

© Т. Б. КАРБАСОВА, © Т. Р. РУДИ

О ФОРМАХ МОНАШЕСКОГО ЖИЗНЕУСТРОЙСТВА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ

(НА МАТЕРИАЛЕ ДРЕВНЕРУССКИХ ЖИТИЙ XI—XVII ВЕКОВ)

Двумя важнейшими направлениями монашеского жизнеустройства средневековой Руси, которые, как и вся система церковной жизни, были заимствованы ею из византийской традиции,¹ являлись, как известно, общежительство (или киновия) и пустынножительство. Эти направления основываются на двух внешне противоположных принципах: общении и уединении. Вместе с тем, принципы эти, как представляется, не являются взаимоисключающими в отношении интересующих нас монашеских систем: по свидетельству агиографических источников, которые стали базой нашего исследования, общение не было единственной формой жизни в древнерусских общежительных монастырях, а уединение не абсолютно для пустынножительства.

Материалом для наших наблюдений послужили жития русских святых — как общецерковно-, так и местночтимых. В нашу задачу не входило дать общую картину *исторического* развития общежития и пустынножительства в Древней Руси: мы ставили своей целью проследить, какое отражение нашли различные формы монашеской жизни в древнерусских *агиографических текстах*. Отметим сразу, что тема эта как таковая довольно редко привлекала к себе специальное внимание авторов житий, поэтому доступный нам материал не представляет единой системы: предметом нашего рассмотрения стали отдельные, частные проявления интересующего нас феномена, особенно такие явления монашеской жизни как «духовная беседа», «уход на безмолвие», «отходная (или безмолвная) келья», пустынь, скит и др.

Первоначальная форма иноческой жизни — пустынножительство — в Древней Руси ведет свое начало от одного из основателей русского монашества, Антония Печерского.² Преподобный Антоний, уроженец города Любеча, по сведениям его жития, принял постриг на Афоне,³ после чего, вернувшись в Киев в начале 50-х годов XI века, поселился уединенно в пещере на берегу Днепра. Отшельническая жизнь Антония стала истоком, с одной стороны, русского пустынножительства, с другой — русского монашества в целом: когда через некоторое время к Антонию присоединились Никон Великий и Феодосий Печерский — будущий основатель русской киновии, — это дало начало первому на Руси Киево-Печерскому монастырю.⁴ Антоний и

¹ См. об этом, например: *Синицына Н. В.* Русское монашество и монастыри. X—XVII вв. // Православная энциклопедия. М., 2000. Том «Русская православная церковь». С. 305—324.

² Его мирское имя Антипа упоминается лишь в одном списке Повести временных лет — в составе «Летописца Переяславля Суздальского» (Полное собрание русских летописей. М., 1995. Т. 41. С. 56). См. об этом: *Назаренко А. В., Турилов А. А.* Антоний // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 602.

³ Высказывалась и иная точка зрения, в соответствии с которой местом пострига Антония Печерского следует считать Болгарию. См. об этом: *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913. С. 167—169.

⁴ См.: *Смолич И. К.* Русское монашество. 988—1917. Жизнь и учение старцев. М., 1999. С. 24—26 (приложение к «Истории Русской Церкви»).

Феодосий Печерские, таким образом, представляют на русской почве две основные линии древнего монашества: они продолжили дело своих великих предшественников, которым символическим образом оказались тезоименны — отшельник Антоний Печерский последовал в своем подвижничестве основателю пустынного монашества Антонию Великому, а первый русский игумен Феодосий Печерский уподобился отцу палестинского общежительного монашества Феодосию Великому.⁵

Спустя три столетия после возникновения русского монашества, во второй половине XIV века, начался второй важнейший этап в его истории: сформировавшееся в это время движение пустынножителей освоило глухие, заболоченные земли северо-востока Руси и создало здесь со временем множество общежительных монастырей, осуществив таким образом «монашескую колонизацию России».⁶ Многие из этих любителей безмолвия — Димитрий Прилуцкий, Сергей Нуромский, Павел Обнорский и др. — были учениками Сергия Радонежского, неудивительно поэтому, что именно за радонежским игуменом утвердилась слава устроителя общежития на Руси.⁷ Вместе с тем, как показывают древнерусские житийные тексты, киновия на протяжении веков не исключала пустынножительства — по меньшей мере, до 1720-х годов, когда существование скитов в России было законодательно запрещено, а пустынножители стали подвергаться «обыскам» и гонениям со стороны как государства, так и монастырских властей.⁸ Это не могло не сказаться на положении любителей пустынного безмолвия, которых принудительно возвращали в покинутые без игуменского благословения монастыри: по замечанию Н. Н. Лисового, «монахов, сбежавших и возвращенных, надлежало „держать по смерть во оковах в трудах монастырских”».⁹ Тем не менее еще в первой трети XIX века, как показывает, например, созданное в это время Житие Феофана Соловецкого,¹⁰ тайное пустынножительство на Руси представляло собой довольно значительное по масштабам явление, в частности, на Соловецком архипелаге.

⁵ Ср.: *Синицына Н. В.* Русское монашество и монастыри. С. 305. Г. П. Федотов писал, что в обители св. Антония и Феодосия сосуществовали «два потока духовной жизни: один — пещерный, аскетико-героический, другой — надземный, смиренно-послушный, социально-карикативный. Их корни восходят к святым основателям, а за ними и к двоякой традиции греческого Востока: палестино-студийской и египетско-сирийско-афонской» (*Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 1990. С. 76—77).

⁶ См. об этом подробнее: *Синицына Н. В.* Русское монашество и монастыри. С. 312—315.

⁷ См. об этом: *Клосс Б. М.* Монашество в эпоху образования централизованного государства // Монашество и монастыри в России. XI—XX века: Исторические очерки. М., 2005. С. 57—80. Следует отметить, вместе с тем, что инициатором монастырской реформы на Руси, по мнению исследователей, являлся митрополит Алексей. См. об этом, например: *Клосс Б. М.* Избранные труды. М., 1998. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. С. 38—46.

⁸ Раздел «О монастырях» изданного в 1722 году «Прибавления к Духовному Регламенту» строго запрещал строительство «скитов пустынных» (см.: *Верховской П. В.* Учреждение Духовной Коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Ростов н/Д, 1916. Т. 2: Материалы. С. 28—29). Однако настороженное отношение к скитам возникло на Руси значительно раньше. В Стоглаве, памятнике русского права середины XVI века, различаются пустыни «старые», традиционно пользующиеся уважением, и «новые», возникающие без соблюдения необходимых правил и норм. См. об этом: *Синицына Н. В.* Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV—XVI вв.) // Монашество и монастыри в России. С. 117. Очевидно, что со второй половины XVII века в связи с борьбой с расколом деятельность пустынножителей не поощрялась.

