираемы не иначе, как {с} этих ведома и одобрения.

Известные нам предписания монастырских уставов греческих относительно избрания прочих главных после игумена чиновников суть: во-первых, предписание преп. Феодора Студита, который предоставляет назначение этих чиновников игумену, но по совету с преимуществующими братьями (I-го т. 2-я полов., стр. 683/789, § 22); во-вторых, предписание патр. Алексея, который предоставляет назначать всецело одному игумену (*ibid.* стр. 586/699). У нас в России в рассматриваемое нами время, на основании ли других древних, неизвестных нам, уставов греческих или на основании примера современных монастырей греческих, даются относительно некоторых из чиновников другие предписания, а именно проходятся молчанием чиновники церковные, а относительно чиновников хозяйственных, в заведывании которых находились монастырское имущество и монастырская казна, — келарь и казначей были выбираемы игуменом или со всей братией или с собором братии начальствующей: первое, как мы видели, предписывает неизвестный митрополит в грамоте неизвестному монастырю, второе — митр. Макарий в грамоте Духовскому монастырю. В грамоте неизвестного митрополита предписывается избирать игумену вместе с братией не только келаря и казначея, но и всякого подручного чиновника по хозяйствен-

ной части; предписание читается: «а кого будет таковского (достойного) брата избрати монастырский приход ведати и церковное строение, и келаря и купчину устроить, или котораго брата на монастырскую службу куда послати: и то все архимандрит избирает и поставляет на всяку вещь с веданием и любовью всей братии, строить и уставляеть, кого братья изберуть, а по его (игумена) благословению». Но как было у нас с избранием келаря и казначея и вообще чиновников хозяйственных на самом деле, опять ничего не можем сказать положительного. В области предположений здесь вероятнее предполагать не то, чтобы они большею частию избираемы были единолично игуменами, а то, что они большею частию избираемы были начальственными соборами братии и что только игуменам исключительно способным к тому, чтобы захватывать всю власть в свои руки, удавалось достигать возможности делать первое. Молчание обоих митрополитов о чиновниках церковных если не должно быть понимаемо так, что избирать их формальным образом предоставлялось единолично игумену, то во всяком случае должно быть понимаемо так, что оставлялось на его волю — избирать ли их единолично или вместе с братией.

Относительно власти, которая предоставляется древними греческими уставами игуменам монастырей, наши сведения ограничиваются тремя уставами — теми же уставами преп. Феодора Студита и патр. Алексея и еще уставом преп. Афанасия Афонского. Преп. Феодор Студит заповедует игумену ничего не делать и не предпринимать по собственному хотению, но советоваться с преимуществующими братьями, — иногда немногими, иногда многими, смотря по важности дела (1-го т. 2-я полов., стр. 683/790, §24); преп. Афанасий Афонский и патр. Алексей предоставляют игумену «всякую власть и господство во всех делах», нисколько не вменяя ему в обязанность советоваться с кемнибудь из братии, иначе сказать — предоставляют ему власть совершенно неограниченную²⁷⁶. У нас в рассматриваемое нами время предписывалось и на самом деле было не то, что предписывается в позднейших из трех уставов греческих — Афанасиевом и Алексеевом, а то, что предписывается в древнейшем — преп. Феодора Студита. Неизвестный митрополит в грамоте неизвестному монастырю завещевает, чтобы архимандрит монастыря ведал всякий приход монастырский, а также и другие дела, как напр. прием в монастырь приходящих монахов, по слову и по совету со всею своею братиею. Митр. Макарий в грамоте Духовскому монастырю повелевает, чтобы игумен держал в монастыре келаря и казначея «с собора», т.е. избранных соборно, да братьев трех или четырех соборных, и чтобы со всеми ими он вел все дело управления монастырского. Преп. Иосиф Волоколамский, как мы говорили выше, назначил быть в своем монастыре 12-ти соборным старцам. Главное назначение этих старцев имело состоять в том, чтобы они разделяли с игуменом труд нравственно-дисциплинарного надзора над монахами. Но вместе с тем, они же предназначались быть помощ-

никами игумена и келаря с казначеем и во всем деле управления монастырем составлять совет при игумене и келаре с казначеем. Об этом последнем преп. Иосиф пишет: «Егда будет настоятель в обители, тогда вся братия о всех духовных делах и о внешних делах да приходят прежде к настоятелю, потом же к келарю да к казначею; келарь же да казначей с игуменом советуют, и аще будет дело обычно, и они три то дело управят со служебники их, под ними сущими, аще ли будет дела, требующи иних совета, настоятель же призывает келаря и казначея и съборную братию и о всем советуют и глаголют и вся дела монастырская управливают вси купно; аще ли не будет во обители настоятеля, тогда вся братия о духовных делах приходят к священнику, к нему же повелят келарь и казначей и соборная братия, о внешних же делах да приходят вси к келарю и к казначею, и аще будет дело обычное, и келарь и казначей с служебники, иже под ними сущими, то дело управят, аще ли будет дело, требующи совета соборных братий, келарь же призывает к себе в келию казначея и всю соборную братию и о всем советуют и глаголют и вся дела монастырская купно управляют»²⁷⁷. До какой степени на деле монахи общежитных монастырей ограничивали у нас власть игуменов целыми своими братствами или через коллегии соборных старцев, положительным образом хотя знаем и не совсем ничего, однакоже и весьма немного. Положительно знаем мы, что учредил коллегия 12-ти соборных старцев преп. Иосиф Волоколамский в своем монастыре и что таже коллегия была учреждена в пяти строго общежитных монастырях, которые были основаны после него (Иосифа) и в которых был принят его устав, — и только. Впрочем, что касается до области положительным образом неизвестного, то мы имеем здесь положительные данные для заключений, и именно — данные, которые заставляют предполагать, что если коллегии соборных старцев и не были решительно и непременно во всех наших общежитных монастырях, то во всяком случае были в преобладающем большинстве их, так чтобы составлять в них явление более или менее обычное. Стоглавый собор несомненно был за эти коллегии и если бы они были только в немногих монастырях, то он должен бы был сделать предписание об их учреждении; между тем, не делая этого предписания, он говорит о них так, что предполагает и заставляет предполагать их существующими²⁷⁸. Что касается до постановлений самого Стоглавого собора относительно власти игуменов в наших монастырях, то он предписывает, чтобы «игумены ни в котором монастыре без соборных старцев и без келаря и казначея ничем не властвовались»²⁷⁹.

Всех чиновников монастырей особножитных представляли собою единолично и единственно их игумены. В монастырях этих не могло быть никаких чиновников хозяйственных, потому что монахи их не имели общего для всех хозяйства, а каждый имел хозяйство свое собственное и особое. Могли бы быть в этих монастырях чиновники церковные: если бы какой-нибудь игумен нашего монастыря набрал к себе столько монахов, умеющих

петь, что из них составились бы хоры правый и левый, то могли бы быть избираемы уставщик и головщики. Но кроме того, что ни в одном особножитном монастыре никогда не бывало всех вообще монахов столько, чтобы из них составлялись хоры, — отстраняя вопрос о способности, разумею одно число, этого не могло быть помимо воли игуменов: певцам-чтецам в особножитных монастырях назначена была известная часть монастырских доходов, которые они должны были делить между собою по долям; следовательно, чтобы получить дохода возможно более, они должны были требовать от игуменов, чтобы их было в монастырях возможно менее. А поелику в действительности, как говорили мы выше, игумены наших монастырей по всей вероятности тратили на певцов-чтецов и не всю ту часть монастырских доходов, какая была на них назначена, а какую сами хотели, то и собственная воля игуменов²⁸⁰ должна была состоять в том, чтобы держать певцов-чтецов петь по столько, сколько нужно было, чтобы в церквах монастырских совершалось пение служб, т.е. по два, по одному.

Игумены особножитных монастырей ктиторских, построенных мирянами (князьями, боярами и мирскими общинами), если только ктитория не отказывались от своих прав на них и не бросали их на произвол судьбы, были избираемы этими ктиториями. Но кем избираемы были игумены особножитных монастырей самостоятельных, основанных монахами, или ктиторских, но становившихся самостоятельными чрез отказ от них ктитория, это, как говорили мы, составляет вопрос. Монахи, основывавшие монастыри общежитные, оставляли свое ктиторское право избирать игуменов общинам последних, так как собственниками этих монастырей после смерти их основателей-монахов оставались их общины. Но право собственности на монастыри особножитные переходило после их основателей не на их общины, которых, как собирательных единиц, коллективно владеющих, в них не было, а на их игуменов, которые становились их единоличными собственниками, только с ограниченным правом пользования собственностью, а именно с обязанностью употреблять половину дохода от монастырей на поддержание служб в их церквах и содержание в них монахов. Таким образом, рождается вопрос: частным ли собственникам наших монастырей, их игуменам принадлежало право избрания игуменов, т.е. игуменам право избрания преемников себе, или же оно принадлежало другому и именно епархиальной власти местных епископов, которых одних с их властью можно разуметь под другими. Положительных указаний относительно этого вопроса, к сожалению, нам до сих пор не приходилось встречать, а что касается до вероятности, то думаем, что то и другое и что в конце концов второе. Если допускалось существование монастырей, которые составляли как бы частную монашескую собственность, то нет ничего невероятного и в том, чтобы допускалась как бы монашеская наследственность, т.е. признавалось за игуменами право назначать себе преемников. Но с другой стороны трудно допустить и то, чтобы

епископы слишком преклонялись перед этим монашеским правом и считали его слишком для себя обязательным. А таким образом, представляется вероятным думать, что игумены имели право назначать себе преемников, но что это назначение имело для епископов обязательность не большую простой рекомендации, — что хотели утверждать избранных преемников, — утверждали, а не хотели утверждать, — не утверждали, и что в конце концов назначения игуменов в наши монастыри принадлежало им — епископам.

В отношении к особножитным монастырям речь должна быть не только об их чиновниках, каковыми были в них единственно игумены, но и об рядовом населении²⁸¹. По своему рядовому населению особножитные монастыри не были монастырями в собственном смысле, а на половину монастырями, на половину приходскими церквами. Священниками и причетниками в особножитных монастырях, совершавшими в них церковную службу, обыкновенно были не иеромонахи и не монахи из числа самых их братств, а мирские женатые священники и причетники, призванные игуменами, и занимавшие места при наших монастырях совершенно так же, [как] при настоящих приходских церквах²⁸². Так это было для того, чтобы наши монастыри могли иметь прихожан, у которых мирские священники могли бы совершать требы, каковых прихожан наши монастыри действительно и имели²⁸³. Не совсем понятно для нас, что не допускалось, чтобы прихожанам монастырей совершали требы иеромонахи, тогда как весьма обычно было, чтобы священниками у настоящих приходских церквей были те же иеромонахи; но вероятно, дело должно понимать так, что первый порядок успела водворить и успевала поддерживать церковная власть, и что второго беспорядка она не в состоянии была ни предотвратить ни искоренить. Относительно того, что допускалось, чтобы при особножитных монастырях были приходы, то, вероятно думать, что это пошло с древнейшего времени, когда к монастырям могли быть приписываемы приходы или когда им дозволялось служить вместо приходских церквей по нужде, т.е. по причине недостатка настоящих приходских церквей²⁸⁴.

Полный состав населения особножитных монастырей составляли: игумен, мирской священник или в случае церковной доходности монастыря мирские священники с мирскими причетниками и несколько монахов. Но не редко бывало так, что монастыри эти не имели игуменов, а только священников и монахов, и так, что они не имели ни игуменов ни священников, а только одних монахов. Между особножитными монастырями было очень много монастырей бедных: если умирал или покидал свое место игумен бедного монастыря, а новых охотников занять место не находилось, то монастырь и оставался без игумена, с одними священниками и монахами; а если в след за игуменом умирал или оставлял место и священник и нового охотника занять его место также не находилось, то он оставался и без священника с одними монахами. Бывало еще и так, что в монастыре не было монахов, а был только игумен со священником, или же один который ни будь

из этих двоих. Монахов могло не быть в монастыре или потому, что они не хотели жить в нем за невозможностию питаться в нем или потому, что их не хотел принимать игумен, желая пользоваться сам той частью угодий, принадлежавших монастырю, которую бы должно было отдать им — монахам и который один без монахов находил возможным питаться как фермер. Не принимая к себе монахов, игумен мог держать у себя священника, чтобы получать через него доходы от церкви монастыря. При церкви монастыря не имевшего ни игумена ни монахов мог жить священник, чтобы питаться, если это находил возможным, от пения в ней.

Какие правила были наблюдаемы у нас в рассматриваемое нами время относительно пострижения в монашество, сказать об этом можем немногое.

Преп. Евфросин Псковский требует в своем уставе, чтобы не были постригаемы в монахи не только дети, каковых дозволялось правилами каноническими постригать с 10-летнего возраста (Трулльск. соб. пр. 40), а даже и юноши голоусые, т.е. у которых еще не выросло усов. Но должно думать, что это было требование исключительное, и если принадлежало у нас не одному только Евфросину, то во всяком случае очень немногим²⁸⁵: жития святых представляют многочисленные свидетельства, что у нас были постригаемы и дети и голоусые юноши. Однако должно думать, что последние были постригаемы только в монастырях общежитных, но не особножитных: в монастырях особножитных каждый монах имел свое собственное хозяйство; а следовательно — и могли быть постригаемы в них лишь юноши уже настолько взрослые, чтобы в состоянии были вести свое собственное хозяйство и жить в своих кельях своими особыми домами²⁸⁶.

Правила канонические требуют, чтобы ищущие пострижения в монашество были подвергаемы трехлетнему испытанию (т.е. в продолжение трех лет оставались в так называемых послушниках, — I-го т. 2-я полов., стр. 558 fin./669). Это требование канонических правил, наблюдавшееся преп. Феодосием Печерским (неизвестно впрочем до какой строгой степени, — *ibid.* стр. 561/672), заявляется преп. Евфросином Псковским в его уставе. Но должно думать, что в рассматриваемое нами время требование или совсем у нас не было соблюдаемо или было соблюдаемо весьма мало: по крайней мере жития святых, сколько мы знаем, нигде не указывают на то, чтобы оно было соблюдаемо.

Мужу от жены, а жене от мужа у нас дозволялось постригаться, согласно с определением Василия Великого (I-го т. 2-я полов., стр. 559/669), только в том случае, если давала на это свое согласие сторона остававшаяся в миру (давала ножницы стороне постригавшейся). Но свидетельства говорят, что это предписание у нас более или менее нарушалось посредством тайного пострижения игуменами мужей, уходивших от жен или жен, уходивших от мужей²⁸⁷.

Греческий гражданский закон, чтобы раба не постригать в монахи без ведома и согласия его господина, оставался в своей силе и у нас в России в рассматриваемое нами время.

Мы сказали в I-м томе, что степеней монашества собственно одна, но что в позднейшее время оно разделено было на две степени — малый образ и великую схиму (2-й полов. стр. 559 fn./670). Это разделение произведено было не с тем, чтобы некоторые монахи могли ограничиваться только низшей степенью, ибо низшая степень собственно представляет собою монашество неполное и ненастоящее, а люди стригутся в монахи, конечно, для монашества полного и настоящего. Но после того, как явилось разделение, у монахов начало входить в обычай все далее и далее откладывать принятие монашества полного или пострижение в великую схиму и наконец отодвинут был этот срок до того возможно далекого предела, далее которого не мог быть отодвинут, — до смертного часа, так чтобы только на тот свет человек мог явиться в одеянии полного монаха. Преп. Феодосий Печерский спешил постригать своих монахов в великую схиму, как только видел, что они достигли в монашестве достаточного совершенства; в XII веке начали у нас склоняться к тому, чтобы принимать великую схиму под старость (*ibid.* стр. 562/672), а в рассматриваемое время у нас дошли именно до того предела, который мы указали, начали считать за обязательное возлагать на себя великую схиму не ранее, как только в час смертный²⁸⁸.

