

### З історії релігії та церкви

В. М. Ричка (Київ)

#### Повсякденне життя монастирів Київської Русі\*

Питання, пов'язані з організацією повсякденного життя окремих соціальних груп населення давньоруського суспільства, досі не стали предметом серйозних досліджень вітчизняної медієвістики. Не становить у цьому відношенні винятку і обрана нами тема<sup>1</sup>.

Інститут чернецтва в Київській Русі склався в процесі християнізації країни, що розгорнулася тут з кінця X ст. Перші місцеві монастирі почали виникати, очевидно, за Ярослава Мудрого (1019 — 1054 рр.). Уславляючи будівничу діяльність останнього, давньоруський літописець зазначає, що «при семь нача вера хрестыанска плодитися и расширяти, и черноризьци почаша множитися, и монастыреве починаху быти»<sup>2</sup>. Ярослав, зокрема, був фундатором Георгієвського та Ірининського монастирів у Києві. Присвячені християнським патронам князя та його дружини, вони являли собою, власне, невеликі ктиторські церкви з чорним духовенством, що перебувало на утриманні великокнязівської родини<sup>3</sup>. Принагідно зауважимо, що більшість монастирів Київської Русі виникла при матеріальній підтримці світської влади.

Їх першими насельниками були переважно вихідці з Візантії та балканських провінцій імперії. Засновані ними так звані «місіонерські» монастирі XI — XII ст. на території Середнього Подніпров'я відомі у Києві, Чернігові та ще кількох населених пунктах<sup>4</sup>. Характерною їх ознакою було проживання чи поховання ченців у печерах. З огляду на специфічні кліматичні умови, середньовічні печерні монастирі, на відміну від візантійських, влаштувалися під землею. Однак археологами зафіксовано не так багато пам'яток візантійської (ортодоксальної) поховальної обрядовості у порівнянні з похованнями християнських некрополів X — XIII ст.<sup>5</sup>.

Масовий чернецький рух у Київській Русі зароджувався, очевидно, стихійно. На ранній стадії його розвитку переважав тип мандрівного ченця, анахорета. Прикладом цьому може служити засновник Києво-Печерської обителі Антоній Любецький, який, повернувшись з Афону, довго ходив по монастирях і, зрештою, обрав для себе відлюдне місце над Дніпром, де усамітнівся в печері<sup>6</sup>. Місіонерські зусилля Церкви були спрямовані передусім на панівний вищий прошарок давньоруського суспільства. Мабуть, саме тому в ченці постригалися спочатку переважно вихідці із заможних родин. Так, Києво-Печерський патерик сповіщає про постриг за часів князя Ізяслава Ярославича знатних київських вельмож — боярського сина Варлаама та Єфрема — «от княжа дома»<sup>7</sup>. А в 1106 р. вдався до цього чернігівський князь Микола Давидович (Святоша). Щоправда, це чи не єдиний випадок, коли князь добровільно прийняв постриг. Здебільшого в такий спосіб досягалася політична ізоляція суперника. Були у Печерському монастирі й вихідці з купецького середовища, як, наприклад, Ісакій з міста Торопець на Смоленщині.

Велику роль у справі поширення чернечого руху на Русі, формування його культури відігравали монастирі Святої Гори Афонської. Ще наприкінці I тис. н. е. Афон став визначним осередком чернецтва, центром тяжіння для подвижників з багатьох країн тогочасної християнської ойкумени. Після за-

провадження християнства в Київській Русі на Афоні з'являються й перші руські поселенці. Близько 1030 р. вони заснували там монастир Успіння Богородиці — Ксілургу (тобто Теслі) <sup>8</sup>. Виникнення цього монастиря нерідко пов'язується з діяльністю згаданого вже Антонія Любецького. З Афону походили також ченці, які до 1064 р. заснували Святогорський монастир поблизу Володимира на Волині <sup>9</sup>. Афонський вплив позначився на розвитку чернечого руху в Київській Русі і знаходив вияв у повсякденному житті її монастирів та церковному будівництві. Невипадково у пам'ятках писемності тієї епохи настійно проводиться думка про те, що чернецтво на Русі з'явилося «від благословення Святої Гори». А в одній з новел Києво-Печерського патерика знаходимо вельми симптоматичну оповідь про те, як заступниця Афону — Богоматір — плекала наміри переселитися звідти до Києва: «Хочу церковь възградити себѣ в Руси, в Киеве. Прииду же и сама видѣте церкве и в неи хочу жити» <sup>10</sup>. Київські книжники того часу, які були здебільшого людьми духовного сану, рішуче виступали за оновлення чернечого життя східної Церкви. Ось чому їм близькими були афонські взірці святості.