⁹ *Лисовой Н. Н.* Восемнадцатый век в истории русского монашества // Монашество и монастыри в России. С. 206.

¹⁰ См. о нем: *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стлб. 611 (Издание Общества любителей древней письменности; т. 81); *Руди Т. Р.* Житие Феофана Соловецкого // Соловецкое море: Историко-литературный альманах. М.; Архангельск, 2015. Вып. 14. С. 68—82. О позднем пустынножестве см. также: *Смолич И. К.* Русское монашество. С. 322—365 (глава XV: Старчество и аскетизм XVIII—XIX вв.); и др.

Обратимся теперь к текстам. Следует сразу отметить, что среди многочисленных житий русских преподобных крайне мало собственно *отшельнических* агиобиографий. Это и понятно: подвиг скрывшегося от людей и мира инока далеко не всегда оказывался известен за пределами его пустыни. В качестве примера житий пустынножителей можно назвать жизнеописание двух северно-русских подвижников — Никодима Кожеозерского¹¹ и Никандра Псковского.¹² Первый из них, прожив в монашестве более 49 лет, 36 из них провел в уединении во «внутренней пустыни» на реке Хозьюге, «близ великаго моря-окиана»;¹³ второй пустынножительствовавал в общей сложности более 50 лет в Псковских пределах. Другой яркий пример жизнеописания подобного типа являются так называемые «Повести о соловецких пустынножителях» — сборник рассказов патерикового типа об отшельниках, подвизавшихся в конце XVI — первой половине XVII века на Соловецких островах.¹⁴

Говоря об относительно малом числе отшельнических житий в литературе Древней Руси, следует, вместе с тем, отметить, что тема пустынножительства в той или иной степени присутствуют не только в *житиях анахоретов*, но и в большинстве *традиционных монашеских житий*. Это вполне закономерно: многие русские преподобные проводили значительную часть своей иноческой жизни вне стен монастыря, удаляясь для аскетических упражнений, уединения и безмолвия за его ограду. Такие поселения могли находиться недалеко от обители (тогда они назывались «отходными кельями»), но чаще стремящийся к уединению инок уходил в глухие, безлюдные, «непроходные» места — лесную «пустыню», где он мог вдаль от мира безраздельно посвятить себя Богу. Так появлялись многочисленные отшельнические «пúстыни», за которыми часто закреплялось имя их устроителя. Так, например, одна из них, основанная Кириллом Новоезерским на Красном острове озера Нового, выросла впоследствии в общежительный монастырь, и спустя еще почти полвека после смерти святого продолжала именоваться «пустыню Кирилла Белого».¹⁵ Таким образом, со временем пустынь

¹¹ См. о нем: Соколова Л. В. Житие Никодима Кожеозерского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3. Ч. 1. С. 374—377; Полетаева Е. А. Житие Никодима Кожеозерского (или отечественный опыт составления отшельнического жития) // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 140—160.

¹² См. о нем: Каган М. Д., Охотина Н. А. Житие Никандра Псковского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 1. С. 370—374; Охотникова В. И. 1) Житие Никандра Псковского в редакциях XVII в. // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 54. С. 435—490; 2) Житие Никандра Псковского: К вопросу о первоначальной редакции жития // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 481—500; 3) Поздние редакции Жития Никандра Псковского // Там же. С. 501—565.

¹³ Цит. по рукописи: РНБ. Соловецкое собрание. № 182/182. Л. 24 об.—83 об.

¹⁴ См. об этом памятнике, а также публикацию его текста: Петренко Н. А. Соловецкий патерик и Повести о Соловецких пустынножителях // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 491—506.

¹⁵ См. об этом: Карбасова Т. Б. История почитания преподобного Кирилла Новоезерского // Русская агиография: Исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. [Т. 1]. С. 514. Ср. именование *пустыню* Анзерского скита в «Сказании об Иринеархе Соловецком»: «В той же *Анзерской пустыни* бѣ тогда строителем монахъ Елеазарь...» (РНБ. Софийское собрание. № 452. Л. 328 об.). Впрочем, можно привести и примеры иного рода: так, *отходная пустынь* патриарха Никона, располагавшаяся на территории Ново-Иерусалимского монастыря, в XIX веке стала именоваться *скитом*. См. об этом: Горячева М. Ю. Отходная пустынь патриарха Никона: Материалы исследований // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим»: Сб. статей. М., 2002. С. 23, 35. Об одновременном употреблении различных наименований в отношении одного и того же монашеского поселения см. также: Синицына Н. В. Русское монашество и монастыри. С. 313—314. Вообще, приходится признать актуальность высказывания Н. К. Никольского, писавшего в начале XX века: «Терминология относительно внутреннего строя монастырей в русской литературе крайне неустойчива» (Никольский Н. К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. (1397—1625). СПб., 2006. Т. 2: Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение. С. 149. Прим. 42).

превращалась в киновию, а житие отшельника становилось житием основателя общежительного монастыря.

Следует отметить, что, несмотря на важность той роли, которую играло «пустынное житие» в истории русского монашества, в научно-исследовательской литературе преимущественный интерес традиционно проявлялся к преобладающей форме иноческой жизни, каковой является общежитие; пустынножителство же изучено в значительно меньшей степени.

Итак, обратимся теперь к анализу соотношения *общения* и *уединения* в киновии, используя в качестве источника жития русских святых XI—XVII веков. Основой жизни в общежительном монастыре, как известно, были общая собственность и *общее делание*. Богословским обоснованием монашеского общежития в целом, а также «библейским ключом»¹⁶ к текстам, повествующим о жизни иноков, являются слова Христа «Ибо, где два или три собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18: 20).¹⁷ Именно в рамках *общего делания* в монастырях преимущественно и осуществлялось *общение* иноков — как литургическое (во время богослужений, в храме), так и обыденное или даже бытовое — совместная трапеза, послушания и труды на братию: работа в поварне, возделывание огородов, заготовка дров и проч.¹⁸

Несомненно, общение в миру отличалось от общения в монастыре. Монастырские уставы содержат целый ряд формальных ограничений. Это касается разговоров и особенно — празднословия (потому что и на службе, и во время исполнения послушаний ум и уста должны быть отданы молитве), посещения келий, встреч с мирянами или родственниками. Все эти ограничения подробно описываются и комментируются именно в монастырских уставах, тогда как жития, напротив, чаще повествуют о различных ситуациях общения.¹⁹

Одной из важных форм монашеского общения, по свидетельству агиографических источников, являлись духовные беседы с «единомысленными»

¹⁶ См.: Picchio R. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of *Slavia Orthodoxa* // *Slavica Hierosolymitana*. Slavic Studies of the Hebrew University. Jerusalem, 1977. Vol. 1. P. 1—31.