В период домонгольский перешел к нам из Греции обычай, чтобы миряне постригались в монахи или возлагали на себя монашеское одеяние в этот же роковой для людей час смертный (I-го т. 2-я полов. стр. 555 fn./665). Обычай оставался и в рассматриваемое нами время; однако к удивлению, может быть, иных никак нельзя сказать о нем, чтобы по мере течения времени он все более и более у нас усиливался²⁸⁹.

В период домонгольский перешел к нам из Греции другой обычай — употреблять насильственное пострижение в монашество как средство предавать людей политической смерти и вообще избавлять себя от них, при чем насилие являлось в двух видах, как насилие в точном смысле, когда государи приказывали постригать кого-нибудь, и нравственное, когда мужья жестоким обращением вынуждали своих жен принимать пострижение. Второй вид насилия оставался у нас и в рассматриваемое нами время, и что касается до второго из них, то по условиям нашей жизни, на которые мы указывали в I-го т. (2-я полов. стр. 554 fn.) по мере течения времени все более и более распространялось у нас и весьма вероятно — уже к половине XVI века, где мы останавливаемся в нашем обозрении, достиг той степени очень сильной распространенности, о которой говорят известия XVII века. Что же касается до первого вида насилия, то не знаем его примеров до Ивана III (Иван Патрикеевых и Василий Соломонию)²⁹⁰.

(Окончание в следующем номере журнала)

Примечания

¹ Мы насчитали этих монастырей 68 (1-го тома 2-я полов., стр. 465/566). Остальные 17-22 прикидываем на остающиеся неизвестными нам и на пропущенные нами (Монастырей, построенных Андреем Юрьевичем Боголюбским известно нам три (ib. стр. 639/760); между тем летописи заставляют усвоить ему их большее число, когда говорят, что он создал «монастыри многи», — Лаврент. стр. 349 нач., Ипатск. стр. 396. В минуту нашествия Монголов были, по летописям, монастыри, — неизвестно, собственные или несобственные, в Рязани и Москве, — Лаврент. стр. 438 нач. И Академич. стр. 488. Из монастырей, пропущенных нами, можем указать (кроме тех, которые указаны в дополнениях и поправках, — стр. 788/924): Ольгов Рязанский, Суздальский Ризположенский, основанный, как утверждают, в 1207 г., — Ист. Иер. V, 671, и два области Новгородской, — Ксенофонов Робейский, находившийся в 25 верстах от Новгорода, на р. Робейке, и Косин, или Косинский, находившийся в 3 верстах от Старой Руссы, оба основанные, как тоже утверждается далеко не с полной достоверностью, учениками преп. Варлаама Хутынского, — первый Ксенофонтом, второй — Константином и Козьмой, — *ibid.* IV, 786 и 878.

² Монастырей, основанных до половины XIV века, положительным образом известно нам 32; остальное число 8-13 прикидываем на монастыри, которые становятся нам известными после половины XIV века, но которые могли быть основаны прежде нее.

³ В продолжение нашего столетия во Владимире, т.-е. именно в самом городе (где бы строили великие князья свои монастыри, если бы хотели) вообще не было построено ни одного монастыря.

⁴ Никольский (находившийся в самом городе, в Неревском конце) — в 1313 г. Давидом; Десятинский в 1327 г. и Деревяницкий в 1335 г. — Моисеем (этот архиепископ Моисей, занимавший кафедру с 1325 по 1330 г. и потом во второй раз с 1352 по 1359 г., кроме наших двух монастырей построил после 1350 г., который мы взяли пределом, еще пять монастырей).

⁵ Щилов или Шилов — монахом Олонием в 1310 г., Валаамский — препп. Сергием и Германом после 1329 г.

⁶ Колмовский — архимандритом Юрьева монастыря Кириллом в 1310 г.

⁷ Ковалевский, упом. под 1345 г.

⁸ Иоанно-Предтечев, женский, находящийся в подгородном селении Псков Завеличье, — до 1243 г. княгиню Евпраксию, супругою князя Ярослава Владимировича (до нашествия Монголов в 1198-99 гг. князь построил в Новгороде Спасонереидицкий монастырь, а княгиня — Михалицкий Млотковский, — I т. 2-я полов., стр. 271 fin. и 633 нач./стр. 314 fin. и 753).

⁹ Снято(-тно)/горский, упоминаемый под 1265 г.

¹⁰ Константино-Еленинский или Царево-Константиновский, упоминаемый под 1276 г.

¹¹ Михаило-архангельский, упоминаемый под 1269 г.

¹² Александровский, женский, относимый к 1240 г.

¹³ Софийский женский, построенный после 1319 г.

¹⁴ Отрочь, построенный одним из придворных первого удельного князя Ярославича, по имени Григорием, около 1265 г., и Богородичный на реке Шоше, построенный выехавшим в Тверь литовским княжичем [сыном князя Герденя], в монашестве Андреем, до 1289 г., когда поставлен был в епископы Тверские.

¹⁵ Архангельский, упоминаемый под 1320 г.

¹⁶ Горицкий, упоминаемый к концу первой половины XIV века.

¹⁷ Печерский, построенный монахом Дионисием, после епископом Суздальским, около 1330 г.

¹⁸ Данилов и Богоявленский.

¹⁹ Спасский дворцовый или придворный. В области Московской упоминается за наше столетие монастырь Хотьков Покровский; но это был монастырь несобственный, см. о нем ниже.

²⁰ Спасский, построенный до 1271 г., в котором княгиня скончалась.

²¹ Толгский, построенный, как принимается, епископом Прохором в 1314 г.

²² Троицкий Устьшехонский в 1251 г. и Спасокаменский на Кубенском озере в 1260 г.

²³ Борисоглебский на Ушне, упоминаемый под 1345 г.

²⁴ [О преп. Феодосии Тотемском см. в «Истории канонизации святых в Русской церкви», 2 изд., Москва, 1903 г., стр. 186-190 и 564].

²⁵ См. у *Жмакина* в исследовании о митр. Данииле, приложж. стр. 94.

²⁶ (У Греков монахи и монахини жили в одних кельях и первые не могли жить без последних, — см. в статье о Вриеннии в Православном обозрении 1879 г., кн. 2, стр. 111. В Малороссии женские монастыри при мужских: при Печерском, при Михайловском. Монастыри мужскоженские, — *Неволин*, стр. 171. Необходимость при мужскоженских монастырях воспитательного дома. Анекдот об импер. Николае I, — *Русская Старина* 1879 г., Сентябрь, Смесь, стр. 121). [О соборе 1503 г. см. в первой половине сего тома стр. 612-613, 620].

²⁷ *Макар*. VII, 61 sqq (В Абиссинии совершенно так, как требуют древние уставы, женщины не пускаются в монастыри, — см. в Душеполез. Чтении 1900 г. Апреля, *архим. Ефрема*, стр. 178. Вообще строгое подвижничество).

²⁸ Ист. Иер. III, 300.

²⁹ *Ibid.* VI, 414.

³⁰ Гл. 5, вопр. 18, Казанск. изд. стр. 63, и гл. 85, стр. 372.

³¹ Ркп. библиот. Моск. дух. Акад., бывшая Волоколамск., № 582, л. 29 нач.

³² Вероятно и еще есть свидетельства, только нам неизвестны; можно предполагать их в монашеских чинах исповеди, «в поновлениях».

³³ [О нем см. в книге *Е.Е. Голубинского* о преп. Сергии Радонежском. стрр. 76-77].

³⁴ Епифаниево житие преп. Сергия, издание Троиц. лавры 1853 года, л. 230 об. sqq [по изданию *архим. Леонида* стр. 122].

³⁵ *Павлова* [Памятники канонич. права № 128], coll. 887-888 (О неравномерном распределении доходов в монастырях Евфимия ученика Епифания Славинецкого, — Описание Синод. ркпп. № 260, стр. 248. Игуменский жеребей поля при Киприане, — Акт. Эксп. т. I, № 11, стр. 7 (что в I томе о Мегаспилете).

³⁶ (В монастырях общинножитных черные наемные попы, — Акт. Истор. т. I, № 236, стр. 451 sqq. В иеромонахи ставились только монахи, выдержавшие экзамен. Их и должны были нанимать монастыри, если не имели своих, способных выдержать экзамен, а они разьежали по монастырям нанимаясь?).

³⁷ У *Павл.* *ibidd.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ У *Павлова* в *Секуляризации*, у *Ключевского?* (Соседние жители неблагоклонно смотрели на монастыри: Антоний Сийский, Стефан Махрищенский, Дмитрий Прилуцкий, Герасим Болдинский, Даниил Переяславский).

⁴⁰ Казанск. изд. стрр. 63 и 372.

⁴¹ [См. выше стр. 390 № 3, стр. 391 №№ 6-8, 11 и 13, стр. 392 № 17, 24 и 25, стр. 393 №№ после № 28, 29 и 38, стр. 393 № 45, стр. 395 в Троицком монастыре и посаде и № 3, стр. 396 №№ 23 и 29, стр. 397 №№ 49 и 64, стр. 398 №№ 68, 69, 71, 80 и 89, стр. 399 № 24, стр. 400 №№ 33, 34 и в Кирилло-Белозерском монастыре и стр. 401].

⁴² Описание острова см. у *Озерецковского* в Путешествии по озерам Ладожскому и Онежскому, стр. 63 sqq.

⁴³ Запись эту, читаемую или читавшуюся в одной рукописи Кормчей Новгородской Софийской библиотеки, см. в Ист. Иер. III, 484, а повторяемую или повторявшуюся в одном свитке той же библиотеки в таком виде: «6837 старец Сергей пришел на Валаамов остров», см. у *Восток*. в *Опис. Румянц. Муз.*, стр. 43 нач.

⁴⁴ Показание читается в грамоте к монахам Новгородского митрополита от 1592 г., — Акт. Ист. т. I, № 236, стр. 451 col.2.

⁴⁵ Об обнищании и оскудении Кирилла жизнеописатель преп. Сергия Епифаний говорит, что он был доведен до них «частыми хоженми еже со князем во Орду, частыми ратьми татарскими еже на Русь, частыми послы татарскими, частыми, тяжкими, данми и выходы, еже во Орду, частыми глады хлебными, надо всеми же сими и паче, егда бысть рать татарская, глаголемая Федорчукова Туралыкова» (о последней рати см. Никон. лет. III, 138, также Воскрес. лет. в Собр. летг. VII, 200 fin.), — Лаврское издание иллюстрированного жития преп. Сергия л. 49 об. [по изданию *архим. Леонида* стр. 33].

⁴⁶ «Не зело близ града Ростова», — Епифаний *ibid.* л. 49 нач. [по изд. *архим. Леонида* стр. 32]. Следовательно, предание, будто Варницкий монастырь, находящийся всего в трех

верстах от Ростова, поставлен (не позднее начала XVI в.) на том месте, где была усадьба или усадьбица родителей преп. Сергия, не может быть признано за особенно достоверное.

⁴⁷ В хронологических показаниях Епифания о преп. Сергии находим противоречие. С одной стороны он говорит, что преп. Сергей скончался, будучи 78 лет, 25 Сентября 1391 г., — л. 279 [изд. архим. Леонида стр. 142], из чего выходило бы, что он родился в 1313 г.; а с другой стороны говорит, что он родился при великом князе Дмитрие Михайловиче (Тверском), который сидел на великокняжеском престоле с 1322 г. по 1326 г., и «егда (бысть) рать Ахмулова», имевшая место в 1322 г. (Никон. лет. III, 127), — л. 36 [-стр. 22]. Так как нельзя сомневаться в верности показания относительно года смерти, которое подтверждается летописями и другими записями, см. у *Ключевск.* в Житиях святых, стр. 104 и прим., так как очень трудно сомневаться в этих прямых указаниях на великокняжение Дмитрия Михайловича и рать Ахмулову или Ахмылову и так как при допущении, что преп. Сергей родился в 1313 г., мы впали бы в другие несообразности (родители преп. Сергия переселились из Ростовской области в Радонеж, после того как овладел первою великий князь Иван Данилович Калита, когда ему — Сергию было не более 12-ти лет, — л. 46 [-стр. 30]), но если бы принимать, что он родился в 1313 г., то выходило бы, что Иван Данилович овладел Ростовом прежде, чем стал великим князем: то единственным вероятным выходом из противоречия представляется допустить, что у Епифания показываются 78 лет жизни преп. Сергия ошибочно (по его собственной ошибке или позднейших писцов) вместо 68-ми. Правда, он говорит, что преп. Сергей достиг глубокой старости, — л. 276 [стр. 140]: но и 68 лет могут быть названы глубокою старостию. — Епифаний рассказывает, что еще пребывание Сергия во чреве матери ознаменовалось чудесным свидетельством о нем свыше. Когда беременная им мать находилась однажды в церкви за литургией, то он три раза (показуя будущего служителя Св. Троицы) прокричал в ее чреве так громко, что слышали и приведены были в великое изумление все присутствовавшие в церкви.

⁴⁸ За время младенчества и за время отрочества Варфоломея Епифаний рассказывает о нескольких знаменаниях и чудесах, проявлявших в нем будущего великого человека, великого Сергия. Тотчас по рождении младенец не хотел касаться сосцов матери, если последняя вкушала от мяса и насыщалась им до избытка, так что пищею матери должны были стать пост и воздержание; по прошествии немногого времени от рождения младенец совсем не стал принимать ни от сосцов матери ни от молока коровьего в среду и пяток, проводя эти дни в полном воздержании от пищи (как делали тогда благочестивые люди); одни раз мать взяла было кормилицу, имевшую хорошее молоко, но младенец никак не хотел питаться от чужой матери. Достигнув семилетнего возраста, Варфоломей отдан был родителями учиться грамоте, но оказался с весьма слабыми способностями к учению, так что не смотря ни на все его прилежание, ни на брань родителей, ни на побои учителя, грамота ему не давалась и он не в состоянии был успевать в ней вместе со сверстниками. Тогда он обратился с горячей, усердной молитвой к Богу о подании разума учения, и Господь послал к нему, когда он однажды послан был на поле для отыскания жеребят («клясут»), ангела своего в образе инока, который видимо преподавал ему «нечто образом аки анафору (просфору), видением аки мал кус бела хлеба пшенична», невидимо с избытком преподавал ему и просимый им разум учения.

⁴⁹ У Епифания читается: «И послан бысть от Москвы на Ростов, аки некий воевода, един от вельмож, именем Василий, прозвище Кочева, и с ним Мина, и егда внидоша во град Ростов, тогда возложиша великую нужу на град, да и на вся живущая в нем, и гонение много умножися, и немало их от Ростовец Москвичем имения своя с нукою отдаваху, а сами противу того раны на телеси своем со укоризною взимающее и тщина рукама отхождаху, (и) иже (еже) последнего беденьства образ, яко не токмо имения обнажении быша, но и раны на плоти своя подьяша и язвы жалостно на себе носиша и претерпеша; и что подобает много глаголати, толико дерзновение над Ростовом содеяша, яко и самого того епарха градцаго, старейшаго болярина Ростовскаго, именем Аверкия, стремглав обесиша, и возложиша на ня руке свои и оставиша поругана, и бысть страх велик на всех слышавших и видящих сия не токмо во граде Ростове, но и во всех пределах его», — л. 50 fin. sqq [-стррр. 33-34].

⁵⁰ Епифаний называет Радонеж всею, а в духовных грамотах Ивана Даниловича Калиты называется селом Радонежским; после он стал городком, а в настоящее время снова есть село, которое называется (Городок. Находится в 14-ти верстах от лавры по направлению к Москве, в 2-х верстах вправо от Московского шоссе и от находящегося на шоссе села Воздвиженско-

го, на берегу р. Пажи, текущей из-под Хотькова монастыря, от которого село в 5-ти верстах). Кирилл поселился в Радонеже (поставил дом) близ церкви, — Епифаний, л. 51 об. [-стр. 34].

