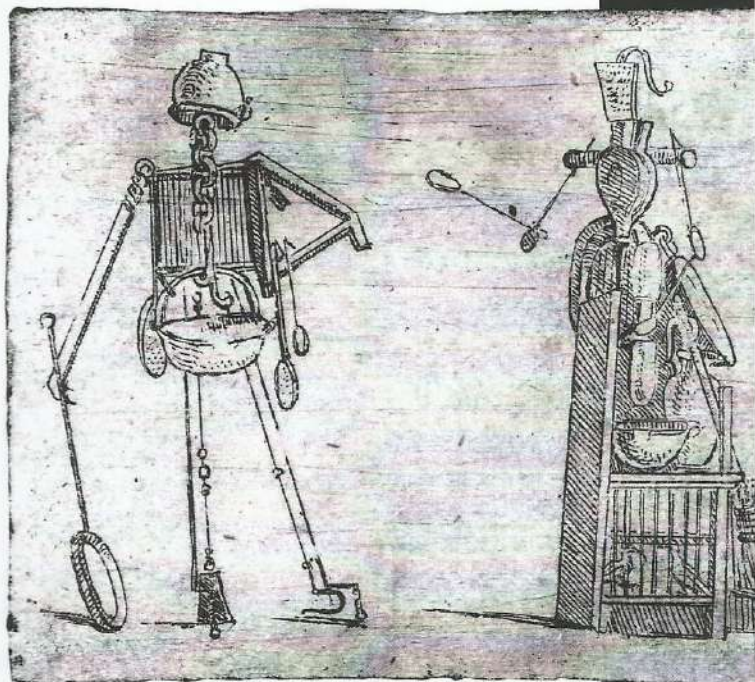


НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА



УКРОЩЕНИЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Нормы и практики Нового времени

III. Кодификация (письменного) поведения

- Анна Стогова
Модный образ жизни и эпистолярная культура
во французских письмовниках XVII века 310
- Вера Мильчина
«Кодекс литератора и журналиста» (1829) —
манифест «промышленной литературы» 343

IV. Переводные нравы

- Ольга Кошелева
Воспитание вежливости:
столкновение западноевропейских и отечественных
речевых практик в России раннего Нового времени 274

- Анастасия Лыцова
«Бедная девица», которая «объята нежностью
и удивлением»: переводы текстов Ф. Фенелона
о женском воспитании в России XVIII века 294

V. Публичное и частное

- Анастасия Преображенская
«А судъ безъ милости не сотворышмъ милости»:
к проблеме личного благочестия русских монахов 322

- Дмитрий Калугин
Жизнь публичная и приватная в мемуарах XVIII века:
Б. И. Куракин — И. И. Неплюев 346

- Екатерина Ланина-Кратасюк, Анна Правдюк,
Анна Екомасова
Правила обращения с царями:
частная жизнь монаршей семьи как предмет
общественной дискуссии и исторической рефлексии
(на примере сериалов о династии Романовых) 374

VI. Визуальные коды

- Дарья Панайотти
Пропаганда и образ повседневности:
парадигма гуманистической фотографии
в СССР 1950–1960-х годов 410
- Ксения Ермишина
Воспитание советской молодежи посредством
«школьного» кино в период оттепели:
как государственной заказ спас
фильм «Доживем до понедельника» от «полки» 434
- Роман Красильников
«Укращение повседневности»
в фильмах-путешествиях В. В. Познера 440

- Об авторах 451

Красильников Роман Леонидович — доктор филологических наук, независимый исследователь.

Липина-Кратасюк Екатерина Георгиевна — кандидат культурологии, доцент факультета коммуникаций, медиа и дизайна Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; старший научный сотрудник Лаборатории историко-культурных исследований ШАГИ РАНХиГС.

Лыскова Анастасия Сергеевна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Лаборатории элитной археологии Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина.

Майофис Мария Львовна — кандидат филологических наук, доцент факультета социальных наук Московской высшей школы социальных и экономических наук.

Мильчина Вера Аркадьевна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований им. Е. М. Мелетинского РГГУ, ведущий научный сотрудник Лаборатории историко-культурных исследований ШАГИ РАНХиГС

Михайлова-Смоляникова Екатерина Сергеевна — аспирант факультета истории искусств ЕУСПб, специалист по теории и практике ранних европейских танцев, руководитель ансамбля танцев эпохи Возрождения «Venio del Tempore».