Норми повсякденного життя та правила поведінки ченців регулювалися монастирськими статутами. У Візантії значного поширення набули статuti Сави Освященного (Єрусалимський), Федора Студита (Студійський, або Константинопольський) і Афонський (Статут Святої Гори). А в Київській Русі в основному застосовувався Студійський статут. Його грецький оригінал, укладений в другій чверті XI ст. константинопольським патріархом Олексієм (1025 — 1043 рр.), вважається втраченим і нині невідомий дослідникам. Найбільш давнім списком цього статуту, що зберігся до наших днів, є рукопис із зібрання Синодальної бібліотеки. Нині він зберігається у Московському державному історичному музеї. Ця унікальна пам'ятка, що датується фахівцями 70-ми рр. XII ст., опублікована тільки частково <sup>11</sup>. Між тим, це джерело містить цінні відомості щодо порядку монастирського богослужіння, організації управління ченцями, ведення господарства тощо. Студійський статут руське чернецтво цінувало за сувору дисциплінарну частину і вважало його «істинним». Ось чому його було запроваджено у більшості монастирів Київської Русі.

Чернецтво Київської Русі складалося з представників різних станових груп та соціальних верств давньоруського суспільства. Як сповіщається в «Житії» Феодосія Печерського, «всякому же хотящему быти чрьноризьцю и приходящу к нему (до Феодосія, ігумена Києво-Печерського монастиря — В.Р.), не отръваше ни убога, ни богата, но вся приимаше с всяким усрьдием» <sup>12</sup>. Перед постригом слід було повністю розпрощатися із світським життям: залишити за монастирськими мурами родину, статки і навіть своє ім'я. Тільки християнська аскеза у найвищій своїй формі — чернецтві — могла максимально наблизити людину до Бога: «І кожен, хто за Ймення Моє кине дім, чи братів, чи сестер, або батька, чи матір, чи діти, чи землі — той багатократно одержить і успадкує вічне життя» (Мт. XIX, 29).

Перед постригом прийнятого після співбесіди з ігуменом кандидата у ченці піддавали випробуванням: «Повелеваше ему в своєи одежди ходити, дондеже извыкнѣше вьсь строй монастырскый, тожде по сих облечаше его вь мнишескую одежду и тако пакы вь вьсѣх службах искушаше его, и тогда остригѣ, облачаше его вь мантию, дондеже пакы бываше чернець искусень житієм чистымъ, и тогда сподобляше его пріати великый аггельскый образъ, и тако полагаще на нь куколь» <sup>13</sup>. Постриження відбувалося тільки у монастирі й супроводжувалося співом спеціальних псалмів <sup>14</sup>. Канонам визначався й раціон харчування новопостриженого брата: «Черньца вь скимоу постригавъ, не дахъ ести скоромна до осмага дни» <sup>15</sup>. Ченцями ставали здебільшого люди освічені, проте, звісно, траплялися й винятки. На тих, хто не навчився грамоти, канонічними настановами накладалися покарання <sup>16</sup>. За нашими спостереженнями, рясу здебільшого вдягали вихідці із заможних або середнього достатку родин. З огляду на звичай обрання єпископів з чор-

ного духовенства, перед ними відкривалися широкі можливості досягти найвищих щаблів духовної ієрархії.

Строкатим був і етнічний склад монастирської братії. Серед ченців Печерського монастиря, наприклад, джерела називають Петра «сирианина», Мойсея «угрива», Арефу «полочанина» тощо<sup>17</sup>. Київські монастирі були загальноруськими святинями й тому їх насельники репрезентували різні області Київської держави й навіть деякі зарубіжні країни.

Кількість ченців у монастирі, очевидно, визначалася за візантійськими зразками — не більше 40 — 50 осіб<sup>18</sup>. Ймовірно, винятком з цього правила був Києво-Печерський монастир, де за ігуменства Феодосія налічувалося, згідно з даними патерика, 100 чол.<sup>19</sup> Ця цифра не викликає подиву, якщо взяти до уваги кількість людей, які перебували під патронатом цього монастиря, і значні обсяги його господарства.

Джерела дають можливість охарактеризувати систему внутрішньої організації життя монастирів Київської Русі.

На чолі монастиря стояв ігумен чи архімандрит \*\*, який, за канонічними правилами, обирався ченцями. Однак на практиці поставлення ігумена звичайно погоджувалося з князем. Наприклад, сповіщаючи під 1112 р. про обрання «Прохора попина» ігуменом Печерського монастиря, літописець зазначає, що ченці сповістили про це митрополита і київського князя Святополка, який, «и повеле... митрополиту поставити с радостью»<sup>20</sup>. А ось інший володар київського престолу — князь Ізяслав Володимирович — не погодився з рішенням ради печерських ченців про обрання по смерті Феодосія ігуменом Стефана. Його «убо от игуменства отгнаша»<sup>21</sup>. Отже, світська влада пильно стежила за переміщенням духовенства по щаблях церковно-адміністративної ієрархічної драбини.

Господарчими справами в монастирі завідував економ. Келар стежив за поставанням і зберіганням продуктових запасів і особисто видавав їх із складських приміщень («сусеков»). Крім того, в монастирях були, за даними Києво-Печерського патерика, пекар, пономар, ключар, воротар, екклізіарх (головний доглядач храму), а також будівничий та деякі інші служебники. Призначені ігуменом ченці відали збиранням милостині, приймали гостей і паломників, опікувалися хворими, доглядали за порядком у бібліотеці.