⁵¹ После 1332 г., см. *Ключевск.* в Житиях святых, стр. 107.

⁵² Андрей родился в 1327 г.

⁵³ В настоящее время тела родителей преп. Сергия лежат в Хотьковом монастыре, находящемся близ села Радонежа. Но Епифаний не говорит прямо, чтобы они постриглись в нашем монастыре (хотя и говорит это прямо о старшем брате Сергия Стефане), а выражается не совсем понятно: «отыдиша кийждо ею во своя времена в монастыря своя и, мало поживше лет в чернечестве, преставистася от жития сего, отыдоста к Богу», — л. 55 [-стр. 37]. Не было ли так, что родители Сергия основали в Радонеже два свои монастырька, в которых и погреблись, и что по уничтожении монастырьков тела их были перенесены в Хотьков монастырь?

⁵⁴ Начав рубить лес, «прежде себе сотвориста одрину и хизину и покрывста ю», — Епифан. л. 58 fn. [-стр. 39].

⁵⁵ Л. 60 [-стр.40].

⁵⁶ В Москве Стефан нашел себе келлию в Богоявленском монастыре. Здесь скоро узнал его, как монаха строгой жизни, вел. кн. Симеон Иванович и приказал митр. Феогносту посвятить его в иеромонахи, сделал его своим духовником, вместе с чем сделался он духовником и всех знатнейших бояр, а затем поставил в игумены монастыря. Епифаний говорит, что по прибытии в Богоявленский монастырь, Стефан вступил так сказать в содружество относительно прохождения строгого чернеческого жития с митр. Алексеем, тогда еще не поставленным в митрополиты (и что жил тогда в монастыре также и Геронтий некто, нарочит старец), — л. 61 обор. [-стр. 41]. Но св. Алексей прежде чем быть поставлену митр. Феогностом в епископы Владимирские, его — митрополиты викарии, что было 6 Декабря 1352 г., состоял при нем — митрополите в продолжении 12 лет наместником. Таким образом, в 1346 г. Стефан уже не мог застать Алексея в Богоявленском монастыре и вероятно думать, что Епифаний говорит об их купножительстве в нем, забывая про наше обстоятельство (наместничество Алексея). Впоследствии Стефан снова возвратился к преп. Сергию в созданный им монастырь.

⁵⁷ По поводу наречения монашеского имени Варфоломею Епифаний замечает: «так обо тогда нарицаху сплоха имена (монашеские) не с имени (начинавшися не с той буквы, с которой начиналось мирское имя), но в онъже день аще которого святого память прилучашеся, в то имя прорицаху постригающемуся имя», — л. 64 [-стр.44].

⁵⁸ Епифаний, л. 78 [-стр. 55].

⁵⁹ Епифаний говорит: «пребывшу ему в пустыни, единому единьствовавшу, или две лет или боле или меньши, не веде (не знаю), Бог весть», — л. 83 об. [-стр. 59].

⁶⁰ В день пострижения преп. Сергия Митрофаном в его (Сергиевой) пустыньке было на литургии столько народу, что он не умещался в церкви (правда, весьма малой), но стоял и вокруг нее, — Епифан. л. 65 [-стр.45]. — (Риторствующий и без нужды старающийся прибегать к принятым у жизнеописателей эффектам, иногда противоречит себе...).

⁶¹ Ради эффекта Епифаний и здесь представляет дело противоречиво себе.

⁶² О телесной крепости преп. Сергия Епифаний говорит: «баше силен телом, могий за два человека», — л. 88 [-стр.62].

⁶³ Из 12-ти первоначально поставленных келий сам преп. Сергей своими руками срубил три или четыре келлии, — л. 90 об. [-стр. 64].

⁶⁴ Епифаний л. 110 [-стр. 75].

⁶⁵ Ibid. л. 90 [-стр. 63].

⁶⁶ Река Дубна, впадающая в Волгу в Тверской губернии, немного выше известного посада Кимры, верховья свои имеет в Александровском уезде Владимирской губернии. Первую станцию от Троицкого посада по Московско-Ярославскому шоссе, в направлении к Ярославлю, составляет деревня Дубна, которая находится от посада в 17 верстах и которая стоит на реке Дубне в [4] верстах от ее истока.

⁶⁷ Диякон Онисим был отцом какого-то чем-то знаменитого диякона Елисея, ибо Епифаний говорит: «Онисим, иже бе диякон, дияконов отец Иелисея глаголемого», — л. 90 об. нач. [-стр. 64].

⁶⁸ Л. 92 [-стр. 64].

⁶⁹ Муку сначала толкли, а потом мололи, — л. 119 [-стр. 76].

⁷⁰ Л. 110 fin. [-стр. 76].

⁷¹ Если Иоанн-Феодор был приведен Стефаном к преп. Сергию и не непосредственно в след за прибытием к нему архимандрита Симона, то во всяком случае более или менее вскоре после принятия им, Сергием, звания игумена: это следует из соображений числа лет пребывания Сергия в пустыне с годами возраста Иоанна-Феодора. В 1378 г. Феодор был уже знаменитым игуменом, — Памятн. *Павлова* col. 173 (Киприан к Сергию и к ему).

⁷² Епифаний и говорит в данном случае отчасти буквально словами жития преп. Феодосия.

⁷³ От преп. Феодосия в нашем случае преп. Сергей отличался тем, что прямо надевал на поступавших монашескую одежду (собственно — монашескую ряску, без мантии), тогда как первый заставлял некоторое время ходить их в своей мирской одежде. Но, может быть, тут у Епифания, отчасти также дословным образом повторяющего Нестора, только пропуск. — Пример сына Стефанова Иоанна, которого преп. Сергей, при его даже только 12-лети, прямо постриг в монахи (л. 115 об., [-стр. 77]), показывает, что иногда, по тем или другим уважениям, он и отступал от указанного правила (Двукратного собора прав. 5).

⁷⁴ Епифаний полагает, что пустыня начала заселяться более 15-ти лет после прихода преп. Сергия («яко мною множае» л. 127 об.нач., [стр.83] и в то же время относит начало заселения к правлению великого князя Ивана Ивановича, — л. 127 об. [-стр.83]. Но и последний год правления сего князя, — 1359-й, не будет 15-м годом прихода Сергия в пустыню.

⁷⁵ Л. 126 об. fin. [-стр. 82].

⁷⁶ Л. 126 об. [-стр. 83].

⁷⁷ Л. 131 об. [-стр. 85].

⁷⁸ Епифаний л. 130. По уверению позднейшего свидетеля Иосифа Волоколамского писали книги на бересте.

⁷⁹ Общинножитие введено было преп. Сергием при патр. Филофее, во второе его патриаршество (но не в первое, как видно по времени окончания этого первого), а во второй раз Филофей занял престол 8 октября 1364 г., см. Acta Patriarchat. Constantinop. *Миклошича*, I, 448.

⁸⁰ Послание другое патриарха к преп. Сергию в Памятн. *Павлова* col. 187, № 21.

⁸¹ Л. 188 об. sqq [-стр. 107].

⁸² Епифан. л. 193 [-стр. 109].

⁸³ Стогл. гл. 52, Казанск. изд. стр. 257.

⁸⁴ По редакции жития Епифаниева, читаемого в Никоновой летописи, Стефан остался у Сергия после того, как привел к нему сына Иоанна, — IV,221.

⁸⁵ Епифан. л. 194 fin [-стр. 109].

⁸⁶ Л. 195 [-стр. 110].

⁸⁷ Епифаний говорит, что, приступая к основанию церкви, преп. Сергей послал за благословением к митр. Алексею, которое и получил, — л. 201 об. [стр. 111]. Но узнав от посланных, что преп. Сергей оставил свой монастырь и как именно оставил, митрополит постарался бы снова водворить его в нем. Поэтому, мы думаем, что на наше показание Епифания должно смотреть как на риторический lapsus calami, которых у него вообще не совсем мало.

⁸⁸ Хотел было поставить Исаака молчальника. Умер, — Ник. IV, 152.

⁸⁹ Л. 205 об. [-стр.112].

⁹⁰ Дал ученика митр. Алексею Андроника [который был строителем Московского Андроньевского монастыря. См. в книге о преп. Сергии стр. 55/78].

⁹¹ Л. 240 [-стр. 125].

⁹² О Пересвете и Ослябе см. в книге моей о преп. Сергии стрр. 47-48/62 и примечание.

⁹³ Никон. лет. IV, 147 sqq.

⁹⁴ В древнее и старое время у архиереев наших кроме параманда монашеского, который носится по рубашке, был еще параманд служебный, который при богослужении надевался ими на стихарь или подризник. Этот последний параманд и разумеется в нашем случае. См. о нем Проскинитарий Суханова, — Синодальн. Ркп. № 574 л. 313 об., Казанск. изд. стр. 230 прим.; архим. *Леонида* Описание рукописей Московск. дух. академии, вып. I, стр. 166 fin.; *преосв. Саввы* Пояснительный словарь к Указателю патриарш. ризницы, под сл. параманд. [Ср. в первой половине сего тома стр. 236 прим. 2 и во второй половине I-го тома стрр. 571-572/682-684].

⁹⁵ Л. 53. Тоже лл. 351, 354, 359, 360 fп., 362 [-стрр. 35, 148-150, 153-156].

⁹⁶ Л. 147 [-стр. 92]. — (По поводу этой худости одежды преподобного жизнеописатель его рассказывает еще один случай. Когда слава о добродетельной жизни его широко распространилась по России и когда многие начали приходить к нему, чтобы видеть его и наслаждаться его душеспасительной беседой, пожелал видеть его один крестьянин из дальних от монастыря мест. Выбрав свободное время, он отправился в монастырь. Случилось так, что в минуту его прихода в монастырь преподобный Сергей копал гряды в монастырском огороде. На просьбу его к монахам показать ему знаменитого их игумена, ему отвечали, что игумен копает землю в огороде и что пусть он немного подождет. Сгорая нетерпением видеть Сергия, крестьянин побежал к огородному забору и приткнулся к скважине. В скважину он увидел, что копает гряду какой-то монах в изодранном и уплатанном рубище. Где же, — спрашивает он монахов, — игумен? Ему отвечают, что он смотрит на игумена. Крестьянин, думая, что монахи потешаются над ним, весьма обиделся... Потом он действительно уверился, что в изодранном и уплатанном рубище был знаменитый Сергей, слава о котором прошла по всей России и которого, суды по другим, знаменитым, игуменам, он представлял себе совсем иначе, «окруженным отроками предстоящими и слугами скороришущими и множеством служащих или честь воздающих»... Спустя некоторое время после сего крестьянин принял монашество в монастыре Сергиевом. — Пахомий, вероятно, на основании собственных сведений говорит в службе преп. Сергию, что он «отверг тленные ризы, ходил в зиме без теплой одежды, якоже в лете»).

⁹⁷ Л. 249 [-стр. 128].

⁹⁸ Л. 133 об. [-стр. 86].

⁹⁹ Л. 164 [-стр. 100].

¹⁰⁰ В настоящее время за источник Сергиев принимается колодезь, находящийся в значительном отдалении от монастыря, против одной из церквей бывшего Подольного монастыря, теперешнего Пятницкого прихода. Но нынешнее предание должно быть признано за совершенно несостоятельное: извести источник в таком отдалении от монастыря значило не облегчить для монахов ношение воды, а сделать его в десять раз более трудным (Колодезь принадлежал Подольному монастырю). Источник Сергиев должен быть полагать на линии теперешней южной стены монастыря, и именно — части ее юго-западной (а может быть и несколько выше, — в самом теперешнем монастыре). Если источник не иссяк сам собой до построения нынешней стены, то его должны были засыпать при этом построении. В Пахомиевом житии преп. Сергия его источник называется рекой. Если у Пахомия название реки не какая-нибудь совершенная и особая риторика (а речь его в данном месте не особенно вразумительна), то дело должно быть понимаемо так, что источник был очень обилен водой, что из обруба, вставленного в него, или кадочки, поставленной в нем (как это в посаде и до сих пор на его многочисленных родниковых источниках) вода вытекала вон и текла длинной полосой (по теперешнему Пафнугиеву саду монастыря, находящемуся вне его, за южной стеной), представлявшей из себя как бы реку.

¹⁰¹ Л. 165 об. [-стр. 101].

¹⁰² Л. 170 об. [-стр. 103].

¹⁰³ Л. 182 об. [-стрр. 105-106].

¹⁰⁴ Л. 211 [-стр.115].

¹⁰⁵ См. о нем [в моей книге «Преп. Сергей Радонежский», 2 изд., стр. 90].

¹⁰⁶ Л. 235 об. [-стр.123].

¹⁰⁷ Л. 258 [-стр. 133].

¹⁰⁸ Подлинные, не совершенно вразумительные слова, влагаемые Епифанием в уста преп. Сергия: «ваше наказание, о премудрый учителю, како подобает творити, не высокоумдрити и возноситися над смиренными, к нам же ненаученым и невеждам что принесе ползу, токмо искусити неразумие наше прииде, понеже праведный Судия вся зрит».

¹⁰⁹ Л. 265 об. [-стр. 136].

¹¹⁰ Л. 265 об. [-стр. 136].

¹¹¹ Л. 267 об. [-стр. 137].

¹¹² Л. 270 об. [-стр. 138].

¹¹³ Л. 274 [-стр. 139].

¹¹⁴ Епифан. л. 178 [-стр. 105].

¹¹⁵ Ibid. л. 361 об., л. 150 [-стр. 155, 94].

¹¹⁶ Так называемая Академическая летопись.

¹¹⁷ Крещенный в купели, Никон. лет. IV, 40 нач.; Академич. лет. под 1375 г.

¹¹⁸ (Кожаные сандалии преп. Сергия, в которых он был погребен и которые при изнесении мошей его из земли, после 30-ти летнего нахождения в последней, оказались совершенно неповрежденными, — по внешнему виду или по форме суть остроносые и мелкие туфли или башмаки; каждая из одного или из цельного куска довольно толстой и жесткой кожи; дратва или вервь, которою они сшиты были, пропала, так что теперь они с распавшимися швами).

¹¹⁹ (Епифаний говорит, что в монастыре «и различная сеяхуса семена, яко на устроенные окладным зелием», — л. 91 об. [стр. 64]. Хотя во всех известных нам списках читается «окладным», но полагаем, что это есть общая всем спискам ошибка вместо оградным, т.-е. огородным, потому что слово окладный представляется в данном случае совсем непонятным). — [Один крестьянин, желавший видеть преп. Сергия, прийдя в монастырь, нашел его копающим гряды в монастырском огороде].

¹²⁰ По свидетельству второго жизнеописателя Пахомия Сербина, который говорит: [«некто от Смоленска архимандрит именем Симон прииде к преподобному и многа имения принесе с собою и дает в рuce святому, во еже большу церковь воздвигнути, еже и бысть. Елма же разсуднейший пастырь и премудрейший в добродетелех муж монастырь больший воздвиг, келлии четверообразно сотворити повеле, посреде их церковь во имя Живоначальныя Троицы отовсюду видима, яко зрцало, трапезу же и ина, елика на потребу братиям»], — Описание лавры, сост. А.В. Горским по изданию 1878 г., стр. 5. А Епифаний говорит только: [архим. Симон «от Смоленска. прииде в монастырь к преп. отцу игумену Сергию, и с мнозем смирением моляше его, дабы его приал житии у него под крепкою рукою его в повиновении и в послушании: еще же и имение принесе с собою и предаст то игумену на строение монастырю»], л. 114 [-стр. 77].

¹²¹ Напр. лл. 128 об., 193 об., 260 [-стрр. 83, 109, 134].

¹²² Лл. 170 об., 220 об., 366 [-стр. 103, 119, 158].