Неклюдова Мария Сергеевна — Ph.D, заведующая Лабораторией историко-культурных исследований ШАГИ РАНХиГС, профессор Московской высшей школы социальных и экономических наук.

Панайотти Дарья — сотрудник отдела современного искусства Государственного Эрмитажа, аспирантка Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Правдюк Анна Сергеевна — магистр культурологии, Master of Arts, аспирантка Аспирантской школы по искусству и дизайну, приглашенный преподаватель департамента медиа Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Преображенская Анастасия Александровна — кандидат филологических наук, преподаватель факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Стюгова Анна Вячеславовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела историко-теоретических исследований Института всеобщей истории РАН; доцент кафедры истории и теории культуры факультета культурологии РГГУ.

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя
Какая повседневность требует укрощения 5

I. Вокруг Элиаса

Михаил Велижев
«Дивилизация» Норберта Элиаса: за и против 12

Мария Неклюдова
Об одном примечании Норберта Элиаса 34

Мария Майофис
Создавая общества контроля:
Норберт Элиас и Антон Макаренко в 1930-е годы 58

II. Укрощение тела

Екатерина Михайлова-Смоляникова
От женской забавы к занятию настольного дворянина:
социальные, культурные и гендерные модели в первых
итальянских учебниках танца XVI века 82

Андрей Голубков
Французские ама XVII-XIX веков как
(псевдо)дидактические тексты: случай *Reketiana* 110

Ольга Вайнштейн
«Уменье хорошо одеваться»:
вестиментарные императивы эпохи модерна 155

Ксения Гусарова
Невозможная фигура: женское тело
в онлайн-руководствах по позированию 186

символикой¹ или к его архитектурному аспекту — храмам и церквям². Однако понятие личного благочестия включает в себя не только предметы, но и разнообразные практики, в число которых входят как обычные и повседневные, так и исключительные, например паломничество³.

Обращение к *личному/часному* в жизни лиц монашества требует четкого разграничения и определения со-держательной стороны этих понятий. Для русского монаха XVII века как чловека, посвятившего всю свою жизнь Богу, личное благочестие разумно рассматривать не в противопоставлении с коллективным, так как многие повседневные монашеские практики оказываются одновременно и тем и другим (например, присутствие на богослужении; трапеза, один из важнейших аспектов в жизни монаха⁴; келейное чтение; послушания и т. д.), или публичным, так как жизнь в общественной монашеской среде предполагает *часного* в принципе, а в контексте диктуемой монашескими уставами нормы и сфер и моментов жизни, этой нормой не управляемых.

Анастасия Преображенская
«А СУДЪ БЕЗЪ МИЛОСТИ
НЕ СОВОРШЫМЪ МИЛОСТИ»
К ПРОБЛЕМЕ ЛИЧНОГО БЛАГОЧЕСТИЯ
РУССКИХ МОНАХОВ

Все же умирающе умираемъ, и яко вода переходяща
не собирается въ стихи вращения. Нещь же чеповѣкъ,
иже пожие и не узрѣть смерти.

*Духовная грамота митрополита Рязанского
и Муромского Илариона, 1671*

Многие аспекты повседневной бытовой, хозяйственной и административной жизни русского монастыря изучены достаточно подробно¹, в то время как проблема *личного/часного* в период московского раннего Нового времени, будучи личной, частная жизнь в целом, частная переписка или личное благочестие (предметы и практики), изучена достаточно фрагментарно. Исследования личного благочестия чаще всего обращаются к его материальной стороне — так называемым «предметам личного благочестия» — нагельным крестикам, иконкам, различными предметам с религиозной

¹ О термине «личное благочестие» см.: Мусин А. Е. Церковь и горожане средневекового Пекова. Историко-археологическое исследование. СПб., 2010. С. 204, примеч. 2. Историографию по предметам личного благочестия см.: Там же. С. 206–207, примеч. 12. О личном благочестии в католической и протестантской традициях см.: Лейбен Ф. Реформации: общественные возможности и личное благочестие // История частной жизни. Т. 3. От Ренессанса до эпохи Просвещения. М., 2018. С. 87–128.

² См., например: Суккина Л. В. «Предписанное» благочестие и храмоздательство в русском государстве XVI — первой трети XVII в. (Памятники архитектуры как источники исследования религиозной практики позднего русского средневековья) // Человек вернувшийся в культуру Древней Руси. Материалы междисциплинарной научной конференции 5–6 декабря 2005 года. СПб., 2005. С. 137–147. О благочестии вообще: Она же. Объемное благочестие русского чловека в канун петровских реформ (на материале личных синодиков второй половины XVII — начала XVIII в.) // Человек между Царством и Империей: Сборник материалов международной конференции (14–15 ноября 2002 г.). М., 2003. С. 390–406.