Основний зміст повсякденного життя ченців визначався молитвою. Літургійний цикл монастирських обрядів обіймав половину дня ченця<sup>22</sup>. Принагідно зауважимо, що за середньовіччя були й такі монастирі, в яких служба правилася цілодобово. Система внутрішньої організації культової літургії, відбиваючи релігійну історію людства, співвідносить її з порами року і доби, а відтак й з істинами християнського віровчення<sup>23</sup>. Богослужіння у монастирських храмах розпочиналося рано — приблизно з другої години ранку. Розповідаючи про розкопки останків ігумена Печерського монастиря Феодосія, його агіограф Нестор писав, що до цієї роботи ченці приступили пізно увечері й працювали до півночі, поки не зрозуміли, що копати треба з іншого боку. Однак подальші роботи вони невдовзі змушені були припинити через те, що «услыша било церковное заутреніе»<sup>24</sup>. З цього випливає, що заутрення розпочиналася десь після опівночі. Такий само порядок початку літургійного циклу доби доводилося спостерігати автору цих рядків під час візуального знайомства з організацією повсякденного життя монастирів Афону, який є живим уламком Візантійської імперії.

Після заутрені труд духовний поступався місцем фізичній праці. Статутом передбачалося її обов'язковість для всіх без винятку ченців. Літургія і фізична праця становили для ченця дві невід'ємні складові частини «діла Божого». Повсякденна праця мала сакральний характер: працюючи фізично, чернець працює для вічності — збудовує мури Небесного Єрусалиму<sup>25</sup>. Змальовуючи ідеальний образ «человека Божия», автор «Житія» Феодосія Печерського ставить йому в заслугу, що той «дѣлаа по вся дѣни руками своими. Кше же и в пекленицю часто вхождаше и с пекущими работаше ... тесто мѣсяще и хлѣбы пека, ... воду носяща ... сещи дрова ... сѣдящю и прядушу вервие»<sup>26</sup>. Приклад ігумена наслідувався братією, що також «дѣлаху

ручное свое дело». Частина ченців «в оградѣ копаху залеиною ради растеніа». Інші тим часом «копытыца плетуще и клобуку, и инаа ручнаа дѣла строяще»<sup>27</sup>. Між тим закінчувалося приготування їжі, про що сповіщалося троекратним ударом «била».

До трапезної ченці входили, співаючи псалом: «въ вѣходѣ же прѣдидеть прѣдъ всѣми слоуживым поп близъ же его идетъ игоумен, по томъ же всѣя прочая братя въслѣдоуютъ. Егда же приблизить с к степенѣмъ поп к вышній трапезѣ възводящи стоить долѣ таковых степенни на деснѣи странѣ на въстокъ зря и сию молитву о себе глаголя»<sup>28</sup>. Коли подавалася їжа, всі вставали з-за столу для молитви. Після цього знову сідали, «и на не же игоумень брашно роуку наложитъ тѣгда и прочии всѣи ясти начьноут»<sup>29</sup>. Монастирським статутом заборонялося ченцям брати залишки їжі до келії. На келаря покладався обов'язок дбайливо їх зібрати, щоб потім віддати жебракам. Після того, як поїли ченці, до столу сідав келар, запрошуючи до трапези «прочии слоужьбьници».

Раціон харчування монастирських ченців визначався на кожний день відповідно до статуту обителі та загальноцерковних канонічних правил. Продуктовий набір столу монастирських ченців становили, як правило, сир, яйця, риба, смажений горох, боби, сочевиця та інші стручкові, або «сочиво»<sup>30</sup>. Але найважливіше місце у раціоні харчування, звичайно, займав житній хліб. У святкові дні до столу подавався хліб вищої якості, нерідко з медом або маком. Звичайний обід складався з двох страв. На перше готувалося «вариво с зелием», тобто овочевий суп або борщ, а на друге — «сочиво», яке приправляли олією та оцтом. Під час посту споживали більше фруктів. Тоді ж годилося їсти квашену капусту. Масло заборонялося вживати по середах і п'ятницях, а рибу — в день Хрестовоздвиження<sup>31</sup>. До столу подавалося і вино. Монастирський статут, щоправда, приписував протягом першого тижня посту замість вина споживати юшку з гороха, приправлену кропом і перцем<sup>32</sup>. Як ченці дотримувалися цього правила на практиці, можна тільки гадати.

На вечерю нічого спеціально не готувалося. До столу подавалося «от оставляшагося сочива на обѣде вечера бо ради ничьсо же варити подобаетъ, не студиене же его ядеть нѣ тепло»<sup>33</sup>. Продуктові запаси надходили до монастирів, як правило, із сіл, що їм належали. Нерідко їх надсилали в дарунок монастирським ченцям князі та бояри. Так, київський боярин Іван прислав якось до Печерського монастиря у Києві «три възы брашна: хлѣбы и сыр и рыбу и сочиво же и пшено, еще же и мед»<sup>34</sup>. Іншого разу до монастиря «привезоша три възы корѣчягъ с вином, их же посла жена некая, яже бѣ придрѣжащи вся в дому благовѣрнаго князя Всеволода»<sup>35</sup>. Кухню печерських ченців дуже шанував київський князь Ізяслав, часто залишаючись на трапезу в монастирі.