¹⁷ Агиографы иногда прямо включают эту цитату из Евангелия от Матфея в текст жития. См., например: Житие Антония Сийского: Текст и словоуказатель. СПб., 2003. С. 48 (сер. «Памятники русской агиографической литературы»).

¹⁸ См.: Кончаревич К. Монастырские уставы на Руси в XI—XVII веках как материал для изучения коммуникативной культуры монашествующих // Мир православия. Волгоград, 2008. Вып. 7. С. 147—174.

¹⁹ Вышесказанное не означает, конечно, что в житиях вообще ничего не говорится об известных ограничениях. Речь идет только о том, что жития, в отличие от уставов, включают в себя некоторую «положительную» информацию об общении, а не только «запретительную». Конечно, жития содержали и сообщения об определенных запретах. См., например, свидетельство Жития Корнилия Комельского о недопущении празднословия: Корнилий Комельский «устави вѣмъ братіамъ, сущимъ в ручныхъ дѣлехъ и въ вѣхъ службахъ, не празднословити, но пѣснословити, или молитву Исусову глаголати непрестанно» (Житие Корнилия Комельского: Текст и словоуказатель. СПб., 2004. С. 34 (сер. «Памятники русской агиографической литературы»)). Ср. сходный сюжет в Житии Павла Обнорского: Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского: Тексты и словоуказатель. СПб., 2005. С. 92—93 (сер. «Памятники русской агиографической литературы»). Димитрий Прилуцкий, по словам его агиографа, «мало с мирскими бесѣдуя, а иже съ женами — никакже, развѣ комуждо о ползѣ душевней» (Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского: Тексты и словоуказатель. СПб., 2003. С. 75 (сер. «Памятники русской агиографической литературы»)). Кирилл Новозерский «заповѣда, яко не приходити женам на островъ никоея ради потребы» (первоначальная редакция Жития Кирилла Новозерского цит. по рукописи: РНБ. Ф. I. 894. Л. 531). Обращает на себя внимание, что все приведенные примеры имеют характер завета святого братии, что заставляет вспомнить о том, что жития основателей монастырей могли исполнять функцию монастырского устава (см. об этом: Синицына Н. В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV—XVI вв.). С. 117; Семячко С. А. Устав Кирилла Белозерского и его отражение в письменных памятниках // ТОДРЛ. СПб., 2010. Т. 60. С. 450—459).

братьями, о которых сообщает, например, Житие Кирилла Белозерского. Автор рассказывает, что во времена, когда преподобный Кирилл начинал свой монашеский путь, он время от времени встречался с Сергием Радонежским, приходившим в Симоновскую обитель «ради посъщения братанія (т. е. племянника. — Т. К., Т. Р.) своего, архимандрита Феодора, и прочихъ иже тамо братий». Во время этих посещений Сергей, по словам агиографа, «пръвѣе всѣхъ прихождаше въ хлѣбню къ святому Кириилу, и наедин на многъ часъ бесѣдующе б аху о полз душевн ѣ (здесь и далее курсив наш. — Т. К., Т. Р.)».²⁰

Духовное общение в киновии не ограничивалось беседами иноков между собой. Зачастую участниками таких бесед становились миряне: именно они в большинстве случаев являются героями прижизненных чудес преподобных. О целях прихода мирян в монастырь подробно повествует Житие Корнилия Комельского, в котором этой теме посвящена особая глава «О приходящих к святому ползы ради»: «Множество же люди от многихъ стран к нему прихожаху: овии благословение хотя получитьи, овии же въпросити о нихже имяху недоразумных, инии же раздр шение ищуще различныхъ нѣкоихъ душевныхъ и телесныхъ».²¹

В Житии Евфросина Псковского в редакции Василия-Варлаама присутствует любопытный сюжет, посвященный теме общения иноков с посещающими обитель мирянами: «И некогда прихождаху к блаженному Евфросину из града христолюбцы ползы ради и благословения, и приношаше потребна брашно и питье к святому з братиею, и учреждаше их. И егда случиса преподобному после трапезнаго учреждения с братиею нечто мало покоснети (т. е. помедлить, задержаться. — Т. К., Т. Р.) бесѣды ради и любве гостиные, Серапион же некако медляше чести ради приходящаго, но скоро исхождаше в странную (т. е. находящуюся в стороне. — Т. К., Т. Р.) свою келью, и в той един затворяшеся, и моляше Всемилостиваго Бога <...> о давшихъ милостыню святому месту, в нем же живяше».²²

Как видим, в отличие от подвижника по имени Серапион, молившегося за пришедших в монастырь мирян, преподобный Евфросин с ними просто беседует — «любве ради гостиные». Собственно, в приведенном сюжете авторитетом святого молитва и духовная беседа фактически уравниваются. Беседа с мирянами, таким образом, не является препятствием для святости, напротив: более строгий подвижник Серапион удаляется мирских бесед, затворяясь для молитвы в своей «странной келье», при этом прославлен церковью оказывается именно Евфросин.

Особый сюжет житий преподобных составляет общение инока с родителями. Как правило, житийный герой, следуя призыву Христа «Иже любит отца и мать паче Мене, несть Мене достоин» (Мф. 10: 37), отказывается от встречи с пришедшими к нему сродниками — вспомним того же Евфросина Псковского, не вышедшего навстречу матери, которая пришла в монастырь, чтобы увидеть сына, «хотя утолити скорбь житія своего».²³ Однако в некоторых случаях иннок поступает иначе. Так, Кирилл Новоезерский, по свидетельству его Жития, по настоянию игумена беседует с навестившим его отцом, после чего тот также решил оставить мир и принял постриг в обители сына.²⁴

²⁰ Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. СПб., 1993. С. 66.

²¹ Житие Корнилия Комельского. С. 27.