³ Мусин А. Е. Паломничество и особенности «перенесения сакрального» в христианской Европе // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2008. С. 221–255.

⁴ О запрете есть и хранить съестные припасы у себя в келье см., например: Сяолич И. К. Русское монашество, 988–1917. Жизнь и учение старца. М., 1997. С. 163, 174. См. также: Леонид архим. Монашеские столповые обиходники // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1880. Кн. 3. С. 1–13.

¹ О повседневной жизни русского монастыря и монашества см.: Роминенко Е. В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002; Древнерусские иконеские уставы. М., 2001; Соборность в России Средневековья и раннее Новое время. М., 2001; Николаева С. В. Троице-Сергиев монастырь в XVI–XVIII в. Вклады, вкладчики, состав братии Сергиев Посада, 2009. С. 43–44; Богословский М. Северный монастырь в XVII в. // Вестник Европы. 1908. № 11. С. 278–306 (особенно разделы 3 и 4); Никольский Н. К. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI вв. и в начале XVII в. // Христианское чтение. 1907. № 8. С. 153–189; 1908. № 6. С. 880–907; Воронцова-Григорьева Л. Д. Несколько данных о быте монастырей XVII–XVIII вв. М., 1900.

Общежительный устав¹ русского монастыря, обращаясь к монаху как к части институализированного сообщества, корпорации, сводит к минимуму возможность для проявления ненормированного, не предписанного личное как *персонального* (например, личного благочестия) и практически исключает личное как *частное* (например, обладание и распоряжение собственными деньгами и вещами), предлагая взамен *коллективное*, а также регламентированное *персональное благочестие* во всем его разнообразии — исповедь, кейное правило, послушания.

Монастырские уставы, как и другие предписывающие документы (послания и грамоты церковных иерархов, постановления соборов, поучения и заветы основателей и настоятелей монастырей), отражают желаемую идеальную норму и ее идеального исполнителя. Составленные настоятелями конкретных обителей, уставы часто акцентируют внимание на аспектах духовной и бытовой жизни, актуальной для конкретного монастыря в определенный промежуток времени. Иногда уставы позволяют «подсмотреть» за реальной жизнью: многократно повторяющиеся запреты, включаемые в нормативные документы разного уровня, часто свидетельствуют о существовании той или иной реальной и вполне конкретной практики². Так, достаточно посмотреть на постановления Большого Московского собора 1666–1667 годов на царские грамоты и на многочисленные окружные послания иерархов, адресованные игуменам и братии, чтобы понять, что в середине и второй половине XVII века московская и в целом великорусская монашеская жизнь далека от уставного идеала: монахи свободно ходили по мирским дворам, пили, ели и ночевали там³, постриженники дружно обителям принимались настоятелями без необходимых грамот, монахи активно участвовали в торговле, а не только продавали рукоделие для «телесных нужд»⁴.

¹ Древнерусские иноческие уставы. М., 2001.

² См. об этом: Эко У. Маятник Фуко. М., 1988. С. 61.

³ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи. Т. 4. СПб., 1836. С. 162.

⁴ Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов. Субботин Н., ред. М., 1893. Л. 26, 27 об.

В целом же монастырские уставы рассматривают самые общие, типовые ситуации в жизни монаха¹ (см., например, «слова»-разделы в Уставе преподобного Иосифа Волоцкого: «О пици и питии», «О еже не беседовати о трапезе», «О Святых иконах и книгах» и т. д.²) и очерчивают скорее направление движения к идеальной жизни, чем предлагают подробный и детализированный список конкретных норм и правил (хотя и такие, разумеется, встречаются³), многое оставляя на усмотрение игумена. Реальная жизнь московских монахов XVII века, следующая предписанным нормам или пренебрегающая ими, и в особенности ее *личные, персональные* аспекты, которые в принципе не предполагают нормирования (составление духовных грамот — завещаний, посмертные вклады в монастыри и церкви на «пользу души», дела милосердия, оказываемые на смертном одре), в предписывающие тексты не попадают и практически не находят отражения в документах: это своеобразная *terra incognita*, та область, в которой ответы на многие вопросы не могут быть найдены; исследователь может лишь наметить закономерности и описать конкретные случаи.