По обіді ченці відпочивали. Як сповіщає Києво-Печерський патерик, на цей час воратар «не отвѣзаетъ врат никому же, и никто же пакы входить въ монастырь, дондеже будетъ вечерня, яко да полуднью сущю почивають братиа ношних ради молитвъ и утренняя пѣнія»<sup>36</sup>. Така практика післяобіднього відпочинку збереглася в монастирях Афону, де «тихий час» триває від 13-ї до 16-ї години. Після цього ченці знову збиралися у храмі для молитви, яка тривала до самої вечері. По її завершенні, впоравшись із господарством, монастирські насельники повинні були знаходитись у своїх келіях. Ігумен Печерського монастиря у Києві Феодосій полюбляв о цій порі спостерігати за поведінкою ченців. Одні з них «молитви творяще», а інші бувало «бѣсѣдующа, два или тріе съшедшеся въкупѣ», що викликало невдоволення ігумена, який напучував братію «не бесѣдовати по навечерній молитви и не преходити от келиа в келію, но в свои келии молити Бога, яко же кто можетъ, и руками своими дѣлати по вся дни»<sup>37</sup>.

Ченцям заборонялося тримати в келіях мирський одяг, з'являтися на людях без головного убору і взагалі знімати із себе без потреби чернече вбрання<sup>38</sup>. Монастирський статут вимагав, щоб «никто же оубо от мнихъ въ льняноу или въ какоу либо да облѣчается одежоу не тѣчию еже от роуна и то

же чърно или то само черньо или сѣро наричаемое да боудеть же имь всяко одъни е хоудо и чисто и никако же свѣтло»<sup>39</sup>. Канонічними настановами визначалися навіть спеціальні дні для миття ченців.

Ченці могли вільно переходити з монастиря в монастир чи залишати його назавсім з власної волі. У Печерському монастирі, наприклад, у таких випадках посиляли, «призывающе въ монастырь брата, дабы възратилъся, и егда прихожаше братъ, и шедше къ игумену, поклоняяхуся за брата и умоляху игумена, абіе же приимаху брата с радостию въ монастырь»<sup>40</sup>. Не таку ідилічну, як у Києво-Печерському патерику, картину повернення ченця до залишеної ним обителі змальовують пам'ятки канонічного права. На такого відступника накладалася трирічна покута й підлягали конфіскації його гроші і коштовності, якщо, звичайно, вони були<sup>41</sup>. Та незважаючи на плинність у рядах чернецтва, то був досить численний прошарок духовництва. За підрахунками Б. В. Сапунова, у Київській державі існувало близько 300 монастирів<sup>42</sup>. Відповідним було і число їх насельників (близько 15000 осіб).

Монастирі, приблизно третина яких зосереджувалась у Середньому Подніпров'ї, були найбільшими землевласниками в системі давньоруської церковної організації. Під їхньою опікою перебувала велика група людей, позбавлених засобів виробництва, чи таких, що через різні обставини нездатні були самостійно підтримувати нормальний для тогочасного суспільства спосіб життя — так званих прощеників, прикладників, задушних людей тощо. «Прощениками» називалися люди, що в той чи інший спосіб одержали «прощу», чи «прощення» від церкви й опинилися під патронатом останньої. Це могло бути «чудесне» зцілення чи «прощення», дароване за скоєний злочин<sup>43</sup>. Характерну в цьому відношенні оповідь містить Києво-Печерський патерик. В ньому йдеться про одного з монастирських ченців — «блаженного отца» Григорія, котрого якось надумали обікрасти «тати». Злодії були піймані і передані до рук «градського властелина». Однак стараннями Григорія крадіям було даровано «прощення» — в обмін на покарання, що мало на них покластися світською владою, злочинців було вирішено «в роботу предасть монастыреви». Повідомлення патерика про подальшу долю спійманих лиходіїв, що «скончаше живот свой, и с чадъ своими работающие в Печерском монастыри»<sup>44</sup>, дає підстави зробити висновок про довічне закріплення прощеників та їх сімей за монастирем.

З наведеною вище оповіддю перегукується також повідомлення «Житія» Феодосія Печерського про його піклування про в'язнів. Щосуботи Феодосій «посылаше възъ хлѣбов иже в темницах сущим и възъ узах»<sup>45</sup>. В такий спосіб злочинці бралися під патронат монастиря, який домагався, щоб ув'язнення їм замінялося роботою в Печерській обителі. Церква стримувала свавілля світських правителів та суддів, виступаючи на захист знедолених і скривджених. Невипадково саме в ігумена Печерського монастиря Феодосія шукала заступництва убога вдова, «яже бѣ от судии обидима». Подібно до інших церковних ієрархів, Феодосій Печерський «многым заступникъ бысть пред князи и судиями, избавляя тѣх, не можаху бо в чем преслушатися его, въздаща его праведна суще и свята»<sup>46</sup>. У середньовічній Русі монастир був, говорячи словами визначного російського мислителя Георгія Федотова, «настільки ж домом молитви, настільки інститутом соціального забезпечення»<sup>47</sup>. Він був притулком для страждальців і захищав їх від утисків та переслідувань гнобителів.