¹²³ (Слово лавра есть греческое (Λαυρα, Λάβρα) и значит улицу, слободу, квартал, приход (а потом имеет и еще несколько частных значений). Первоначально у Греков назывались лаврами такие монастыри, в которых каждый монах жил в своей особой келье, отделенной от других келий некоторым пространством, и жил как бы затворником и отшельником (анахоретом, каково было собственное название таких монахов и что по-русски значит отшельник), в совершенном разобщении с другими братьями монастыря, с которыми сходилась только в субботу и в воскресения для слушания богослужения и для приобщения тела и крови Христовых; состояв из того или другого количества отдельных келий, монастыри эти представляли из себя как бы слободы или слободки, а отсюда и название их лаврами. Но потом стали называть у Греков лаврами, как и в настоящее время называют, всякие большие и многолюдные монастыри (Строев, Библиолог. Словарь, стр. 27). У нас в России название лавра с древнего времени употреблялось в смысле монастыря большого, знатного, богатого, и значило то же, что именитый, преименитый (словущий, пресловущий) монастырь (а по злоупотреблению — о монастырях особножитных, которые, имея сходство с лаврами по внешнему устройству, не имели ничего общего с ними по существу). В старое время были величаемы у нас лаврами и сами себя так величали очень многие монастыри, а в виде комплимента или любезности можно было употребить это название и о всяком мало-мальски порядочном монастыре. В сейчас указанном смысле Троицкий монастырь называем и величаем лаврой с самого древнего времени, именно — так называет и величает его уже жизнеописатель преподобного Сергия монах Епифаний, составивший его житие в непродолжительном времени после его кончины. Но в позднейшее время названию лавра было усвоено официальное значение и оно представлено было, как особое отличие, только некоторым весьма немногим монастырям).

¹²⁴ Впереди церкви и с боков было кладбище: Никон на кладбище у самой церкви, Михай вдали. Нынешнее предание полагает келлию преп. Сергия у самого Троицкого собора, но это невероятно; вероятно, она была далее, где после архимандричьи кельи, — нынешние митрополичьи покои.

¹²⁵ Запись на одной Лаврской рукописи, см. указанное Описание лавры по указанному изданию, стр. 170, § 15.

¹²⁶ (Длина стены по нынешнему измерению есть 642 сажени. Вышины стены — 4 сажени, а с южной и западной стороны, из коих первая представляет собою подгорие, а вторая — отчасти косогор, отчасти ровное место, имеющее впадину (овражек), она достигает 6-ти, 7-ми сажени и более. Стена состоит из двух частей: из самой стены и из приложенной к ней с внутренней стороны галереи, по которой бы ходить кругом ее (стены) и с которой бы действовать против лезущего на нее неприятеля. Стена, взятая вместе с приложенной к ней галереей, — имеет толщины 3 сажени и более; но без галереи, сама себе, она только полтора аршина с 2 вершками или 1 аршин и 10 вершков).

¹²⁷ Только в нашем 1557 г. были построены каменные больница и келарская палата (и еще кельи для государя на время его приездов в монастырь).

¹²⁸ Житие преп. Кирилла написано по поручению вел. кн. Василия Васильевича Темного и митр. Феодосия Пахомием Сербином, см. выше стр. [179]. Мы имеем житие под руками в рукописи библиотеки Моск. дух. Академии XVI в., фундамент отд. № 94 (майско-июньская Четь-Минея, написанная в Троицком Сергиевом монастыре в 1558 г.), лл. 187-207 об. [По другой рукописи той же библиотеки XV-XVI вв. (№ 13/208) житие напечатано в приложении к работе *святи. В. Яблонского* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб. 1908 г., стрр. I-LXIII Приложений].

¹²⁹ Пахомий говорит, что преп. Кирилл скончался в 1427 г., имея 90 лет от роду, из чего следовало бы, что он родился в 1337 г. Но можно думать, что эти 90 лет представляют у Пахомия круглое число, при чем не обозначен некоторый недостаток или некоторый излишек, ибо как будто он вообще употребляет круглые числа, когда говорит, что преп. Кирилл пришел в Белозерье «летом шестидесятым (от роду), пребысть же на месте том (в своем Белозерском монастыре) лет тридесять, яко всех лет жития его бытия лет девяносто», — ркп. л. 201 об. фп [у *Яблонского* стр. XLVI].

¹³⁰ Боярин Тимофей Васильевич, о котором сейчас, взяв осиротевшего после смерти родителей Косму (Кирилла) в дом к себе, не определил его на государственную службу, а сделал его своим казначеем: из этого и можно заключать, что отец Космы (Кирилла) был служилый человек не особенно большой (хотя с другой стороны боярин мог не определить Космы (Кирилла) на государственную службу и потому, что этот последний, в следствие своих особых расположений, не хотел идти на нее).

¹³¹ Тимофей Васильевич (Вельяминов, — *Арцыбашев*, стр. 132 прим. 938 (боярин Протасий иначе назывался Вениамин) и стр. 122 прим. 871; от двух братьев его произошли боярские фамилии Воронцовых и Вельяминовых) был внук боярина Протасия, который при Иване Даниловиче Калите, в год смерти св. Петра, был Московским наместником («бе устроин старейшина граду»; тысяцкий, — *Арцыбашев*, стр. 132 прим. 938) и который упоминается в житиях последнего. До 1380 г. он имел сан окольничего и как таковой известен тем, что в числе послухов или свидетелей, скрепивших первую духовную грамоту Дмитрия Ивановича Донского, писанную ок. 1371 г., стоит на первом месте (Собр. госудд. грамм. и договв. т. I, стр. 51), — что в Вожской или Вожжинской битве с Татарами 1378 г. он командовал одним крылом великокняжеского войска (Никон. лет. IV, 80, 102-103; Воскресен. т. VIII, стр. 33 нач.) и что в Куликовской битве 1380 г. он был великим воеводою всего собственно московского (великокняжеского) войска (*Арцыбашев* *ibid.*). Под второй духовной грамотой Дмитрия Ивановича Донского, писанной в 1389 г., он подписался в качестве его боярина, каковым стал, вероятно, тотчас после Куликовской битвы, на втором месте (уступая первое место знаменитому Дмитрию Михайловичу Волынскому-Боброку, — Собр. госудд. грамм. и договв. I, 62). Старший брат Тимофея Васильевича Василий Васильевич, умерший в 1374 г. был последним московским тысяцким [см. Никоновск. лет. IV, 39]. Сам Пахомий говорит о нашем боярине: «баше бо предиреченный Тимофей окольничей у великого князя Димитрия, богатством и честию паче инех превьсходя тогда», — л. 188 [у *Яблонского* стр. V]. Если Косма лишился родителей в правление Дмитрия Ивановича Донского, то ему было тогда, как повидимому должно понимать Пахомия, принимая, что он родился в 1337 г., не менее 25 лет, ибо Дмитрий Иванович вступил на великокняжеский престол в 1362 г.; во всяком случае Пахомий дает знать, что Косма лишился родителей не ранее, как уже при наступлении лет юности, т.-е. не ранее как году на 18-20-м. Не совсем понятным для нас образом он выражается: «таже и посреди время прииде и родителя его (Космы), земная оставльше, к Богу отходят» (л. 188 sub фп., у *Яблонского* стр. V); может быть, в природной ему сербской речи выражение «посреди

время» значит что-нибудь определенное, но в сербских словарях, которые мы имеем в своем распоряжении (*Караджича* и *Данчича*) мы не могли этого найти.

¹³² Из Симонова монастыря, в котором монашествовал первоначально, преп. Кирилл удалился в Белозерье, имея 60 лет от роду; но в Симоновом монастыре он прожил никак не более и, вероятно, несколько менее 20 лет.

¹³³ Монах Михаил, которому отдан был в духовное руководство, как ученик старцу, новопостриженный Кирилл, в конце 1383 — начале 1384 г. был поставлен в епископы Смоленска: но Кирилл находился под его руководством, как кажется, не более лет трех-четырёх.

¹³⁴ (На Белозерье обратил первое внимание, как на область, где могут быть заводи мы монастырями земли, Феодор Симоновский. (Ферапонт, сообщивший о нем Кириллу, был послан Феодором), а видение Кирилла показывает, что он думал о Белозерьи). — [О месте Пахомий пишет: «место же оно, идеже св. Кирилл вселися, бор бяше велий и чаща и никому же ту от человек живушу; место убо мало и кругло, но zelo красно, всюду яко стеною окружено водами; глаголют же тако, яко тамо живша земледельца некоего Исаию именем близ места того, идеже ныне монастырь есть Пречистыя, пред многими леты пришествия блаж. Кирилла звон велий слышашесь от места того, но яко и певцы поюще бяху. Сеи же не единому Исаии звони и гласы слышахуся, но и многим окрест места того живущим; тем же и прихождаху мнозии во время звона, хотящее известно уведети откуда и звони и песни. Но сиа ушесы слышаху, очима же ничтоже можаху видети, но токмо дивляхуся и не просту бытии вещь познаваху». По изданию *Яблонского* стрр. XVI-XVII].

¹³⁵ Что Кирилл Белозерский не оставил письменного устава: 1) сам Кирилл в грамоте к кн. Андрею Дмитриевичу не говорит об уставе; 2) в предсмертн. увещании к братии не говорит; 3) преп. Иосиф дает знать, что Кирилл не писал устава; 4) Грозный в послании в Кириллов монастырь не говорит об уставе; 5) а главное — устав непременно сохранился бы.

¹³⁶ Ркп. л. 193 об. fin. sqq [у *Яблонского* стр. XXV-XXVI].

¹³⁷ Ркп. л. 198 об. sub fin [у *Яблонского* стр. XXXVI].

¹³⁸ Ркп. л. 202 об. [у *Яблонского* стр. XLIX].

¹³⁹ См. *Ключевский* [Жития святых, стр.] 160; в *Акт. Ист.*, т. I, № 163, стр. 299, царскую тарханную грамоту Кириллову монастырю 1556 г., в которой перечисляются села и деревни и вообще земли, приобретенные преп. Кириллом посредством получения в дар или посредством покупки; также в *Акт. Юриич.* 1838 г., № 72, стр. 119, купчую крепость преп. Кирилла на одну деревню. В своей духовной грамоте, как она напечатана в *Акт. Историч.* т. I, № 32, стр. 62, преп. Кирилл обращается с просьбой к Белозерскому князю Андрею Дмитриевичу: «А что еси, господине, подавал свое жалование, грамоты свои дому пречистой Богородици и моей нищете, чтобы то, господине, жалование и грамоты неподвижны были: как и доселе, господине, при моем животе, так бы, господине, и по моем животе было; занеже, господине князь великий, нам твоим нищим нечим боронитися противу обидящих нас, но токмо, господине, Богом и Пречистою Богородицею и твоим, господине, жалованием нашего господина и господаря». Но в этой просьбе, как кажется, идет речь не о крепостных грамотах на вотчины, а о жалованных грамотах, ограждавших монастырь в тех или других отношениях от посягательств на него княжеских чиновников (при этом впрочем главнейшее, в чем монастыри искали себе у князей ограждения от их чиновников — отстранение последних от суда принадлежавших им — монастырям крестьян, дает основание предполагать, что были у монастыря преп. Кирилла при его жизни и вотчины).

¹⁴⁰ (Пахомий Серб говорит о нестяжательности Кирилла Белозерского со слов немногих монахов Кирилловских-нестяжателей).

¹⁴¹ *Акт. Ист.* т. I, № 253, стр. 480 [Памятники *А.С. Павлова* coll. 263-265].

¹⁴² Ркп. л. 206 об. [у *Яблонского* стр. LXI].

¹⁴³ Ркп. л. 195 об. [у *Яблонского* стр. XXVII].

¹⁴⁴ Ркп. л. 206 об. [у *Яблонского* стр. LXI].

¹⁴⁵ Житие: «Слышана же бяше быша святого преславная чудеса не токмо в окрестных монастырю святого, но и (в) далече суца (-щих) в чужих странах», — ркп. л. 196 об. [у *Яблонского* стр. XXIX].

¹⁴⁶ Князя Михаила, именно — Васильевича, праправнук Михаила Всеволодовича Черниговского, известного мученика, пострадавшего от Татар в 1246 г. Князь присылал к преп.

Кириллу просить его молитв о разрешении неплодства своей супруги. Преподобный обещал князю троих детей: по Родословным книгам у Михаила Васильевича действительно была трое детей — два сына и одна дочь (бывшая в замужестве за князем Васильем Ивановичем Патрикеевым Косым, в монашестве Вассианом).

¹⁴⁷ Мы привели место из послания, как оно читается в житии, — ркп. л. 201; в Акт. Ист., т. I № 32, стр. 62, оно читается несколько иначе (Читаемое в послании по Акт. Ист. о нарушении грамот в житии выпущено, потому что это место противоречило бы утверждаемому в житии, будто преп. Кирилл не приобрел и не принимал сел).

¹⁴⁸ Ркп. л. 190 [у *Яблонского* стр. XI].

¹⁴⁹ *Архангельский А.С.* [Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, Санкт-Петербург, 1882 г.], стр. 161.

¹⁵⁰ Сам не хотел выйти из монастыря по просьбе Юрия Дмитриевича.

¹⁵¹ Ркп. л. 200 об. fin. [у *Яблонского* стр. XLIII].

¹⁵² «Мнози, говорит он, от различных стран и градов прихождаху к святому, ови хотящее видети святого и пользования от него, инии же изволяюще сожительствовати с ним. Святыи же, яко прозорливый дар имея, еще тем входящим в монастырь, прозорливым оком разсмтрянше тех и к братьям же ту прилучившимся поведаше, яко сей брат хошет с нами житьствовати, сей же хошет прочее (проч) ити», — ркп. л. 195 об. [у *Яблонского* стр. XXVII].

¹⁵³ Ркп. л. 188 [у *Яблонского* стр. V].

¹⁵⁴ Ib. л. 193 об. [у *Яблонского* стр. XXI].

¹⁵⁵ Ib. л. 194 fin. [у *Яблонского* стр. XXIII].

¹⁵⁶ Христофор, бывший вторым его преемником на игуменстве, Мартиниан, бывший игуменом Ферापонтовским и потом Троице-Сергиевским, и некий Феогност, см. в Чтениях Общ. Ист. И Древн., 1860 г. Кн. 2, статью «Обозрение рукописей собственной библиотеки преподобного Кирилла Белозерского» (о последнем стр. 21).

¹⁵⁷ Пахомием в житии, — ркп. л. 202 [у *Яблонского* стр. XLVII].

¹⁵⁸ Геннадий Новгородский к Иоасафу Ростовскому в Описании Синодд. ркпп. №№1-3, стр. 137. У *дьякона Кудрявцева* [История правосл. Монашества в северо-восточной России со времен преп. Сергия Радонежского, Москва, 1881 г.] стр. 202 прим.

¹⁵⁹ Ркп. л. 206 об. [у *Яблонского* стр. LXI].

¹⁶⁰ Ib. л. 201 [у *Яблонского* стр. XLIV].

¹⁶¹ Пахомий в житии, — ркп. л. 202 sub fin. (если только отговор Кириллом князя от путешествия в монастырь не смешивает он с отказом Кирилла ехать к князю [у *Яблонского* стр. XLVII-XLVIII]).

¹⁶² Акты Исторические, т. I, Спб. 1841 г., № 27, стр. 56. *Амвросия еп.* История иерархии IV, 411-412. — Общая характеристика Кирилла у Пахомия, л. 206 об. [у *Яблонского* стр. LX-LXI].