Те немногие документы, наряду с немногочисленными письмами и посланиями, синодиками и вкладными грамотами, доступные исследователю и отражающие ненормированное личное благочестие монахов, — это духовные грамоты⁴

¹ В XVIII веке уставы становятся более детализированными и практичными. См., например: Устав и чиноположение Пешношского монастыря // Древнерусские иноческие уставы. М., 2001. С. 247–251.

² Древнерусские иноческие уставы. М., 2001. С. 187.

³ Подобные конкретные предписания — например, о том, на что полагается тратить деньги, собранные с мельниц, а на что — собранные с водных угодий, — встречаются чаще не в уставах, а в грамотах и посланиях. См., например, грамоту митрополита Суздальского Илариона строителю Флоридевоу пустыни Ирларху. Древнерусские иноческие уставы. М., 2001. С. 257.

⁴ Известно небольшое количество духовных грамот монашествующих за XVII век; среди них завещания митрополитов Сарского и Подонского Павла, Рязанского и Муромского Илариона, Новгородского и Великих Лук Питирима (составлены Симеоном Полоцким); архиепископа Вятского и Пермского Ионы; патриарха Иова, патриарха Иоакима, патриарха Армена; строителя Макарьево-Желтоводского монастыря Авраамия, монахов Симеона Полоцкого, Елифания Славянецкого, Евфимия Чудовского,

со всевозможными сопроводительными документами¹, давшие возможность посмотреть на жизнь московского монаха XVII века в ее личном, персональном аспекте, с теми практиками личного благочестия, которые не зафиксированы в уставе. XVII век приносит развитие авторского, индивидуального начала в литературе и «становление личностного сознания» в повседневной жизни, в том числе монашеской. Для монаха становится возможным личное благочестие за рамками предписанного — составление духовной грамоты, пожертвование посмертных вкладов, индивидуальная, персональная помощь церквям и монастырям. Первый придворный поэт и проповедник, ученый монах Симеон Полоцкий (1629–1680) посылает «кр(е)сть серебряный позлащенный и десять псалтырей неувязанных», вѣршами словенскими от мене, грѣшного, писанных» в разрушенную турками в 1676 году Скитскую обитель² (Манявский Крестовоздвиженский скит. — А. П.).

Такие акты персонального благочестия доступны не всем. Мода на духовные грамоты особого типа, с пространным благочестивым богословием в начале, со стихами и библейскими цитатами, с завещанием многочисленных «милостивных»

¹ Известны несколько сохранившихся сопроводительных документов росписей, например роспись 1685 года, приложенная к духовной грамоте архиепископа Вологодского Симона, в которой перечислены его книги, вещи, денежные сбережения и соответствующие распоряжения. Упоминание сопроводительных реестров имеется в духовной грамоте патриарха Иоакима (Житие и завещание святейшего патриарха московского Иоакима. СПб., 1879. С. 103–144). О росписи, согласно которой производилась раздача денег после смерти двух старцев иеромонахов Иверского монастыря, см.: Чистякова М. В. Монахини «с белой Роси» в Новодевичьем монастыре. М., 2006. С. 85. В юго-западных русских и польских тестаментарях они называются *restru* или *registru*; в историко-графической литературе — *inventarze testamentalne*. См.: Poprotek B. «Woli mojej ostatniej testament ten...». *Testamenty staropolskie jako źródło do historii mentalności XVII i XVIII wieku*. Kraków, 2009. S. 181; Groicki B. *Porządki sądów i spraw miejskich praw majdęburskiego w Koronie Polskiej*. Warszawa, 1953. S. 175.

² Пляханова М. Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVIII века // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 184.

³ ГИМ ОР. Син. собр. № 130. Л. 116, цит. по: Подмерзгер И. А. Письма и послания Симеона Полоцкого. Автореферат дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2000. С. 152. Рукопись Син30 известна как «письмовник Симеона Полоцкого» — в ней содержатся беловые копии разнообразных писем, посланий и грамот, составленных Симеоном.

денег в тюрьмы и богадельни и вкладов в разные обители, культивируется в Москве учеными монахами — выходцами с юго-западных территорий и распространяется среди церковных иерархов. Симеон Полоцкий пишет духовную грамоту не только для себя¹, но и составляет три завещания по заказу — для митрополита Сарского и Подонского Павла (ум. 1675), митрополита Рязанского и Муромского Иллариона (ум. 1673) и митрополита Новгородского и Великих Лук, а затем и патриарха Московского Птириима (ум. 1673)². (Не)составление монахом духовной грамоты, с особым покаянным и исповедальным богословием в преамбуле, с перечислением посмертных вкладов в церкви и монастыри, становится в XVII веке жестом личного благочестия, не обязательной и не совсем обычной практикой, не имеющей прописанных норм и отражающей исключительно личное пожелание завещателя. Этим, а также обетом нестяжания объясняется небольшое количество сохранившихся духовных грамот рядовых монахов за XVII век.