Церква також взяла під свою опіку людей, що мали фізичні вади, жебраків, юродивих, створюючи у своїх монастирях лікарні, богодільні тощо. Так, за ігуменства Феодосія поблизу Печерського монастиря в Києві було збудовано «двор» і церкву св. Стефана, де він «повалѣ пребывати нищим, и слѣпым и хромым и трудоватым, и от монастыря подаваше имь еже на потребу, и от всего сущаго монастырскаго десятую часть даваше»<sup>48</sup>. Ті ж за це виконували посильну роботу по господарству, прали ченцям білизну тощо. Як бачимо, у конкретно-історичних умовах життя давньоруського феодального суспільства сповідуване церквою милосердя до пригноблених і

злитенних поєднувалося з турботою про забезпечення своїх власних господарчих потреб.

Такий двоїстий характер внутрішнього змісту монастирських організацій визначав шляхи історичного розвитку майже усіх монастирів Сходу і Заходу за доби середньовіччя. «Виникаючи звичайно як творіння святого, аскета, — відзначав Г. Федотов, — монастир у першому поколінні живе виключно духовним життям, потім культурні інтереси починають переважати, поступаючись, у свою чергу, першості господарчим. З перебігом часу монастир перетворюється на звичайну культурно-господарчу організацію, доки подальше виродження чернечого життя не зруйнує і його матеріального добробуту... Монастир постійно потребує нових зарядів релігійної енергії, нових припливів святості, які час від часу, спрямовуючи і перетворюючи, рятують інститут від виродження»<sup>49</sup>.

Монастирі Київської Русі не були, як це змальовується у тогочасній церковній літературі, тихим пристановищем серед бурхливого моря життя. Монастирські ченці своєю інтелектуальною працею живили духовність давньоруського суспільства. Саме їм воно зобов'язане виникненням писемної традиції відображення минулого, що знайшла своє втілення в такому яскравому і самобутньому жанрі, як літописання. Монастирі були визначними осередками освіти та культури — місцем, де зберігалися й примножувалися мистецько-художні цінності. Монастирський статут зобов'язував ченців дбати про їх збереження: «Да имѣта ж велико прилежание книжных хранител и паромонар и книжны хранител оубо да отрясаеть я и затворяет опасно и да отворяет блюда, и да не оставляет книжны хранилы отворены яко да прахоу испълнышю с погоубляют полагаемыя въ нихъ книги»<sup>50</sup>. Монастирська книга була головним інструментом культури за середньовіччя й водночас святинею і справжнім скарбом у буквальному розумінні цього слова<sup>51</sup>. Статут забороняв, наприклад, брати книгу «нагими пѣрсты» й не дозволяв «никому ж хартии прикоснуутися и да не осквърнят их да бывають же и чѣтния съ свѣщами чистыми и тѣньками и да блюдоут чѣтоущей ни капити ни слиною же из оуст ихъ окропит ни роуками окалят»<sup>52</sup>. У монастирях Афону й донині збереглося таке ставлення до книги, яку тамтешні ченці розглядають передусім як святиню, а не джерело пізнання минулого.

Інтелектуальна чи, радше, ідеологічна діяльність монастирів Київської Русі тісно пов'язувалася з політичними акціями, спрямованими на підтримку князівських коаліцій чи протистояння їм. Невипадково саме монастирі найчастіше обиралися місцем для переговорів між ворогуючими кланами князів, а їх ігумени нерідко виступали в ролі третейського судді. Наприклад, печерський ігумен Феодосій разом з білгородським єпископом виконували посередницьку місію під час укладення угоди 1148 р. між великим князем київським і черніговськими князями<sup>53</sup>. Ігумен Андріївського монастиря у Києві Григорій 1124 р. владнав конфлікт між Мстиславом та Всеволодом Ольговичем<sup>54</sup>. І подібних прикладів можна наводити безліч.

Разом з тим, ченці не відчужувалися від принад та забав світського життя. Митрополит Іоанн наприкінці XI ст. вказував на те, що за монастирськими мурами нерідко відбувалися гучні учти: «Иже в монастырѣхъ часто пиры творять, съзываютъ мужа вкупѣ и жены, и в тѣхъ пирѣхъ другъ другу преспѣвають, кто лучши створить пирѣ, си ревность не о Бозѣ, но от лукаваго бываетъ ревность си, и десною лѣстью приходящи и образъ милости и духовное оутѣшенъе привидящимъ и творящимъ пагубу. Подобаеть сихъ всею силою възбраняти епископомъ, наоучаючи яко пьянству злу царства Божия лишаться»<sup>55</sup>. Ченці брали участь також у князівських бенкетах. Наприклад, князь Ростислав Мстиславич у 60-х рр. XII ст. під час великого посту в суботу та неділю запрошував до свого обіднього столу 12 ченців Києво-Печерського монастиря на чолі з ігуменом Полікарпом, а «в Лазореву суботу вси Печеряны взимаша, и по всемъ манастыремъ зваше, а во ины дни, въ среду и в пяток, утѣшиваше братью Печерскую»<sup>56</sup>. Між тим, канонічні настанови забороняли ченцям пирувати з мирянами.