¹⁶³ Митр. Макарий в своей Наказной грамоте или в своем Списке соборного уложения 1551 г., передавая определение Стоглавого собора о том, чтобы впредь чернцам и черницам в одном монастыре не жить (гл. 82, Казанск. изд. стр. 367) пишет: «Також соборный ответ по священным правилом, чтобы отныне и впредь всем градом и по волостем и по селом в митропольи и в архиепископиях и епископиях по всем монастырем и по погостом чернцом и черницам в одном месте не жити; а в которых монастырех и в погостех учнут жити черницы, и в тех монастырех и погостех чернцем не жити...; и о том бы по всем градом и погостам и по селам брегли архимандриты и игумены и протопопы и старосты поповские и десятские священники и все священники, чтоб однолично чернцы и черницы в одном месте по монастырем и по погостом не жили» (Наказная грамота во Владимир в [особом приложении к 9 № газеты «День» за 1863-й год]; таже Наказная грамота в Каргополь в Правосл. Собеседн. 1863 г., ч. 1, стр. 207, § 37). Под чернцами и черницами, живущими не в монастырях, а по погостам, очевидно, разумеются чернцы и черницы, живущие в монастырях несобственных или в слободках при мирских приходских церквах. Некоторые (совершенно ясные) свидетельства из второй половины XVI века мы привели в I-м томе (стр. 452-453/552-553. См. еще у *Неволина* О пятинах: На погосте, имеющем церковь, монастырек с церковью; чтобы были в монастырьке монахи или монахини, не говорится, а только говорится о попе, двух дьяках и двух сторожах (особых от погостных), приложж. стр. 21 fin. На погосте, — не сказано — имеющем ли церковь, монастырек женский с церковью, — стр. 37 нач. (в несобственном монастыре «питаются о

церкви божией и о приходе», стр. 168). На монастыре погоста: келья черного священника, келья 14-ти старцев, келья трех монастырей (Хутынский, Соловецк. и Муромск.) и 15 келей нищих старцев и старец, — стр. 173, 174. Монастырек — выставка; в нем: черный поп и трое нищих; за монастырем — детеныш стр. 339; с церковью на погосте, на котором своя церковь.

— Несобственные монастыри: Стогл. соб., Казанск. изд. стр. 373 нач.: «пустыни по селом», т.е. монастырь без церкви, поставленный у приходской церкви; пустыня, т.е. пустой монастырь, не имеющий церкви. В женском монастыре, находившемся в с. Ландехе, не было своей церкви и монахини ходили молиться в сельскую приходскую церковь, — Ист. Иерархии VI, 1027 нач. Буй — во Пскове монастырь (погост) около церкви, Собр. летг. IV, 308 fin., 335 fin. (кладбище около церкви?). На монастырях при приходских церквях жили монахи и занимались чтением псалтыря по покойникам («читальщики»). Священники стриглись в монахи и оставались при своих церквях: Серапион игумен Троицкий. Так в Греции см. I том. Иеромонах — игумен в Сказании об убиении Михаила Ярославича Тверского; Описание ... лавры, 2 изд., стр. 188. Игумен, живший у приходу, — Русск. Историч. Библиотека, издав. Археогр. комм. т. II, № 79, col. 172. Иеромонах, живший у приходской церкви, игумен, — Правосл. Обзор. 1882 г., т. 1, стр. 295 (Знаменский говорит на основании жития), стр. 305-307.

В монастыре: игумен, белый поп, казначей, затем вкладчики и прихожане, — Акты Юридик. *Калач.* т. II, № 253).

¹⁶⁴ См. сейчас выше место из Наказной грамоты митр. Макария. В Греции предоставлено было иеромонахам-духовникам, жившим в приходах или по приходам, между прочим пострижение в монахи: «Ἐτε τε οφείλεις, — говорится в архиерейской грамоте духовнику, — ката μοναχους αλοκεϊρειν τους το μοναχικον σχημα προαφρονιμένους, είτε εν τη ζωη αυ των τουτου βουλοιντο, είτε εν ταϊς εσχαταις ελδοντες αναπνοαις (у *Ралли* и *П.* V, 575). Но если духовникам, жившим на приходах предоставлялось постригать в монахи, то очевидно не людей, желавших монашествовать в настоящих монастырях, ибо этих последних должны были постригать игумены монастырей; а следовательно — людей, желавших монашествовать в кельях при мирских приходских церквях или наших монастырях несобственных. Иеромонахи-духовники в Греции, а за нею и у нас, как мы говорили, назывались игуменами. Это весьма вероятно понимать, что монахи селились слободками у тех приходских церквей, у которых имели свое местожительство духовники, и что последние до некоторой степени были или по крайней мере признавались игуменами над последними. (Духовники монахи и немонахи назывались игуменами потому, что они имели в своем духовном руководстве целые паствы, большие чем монастыри. Собор Владимирский 1274 г. Как Иосиф Вриений обличает духовников-монахов, — Правосл. обзор. 1879 г., кн. 2, стр. 109; тут же стр. 111 вообще о состоянии монашества в Греции (омерзительном), но и хорошее: Студийский монастырь, стр. 113. У Греков духовники монахи — крайне плохие духовники, там же стр. 109. Игумен-духовник, — Житие преп. Сергия, л. 89 fin. и об.; от чего духовник, — л. 96 об., 98 fin. Иеромонах-игумен, *митр. Евгения* Описание Киево-Печерской лавры, 2 изд., стр. В ставленной грамоте иеромонаху 1637 г. предоставляется ему принимать на дух, — Акты Юридик. 1838 г., № 385, IV, 405. В женском монастыре отец духовный — игумен или черный поп, — *С.А. Белокурова* Материалы для русской истории, стр. 436. Архимандриту не принимать на дух мирских людей и женщин (предписание патр. Никона), — Ист. Иер. V, 168; см. *Нечаева* Св. Димитрий Ростовский стр. 102; Ист. Иер. II, 102, 115. В грамоте патр. Иоасафа 2-го 1667 г. Троицкому архимандриту Феодосию запрещается принимать на дух мирских людей, — Ист. Иер. II, 117. Юста Юля уверяли, что русские не берут в духовники монахов, — Чтен. Общ. Ист. и Древн. Росс. 1899 г., кн. III, стр. 225 sub fin. Ср. выше в сей половине тома стр. 84).

¹⁶⁵ *Неволин*. Приложж. стр. 168: как нищие. То же выражение о нищих (Судебник Грозного § 91: на монастырех житии нищим, которые питаются от церкви Божией).

¹⁶⁶ Слободки у церквей с построением для них особых церквей превращались в настоящие монастыри, — *Неволин* Приложж. стр. 21 fin., 37. — Название окружающей церковь земли монастырем не показывает, что монастырей несобственных было много. От приходских церквей, у которых были слободки, стали называть вообще церковные земли, как бы почетно, евфнос.

¹⁶⁷ История VII, 57 fin.

¹⁶⁸ (В Греции множество монастырей. Антоний Новгородский на Босфоре).

¹⁶⁹ (Родственников основателя монастыря принимать в монастырь, бельцов и монахов, без вклада, — Ист. Иер. VI, 432. Вкладчики в монастыри миряне жили в монастырских дворах, — Акты Холмогорск. и Устюжск. епархий в Русс. Истор. Библиотеке XII, 258, 304; или в самых монастырях, *ibid.* 895 (и получали все монастырское содержание), 1323 (и работали всякие работы), 1326, 1358, 1393 sqq — 1401; XIV, 347, 429 нач., 436, 442, 443; Полное собрание постановлений и распоряжений т. II, стр. 650. Вкладчиков (мирян) принимали в монастырские слуги или давали им должности по заведыванию монастырскими недвижимыми именными, — Стоглав Казанск. изд. стр. 233 (Слуги образовались в монастырях отчасти из вкладчиков, отчасти из выслужившихся холопов). Вкладчики монастыря участвуют в его управлении, — Чтен. Общ. Ист. и Древн. Росс. 1880 г., кн. III, Красногорск. монастырь стр. 28 sqq. Сделавшие вклад освобождались от монастырских черных работ, а принимавшиеся в монастыри без вклада работали за сие — Стоглав Казанск. изд. стр. 331, 334, вкладчиков поминать, стр. 338. Стоглавый собор отчасти санкционирует вклады за больных шатающихся монахов. Вкладчикам монахам даваем был подел, т.е. что приходилось на долю каждого соответственно вкладу; вкладчикам мирянам, пока не постригутся, не давать из монастыря поддела, — Акт Истор. т. I, № 292, стр. 533, col. 2. Поминовение в монастырях вкладчиков, — преп. Иосиф у *Хруцова* стр. 256 sqq (тут же и о поминовении в соборных церквах). Вкладные записи: Шипова в Чухломский Авраамиев монастырь, — Сборник кн. Хилкова, стр. 10, № 9; — 1624 г., — в Известиях Археологич. общества т. IV, col. 16 fin.; — данная братией Московского Донского монастыря жене одного дьяка в 1695 г., — Описание Донского монастыря *Забелина* стр. 104. Обязательства монастырей перед вкладчиками, — *ibid.* стр. 102 нач. sqq, Очерки из истории Тамбовского края, вып. 4, стр. 41. О вкладчиках Кольского Печенгского монастыря 1696 г. некоторые подробности в Чтен. Общ. Ист. и Древн. Росс. 1880 г., кн. II, Материалы для истории Архангельской епархии стр. 20 fin. Взносы (вкупы) в монастырь в Юго-западной Руси, — *митр. Макария* Истории т. XI, стр. 384. Вклады запрещены при Петре Вел. Об аделъфотах см. в статье: Иосиф Вриений в Правосл. обзор. 1879 г., кн. 2, стр. 109 sqq.

¹⁷⁰ В Греции требовалось законом, чтобы человек, желающий построить свой ктиторский монастырь, обеспечивал содержание в нем не менее, как трех монахов, так как принималось (по подобию, может быть, известного римского: *tres faciunt collegium*), что три по крайней мере монаха составляют монастырь: τὸ ἐλάχιστον ὑπὸ τριῶν μοναχῶν συνίσταται μοναστήριον, — Вальсамон в толков. на 17 пр. 7-го всел. соб., у *Ралли и П.* II, 626.

¹⁷¹ (Из прежних монастырей некоторые ввели у себя общину после преп. Сергия: в Новгороде перед Макарием 4 монастыря. *Макарий* История т. VII, стр. 56).

¹⁷² Памятники *Павлова*, col. 887 fin. Киприан: игуменский жеребий. см. выше стр. 31, прим. 32. В обособленных монастырях игумену доходов половина, — Акты Беляева, опис. *Лебедевым*, стр. 16 № 46 (что Чухченемский монастырь особняк см. Акт. Истор. т. I, стр. 403, col. 2 нач.).

¹⁷³ (Миряне, основатели монастырей, заведывали монастырским имуществом, — *Милютин* прим. 151. Вкладчики монастырей ведали доходы монастырей и пользовались ими сообща (так что были как бы пайщиками в аукционной компании). Вкладчики смотрели за благосостоянием дел в своих монастырях, — Акт. Ист. т. III, № 162. Мирской монастырь ведаёт мир через старост, — Акт. Эксп. т. I № 364, стр. 448; ; Акт. Ист. т. I, № 211, стр. 403, col. 2; Акт. Юридич. 1838 г., № 71, XXV sqq, XXXI, стр. 116, XXXVII. В Псковской обл. и у монастырей, не принадлежащих мирянам, были мирские старосты (притчетники), — *Памятнн. Павлова* col. 391 нач.; *Иванова* Описание архива стр. 208; *Милютин* прим. 151; Опис. Синод. ркп. ч. I, стр. 228. Вкладчики настроили в монастырях церкви и приделов и нанимают служить у них белых священников, — Акт. Ист. т. V, № 75, стр. 116).

¹⁷⁴ Собр. летг. VI, 284 fin.

¹⁷⁵ (У *Неволина* — В монастыре: два старца, дьячек и слуга, а церкви монастырские стоят без пения, -стр. 71; — два старца, вкладчик — дьячек, пономарь, на конюшенном дворе два вкладчика, в поваренной келье вкладчик, — стр. 72; — игумен, два старца, пять человек слуг, четыре человека дружинников, (пользовавшихся монастырскими угождениями?) — стр. 116; — черный поп да два старца — стр. 156; — один игумен, на монастырской земле дьяк и сторож, — стр. 224 fin.; — на дворце живут монастырские детеныши, — стр. 294 sub fin.; — живут старцы, а игумена и строителя нет, — стр. 327 нач.; — черный поп, старец и сторож, — стр. 331 sub fin.; — игумен и два брата, — стр. 334 fin.; — два старца; у монастыря живут

поп, дьячек, пономарь и проскурницы, стр. 345 fin.; в монастыре женском живут: старицы, причт и нищие, — стр. 335).

¹⁷⁶ (Постановления Стоглавого собора: о монахах, скитающихся в миру, — стрр. 56, 59 нач., 87, 330, 337. О монахах, ходящих по миру, и о добродетели призвания этих монахов наравне с нищими см. в Житии Юлиании Лазаревской (после смерти свекра и свекрови). В ставленной грамоте иеромонаху 1637 г. представляется переходить из монастыря в монастырь, — Акты Юридич. 1838 г., № 385, IV, 405.

¹⁷⁷ Макарий VII, стр. 111.

¹⁷⁸ Милютин стр. 82, прим. нач. (Боярские вотчинные монастыри 2-й полов. 1-го т. стр. 787 к стр. 589/923 к стр. 703; Милютин, прим. 149, 151, 152. Помещики ставили монастыри на своих поместных землях, — Неволлина О пятинах приложж. стр. 331. Монастыри многие в вотчинах князей и господ, — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания т. II (второй), № 476, стр. 128, п. 10). Монастыри мирские, — Ист. Иер. VI, 359 и 413. Иркутский и Киренский монастырь построен миром, — см. Описание монастыря, к меня в Сборнике № 3, стр. 29 sqq. В Лыскове монастырь Богородицы Казанской — строенье мирское, — Памятники церковных древностей Нижегородск. губ. архив. Макария стр. 411. — Благословение патр. Иова на основание в городе Слободском монастыря миром уезда, — Акт. Эксп. т. II, № 11, стр. 61. Сямский монастырь Вологодск. выстроен волостью, — Ист. Иер. VI, 359. Монастырь, устроенный волостью — Вятский Трифонов 1580 г., Акт. Эксп. I, № 305, стр. 370. Монастырь волостной Чухченежский, — Акт. Ист. т. I, № 211, стр. 403. Монастырь Мирский, построенный несколькими деревнями «собе и своим детям и внучатом на постриганье и на поминок», — Акт. Ист. т. I № 211, стр. 403 col. 2. Как устроили монастыри миром: ставили церковь, к ней черного попа и этот собирал братию, — Милютин стр. 80 fin. У нас, как и в Греции, монастыри отдавались в строение частным лицам, — архив. Макария Новгородские древности I, 526. Монастырь принадлежащий к селу и проданный вместе с селом: Акт. Юридич. Калач. II, 342, 343 прил. Монастыри иногда основывались на складчину мирян — «вкладчики». Вкладчики пользовались доходами монастыря, иногда сами жили в нем, содержась от него за свой вклад. Устроились компанией, как фабрики.

¹⁷⁹ Не менее как трех, см. выше стр. 169.

¹⁸⁰ Новелла импер. Юстиниана 131, § 10 (приводимая Властарем, — у Ралли и П. VI, 393), Вальсамон в толков. на I пр. двукратн. соб., — ibid. II, 650 fin.

¹⁸¹ Двукратн. соб. пр. I у Ралли и П. I, 91 (1-го т. 1-я полов. И.Р.Ц. стр. 413 прим. 2-ое/стр. 491 прим. 1-ое).

¹⁸² 1-го т. 2-й полов. 587/701.

¹⁸³ Ралли и П. Efo,rouj fin.

¹⁸⁴ 1-го т. 2-й полов. к стр. 585/698 (стр. 787 к стр. 581/ 923 к стр. 698).

¹⁸⁵ 1-го т. 2-й полов. к стр. 585/698.