Отвлекаясь немного в сторону, нужно сказать, что о правовом аспекте существования духовных грамот монахов известно очень мало. В XVII веке духовные грамоты духовных и светских лиц свидетельствовались в Патриаршем разряде, где осуществлялся и надзор над монастырским имуществом. В духовной грамоте Симеона Полоцкого упоминается решение патриарха на распоряжение имуществом: «сие мое

¹ На данный момент известны два списка духовной грамоты Симеона Полоцкого: ГИМ ОР. Увар. собр. № 167. Л. 28–32 (обнаружен нами); ГИМ ОР. Увар. собр. № 247. Л. 9–17. Полностью опубликованный текст духовной грамоты Симеона см.: Преображенская А. А. «„Прежде смерти написать вназпашья и напрасныя“: духовная грамота Симеона Полоцкого». Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2015. № 2. С. 115–132.

² Три духовные грамоты, составленные Симеоном для митрополитов: ГИМ ОР. Син. собр. № 229. Л. 281 об. — 292 об.; ГИМ ОР. Син. собр. № 684. Л. 468 — 482 об. (митрополит Павел); ГИМ ОР. Син. собр. № 229. Л. 277 об. — 281 об.; Полное собрание русских летописей. Т. 3. М., 2000. С. 193–196 (митрополит Птириим); ГИМ ОР. Син. собр. № 229. Л. 292 об. — 296 об.; *Воздвиженский Т. Я.* Историческое обозрение Рязанской иерархии и всех церковных дел сего епархии от учреждения ее до нынешних времен. М., 1820. С. 136–150, источник, которым пользовался Воздвиженский, неизвестен (митрополит Иларион). Далее в тексте цитаты из духовных грамот, составленных Симеоном, приводятся по соответствующим изданиям.

имбнийце, получивше благословение от святѣйшаго патриарха», Сим., л. 16¹). Симеон жил в Заиконоспасском монастыре на Никольской улице, находящемся в патриаршей области, что также может объяснять это разрешение. И только в эпоху Петра I появляется закон, не признающий за монахами общежительных монастырей права на завещания².

Духовные грамоты и вклады как практики личного благочестия

Духовные грамоты монастыря — это не только и не столько сугубо юридические акты и правовые документы, сколько религиозное, духовное и литературное высказывание завещателя. Так как в допетровской Руси не существовало единого текста духовных грамот, а юридическая сила документа гарантировалась использованием обязательных формул³, то конечный вид духовной грамоты, ее жанр или тип (например, завещание-устав монастыря, завещание-наставление или завещание — инвентарная роспись) во многом зависел от индивидуальных пожеланий и литературных талантов составителя, его уровня образования и социального статуса. Игумен Святой Скитской обители Феодосий (1629) разделил свое завещание-завет на двадцать глав, посвятив их поучениям о любви, смирении, кротости и послушании, чистоте телесной, терпении и даже о рукоделии и о приговлении различных видов хлеба. Завет также включал устав, или регулу, о «постнической скитской» жизни⁴. Строитель

¹ Здесь и далее духовная грамота Симеона Полоцкого цитируется по: ГИМ ОР. Увар. собр. № 247. Л. 9–17, листы указываются в тексте в круглых скобках с пометой *Сим.*

² См. об этом: Павлов А. С. Курс церковного права. Сергиев Посад, 1904. С. 220–221; Суворов Н. С. Учебник церковного права. Ярославль, 1889–1890. С. 271–272.

³ Единственной государственной попыткой урегулировать правовую сторону составления духовных грамот стало «Уложение» царя Алексея Михайловича 1649 года. См.: Тихомиров М. Н., Енифанов П. П. Соборное уложение 1649 года. М., 1961. С. 151–152 (статья 246, 250).

⁴ Петрушевич П. А. Акты, относящиеся к истории Юго-Западной Руси. Львов, 1868. С. 56–98. Еще один пример духовного завета, составленного игуменом Креховского монастыря Иоилем, см. с. 161–174.

Макарьево-Желтоводского монастыря Макарий составил в 1640 году «духовную память», содержащую расказ об основании обители и подробную опись строений и икон с указанием стоимости строительства и приобретенных для монастыря¹.