Вищі церковні ієрархи у своїх повчаннях та проповідях настійно наголошували на необхідності неухильного дотримання чернецтвом морально-етичних норм поведінки не тільки в монастирі, а й поза його межами. Найтяжчими з гріхів, учинених ченцями, давньоруські пенітенціалії називають розпусту, пияцтво та крадіжки. Важко сказати, настільки часто вони траплялися у повсякденному житті монастирів Київської Русі, проте відзначимо, що і покарання, які накладалися на ченців за їх проступки, були суворішими ніж за подібні вчинки білого духовенства. За канонічними поглядами, хтивість позбавляє ченця благодаті Святого Духа. Ось чому монастирські статuti та церковні пенітенціалії намагалися звести до мінімуму контакти з жінками. На ченця, який йшов разом з жінкою два поприща, накладалася епітимія<sup>57</sup>. А якщо «чернець цѣлоуеть какоу любо женоу да ся постить 40 заутра, 40 вечерь. Недостойно бо чернцю цѣловати никого же, тькмо матерь на въскресиние»<sup>58</sup>. Такі сурові заборони нерідко призводили до сексуальних збочень, які каралися найжорстокіше: «Чернѣцъ аще съ мужьскѣмъ полѣмъ безаконіе творя ли съ скотомъ облиуться да имать епитимью 8 лѣтъ и да не приметь камѣканія от паскы до паскы и поклонение 12 заутра, 12 вечерь»<sup>59</sup>. Ченці, як могли, противилися «брани плотскыя». Наприклад, Іоанн Затворник у Печерському монастирі пробував «брони тяжкы възложити на тѣло свое». Однак цей засіб виявився малоефективним. Тоді він «ину вещь сѣтворих, ея ради пользу обрѣтох. Ископавъ убо яму, до раму досяжущу, приспѣвшимъ же днямъ святаго поста, и внидохъ въ яму и своими руками осыпався перьстію, яко толико имѣти свободнѣ руцѣ и главу, и тако угнѣтаемъ зло, пребыхъ весь постъ, не могый двигнути ни единымъ съставомъ — но ни тако стремление плоти и ражженіе телеси перестало»<sup>60</sup>. Гомеопатичним, за влучним висловом Л. П. Карсавіна, засобом вгамування плоти була так звана волосяниця<sup>61</sup>. Виготовлена із смуху тварин, вона впивалася в шкіру, завдаючи подвижнику нестерпних страждань. Волосяницю одягали, як правило, під свиту або рясу. Ісакій Печерник, наприклад, для більшого ефекту, «повелѣ купити собѣ козлищъ и одрати его мѣхомъ, и возвлече на власяницю, и осьше около его кожа сыра»<sup>62</sup>. Та все ж найб'ятш результативним був засіб, що його застосовував якось у Печерському монастирі преподобний Мойсей. Коли до нього прийшов один якийсь чернець, що «боримъ бывъ на блудъ, той, «имѣа жезлъ в руцѣ своей... симъ удари его в лоно, и абіе омертвѣша уды его, и оттоле не бысть пакости брату»<sup>63</sup>. Аскетичні ідеали східного чернецтва високо цінувалися в Київській Русі, залишаючись зразком для наслідування.

Слід зазначити, що ставлення до чернецтва у давньоруському суспільстві не було однозначним. З одного боку, воно залишалося ідеалом досконалості для мирян, недосяжною в реальних, земних умовах формою людських взаємин. Цим, очевидно, зумовлювалося стійке прагнення багатьох давньоруських князів до передсмертного постригу. З іншого, ті ж князі нерідко виявляли відверту зневагу і навіть цинічну брутальність щодо чорного духовенства. Характерною в цьому відношенні є оповідь Києво-Печерського патерика про Варлаама — сина «первого у князя (Ізяслава — В.Р.) з болярехъ Иоана». Коли той надумав прийняти постриг у Печерському монастирі, його знавіснілий батько увірвався в обитель і забрав хлопця з монастиря, зірвавши з нього чернече вбрання. Розгніваним був і київський князь Ізяслав, що погрожував «розкопати» печеру і заточити ченців та ігумена. Варлаама, зрештою, батько погодився відпустити в монастир, однак, у домі ще довго стояв «плачь великъ, яко и по мертвѣмъ»<sup>64</sup>. Іншого монастирського старця — ченця Георгія — воїни князя Ростислава Всеволодовича втопили в Дніпрі тільки за те, що той у відповідь на кпини та сороміцькі жарти дружинників напроочив їм смерть від води: «Вси вы въ водѣ умрете и съ княземъ вашимъ». Звісно, це пророцтво було вложено в уста Георгія печерськими книжниками пізніше, вже після трагічної загибелі Ростислава Всеволодовича та частини його воїнів у водах Стугни під час походу на половців у 1093 р. Однак достовірність насильницької смерті Георгія за велінням князя

(«связати ему руцѣ и нозѣ и камень на выи его обѣстити, и вѣвреси въ воду») не викликає сумнівів.