¹⁸⁶ Ралли и П. I, 91 Двукратн. соб. пр. I.

¹⁸⁷ 1-го т. 1-й полов. стр. 412-413/489-491. — (В позднейших Греческих монастырях были συντεκναι у Ралли и П. V, 582. См. Дюканжа Συντεκναι).

¹⁸⁸ (И князья: дворецкие ставили попов к ружным церквям, — Стоглав, — след. и игуменов). Вел. кн. Василий Иванович ставил настоятелей в монастыри (по крайней мере в Новгороде: в Юрьев Силуана и в Хутынь Феодосия), — Собр. летг. VI, 288 и 289. Великие князья сначала принимали участие в назначении игуменов в те монастыри, в которых они были ктиторами или вкладчиками, а потом и более... (Игуменам предоставлялось от князей избирать себе преемников, а монастыри отдавались им как бы в собственность. Князь Олег Рязанский отдает монастырь игумену Арсению «в свободу до его живота, а по своем животе волен кого вонь благословит на игуменьство», — Срезневского Древн. Памятн. письма и языка стр. 263, col. 1 нач., п. 1356 г. В Западной Руси в XVI в. с общиной в монастырях соединялось право самим избирать игумена, — Акты Южн. и Зап. Росс. т. II, № 147, стр. 164).

¹⁸⁹ Рязанский князь Олег игумену Арсению, — Срезневский [Древние памятники русского письма и языка], стр. 213 т.6?

¹⁹⁰ Дмитрий Иванович Донской променял свой монастырь, находившийся на Симоновом, одному чернцу Феодорова Симоновского монастыря на одно село, см. у Строева в списках иерархов и настоятелей монастырей col. 153. (Князья дарили монастыри).

¹⁹¹ Монастырь вместе с селом, в котором он находился, продан одним вотчинником другому на Москве в 1511 г., см. у *Строева* *ibid.* col. 260; отдельно монастырь продан в Галиции, в Перемышльской епархии, в 1378 г., см. Литературный сборник, издаваемый Галицко-русскою Матицею, 1870 г., стр. 102 *fin.* Московский Саввин монастырь дан его вотчинником (собственником) митр. Ионе, — Акт. Юридич. *Калачова* I, 446, XI. Монастырь — вотчинная вечная собственность потомков его строителя, — Ист. Иер. III, 430. Монастыри составляли собственность частных лиц — мирян и монахов, были продаваемы и покупаемы, см. у *Строева* в Списках иерархов col. 153 (Московск. Симонов монастырь), 264; *Мейчика* в Грамотах стр. 118, col. 1; *архим. Макария* Памятники нижегородских древностей стр. 419 *fin.* sqq; *Горчакова* О земельн. владен., приложж. стр. 50 нач.; Поп Симоновский купил у Симоновского монастыря до своего живота принадлежавший монастырю монастырек — Акт. Юридич. *Калачова* т. I, № 52, I, col. 166. В XVI в. монастырь в Киеве отдается в вечное владение протопопу, — Акты Южной и Западной России т. II, № 52, стр. 78 и № 145, стр. 158. Продажа монастырей в Юго-Западной Руси, — *Макария митр.* Истории т. XI, стр. 316. Монастыри отдавались в строение *Макарий.* Новгород. древн. I, 526.

¹⁹² (Настоятелям? А настоятели монахов?).

¹⁹³ (Отношение Калиты к своему Спасскому монастырю, — Ник. лет. III, 156. В монастырь княжеский ктиторский не вступаться епископу и не брать с него куницы и никакой пошлыны, — грамота 1400 г. у *Срезневского* в Памм. письма и яз. стр. 133. (Акт. Зап. Росс. I, № 14) 133. Князья отнимали у епископов право брать с монастырей подати, — Акт. Ист. т. I № 111; *Милютин* стр. 297 *fin.* Право патроната над монастырями в России, — *Соловьева* Ист. IV, 324).

¹⁹⁴ (Настоятелям: Архидереям в их домовых (ктиторских) монастырях привилегия суда предоставлялась князьями).

¹⁹⁵ Акты Западной России, т. I № 43, стр. 58 (Тоже и на Москве, — Дополн. к Акт. Ист. т. I № 46, стр. 63 *fin.*).

¹⁹⁶ Отношения князей и бояр к монастырям видны из истории ссоры Иосифа с Серапионом. (И монахи тут: по договору Возмицкого архимандрита 10 человек оставили Иосифов монастырь). По словам Серапиона Новгород. на соборе отношения князей к их монастырям: «хочет — грабит, хочет — жалуется». Также по словам придворных Федора Борисовича Волокол.: послание Иосифа к Кутузову. Другие монастыри опивали и обедали князья и бояре. Переход монастырей из-под власти удельных князей во власть великого князя: Иосиф Волок. в послании Кутузову (четыре монастыря: Сергиев, Каменский, Толгский, Пафнутиев Боровский). При Василии Ивановиче государевы чиновники описывали казны монастырей: Герберштейн в перев. *Анонимов астр.* 45-46, *Досифея* Описание Соловецк. мон. стр. 67-68.

¹⁹⁷ (В Пскове все вообще монастыри — мирские ктитории; как получавшие содержание от мира).

¹⁹⁸ О митрополичьих домовых монастырях у *Горчакова* О земельных владениях стр. 177 *fin.* sqq. Монастыри приписные к другим монастырям представляли из себя как бы захребетников (приписывалось, чтобы находить защиту и помощь, а большие монастыри брали для славы и в надежде приобретать к ним имения). Целые монастыри вкладывались в другие монастыри, — вносили в последние деньги с тем, чтобы потом получать из них содержание, — во 2-м томе Русск. Историч. Библиотеки, издаваем. Археогр. Коммисс., № 18, col. 17, XV века и № 19, col. 18, того же века. Монахи покупали себе в пользование приписные монастыри у настоятелей главных, — *Строева*, Списки иерархов стр. 153. В половине XIV века к большому монастырю тянут малые (в Тверск. обл.), — Акт. Эксп. т. I, № 5. Монастырь на земле другого монастыря, — Дополн. к Акт. Ист. т. I, № 66, стр. 126 col. 2 (земля эта монастырем собственником заложена). См. I т. 2 полов. стр. 486/589. Описание Троицк. мон. *А.В.Горского*, грамота Грозного.

¹⁹⁹ См. в I-м томе патр. Алексей [стрр. 585-586/699-700].

²⁰⁰ (В Псковск. Снеготорск. монастыре митр. Фотий, по просьбе монахов, отменил общежитный устав).

²⁰¹ (Но преп. Иосиф о Симоновом и о Кирилловом монастыре).

²⁰² (История Иерархии IV, 703. Монастыри обыкновенно начинались с особножития, — преп. Иосиф Волок., преп. Сергей. Основатель монастыря ставил келью и церковь, к нему собирались другие и ставили свои кельи и сами заботились о себе. Когда совсем устроились

монастыри и заводились хозяйством, тогда и вводилось общинножитие. Как составлялись особножитные монастыри — Степенн. кн. II, 222-223. О монастырях особых, что маленькие — Стоглав гл. 37, Казанск. изд. стр. 76 нач.; Собр. летопис. VI, 285 нач. До преп. Сергия весьма многолюдные монастыри: Снетогорский Псковский и Каменный Вологодский. Нил Сорский по возвращении с Востока не остался в Кирилловом монастыре потому, что там не было общежития: его послание к Вассиану. Во время преп. Иосифа Волоколамского в Троицкой лавре было особножитие: житие его неизвестного, у *Хруцова* стр. 37. Ропот на преп. Сергия, заставивший его удалиться на Киржач, поднялся из-за общинножития. Общежительные монастыри в Москве: Петровский (архим. Иоанн), Чудов, Симоновский. В житии Дмитрия Прилуцкого (Макарьевск. Четьминск.) говорится, что он первый ввел общежитие в той местности (за Волгой). Зосима Соловецкий положил в своем монастыре чин по типу Иерусалимскому, — Лаврск. роп. № 692, л. 359. Устав Соловецкого общежительный, но не строго (келлии), — *Филарет*, Русские святые, Апрель, 498 fin. Монахи Кольского монастыря прогнали от себя преп. Феодорита за строгое общежитие, — *Макария* VI, 326 fin. Дух Паисия Ярославова и Нила от Кирилла. Представитель ловких старцев — Мисайло Сукин: в великом почитании у Василия Ивановича, Собр. летт. VI, 270 sqq, а между тем о нем Грозный в послании в Кириллов монастырь: все основатели монастырей установили строгие порядки, но после их разорили любострастные. Иосиф Волоколамский перенял порядки Кириллова монастыря и в то же время был против Кирилловцев. В настоящее время в немногих сравнительно монастырях истинно монашествующих немного. То же было и в XIV-XVI в. След. все остальные... Разрушение общежития, заведенного основателями, самими игуменами, — Кириллов монастырь. В житии Иосифовом об его обхождении монастырей говорится о Кирилловом монастыре, что он был не словом общий (как другие) а дела. В рассказе о Сергиевом, Саввином монастырях. Паисий Ярославов (чуть не убит). Отзыв Грозного о Троицком и Саввином монастырях в послании в Кириллов монастырь. В 1522 г. В Киево-Печерском монастыре общежитие, — *Голубева* Петр Могила стр. 245 fin. Брань архиепископа Ростовского Вассиана с митр. Геронтием показывает, что монахи наши пытались устраивать себе самовластие).

²⁰³ (Монахи и даже схимники владели собственностью, — Грамоты *Мейчика* стр. 127 sqq; *Милютин* прил. 162 (Запрещение сего в Уложении Алексея Михайловича, гл. XVII, ст. 43, 44), прим. 180, 181, 207, стр. 158, прим. 310. Вкладная одного монаха в один монастырь Тамбовского края 1667 г., см. Материалы до Тамбовского края *И. Н. Николаева*, вып. 1, стр. 20-21. Еще одна вкладная тут же — стр. 51. Еще вкладная в Очерках из истории Тамбовского края *Дубасова*, вып. 4, стр. 41. Село, принадлежащее черниче, *Неволин* Приложж. стр. 34 fin. У черного священника место дворовое в приходе, — *ibid.* стр. 157. Собственные кельи у монахини *Макария* Нижегородские древности стр. 335 sqq. Монахиня приказывает в духовн. завещании продать после ее смерти ее келью, — Акты Юридич. 1838 г. № 419, стр. 450, col. 2; — Чтен. Общ. Ист. и Др. 1868 г. кн. IV, Духовная Годуновой, стр. 3. Грамота царя Алексея Михайловича 1666 года в Ярославский Казанский женский монастырь о том, чтобы старицы монастыря не продавали своих келий на сторону и в приданое не отдавали — Ярославские Епархиальные Ведомости 1893 г., № 32, col. 524. В монастырях собственные кельи монахинь в 1722 г., — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству правосл. исп., т. II, стр. 657, важно весьма; по смерти владетельниц обращать в монастырскую собственность).

²⁰⁴ (Монаху не носить в трапезу своей пищи, — Опис. Синод. ркп. № 209, стр. 657).

²⁰⁵ У митр. *Макария* т. VII об уставах.

²⁰⁶ (Отзыв о сребролюбивом монашестве Курбского. — Правосл. Собеседник 1863 г., II, 566. Благочестивые люди, приезжая в монастыри, ходили по кельям, чтобы подавать монахам милостыню, — *Чистовича* Феофан Прокопович стр. 525. В общежительных монастырях монахи торговали, отдавали деньги в рост, покупали себе села, *Жмакин* Митр. Даниил, стр. 665).

²⁰⁷ Хвалит Савву Тверского, Макария Колязинского, но не говорит об уставах. Сам Иосиф говорит: *Макарий* VII, 66.

²⁰⁸ Стр. 17 и 16 fin. Корнилия Комельского хотели убить и он должен был уйти из своего монастыря.

²⁰⁹ (Монах, не могший перемолоть преп. Иосифа, оставил его монастырь, — Волокол. ркп. № 572, л. 52 об. fin.).

²¹⁰ Иннокентий у *Ключевского*. Второй жизнеописатель Иосифа говорит, будто строгое.

²¹¹ 1-е житие стр. 16 нач.

²¹² *Жмакин*, стр. 665. (В грамоте митрополицией монастырю имярек приступ, что ниже зачеркнут). При Грозном в 3-х монастырях, — *Макарий VII*, 60 fn.

²¹³ Двукратн. соб. пр. 6.

²¹⁴ Имп. Юстиниана новелла 133.

²¹⁵ Митр. Фотий в послании 1418 г. в Псковский Снеогогорский монастырь, — Акт. Ист. т. I № 26, стр. 32 fn., Памятнн. *Павлова* col. 394 («не можем» поправляем из читаемого в рукописи, с которой напечатано «внимающим»), что есть очевидная ошибка).

²¹⁶ Грамота Дионисия монастырю в Акт. Ист. т. I № 5 и в Памятнн. *Павлова* № 24.

²¹⁷ Грамота митр. Фотия в монастырь в Акт. Ист. т. I № 26 и в Памятнн. *Павлова* № 46. Предлог к отмене, что вмешался не в свое дело, но Дионисий действовал как экзарх патриарший.

²¹⁸ Казанск. изд. стр. 257. (Митрополиты вовсе не заботились о введении общежития в своих монастырях).

²¹⁹ *Востоков*, Описание Румянцевского Музея, стр. 780. [Полный текст их челобитной см. ниже в Приложениях к сей главе — Приложение 4-ое].

²²⁰ Еще грамота: Александра Свирского, — Акт. Ист. т. I, № 135 (о строгом общежитии нет).

²²¹ (В уставах собственно не было необходимости, ибо есть святоотеческие, но хотели писать свои титорские и хотя они здесь ...).

²²² (Из Дионисия: Анания и Сафира. — есть из Фотиева послания в Псков: Григорий Двоеслов).

²²³ Устав надписывается: «Изложение обжещительнаго пребывания, устав обители Тресвятительския, в дрѣжаве государей и великих князей Василии (sic) Васильевича, и сына его Иоанна Васильевича, по благословению митрополита Феодосиа богоспасаемаго града Москве (sic) и пресвященнаго архиепископа Евфимия великих градов Новгорода и Пскова, в области святѣя и живоначальна Троица, в Псковской земле над Толвой рекою, кир отца старца Ефросина, зовомаго Елизаря, благослови отче, имать в себе глав 30». Надписание, сделанное, очевидно, чужою («кир отца... зовомаго Елизаря») и, как должно думать, позднейшею рукой, допускает неправильность в хронологическом показании: митр. Феодосий поставлен 3 Мая 1461 г., но архиепископ Евфимий (2-й Вяжицкий) скончался 10 Марта 1458 г. Если устав написан действительно при Василье Васильевиче, то этот последний умер 17 Марта 1462 г. В тексте устава его главы имеют киноварные надписания, но не обозначаются цифирными счетом (который в надписании выставлен то же, как должно думать, позднейшею рукою). Мы имеем его под руками в двух списках библиотеки Московской духовной Академии: фундамент. № 205, л. 200, и Волокол. № 632 л. 432 (О главах, которых не 30).

²²⁴ [«Ни ясти, ни питии опроче трапезы, разве нужныя болезни; где же суть от плевел сеюшаго диавола възростеша в общем житии глаголемья итарица, еже есть особина, или мало или велико, недостойт нарицати общих, но разбойник седалища и священнокрещения и вся злобы и неприазнены соделници. Сего бо ради наречется общее житие»].

²²⁵ (Кирилл Белозерский, Василий Великий).

²²⁶ (Из Дионисия).

²²⁷ (В Уставе Евфросин ссылается на отцов, по Академич. ркп. № 205: Лествичника — л. 202 об., Исидора Постника — 203, Василия Вел. — 207, Григория Двоеслова — 207 об., старчество I 208, блаж. Антиоха — 210, книги о Василии Вел. — 210 об., Лариона преп. 215 об., Исаака — 210, Маркиона — 220, Савву Иерусал. — 221 fn. О неполезности вносить стяжания чужих трудов — л. 216, дословно одно и то же с Нилом Сорским (у *Архангельского* стр. 68 прим. 50).