²² Цит. по: Охотникова В. И. Псковская агиография XIV—XVII вв. СПб., 2007. Т. 2: Жития преподобных Евфросина Псковского, Саввы Крыпецкого, Никандра Псковского. С. 158.

²³ См.: Там же. С. 253—254.

²⁴ См.: Житие Кирилла Новоезерского: Текст и словоуказатель. СПб., 2003. С. 32—38 (сер. «Памятники русской агиографической литературы»).

В житийных текстах наиболее яркое отражение нашла тема общения ученика и старца, в научение к которому отдавался новоначальный инок.²⁵ Первое время после прихода в обитель ученик должен был жить вместе со старцем и обучаться от него правилам иноческой жизни — как в келье, так и в монастыре в целом. Вот как об этом повествует Житие Ферапонта Белозерского: пришедший в обитель Феодор (мирское имя святого) «приятъ бысть архимандритомъ и братиєю, и повелъ и острици и в иноческаа одѣати. И нарекоша имя ему Ферапонтъ, и предасть его в научение старцу келейного жителства и чина манастырскаго, дабы позналъ искусь служебнаго дѣланиа, бдѣниа, глаголю, божественаго и постничества».²⁶

Когда ученик достигал духовной зрелости, старец благословлял его на самостоятельную жизнь в отдельной келье, что одновременно означало жизнь с братией монастыря. В Житии Мартиниана Белозерского, учителем-старцем которого был преподобный Кирилл, читаем: «Блаженный же възлюбил его (Мартиниана. — Т. К., Т. Р.) и толико его в келии дрѣжа, елико долѣет его юность исправить. Разумъ же преподобный на нем Божию благодать, яко может и единъ в келии жителствовати, — святыи же отпускает его съ молитвою и благословляет в жителство къ братии».²⁷

Однако и по окончании ученического периода основным содержанием жизни в общежительном монастыре остается послушание. Вот как пишет об этом автор Жития Ферапонта Белозерского: «Вѣдяше бо блаженный, яко ничимже тако исправляется иноку душа, якоже смиrenomудрием и трѣпъниемъ в послушании живуцимъ».²⁸ Этой идее посвящены многочисленные слова и поучения (большей частью — переводные), имевшие хождение в древнерусской книжности. Назовем в качестве примера патериковое Сказание о том, что «послушание болъ есть постнаго жития и пустыннаго», вошедшее в Пролог под 2 мая.²⁹

Такого рода сюжеты дают вполне определенный ответ на вопрос о том, почему общежитие считалось предпочтительной формой монашеской жизни. Для другой формы иноческого жизнеустройства — пустынножительствва — требовалось накопление определенного духовного и аскетического опыта. Приведем яркий пример из Жития Александра Свирского, в котором наглядно сформулирована идея духовной зрелости как необходимого условия пустынного жития: «И во един убо день приходит блаженный к игумену и просит благословения <...> и молит, аще благословен будет и отпустится, яко да бы ему повелъ отходнъ и наедини в пустыни съдѣти и безмлъствовати и трудитися. И никакоже сего же получаетъ. Игумен же Ияким велми почюдився безгодному (т. е. сделанному не вовремя, несвоевременному. — Т. К., Т. Р.) его прошению, и к нему глаголаше: „Ни убо, чадо, ни. Не бо подобно, не утвердивше ногу на корени перваго степени общаго жития послушаниемъ, верха молчанием и единъства касатися, и без времени своевольне водитися, ни бо от временъ, ни от возраста таковых нѣсть льпо нынѣ тебе искати, все бо подобно во свое время”».³⁰

Вообще, как это ни парадоксально, агиографические тексты, повествуя о жизни инока в общежительном монастыре, рассказывают в большей сте-

²⁵ О древнерусских памятниках, посвященных этой теме, см.: Семячко С. А. История текста «Предания старческого новоначальному иноку» и ранняя история сборника «Старчество» // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь. СПб., 2008. С. 25—71.

²⁶ Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 202.

²⁷ Там же. С. 240.

²⁸ Там же. С. 204.

²⁹ См.: Пролог. М., 2003. Книга 2: Март-август. Л. 135.

³⁰ Житие Александра Свирского: Текст и словоуказатель. СПб., 2002. С. 44 (сер. «Памятники русской агиографической литературы»).

пени не об *общении*, а о стремлении монаха к *уединению*. Иногда — это исполнение повеления настоятеля (мотив «келья тебя всему научит»). Приведем известный сюжет из Жития Кирилла Белозерского, в котором этот мотив получил наиболее яркое воплощение: «Единою же случися нъкоему от ученикъ его, Мартиниану именемъ, от трапезы ити к нъкоему брату нъкия ради потребы. Егоже видѣвъ святыи къ иной келии уклоншася, призывает его к себѣ и въспросивъ его: „Камо идеши?“ Он же рече, яко: „Нѣчто тамо до брата имѣх орудие и сего ради хотѣх ити къ нему“. Святыи же, яко поношая, ему глаголаше: „Тако ли съхраняеши чинъ манастырскыи? Не можеши ли ити пръвое в келию свою и длъжное молитвовати, таже, аще нужно ти бяше, къ брату ити?“ Он же, яко осклабився, рече, яко: „Пришедшу ми в келию, ктому не могу изыти“. Святыи же рече ему: „Сиде твори всегда: *пръвое в келию иди, и келия всему научит тя*“». ³¹

В жилище от приведенного эпизода из Жития Кирилла, в большинстве жизнеописаний преподобных стремление инока к уединению не инспирируется поучением настоятеля, а становится целью самого подвижника, достигшего определенной степени духовной зрелости. Первой ступенью ухода инока на безмолвие, по свидетельству житий, была так называемая «отходная» или «безмолвная» келья. К сожалению, это интересное явление пока не получило необходимого описания в научной литературе, поэтому сосредоточим на нем наше внимание и попытаемся показать, как оно представлено в агиографических текстах.