Коли 1106 р. у Печерському монастирі прийняв схиму чернігівський князь Микола Давидович (Святоша), то його найближчі родичі — брати Ізяслав і Володимир — «велику укоризну имѣта собѣ... како от таковыя славы и чести в послѣднее убожество прииде». Вчинок Святослава був незрозумілий чернігівському боярству. Безуспішно намагаючись напоумити свого князя, останні говорили між собою про те, що він «изумевышася»<sup>65</sup>.

Своєрідним було і ставлення простолюдинів до ченців. Так, нарікаючи на прихильність своїх сучасників до язичницьких вірувань і звичаїв, літописець зазначав, що вони лише «словомъ нарицающеся хрестьяни, а поганскы живуще. Се бо не по погански ли живем, аще усрести верующе? Аще бо кто усрящеть черноризца то възращается, ли единецъ, ли свинью, то не поганскы ли се естъ?»<sup>66</sup>. Характерною є оповідь Києво-Печерського патерика про преподобного Феодосія, якого князь Ізяслав звелів допровадити на возі до монастиря. Візник, «возяй его видѣ в таковыи суца одежди и мнѣвъ, яко единъ от убогихъ естъ, и глагола блаженному: «черноризъче, се убо по вся дѣни празднѣ еси, аз же трудень сый и се не могу на конѣ ехати; но се да азъ почію на възѣ ты же, могый на кони ехати, всяди на конь»<sup>67</sup>. Як бачимо, в уяві простолюдинів образ ченця пов'язувався з марнотратством, й випадкова зустріч з ним сприймалася, як погана прикмета. Невипадково у своїх проповідях та зверненнях до мирян церковні ієрархи особливу увагу приділяли роз'ясненню правил їх поведінки з ченцями у побуті, наголошуючи на необхідності шанобливого ставлення до останніх.

З іншого боку, людність давньоруського суспільства часто шукала у монастирях зцілення від недугів, захисту від свавілля можновладців та соціальних утисків. Така амбівалентність була органічною рисою релігійної свідомості середньовічної людини, яка «сприймала сакральню-величне в єдності з «низинним» і грубо матеріальним»<sup>68</sup>.

\* В основу статті покладено доповідь автора на Міжнародному науковому конгресі «Повсякденне життя у монастирях Європи за середньовіччя та нового часу (X — XVIII ст.)», який відбувся у польському місті Вроцлав у листопаді-грудні 1994 р.

<sup>1</sup> Єдиною працею, в якій порушувалося (хоч і побіжно) питання монастирського побуту в середньовічній Русі, залишається збірка історико-побутових нарисів, майстерно написаних майже три десятиліття тому російським істориком Б. О. Романовим. Див.: Р о м а н о в Б. А. Люди и нравы Древней Руси: Историко-бытовые очерки XI — XIII вв. М.; Л., 1966. — 240 с.

<sup>2</sup> Повесть временных лет / Под ред. и с предисл. В. П. Адриановой-Перетц. — М.; Л., 1950. — Ч. 1. — С. 102. (Далі-ПВЛ).

<sup>3</sup> Шапов Я. Н. Церковь в системе государственной власти Древней Руси // Древнерусское государство и его международное значение. — М., 1965. — С. 331.

<sup>4</sup> Бобровскій Т. А. К вопросу о типологии и датировке древнерусских пещерных монастырей // Чернигов и его округа в IX — XII вв.: Тезисы историко-археологического семинара. — Чернигов, 1990. — С. 72.

<sup>5</sup> Моця А. П. Погребальные памятники южно-русских земель IX — XIII вв. — К., 1990. — С. 99 — 108.

<sup>6</sup> Києво-Печерський патерик / Під ред. Д. І. Абрамовича. Репринтне видання. — К.: 1991. — С. 16; ПВЛ. — Ч. 1. — С. 105.

<sup>7</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 32 — 33.

<sup>8</sup> Soloviev A. Histoire du monastère russe au Mont-Athos // Byzantion, 1933. — N 8. — P. 217.

<sup>9</sup> Поппэ А. Русско-византийские церковно-политические отношения в середине XI в. // История СССР, 1970, № 3. — С. 116. Дослідник не виключає факту можливого перебування на Афоні самого Іларіона — першого руського за походженням київського митрополита.

<sup>10</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 6.

<sup>11</sup> Див.: «Устав Студийский» по списку XII в. Фрагменты / Подг. к печати Д. С. Ищенко // Источники по истории русского языка. — М., 1976. — С. 114 — 1130.

<sup>12</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 39.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Див.: Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины / Изд. подг. С. И. Смирнов // Чтения в обществе истории и древностей российских. — СПб., 1912. — Кн. 3. — С. 304, 6-г.

<sup>15</sup> Памятники древнерусского канонического права XI — XV вв. — СПб., 1908. — Ч. 1: Русская историческая библиотека. — Т. 6, — № 2. — Стлб. 25 (Далі — РИБ).