²²⁸ Устав состоит из двух частей, которые называются духовными грамотами — первую и второю. Надписание 1-ой части: «Духовная грамота первая многогрешнаго и недостойнаго и худаго игумена Иосифа о монастырском и иноческом устроении, подлинно же и пространно по свидетельству божественных писаний, духовному настоятелю, иже по мне сущему и всем иже о Христе братьям моим, от перваго даже и до последняго, во обители преславныя Богородицы честнаго и славнаго ея Успения, в ней же начальствуем». Тут, что собственно две грамоты, *Строев* *ibid.* (Список их в ркп. Синодальной библиотеки № 190, стр. 517).

²²⁹ [«Подобает же убо ведати, яко аще едина пища и житие достоинством и качеством и количеством на трапезе всем братиам, не всем же равно правило пощения, ниже едина есть мера всем, занеже не всем ту же крепость имети. Мы же сего ради на три устроения сиа положихом, еже есть: предних и средних и последних. Пръвое убо устроение, якоже глаголют святии отци: един вид всегда от обретающихся брашен, се бо по обычаю наша земли и местного растворения един есть вид, еда бывають на трапезе три ествы или две; он же едино от сих, которую изволит, ясть с хлебом или с колачем, ни одинаго же ошаятися яко зла... Второе устроение: егда бывають на трапезе три ествы; он же две ествы с колачем, третнюю же не есте, точию же вся по благоволению настоятелю... Третиее устроение: аще ли кто не имать произволения еже преваго и втораго устроения дръжати, тѣй да доволится трапезою, якоже обычай имать монастырьский, разве же того ничтоже ясти, ниже питии и не пресыщатися... Ащели кому будетъ нужна оменити, тако подобает оменяти: и коли на трапезе бывает две ествы к штем, и не есть ествы, которья на трапезе прилучится, ино ему дати еству, которую ест, и за другую еству; а иныя ествы не быти опричи тех дву, которые не трапезе; а на ужине якоже и на обеде по тому же бытии. А коли на трапезе бывает одна ества к штем, и кто не ест которья ествы родом, ино ему иная дати подобну тѣй. В постныя же дни, в вторник и в четверток кто не ест которья ествы, ино ему дати колачя, или иную еству подобну той, которая тогды на трапезе; а в понедельник и в среду и в пяток, не в постныя дни, коли на трапезе варение, кто не яст которья ествы родом, ино ему нужна ради дати колачя. Коли на братию двоя рыба, тогды омена не быти; а коли одна рыба, и другая ества не рыбная, и кто восхошет рыбы и за другую еству, ино ему не дати; а кто въсхошет воздержатися и худейшая ясти, и он ест от тех же брашен худейшая, коя на братию». Макарьевск. Минца Четъи, Сентябрь, дни 1-13, СПб. 1868 г., coll. 518-520].

²³⁰ [Рцем же еще и о одеждах и о обуцах; и сие на три устроения положим. Первое устроение: аще кто восхошет совершенное нестяжание имети, по Христову словеси, рекшему: не стяжите двою ризу, да имат манатию едину и ряску едину, шубу едину, свитки две или три, и всего платия по единому, еще же худа вся и искропана, и вещей келейных все по единому, вся же худа и непотребна. Таковый есть совершен Христов ученик... Второе устроение: еже имети манатию едину большую неискропану, клобук и ряску и шубу, все по единому, и нетщеславно, ниже пристрастно, и сей путем благим шествует и в след перваго идет, не веде же аще достиже. Третие устроение, яко не в закон се полагаем, еже толика и такова имети, но хотящих ради лихоимствовати в вещех и излишняя имети и не знати меры: сего ради аще кто восхошет лишше того имети, настоятель же и братия да не попустят сему бытии, но сице да имат: мантию едину нову, а другую ветху, клобук един нов, а другой ветхий, ряску едину нову, а другую ветху, свитки три, едина новая, две ветхи, сапоги едины новы, а другии ветхи, чулки одни, скуфьи две зимних, а две летних, едина новая, а другая ветха. — Подобает же имети в казне ризы просты и немногоченны, якоже божественная писания повелевають. Подобает же казначею давати одежда и обуца опытывая, аще будет у кого по две ризе, и аще восхошет по три держати, ино ему не дати; а кто возмет ис казны новое платно, ин ветшаное отдает; а не отдает ветшаного, ино ему новаго не дати; аще ли кто восхошет пременить платье, аще кому нужно будет надобе три шубы, ин ряску одну отдаст или манатию, а шубу возмет; тако же и иное платие аще восхошет, отдает что ему ненужно, а возмет что ему нужно, подобно тому ценою; точию же имети всякому по две ризе: едину здраву, а другую ветху, кроме немощи и кроме служеб, иже вне монастыря бывають». Макарьевские Минци Четъи, Сентябрь, дни 1-13, СПб. 1868 г., coll. 524-525].

²³¹ [Именно читается: «Такоже никтоже да не припишет ничтоже в книзе без благословения настоятелева и уставщика: от сего бо бывает мятеж и смущение и божественных писаний развращение и раздор и сонмища, потом же клятва и проклятие», — *ibid.* col. 527].

²³² [В 1-ой части, в главе 6-ой, в конце есть еще отдел «О особых службах»: «Рцем же убо ныне и о особных службах, елика суть в обители, како подобает с тщанием и с страхом Божиим о коейждо службе попечение имети, в ней же каждо учинен бысть, яко же глаголет великий Василие: твори дело службы твоя благообразно и прилежно, яко Христови служа... Сего ради тщание много и опасно попечение подобает имети служителем, яко же да не пощитится никтоже от них иже во обычаи истинны развратити своею слабостию, и инех соблазнити и развратити, и излишняя что от братии имети, ниже ясти ни пити излише братии, ни

сребролюбю ни вещелюбно поработитися, ни одежда ни обуца излише братии имети. Сего ради потщимся еже во всем соблудити себе неззорна, но вся творити, якоже писано есть; и не точно сами служителие да соблудят и хранят яже зде написанная предания же и заповеди, но и прочих под собою да наказуют и учат, еже сия хранити и блюсти. да не сходят к слабости хотящим излишня ясти же и питии, излишня вещи имения держати, ни иная дела творити не по преданию, еже зде написанных, да не постражут таже, яко же мнози пострадаша... Ibid. coll. 537-542].

²³³ (Наказ преп. Иосифа о недержании в монастыре хмельного питья, — Дополн. к Акт. Ист. т. I, № 212, стр. 360).

²³⁴ [Всею крепостию потщимся еже ошаятися сребролюбия же и ризнаго украшения и вещей пристрастия, и не точно же не имети стяжания, но ниже желати сего... Хотяж же сподобитися божественныя благодати в нынешнем веце и в будущем должен есть имети совершенное нестяжание и христороподобную нищету]... Ibid. coll. 522-523].

²³⁵ Устав Иосифа Волоколамского. Ссылки на: Ефрема Сирина, 606 fn., 610 оглавл., Василия Вел. Постные правила col. 502 fn., Феодора Студита, — Типик. col. 502 fn. Общежительные предания 527 нач. На его устав 582. Лествица, Златоуст, Афанасий Вел., «Глаголют святии отцы» (очень часто), на разные места Свящ. Писания, Беседовник Григория Двоеслова, Исидор (Пелусиот), Старчество, Правила Канонические, Симеон Новый Богослов, Отечество, Жития святых, Исаак Сирин (Епископу и священнику дозволение быть 511 subfn.), Григорий папа Римский, Никон Черногорец, Постановления апостольские, Добролюбие 521, Св. Пимин 523 (из Отчн. Старч.), 531, Макарий Великий, Исидор Скитский 531, Божеств. Маркиан 544, Пахомий 565, Марк постник, Великий Варсонофий, св. Дорофей, Ссылка на Афон — 580, 584, вообще на Восток 582 fn., Жития Феодора Студита и Афанасия Афонск. 584, 588 fn., Григорий Богослов.

Чины: настоятель, келарь, уставщик, надзиратель в церкви 512. Одежу выдает казначей. 524 fn. Посельский 546, 604. Нужда соборной братии 573 fn. Соборная братия и все служебники 573, 575. Игумена должны избирать братия 580. В случае погрешений настоятеля, ему должны напоминать соборная братия 581 fn. Игумен не должен быть единоначален 582 нач. Различие в уставах относительно числа соборных братий 582. Русское название — соборная братия 582. 12 соборных братий 583. Согрешающих соборных братий отставляет собор 584 fn. (первоначально избирают все братия 587 fn.). Будильник 590. Дворцы: служный, робячий 605, шведовский конюший 605. Главные чины: келарь, казначей, уставщик, подкеларник 591. Трапезные: келарь, подкеларник, чашник, и все трапезницы 594. Одежу выдает казначей 597. Надзиратели над дворцами, над мельницами 600. Посельские и ключники судят крестьян по селам 600 fn. Судии в монастыре 601. Казначей и помощник 605, одежда в их заведывании ibid. Как управлять соборным старцам 607 нач. Общие соборы 601.

В трапезу не приносить никому ничего 515 нач., 594. О получаемых письмах сказывать настоятелю 523 fn. В книге ничего не приписывать без благословения настоятеля 527 sub fn., 597. Наклонность монахов к пирам у мирян 598 fn. Особные монастыри 606. Наказание: иметь свою одежду 612.

Иосиф Волоколамский, по словам Серапиона (в послании к Симону) принимал к себе в монастырь иеромонахов, не спрашивая у них ставленных грамот. Иосиф Волоколамский: Ревностный подвижник, но в смысле строгого, бессердечного, исполнителя существующих предписаний (механически строгое, но какое-то холодное и механическое исполнение закона; не сын, но честный раб, делающий то, что обязан). О преп. Иосифе читать *Булгакова*. (По Иосифу Волокол. монашество есть второе и как бы высшее крещение: послание о чернце пострижемся). Общежитие нестрогое: в Пафнутиево монастыре при Пафнутии (ибо Иосиф). Иосиф принимал в свой новооснованный монастырь преимущественно людей богатых (речи монахов к Иосифу, хотевшему было оставить свой монастырь из-за Федора Борисовича): с одной стороны Иосиф вводил в монастыре строгое общежитие, а с другой заботился сделать его богатым (обеспеченным). Есть ли в монастырск. уставе Иосифа о милостыне? Если нет, то аргумент, приводившийся на соборе 1503 г., что монастырское богатство — нищих богатство... Монахи, бежавшие из Иосифова монастыря в Возмицкий, захватили с собою келейную рухлядь: свою или монастырскую? Если свою, то не было в монастыре строгого общежития. Преп. Иосиф Волок. в Отвещании любозагорным говорит, что ныне только

образ иночества в нас есть. Преп. Иосиф Вол. старался подражать знаменитому Кириллу и в другом, хотя был иного духа (?). Преп. Иосиф Волок. отдал перед смертью свой монастырь (общежитие в нем) на попечение вел. князя по подобию Кирилла Белозерского, который Андрею Дмитр. На самих монахов не надеялись. Духовное завещание преп. Иосифа, — Акт. Ист. т. I, № 288, стр. 524. Наказ преп. Иосифа одному из братьев волоколам. монастыря о соблюдении в монастыре устава, — Дополн. к Акт. Истор. т. I, № 211, стр. 359. Послание к вел. князю о принятии под защиту монастыря, пред смертью, — Дополн. к Акт. Истор. т. I, № 217, стр. 364.

²³⁶ В житии преп. Корнилия, которое мы имеем под руками в Троицкой лаврской ркп. № 676, л. 509 об., и о котором см. у *Ключевского* стр. 303 (заметка автора, о которой говорит Ключевский, в нашей ркп. л. 562), отец его называется только по имени, без фамилии; но сам преподобный называется Крюковым в ставленной грамоте ему на иеромонашество митр. Симона, — Ист. Иер. IV, 659 fn. (О житии: автор называет себя самовидцем, но Нафанаил, писавший в 1584 г., не мог быть им).

²³⁷ Житие: «еще сый в юности в написании бысть един от всех двора сея благоверныя великия книгини Марии». Что под написанием должно разуметь записание в дьяки, заключаем из того, что в помянутой ставленной грамоте митр. Симона Корнилий, ставимый в *тщцы*-попы называется дьяком; следовательно — в грамоте разумеется дьячество мирское.

²³⁸ Преосв. *Филарет*, пишущий в Житиях, что Корнилий принял пострижение, будучи 12 лет, ошибочно читал «двоюнадесяти лет» вместо «двоюдесяти лет».

²³⁹ Автор жития говорит, что Геннадием преп. Корнилий поставлен был в иеромонахи; но, как оказывается из помянутой ставленной грамоты митр. Симона, это неправда (а потом говорится, л. 513, что иерей бысть от Симона митрополита. NB. Житие Нафанаилом правлено из древнего с привиранием).

²⁴⁰ О Савватиевой пустыне см. Ист. Иер. VI, I, и *Строева* Списки иерархов, 473.

²⁴¹ В начале 1501 г. преп. Корнилий посвящен был митр. Сионом в иеромонахи к церкви, основанной им «пустыньки», — помянутая грамота митр. Симона, которая от 1 Февраля 1501 г.

²⁴² А не в 1512 г., как ошибочно сказано у *преосв. Филарета* в Житиях.

²⁴³ Приставники над делателями хотели убить не из-за общежития, а по личной ненависти.

²⁴⁴ Преп. Корнилий удалился за 70 верст к юговостоку от монастыря, на озеро Сурское, находящееся близ впадения р. Обноры в р. Кострому и основал здесь пустыню, которая от имени его ученика, оставленного им ее настоятелем, получила название Геннадиевой (ныне Спасо-Геннадиевский монастырь Ярославской губернии, Любимского уезда). — Преп. Корнилий удалился из своего монастыря в том году, в котором вел. кн. Василий Иванович, после женитьбы на второй жене, ездил на богомолье в Кириллов Белозерский монастырь: а великий князь ездил в конце 1528 г., — Собр. лет. VI, 265.

²⁴⁵ Великий князь решительно приказал Корнилию возвратиться в свой монастырь, когда после рождения сына Иоанна, что было 25 Августа 1530 г., приезжал в Богоявление Господне на богомолье в Троицкий Сергиев монастырь.

²⁴⁶ А не 1537 г., как сказано у *преосв. Филарета* в Житиях.

²⁴⁷ Ркп. л. 530.

²⁴⁸ Напечатано в Ист. Иер. IV, 669 sqq.

²⁴⁹ [О житиях преп. Антония Сийского см. у В.О. Ключевского Древнерусские жития святых, стрр. 300-302 и 336-337].

²⁵⁰ Грамота напечатана в Ист. Иер. VI, 118 sqq.

²⁵¹ Нижеследующее читается в самой грамоте ранее вышеприведенного.

²⁵² Преп. Даниил, родившийся в 1459 г. и построивший в Переяславле свой Троицкий монастырь в 1508 г., скончался 7 Апреля 1540 г.

²⁵³ Приведенная нами выдержка из духовной грамоты преп. Герасима напечатана в Историко-статистическом описании Смоленской епархии, принадлежащем неизвестному автору, СПб., 1864, стр. 293. Что выдержка сделана не совсем точными словами грамоты, это легко можно видеть. Из дальнейших слов автора оказывается, что она сделана и не с совершенною обстоятельностью: далее он говорит, что в своем завещании или нашей грамоте преп. Герасим дозволил входить в Болдин монастырь женскому полу только три раза в год, — в храмо-

вые праздники Св. Троицы и Введения Богородицы и на память преп. Сергия Радонежского, в честь которого был в монастыре придел, — стр. 296.