Основной целью уединения подвижника в отходной келье является уход на безмолвие. Вот как об этом говорит Житие Павла Обнорского: «Бѣ святыи любя зѣло молчание, тѣмже *въ отходной своей келии пребываше въ безмолвии*, всѣх земныхъ вещей и челоуѣческаго съвокупления отлучаяся, исходждаше от братии, единъ затворяся, любя и желая конечное безмолвие, и упражняшеся въ молитвах и слезах выну». ³²

Сюжет ухода в безмолвную келью встречается в русских житийных текстах XV—XVII веков довольно часто: агиографы уделяют ему особое внимание, в подробностях описывая непростой подчас путь подвижника к уединению. Так, Кирилл Белозерский, по свидетельству его Жития, затворяется в келье четырежды. Вначале после того, как был открыт его подвиг юродства, он, желая безмолвия, уходит в келью и занимается переписыванием книг, но повелением настоятеля возвращается в поварню. После принятия священства Кирилл снова начал «безмолвствовать в келье». Но и эта попытка не удалась, так как в скором времени его поставили архимандритом. Главой Симонова монастыря, по мнению Г. М. Прохорова, преподобный пробыл недолго, не более трех лет. ³³ Потом он отказался от настоятельства и вновь ушел на безмолвие, затворясь в келье. Однако братия не переставала прибегать к советам преподобного, что приводило в негодование нового архимандрита. Тогда Кирилл ушел в другой, Старый Симонов, монастырь и начал безмолвствовать там. И только оттуда, после явления ему Божией Матери, святой удалился в северные пределы и основал там собственную пустынь. ³⁴

Продолжим рассмотрение «безмолвной кельи». Если такая келья находилась в некотором отдалении от обители, она называлась «отходной». Приведем некоторые примеры из житий, в которых *отходная келья* упоминает-

³¹ Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 88.

³² Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского. С. 93.

³³ «Главой Симонова монастыря Кирилл пробыл, таким образом, сравнительно недолго, по-видимому, 1388—1390 гг.» (Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 18).

³⁴ См.: Там же. С. 68—76.

ся в той или иной форме: Павел Обнорский, по словам его агиографа, «по благословиению святого Сергия отиде *вдале от монастыря въ отходную келью* и пребысть в ней лѣтъ 15, съ всяцѣмъ тцнаниемъ и усердиемъ *Господеву работая в безмолвии* твердымъ умомъ».³⁵

В Житии Евфросина Псковского в редакции Василия-Варлаама рассказывается о том, что однажды, когда святой ушел из монастыря «во внутреннюю пустыню» для молитвы, его на пути встретил бес в человеческом обличе и целый день водил его по лесу.³⁶ Следовательно, место, куда святой уходил на безмолвие, находилось в некотором отдалении от обители. Впрочем, так, по-видимому, было не всегда. В Житии Александра Свирского читаем: «Въ едину же от ноций восхотѣ итти преподобный *во отходную свою хлѣвину* на обычное свое правило, и зрит явленно множество полкъ бѣсовскихъ якоже нѣкое велико воинство ярость на святого показующе...».³⁷ В этом случае, как можно думать, «отходная хлевина» преподобного, в которую он удалялся на свое «обычное», т. е. *повседневное* молитвенное правило, располагалась в непосредственной близости от монастыря, а возможно — и в его ограде, — иначе вряд ли он мог уходить в нее каждую ночь.

Временное уединение подвижника в отходной келье, о котором пишут авторы древнерусских житий, не было абсолютным, поскольку не изымало инока из монастырской жизни в целом. Так, Павел Обнорский, который, по словам его агиографа, «любя зѣло молчание, тѣмже *въ отходной своей келии пребываше въ безмолвии*, всѣхъ земныхъ вещей и человѣческаго съвокупления отлучаяся, исхождаше от братии, единъ затворяясь, любя и желая конечное безмолвие, и упражняшеся въ молитвахъ и слезахъ выну, *⟨...⟩ въ субботу же и в недилю приходяше ⟨...⟩ въ обитель пѣния ради Божественныя литургия и съ братиами на трапезъ пища мало причащашеся*, токмо образъ ядущаго показуаше».³⁸ То есть, святой, проводя большую часть времени в уединении в отходной келье вне монастыря, не только еженедельно приходил в обитель на богослужение, но и принимал участие в монастырской трапезе. Также и Корнилий Комельский, как повествует его Житие, передав управление монастырем игумену Лаврентию и затворившись в келье на безмолвие, «на съборномъ пѣнии всегда обрѣташеся».³⁹

Время и продолжительность пребывания преподобного в отходной келье, по свидетельству житий, могли быть различными. Часто такое уединение было первым шагом инока к сугубому пустынножительству: такой путь прошли, например, Кирилл Белозерский и Павел Обнорский. Иногда преподобный мог уходить в затвор на время поста. Эта практика, вызывающая в памяти сюжет из Жития Марии Египетской о ежегодном уходе иноков Иорданского монастыря в пустыню на время Великого поста,⁴⁰ на древнерусской почве известна нам, в частности, из Жития Феодосия Печерского: агиограф говорит о том, что в первую неделю Великого поста преподобный уходил для покаяния и молитвы сначала в особую пещеру, которая располагалась в монастырской ограде, а позднее — ночью, втайне от всех — шел в другую пещеру, которую он вырыл в скрытном месте в монастырском селе, и пребывал в ней до Вербной недели. Затем Феодосий вновь возвращался в ближнюю пещеру и выходил из нее к братии в страстную пятни-

³⁵ Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского. С. 78.

³⁶ См.: Охотникова В. И. Псковская агиография XIV—XVII вв. Т. 2. С. 169—171.

³⁷ Житие Александра Свирского. С. 57.

³⁸ Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского. С. 93, 96—97.

³⁹ Житие Корнилия Комельского. С. 49—50.

⁴⁰ См.: Житие Марии Египетской // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 2. С. 192.

цу, — так, что все думали, что он провел в ней все дни поста.⁴¹ Известно, что некоторые свои поучения к братии преподобный Феодосий писал из затвора.⁴²

Иногда подвижники затворялись после того, как основывали собственное общежитие и назначали себе преемника, не оставляя при этом братию своим попечением и учительством. Основав свой монастырь на Обноре, преподобный Павел поставил вместо себя нового игумена, а сам затворился в келье, но «*благоприступен же сый приходящим к нему и учителен. Аще бо кто и побесѣдоваше к нему, то абие много поспѣшение на добро и приложение бываше ему, или кто нѣкоею страстию или печалию душевною отягчаем, то от наказания словесъ его доволно обрѣтааше печали утѣшение*».⁴³

Подвижник мог затворяться в келью и перед самой смертью: так, Корнилий Комельский, «*видѣ себе старостию прекланяема, и недугомъ отягчаема, и к коньцу приближающагося <...> и отъиде въ свое пострижение въ Кириловъ монастырь <...> и затворися ту в кѣлии, да скончаеть течение духовнаго подвига*».⁴⁴

Приведенные свидетельства житий русских преподобных дают возможность утверждать, что для инока, подвизавшегося в общежительном монастыре, всегда существовала возможность уединения — не только в собственной келье, но и на некотором расстоянии от обители: он мог на тот или иной срок осуществить уход на безмолвие — в затвор или отходную келью. Однако такие формы уединения не были абсолютными: они предполагали сохранение живой, постоянной связи с монастырем. Когда же подвижник желал добиться полного уединения, он эту связь вынужден был разрывать: тогда он оставлял монастырь и уходил в безлюдные, пустые места, становясь таким образом пустынножителем в собственном смысле слова.