<sup>16</sup> Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины, III 6, II — 12. — С. 38.

- <sup>17</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 109, 117, 121, 132, 141 — 148.
- <sup>18</sup> Соколов И. И. Состояние монашества в византийской церкви с половины IX до половины XIII в. — Казань, 1894. — С. 337 — 338.
- <sup>19</sup> У віданні архімандрита знаходилося кілька монастирів. Той монастир, де настоятелем був сам архімандрит, першинствував, як, наприклад, у Києві — Печерський, що здобув архімандрію у 1171 р. (Детальніше про виникнення інституту архімандрії у давньоруському місті, його еволюцію та функції див.: Ціапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X — XIII вв. — М., 1989. — С. 157 — 163).
- <sup>20</sup> Див.: Києво-Печерський патерик. — С. 19.
- <sup>21</sup> ПВЛ. — Ч. I. — С. 195.
- <sup>22</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 72, 73. Див.: Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X — XII вв. — СПб., 1913. — С. 216 — 221.
- <sup>23</sup> Me y e n d o r f f J. Teologia bizantynska: historia i doktryna. — Warszawa, 1984. — S. 86.
- <sup>24</sup> Див.: Карсавин Л. П. Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII — XIII века) // Карсавин Л. П. Монашество в средние века. — М., 1992. — С. 161 — 163.
- <sup>25</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 80.
- <sup>26</sup> O. A u g u s t y n J a n k o w s k i. Zycie mnisz. — Kraków, 1994. — S. 166 — 168.
- <sup>27</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 46.
- <sup>28</sup> Там же. — С. 37.
- <sup>29</sup> «Устав Студийский» по списку XII в. — С. 115. — (Л. 197 об. — 198).
- <sup>30</sup> Там же. — С. 116 (198 об.).
- <sup>31</sup> Р ж и г а В. Ф. Очерки из истории быта домонгольской Руси. — М., 1929. — С. 72.
- <sup>32</sup> РИБ. — Т. 6. — № 2. — Стлб. 25, 30.
- <sup>33</sup> Див.: Р ж и г а В. Ф. Указ. соч. — С. 75.
- <sup>34</sup> «Устав Студийский» по списку XII в. — С. 119. (Л. 202 об.).
- <sup>35</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 57.
- <sup>36</sup> Там же. — С. 58.
- <sup>37</sup> Там же. — С. 43.
- <sup>38</sup> Там же. — С. 41.
- <sup>39</sup> Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины, III а, 7 — 8. — С. 33.
- <sup>40</sup> «Устав Студийский» по списку XII в. — С. 123. (л. 223).
- <sup>41</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 94 — 95; ПВЛ. — Ч. I. — С. 125.
- <sup>42</sup> Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины, III а, 46. — С. 36 — 37.
- <sup>43</sup> Сапунів Б. В. Книга в России в X — XIII вв. — Л., 1978. — С. 64.
- <sup>44</sup> Ціапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. — М., 1972. — С. 91.
- <sup>45</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 135 — 136.
- <sup>46</sup> Там же. — С. 57.
- <sup>47</sup> Там же. — С. 71.
- <sup>48</sup> Федотов Г. П. Социальное значение христианства // Федотов Г. П. Полное собрание сочинений в четырех томах. — Paris, 1982. — Т. 3. — С. 41.
- <sup>49</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 57.
- <sup>50</sup> Федотов Г. П. Указ. соч. — С. 38.
- <sup>51</sup> «Устав Студийский» по списку XII в. — С. 130. (л. 261 — 261 об.).
- <sup>52</sup> Див.: Ле Гофф Ж. а. К. Цивилизация средневекового Запада. — М., 1992. — С. 321; За одну книгу в середньовіччі можна було придбати кілька сіл.
- <sup>53</sup> «Устав Студийский» по списку XII в. — С. 130. (Л. 261 — 261 об.).
- <sup>54</sup> Полное собрание русских летописей. — Т. 2. — Ипатьевская летопись, — СПб., 1908. — Стлб. 366 (Далі — ПСРЛ).
- <sup>55</sup> Там же. — Стлб. 299.
- <sup>56</sup> РИБ. — Т. 6. — № 1. — Стлб. 16 — 17.
- <sup>57</sup> ПСРЛ. — Т. 2. — Стлб. 530.
- <sup>58</sup> Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины, III б, I. — С. 38.
- <sup>59</sup> Там же, III а, 12. — С. 33.
- <sup>60</sup> Там же, III а, 56. — С. 37.
- <sup>61</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 140.
- <sup>62</sup> Карсавин Л. П. Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII — XIII века). — С. 165.
- <sup>63</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 185; ПВЛ. — Ч. I. — С. 127.
- <sup>64</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 148.
- <sup>65</sup> Там же. — С. 35.
- <sup>66</sup> Там же. — С. 115.
- <sup>67</sup> ПВЛ. — Ч. I. — С. 114.
- <sup>68</sup> Києво-Печерський патерик. — С. 47.
- <sup>69</sup> Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. — М., 1981. — С. 317.

\* \* \*