²⁵⁴ (NB. Ранее Кирилла Белозерского).

²⁵⁵ Акт. Ист. т. I № 5, стр. 8 col. 2 нач.; Памм. *Павлова* col. 209 нач.

²⁵⁶ Грамота в Акт. Эксп. т. I № 129 col. 889. В грамоте, по известному ее списку, не выставлено ни имени митрополита ни имени монастыря для того, что она написана как образец грамоты, которая могла бы быть даваема митрополитами в подобных нашему случаям.

²⁵⁷ В Акт. Ист., т. I № 292, стр. 531.

²⁵⁸ См. Опис. Синод. ркпп. № 380, л. 196 об.

²⁵⁹ В Синодальной библиотеке находится рукопись этого устава XV века, принадлежавшая прежде Иосифову монастырю, — *ibid.* 382, хотя и неизвестно — написанная в монастыре (поступившая в него) при самом преп. Иосифе или же приобретенная уже в последующее время. Преп. Иосиф, как кажется, знал усвояемый пр. Феодору Студиту указ об эпитимиях, который по гречески называется: ἐπιτιμία κοινὰ τῆς ὀλης ἀδελφότητος ἐπὶ τῶν παραλειπόντων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ εἰς τὸν κανόνα, а по славянски: «О останъцех церковныхъ правила»: но он читается в рукописях именно при уставе патр. Алексея, как дополнение к нему.

²⁶⁰ Василий Великий у *Миня* т. 31, р. 1313. Пахомий у [*Казанского*] стр. 149 нач.

²⁶¹ (Игумены бывают и не священники, — Вальсамон у *Ралли и П.*, III, 312 нач. Игумен — иеромонах в XV в., — *Павлова* Памятн. col. 537, № 63. В 1626 г. один игумен послан был царем на Вятку собирать его дани, — *Строева* Словарь стр. 347 fin. Архимандрит Московский и архимандрит Переяславский упоминаются в 1341 г., — Собр. Гос. Грам. и печ., т. I. Св. Димитрий Ростовский подписался на евангелии, данном им в одну церковь: «сие св. евангелие аз иеромонах Димитрий Савич, архимандрит Елецкий Чернеговский дал есть в церковь», — см. в Историко-статистическом описании Черниговской епархии *архиеп. Филарета*, кн. 5, стр. 279. То же на Палинодии, — Историч. библиотека, издав. Археографич. Комиссией т. IV, col. 313 fin. — «Строитель» монастыря, как его начальник, упоминается в Стоглавнике Казанск. изд. стрр. 225, 228-230, 233, 240, 254, 293. Строитель в Симоновом монастыре в XV в., — Акт. Юридич. *Калачова* т. I, № 52, I, col. 166-167. Строитель в Троицком монастыре вместе с келарем в 1429-м году, — Описание Лаврских рукописей. № 715 fin. Строитель монастырский — эконоом, см. Описание рукописей Хлудова стр. 471, fin. л. 162. В начале XVII в. в небольших монастырях были строители под игуменами, — *Строева* Библиолич. словарь стр. 348 (так назывались в малых монастырях келари?). Строители монастырских подворий — Арсений Суханов, — Акт. Ист. т. I, № 158 (в монастыре небольшом игумен и строитель: вместо келаря?). Симеон Полоцкий — строитель Заиконоспасского монастыря).

²⁶² Чтобы до преп. Иосифа Волоколамского у нас не было особых чиновников нравственно-дисциплинарного надзора, положительных свидетельств об этом мы не знаем. Но преп. Иосиф говорит о своем учреждении особого нравственно-дисциплинарного надзора, как о нововведении, которое он дозволяет себе сделать, признавая его необходимым, на основании уставов и живого примера монастырей греческих.

²⁶³ (Что в монастырях клирошане (головщик, конархист, псаломщик, дячек и пр.) бывали нанятые миряне, получавшие помесячное определенное жалование («зажилое») см. в статье: Ферাপонтов монастырь, напечатанной в Страннике 1898 г., Ноябрь, стр. 477. «Зажилое» монаху, — Русск. Историч. библиотека, издав. Археографической Комиссией, т. II, № 209, col. 952. Зажилое, т.е. жалование давалось монахам на платье (на одежду), — Акт. Эксп. т. IV, № 146, стр. 194 нач.).

²⁶⁴ Свидетельства относительно того, как именно это было, очень трудно находить. Пердополагая со всею вероятностию сейчас сказанное, можем прибавить, что за время несколько позднейшее нашего знаем два свидетельства, что бывало так и иначе: в Троицкой Сергиевой лавре в начале XVII века были особые уставщик и правоклиросный головщик — знаменитые Филарет и Логин (житие архим. Дионисия), а потом, по смерти Филарета (а когда умер — см. в Описании ркпп. Троицкой Сергиевой лавры), уставщиком и головщиком был один Логин (см. подпись Арсения Суханова на крюковом Стихираре фундамент. библиот. Моск. Дух. Академии № 78 (который написан нашим Логином, когда он был еще только головщиком и в своей подписи на котором он называет себя domestikом).

²⁶⁵ Что у преп. Феодосия Печерского был эконоом см. I-го т. 2-ю полов., стр. 581/694. Что именно он, а не келарь был первым после игумена в Печерском монастыре, это видно из слов, которые епископ Симон влагает в уста Поликарпу в своем послании к нему: «или мнит соби, рече, сии игумен и сии иконном, яко zde токмо zde Богу угодити» и пр.

²⁶⁶ В грамоте неизвестного митрополита неизвестному монастырю, о которой мы говорили выше, стр. 228-229: «а кого будет такового брата избобрати монастырьский приход ведати и церковное строение, и келаря и купчину устроити»... Чин на поставление торговца в Синодальн. ркп. № 331 л. 199 (стр. 770). (Чиновники-торговцы в монастырях, — Описание Синод. ркп. III, стр. 226 нач.)

²⁶⁷ Что келарь соединил в себе эконома и келаря: чин на производство эконома или келаря.

²⁶⁸ В монастыре преп. Сергия казначей упоминается не с самого начала.

²⁶⁹ (Если не было вотчин (угодья: мельницы, соляные варницы, рыбные ловли), то не было и чиновников, только служебники. Но над служебниками надсмотрщики).

²⁷⁰ (Дьяки, писаря, в монастырях несобственных слуги в начале XVI в., — Описание ркп. Казанск. университета *Артемова* в Летоп. занятий Археографич. Комм. VII, стр. 120 нач.).

²⁷¹ Акт. Юридич. 1838 г., № 110, VI, стр. 145, — грамота Новгородского посадника Василия Степановича, в монашестве Варлаама (... 1462), основанному им Важскому или Пинежскому монастырю Иоаана Богослова, находившемуся в 15 верстах от Шенкурска (при впадении реки Пинеги в реку Вагу).

²⁷² Новелла 123, § 34.

²⁷³ У Иосифа Волок. в уставе, по печатн. Макарьевской Минее стр. 581 (тут и другие отцы, стрр. 580-81).

²⁷⁴ См. Устав Афанасия Афонского в Заметках поклонника стр. 180.

²⁷⁵ Свидетельство Герберштейна. Однако в нем преувеличение, слышано от врагов вел. князя.

²⁷⁶ Патр. Алексей — во 2-й полов. I-го т., стр. 586/699. Устав преп. Афанасия Афонского, с речами в нем о власти игумена, см. в Заметках поклонника святой Горы, Киев, 1864, стр. 181. Предоставляя игумену неограниченную власть над монастырем и монахами, преп. Афанасий подчиняет его надзору внешнего блюстителя или епитропа, которого, по его завещанию, монастырь всегда долженствовал иметь над собой, — *ibid.* 175 sub fin.

²⁷⁷ В печатной Макарьевской Минее col. 607.

²⁷⁸ Глава 49, о честных святых монастырех, — Казанск. изд. стр. 225 sqq.

²⁷⁹ Глава та же, Казанск. изд. стр. 237 нач. (Власть игумену, но он дает отчет чернцам, *Милютин* прим. 151. Игумены ниже клира, — Управление св. Софии в Константинополе, — Константин Пофир. De serem. у *Миня* т. 112, р. 313. В монастырях Южной Руси палатники и застолпники (старшие монахи), — Акты Южной и Западной России т. II, № 28, стр. 47 col. 1. Застолпники — во многих актах, — *Голубева* Петр Могила, т. I, прибавл. стр. 4. Крылошанами монастырскими в Киевской Руси назывались соборные старцы, см. поддельную грамоту Андрея Боголюбского Печерскому монастырю, *митр. Евгения* Описание Лавры, 2 изд. стр. 173. Так было в древности, т.е. соборы монастырские назывались крылосами по подобию крылосов при архиереях?).

²⁸⁰ (В ктиторских монастырях это зависело от ктиторов).

²⁸¹ (Монахи особенно житные не делились друг с другом, хотя и знали про кого, что голодает, — Житие преп. Сергия л. 133 об. О быте в монастырях необщежительных (о хозяйстве игумена в таких монастырях), — Епифаниево житие преп. Сергия, Волокол. ркп. № 644, л. 339 и об. и л. 355. Необщежительные монастыри называются «особняк», — Никон. лет. VII, 270, под 1557 г.).

²⁸² У *Горчакова* [О земельных владениях всеросс. митрополитов и пр.]. Приложж. стр. 39 fin. (Сами монахи очень немногие посвящались в иеромонахи (способных и желавших ставиться в священники и дьячки было мало), а для служб нанимали бродивших мирских священников. Скучность в монастырях иеромонахов, — *Строева* Библиологич. словарь стр. 348 (по отсутствию людей грамотных, способных; от того брали мирских священников). В Ройской пустыне Ярославской губ. не было иеромонахов и иеродиаконов, а службу отправляли белые попы, — *А.А. Титова* Описание рукописей И.А. Вахрамеева, вып. 3-й, Сергиев посад 1892 г., Приложение стр. 89 нач. (А казначей неграмотный). В особых монастырях наемные

мирские священники, — *Бычкова* Описание сборников Имп. Публ. Библиотеки I, 212 (поэтому у особых монастырей и приходы). Приходы у особых монастырей, у общежитных нет, — Собр. летг. VI, 298 sub fin. В монастыре два попа: черный да белый (для треб), — Акт. Эксп. т. IV, № 53. О служении мирских (белых) священников в монастырях, — Акт. Эксп. т. III, № 175, стр. 258; Ист. Иер. VI, 351; Житие Мортирия Зеленецкого, — в Памятн. *Кушелева-Безбородко* IV, 56; *Горчаков* Ibid.; *Горского и Невоструева* Описание Синод. ркп. № 404, лл. 366 и 375, стр. 406; Стоглав гл. 51, Казанск. изд. стр. 247 fin. В монастыре священник один — *Милютин* прим. 124; *Неволин* приложж. стр. 19. На 12 братьев — 2 священника, — *Милютин* прим. 150. Священникам и в монастырях общежительных платили за службу: Пафнутий Боровский перед смертью наказывал: «священники держите честно, якоже и аз, оброка их не лишайте, божественныя службы да не оскудевают», — *Ключевского* Жития стр. 446 sub fin.; ср. письмо Иосифа Волоколамского к княгине у *Хруцова* стр. 257 sub fin. «Калугеру уне есть ходити 3 лета не комкаваше, нежели комкати от мирскаго попа, но от чернечскаго токмо», — *Лаврск. сборн.* XII в. л. 50, см. у *Срезневского* в словаре слово «комкати». Как понимать это? Монах-священник (иеромонах) выше мирского священника: Симеон Солунский у *Миная* в Патрологии, t. 155, col. 881 fin. Это говорит патр. Иоаким, см. Акт. Историч. т. IV, № 232, стр. 503 col. 1. — В монастырях дьячки бывали мирские, наемные, — у *Милютина* стр. 62 прим., прим. 124; *Соловьева* XV, 112. Указом 1701 г., Собр. Закк. IV, № 1834, запрещено служить в монастырях мирским дьячкам (и жить в них мирянам), а Прибавлением к Регламенту, § 45, стр. 126, запрещено служить мирским священникам).

²⁸³ Псковская летопись.

²⁸⁴ (Но и по допущению церковной власти были священниками у приходских церквей иеромонахи (духовники при мирских священниках?).

²⁸⁵ (Требование, основанное на свидетельстве Жития Саввы Освященного).

²⁸⁶ (Юные монахи отдавали себя в ученики старым, — *Курбский* стр. 126. По Регламенту, прибавл. о монахах пункт 9: вошло в обычай у некоторых обещать детей своих в монахи еще в их детстве и потом понуждать принять монашество. От чего между прочим в старое время слишком юные шли в монахи? Во времена Зосимы Соловецк. в его Онежской области стригшиеся в монахи оставались в миру, — *Филарета* Русские Святые, Апрель, стр. 493).

²⁸⁷ См. послание митр. Фотия во Псков в Памятн. *Павлова* col. 430 fin.

²⁸⁸ См. послание митр. Киприана к игумену Афанасию в Акт. Ист., т. I стр. 474 col. 2 и в Памятн. *Павлова* col. 245, и житие преп. Иосифа Волоколамского, написанное Саввою, епископом Крутицким, по изд. *Невостр.* стр. 64 и 67. Преп. Иосиф Волоколамский возложил на себя великую схиму не ранее, как только в час смертный, а из его примера есть все основания заключать, что в его время это так именно было обычно.

²⁸⁹ (Постригся Александр Невский, современники Донского князя Тверской и Рязанский, но сам Донской, хотя человек благочестивый, не постригся; потом Василий Иванович (просил, чтобы хотя под мертвого положили под него монашеское платье). Обычай по прежнему преимущественно. Почему греки постригаются перед смертью см. у *Гонзалеса Клавихо* стр. 122; ср. 2-ой половины I-го тома стр. 556 прим./666 прим.).

²⁹⁰ См. в «Древней и Новой России» статью: Насильственные пострижения в монашество *Н. Аристова*, [за 1878 г. № 5 стрр. 63-76; № 6, стрр. 136-149 и 172; № 7 стрр. 218-237; № 8, стрр. 293-311 и № 9, стрр. 5-19]. — (В Никоновской летописи (кн. III, 18) под 1244 г. замечка, что имя постригаемому в чернецы не указано давать святого того дня и начинающееся с буквы мирского имени, но какое хочет игумен, также Волокол. ркп. № 566, л. 8 и Вифанский хронограф ч. I, л. 244 об., col. 1. В Житии Елифаниевом преп. Сергия (Волокол. ркп. № 644, л. 298 об., литограф. изд. л. 64) Варфоломей наречен Сергием, «так бо тогда нарицахуся слюха имена не с имени и пр.; Никон. IV, 211, 221 ср. Акт. Истор. т. I, № 253, стр. 479. Греки в XV в. (1469 г.) при наречении имени монаху удерживали первую букву мирского имени см. у *Гардта* V, 348. — В Требнике Петра Могилы есть: «Чин бываемый о хотящим затворитися иноце или в пустыню ити единому или двоим, и тамо водворитися, и безмолвно отшелничествовати, по древнему Святых Отец Российских уставу бываемый, части 1-й стр. 977. — Сами надевали на себя монашеское платье и выдавали себя за монахов, — *Чистовича* Феофан Прокопович стр. 544 sub fin. (в том же обвинялся Феофан Прокопович), Никон патриарх. — Сочинение *архим. Иннокентия*, ректора Литовской духовной семинарии: «Пострижение в монашество. — Опыт

историко-критического исследования обрядов и чиноположений пострижения в монашество в Греческой и Русской церквях до XVIII в. включительно», представленное в Казанскую Академию на соискание степени магистра. Отзывы (очень хорошие) о нем ректора *Антония и Нарбекова* в Правосл. Собеседн. 1900 г., Апрельск. кн.). Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в греческой церкви. Историкоархеологическое исследование *Н. Пальмова*. Киев, 1914 г.).