Уход в пустыню, по свидетельству житий, всегда совершался с благословения настоятеля. Павел Обнорский, решив уйти на безмолвие, «*моляше великаго Сергия, яко да благословить его жити в пустыни*».⁴⁵ Другой ученик радонежского игумена, Сергей Нуромский, «*приходитъ к светилу великому оному преподобному Сергию, <...> исповѣдаеть мысль свою, вкупѣ прося и благословения, да благословенъ будетъ отъйти в пустыню. Свѣтило же великое преподобный Сергие <...> наказавъ его о душевной ползѣ, како ему быти в пустыни, отпускаеть его с миром, глаголя: „Иди, чадо, Богъ с тобою”*».⁴⁶ Тот же сюжет находим в житиях Антония Сийского, Макария Калязинского, Кирилла Новоезерского и других подвижников. Если же в пустыню уходит сам игумен, то — только после долгой молитвы, в которой он испрашивает Божие благословение. Так, в Житии Григория Пельшемского читаем: «*И нача помышляти преподобный в сердци своем единому жити в пустыни без молвы и без славы мира сего. И глаголаше: „Аще будет годѣ Господеву, может и дѣло се быти”*». <...> И по молитве ставъ преподобный, утаися всех, изыде ноцию, и отголе устремившеса к севѣрным странамъ».⁴⁷ Эти сюжеты в житийных текстах часто могут сопровождаться божественными откровениями — такими, например, как явление Божией Матери в Житии Кирилла Белозерского.

⁴¹ См.: Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1. С. 418.

⁴² Там же. С. 534.

⁴³ Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского. С. 94—95.

⁴⁴ Житие Корнилия Комельского. С. 48.

⁴⁵ Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского. С. 80.

⁴⁶ Там же. С. 148—149.

⁴⁷ Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского. С. 155.

Итак, бежавший в «непроходную пустыню» инок обычно был движим стремлением к сугубому безмолвию, которое в общежительном монастыре с его развитым хозяйством и многочисленными монастырскими «службами» реализовать в полной мере было достаточно сложно. В житиях мы встречаем многочисленные примеры того, как подвижник уходит в пустыню именно из-за того, что его безмолвие нарушается приходящими к нему для духовного наставления братьями. Так, например, в Житии Дионисия Глушицкого читаем: «И яко же мнози бяху к нему приходяще и безмолвие пресъщающе, тѣмже стужив си, помышляше единъ безмолствовати <...> и устремися в пустыню на полуденную страну».⁴⁸

В Житии Павла Обнорского, в котором тема безмолвия является одной из важнейших, говорится и о цели самого безмолвия: святой «въ многихъ пустыняхъ живяше лѣта доволна в безмолвии, себѣ внимаа присно, от мирскихъ молвъ весма удаляся и всего челоувческаго житиа ошаяся (т. е. избегая — Т. К., Т. Р.), *бесѣдовати к Богу желая в молчании*».⁴⁹ Таким образом, цель безмолвия, ради которого инок оставляет монастырь и уходит в пустыню, — это ничем не нарушаемое, сосредоточенное собеседование с Господом.

Возвращаясь к проблеме соотношения киновии и отшельничества, обратим внимание на то, как в житиях описывается разница жизни в монастыре и в пустыне. В Житии Александра Ошевенского игумен, предостерегая преподобного от преждевременного ухода в пустыню, говорит о самых простых вещах: «Въ обители живуци братиа друг друга назидает и друга укрѣпляет, и егда прилучится недуг или скорбь, брат же убо живый с тобою или инъ нѣкий брашно устрояет, и ядь готовит, и питие подасть, и своима рукама под'имет и на одръ положит, и вся полезная управляет, и всяко служит, а егда приидеть спона нѣкаа от диавола — и братиа вси соборнѣ о тебѣ Бога молят. <...> И хочещи единъ съдѣти, <...> аще недуг ти лучитися, кто ти послужит или напитает?»⁵⁰

Как видим, общение в киновии имеет еще одну важную сторону: в нем осуществляется взаимная поддержка братии. Иными словами: трудности, описанные ошевенским игуменом, должны были заставить решившего уединиться инока в полной мере осознать цель, ради которой он стремится к пустынному житию — т. е. осознанно принять готовность единому Богу работать, един единому Богу беседовати и на единого Бога уповать. Именно так лаконично формулируется цель уединения преподобного в Житии Антония Сийского: «Желание прииде ему от'ити в пустыню *от всѣхъ уединитися ко единому Богу*».⁵¹

Однако, по свидетельству житийных текстов, как жизнь в киновии не всегда строилась исключительно на принципе общения, так и уход инока в пустыню не всегда предполагал полное уединение. Довольно часто — и даже чаще, чем в одиночестве — на пустынное житие отходили (или впоследствии подвизались в пустыне) с «единомысленным братом»: Кирилл Белозерский с Ферапонтом, Савватий Соловецкий с Германом, Нифонт Кожеозерский с Серапионом,⁵² Дионисий Глушицкий с Пахомием.⁵³ Антоний Сийский, по словам его агиографа, уходя в пустыню, «взя с собою мниха

⁴⁸ Там же. С. 109.

⁴⁹ Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского. С. 80.

⁵⁰ Цит. по рукописи: РНБ. Софийское собрание. № 463. Л. 72 об.—73 об.

⁵¹ Житие Антония Сийского. С. 47.

⁵² См. «Сказание о зачалѣ мѣста святыхъ обители Кожеозерскаго монастыря и о житии блаженныхъ создателей и предивныхъ строителей пустыни сея, священноинока Нифонта и инока Серапиона»: РНБ. Соловецкое собрание. № 182/182. Л. 17—24 об.

⁵³ См.: Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского. С. 99.

нѣкоего и отиде тай, никомуже вѣдуще». ⁵⁴ Также и Димитрий Прилуцкий, устремившись «къ сѣвернымъ странамъ студенаго моря окіяна», «от Переславыа изыде, токмо поя съ собою ученика своего, достовѣрна во всемъ и подобна его житию смиренному». ⁵⁵

Иногда инок (чаще — бывший настоятель монастыря) уходит в пустыню даже с несколькими братьями. Так, Корнилий Комельский, основав свой монастырь и дав ему устав, ушел на безмолвие на Сурское озеро с небольшой братией: «Блаженный же Корнилие, *взят мало от братии*, отиде вдале от монастыря, яко 70 поприщъ, на мѣсто пусто (...) и ту начять съ всяцемъ тщаниемъ и усердиемъ Господеви работати в безмолвии». ⁵⁶ Мартиниан Белозерский после преставления преподобного Кирилла уходит на безмолвие в свою Вожеозерскую пустынь, поскольку «велми угодно мѣсто то *на особь единствие или и мнозъмъ от мирскыа чяди удалятися*». Вскоре к нему приходят «на жительство» несколько братьев и молят поставить здесь церковь — «и пѣние в ней изложиша, *якоже лѣпо есть безмлъствующимъ инокомъ*». ⁵⁷ Так и Макарий Желтоводский жил в пустыне с единомысленными братьями в безмолвии. ⁵⁸

Можно предположить, что речь в приведенных фрагментах идет об устройстве небольших скитов, хотя в тексте они так не называются. Вместе с тем, большое число дошедших до нас списков Скитского устава, датирующихся XV—XVI веком, ⁵⁹ свидетельствует о том, что общежитие на Руси являлось в это время хотя и доминирующей, но вовсе не единственной формой монашеской жизни. По мнению Н. В. Синицыной, «Скитской устав предназначался для монахов, подвизавшихся вне монастыря («на внешней стороне пребывающим иноком»), для отшельников, подобных тем, о которых шла речь в 12-й главе краткой редакции Устава Иосифа, т. е. получивших благословение духовного старца „наедине сести”». ⁶⁰

Г. М. Прохоров, объясняя факт наличия большого числа поздних списков Скитского устава в монастырских библиотеках, предположил, что «часто списывали этот устав, вероятно, не только для отшельников-келлиотов вокруг обители, но и для личного келейного употребления». ⁶¹ Мы же, в свою очередь, хотели бы обратить внимание на еще одну причину его востребованности, а именно — на практику временного ухода иноков на безмолвие за монастырскую ограду. ⁶² О том, насколько масштабным было это явление, свидетельствуют многочисленные памятники русской агиографии XV—XVII веков.

Но вернемся к проблеме монашеского общения и уединения. Даже в случае, когда подвижник уходил в пустыню на сугубое уединение, он время

⁵⁴ Житие Антония Сийского. С. 82.

⁵⁵ Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского. С. 78.

⁵⁶ Житие Корнилия Комельского. С. 36.

⁵⁷ Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 242—243.

⁵⁸ См. об этом: Житие Макария Желтоводского // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2005. Т. 13. С. 272, 278.

⁵⁹ Е. В. Белякова в своем исследовании, посвященном русской рукописной традиции Скитского устава, не называет точное количество списков, но утверждает, что на сегодняшний день их известно более 40 (Белякова Е. В. Русская рукописная традиция Скитского Устава // Монашество и монастыри в России. С. 155).

⁶⁰ Синицына Н. В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV—XVI вв.). С. 129.

⁶¹ Энциклопедия русского игумена XIV—XV вв.: Сборник преподобного Кирилла Белозерского: Российская Национальная библиотека, Кирилло-Белозерское собрание, № XII. СПб., 2003. С. 351 (сер. «Библиотека христианской мысли»).

⁶² Ср. наблюдения на эту тему в работе: Поньрко Н. В. «Герван» или «Герман»? (Об одной рукописи, принадлежавшей соловецкому игумену Досифею) // Книжные центры Древней Руси: Книжное наследие Соловецкого монастыря. СПб., 2010. С. 21—26.

от времени мог встречаться со своими «единомысленными братьями» для духовных бесед. Так, в Житии Игнатия Ломского читаем: «Приидоша два человекѣ на мѣсто, идѣже нынѣ монастырь стоитъ, единъ инокъ именемъ Игнатий, другой Иоакимъ. Игнатий нача ту жительствовати, Иоакимъ взем от него благословение и поиде на западъ, и преиде рѣку Сару, от того монастыря едино поприще, и ту нача жительствовати. *И между собою другъ къ другу нача ходити и бесѣдовати о ползѣ душевнѣй*». ⁶³

Рядом с пустыней другого подвижника — преподобного Никандра Псковского — была устроена «гостинница» — особая келья под дубом, в которой он встречался с приходящими к нему за помощью. ⁶⁴

Когда Корнилий Комельский ушел от новгородского архиепископа Геннадия в одну из расположенных недалеко пустыней, их общение не прекратилось: «Много же потребныхъ архиепископъ посылаше к нему въ пустыню, *самого же старца призываше к себѣ часто бесѣды ради духовныя, послѣди же и самъ прииде архиепископъ в пустыню къ старцю посѣщения ради*». ⁶⁵

В Житии Сергия Нуромского преподобный и его духовный собрат пустынножитель Павел Обнорский называются *собесѣдниками*, которые посещают друг друга ради духовного общения и взаимного укрепления на монашеском пути. Агиограф упоминает и другой важный момент, который несколько проясняет устройство жизни удалившихся во «внутреннюю пустыню» иноков: любитель безмолвия преподобный Павел приходит к своему духовному отцу Сергию, вокруг которого к тому времени уже сформировалась новая обитель, помимо прочего, для исповеди и причастия: «Бяше же великий Павелъ с преподобнымъ Сергиемъ Обнорскимъ и Нуромскимъ чудотворцомъ *собесѣдники бѣста во всѣхъ духовныхъ исправлениихъ, и приходяста другъ ко другу, посѣщающе духовную любовь, утверждаше себе къ духовнымъ подвигомъ. Преподобный же Павелъ великий причащение имѣя святыхъ животворящихъ таинъ Тѣла и Крови Христа Бога нашего от святыхъ рукъ преподобнаго Сергия Обнорскаго и Нуромскаго чудотворца, исповѣдая ему вся своя помышления. Бяше бо преподобный Сергие великому Павлу духовный отецъ. И сего ради во всякой вещи и дѣле исповѣдаста помыслы своя другъ другу, яко единого Владыки раби и клеветя близня, и в пустынномъ озлоблении, и во устрашении бесовстемъ, и всякия скорби исповѣдаста другъ другу, крепястася духомъ и словомъ Божиимъ утверждающеся надеждою будущихъ благъ*». ⁶⁶

Первое прижизненное чудо в Житии Кирилла Новоезерского повествует о приходе в пустыню некоего брата Никифора, которого благословил отыскать уединившегося инока преподобный Александр Свирский. Чудо, собственно, состоит в том, что Кирилл внутренними очами прозревает приход брата — он выходит к нему навстречу, подвижники находят друг друга, и происходит их духовная беседа: «И по скончании (молитвы. — Т. К., Т. Р.) въстрепетася сердцемъ блаженный и прозрѣ духомъ пришествие старца от сѣверныя страны, у озера на берегу стояща. И по скончании молитвы взем блаженный челнъ, преѣха за озеро Ново на сѣверную страну и обрѣте старца, на камени жестоцѣ опочивающа от путного шествия. Блаженный

⁶³ Жития Игнатия Вологодского, Игнатия Ломского, Герасима Вологодского и Кассиана Угличского: Текст и словоуказатель. СПб., 2008. С. 63—64 (сер. «Памятники русской агиографической литературы»).

⁶⁴ См. Житие Никандра Псковского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 13. С. 622, 628.

⁶⁵ Житие Корнилия Комельского. С. 22.

⁶⁶ Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского. С. 158.

же Кирилъ помолися на брегу о пришествии братнѣ, и осия их свѣтъ велий <...> и подивися велми о пришествии старца и о *спряженной духовной любви преподобнаго отца Александра*. Паки же блаженный рече: „Благословенъ Богъ и Господь Исус Христос и Пречистая Его Мати, яко сподоби насъ *совокупитися духовною любовию в далечем разстоянии твоим пришествием*”». ⁶⁷

Подобная ситуация — духовной любви и дружбы между иноками, которая не прерывается после ухода одного из них в пустыню, — описывается и в других древнерусских житиях. Приведем еще один пример из Жития Кирилла Белозерского: «Мало же время еже по сих преиде, приидоша два брата къ святому от Симонова, *любима ему, паче же и единомыслена ему*. Имя единому Зеведей, и другому же Дионисие. Ихже видѣвъ святыи и зѣло възрадовася, и приатъ и с великою любовию, и сице бяху тому съжительствующу <...>. Таже по сих начаша приходити къ святому мнози отсюду, овы ползы ради, инии же хотяще съжительствовати с ним». ⁶⁸ Как видим, приход в пустыню к преподобному двух «единомысленных» братьев из его прежней обители, а впоследствии — и других «хотящихъ съжительствовати с ним» положил начало созданию нового общежительного монастыря.

Как мы уже отмечали, при уходе инока в пустыню его связь с общежитием, в отличие от временного уединения в отходную келью, чаще всего прерывалась. Но и здесь могли быть исключения. Некоторые пустыни, по свидетельству житийных текстов, сохраняли связь с обителью, сосуществовали и общались с ней. Как правило, это пустыни и монастыри, основанные одним и тем же подвижником. Ситуация в этих случаях складывалась следующим образом: ушедший на безмолвие инок основывал пустынь, — со временем она вырастала в общежительный монастырь, — тогда подвижник снова искал уединения в пустыне, — и основанная таким образом новая пустынь оказывалась связана с киновией, от которой она отделилась. Так, например, Дионисий Глушицкий писал в своем завещании: «Повелѣваю азъ *быти единому игумену Пречистыа обители и оноа пустыни, идѣже тѣло мое положено*, и потребная имѣють от болшиа лавры». ⁶⁹ Житие Антония Сийского повествует о том, что, когда преподобный ушел из обители «на пустынное житительство», поручив настоятельство новому игумену Феогносту, один из молодых иноков, которому пришел помысл уйти из монастыря, отправился за благословением к старцу в пустынь. ⁷⁰ Таким образом, связь между монастырем и его настоятелем, ушедшим на безмолвие, не оборвалась полностью — Антоний и в пустыне остался духовным наставником братии созданного им монастыря.

Подведем краткие итоги.

Две важнейшие, противоположные внешне формы монашеского жизнеустройства — киновия и пустынножитительство — по свидетельству рассмотренных нами древнерусских житий преподобных оказываются в большинстве случаев не взаимоисключающими, а дополняющими друг друга. В общежительном монастыре, основой жизни которого является общее делание, как мы видели, в различных формах практиковалось уединение иноков, а пустынножители, целью жизни которых было сугубое уединение и безмолвие, зачастую не прекращали духовной связи с единомысленными братья-

⁶⁷ Первоначальная редакция Жития Кирилла Новоезерского цит. по рукописи: РНБ. F.I.894. Л. 519—520.

⁶⁸ Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 78—80.

⁶⁹ Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского. С. 138.

⁷⁰ Житие Антония Сийского. С. 85.

ми — иногда селясь вдвоем или создавая небольшой пустынный скит, иногда — встречаясь время от времени для духовных бесед.

Для некоторых преподобных Древней Руси отшельничество было началом их монашеского пути, как, например, для Сергия Радонежского, однако чаще подвижники уходили «во внутреннюю пустыню» после многих лет, проведенных в обители под началом опытного старца: уход из монастыря для уединенного жительства ради духовного совершенствования позволялся, как правило, только искушенным инокам. Образующиеся таким образом поселения отшельников часто, в свою очередь, вырастали впоследствии в большие общежительные монастыри, когда к прославившемуся аскетическими подвигами пустынножителю начинала собираться монашеская братия. Недаром такие обители, расположенные в глухих северных лесах, именуются «пустынными монастырями»⁷¹ — в противоположность монастырям иного типа, располагавшимся на территории городов.⁷²

Подобные сюжеты, в которых ушедший на безмолвие «во внутреннюю пустыню» подвижник оказывается впоследствии основателем новой кинувии, являются зримым воплощением идеи внутреннего родства и взаимобусловленности двух важнейших принципов монашеского жизнеустройства — общения и уединения.

⁷¹ См.: *Ключевский В. О.* Собр. соч.: В 9 т. М., 1988. Т. 2: Курс русской истории. С. 233—237.

⁷² Например, древнейшие «ктиторские» или «княжеские» монастыри Киева. См. о них: *Смолич И. К.* Русское монашество. С. 24—25.