Духовные грамоты настоятелей монастырей, епископов, митрополитов и патриархов часто состояли исключительно из духовных наставлений и заветов и очень редко касались материальных вопросов. Содержательно они могли включать в себя монастырский устав, поучения, исповедь², философско-богословские рассуждения. Эти завещания обычно зачитывались при погребении, а духовные грамоты основателей и первых игуменов монастырей оставались в обители и использовались как устав³: митрополит Казанский Адриан, будущий последний московский патриарх досинодального периода, читал духовное завещание патриарха Иоакима на его похоронах⁴. Таким образом, для лиц монашествующих и занимающих высокие должности в церковной иерархии составление духовных грамот оказывалось актом личного благочестия в публичном предьявлении и одновременно статусным, ожидаемым актом, отвечающим требованиям обычая и этикета, и следовательно — нормированным, хоть эта норма и не была зафиксирована на письме.

При составлении завещания было важно не столько упорядочить имущественные и финансовые вопросы, предугадать «нестроение» в доме, среди родственников и близких людей, сколько привести в порядок духовную сторону жизни — покаяться в грехах, попросить прощения и правильно распорядиться имуществом, чтобы получить спасение.

¹ Духовная изустная память строителя Макарьево-Желтоводского монастыря Авраамия (1640 г.) // Временник Общества истории и древностей российских при Московском университете. 1850. Кн. 8. Сместь. С. 43–50.

² См., например, духовную грамоту и исповедь Ефимия Туркова: Духовная грамота и исповедь Ефимия Туркова // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2005. <http://lib.pushkinskiidom.ru/Default.aspx?tabid=10597> и завещание патриарха Иова 1604 года: <http://old-gu.ru/08-64.html>.

³ Смолиц И. К. Указ. соч. С. 48–49.

⁴ Поньрко Н. В. Житие протопопа Аввакума как духовное завещание // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 39. С. 382.

Это должно было помочь монаху-христианину подготовиться к «хорошей смерти»: «да аще и не уготовихся в житии моем до смерти, поне не буду не готовь устроениемь дому моего чрезь заветное писание»¹. Подтверждением идеи об устроении имущества как подготовки к смерти служила евангельская притча о зарытом таланте: «зѣмная имѣнина вѣрному строительству моему от Бога врученная, яко тылантъ въ земли забвения закопати <...> виновень осуждениа буду со онымъ работъ евангельскимъ»². Богословское обоснование необходимости составить духовную грамоту помещалось в преамбуле, а описание желаемого погребения и поминовения, посмертные вклады и «милостивные» деньги перечислялись в распоряжительной части.

В XVII веке преамбулы духовных грамот московских церковных иерархов и монахов превращались под влиянием польско-литовской завещательной традиции и барочной стилистики в пространные духовно-исповедальные, а часто и литературные нарративы, рассказывающие о личном благочестии. Они требуют особого подхода в силу самого характера русской допетровской книжности; равнение на образец продолжают оставаться одним из ведущих аспектов культурной парадигмы, а все еще средневековый характер русской письменности диктует наличие этикетности и заимствований. Духовная грамота Вятского и Пермского архиепископа Ионы, составленная 8 октября 1699 года³, слово в слово, за исключением имени завещателя, повторяет завещание митрополита Рязанского и Муромского Илариона (ум. 1673), написанное Симеоном Полоцким.

Количество подражаний без указания источника по-прежнему велико, но теперь подражание часто «проговаривается» и «озвучивается». Содержание духовной грамоты епископа Митрофана Воронежского (1623–1703) построено

¹ Белокуров С. А. К биографии Павла, митрополита Сарского и Подонского // Христианское чтение. 1886. 3–4. С. 612.

² Белокуров С. А. Указ. соч. С. 612.

³ Духовная Вятского и Пермского архиепископа Ионы (1699 г.) // Акты юридические, или собрание форм старинного делопроизводства. СПб., 1838. С. 462–465.

вокруг идеи «образа»: он призывает свою паству (тех, к кому обращено духовное завещание) позаботиться о своем спасении и «показатъ себе «образ» — то есть пример — из Евангелия и сочинений Иоанна Злаогуста; далее уже сама паства должна стать «образом», примером для других — «на сие бо мы позваны есмь, еже нам собою показати образъ благочестия»¹. И даже погребение должно состояться по образцу: «... по чину схимонаховъ, якоже вси стии гречестии архиереи, и якоже по образу и по завещанию отца нашего Архипастыря святейшаго киръ иоакима патриарха московскаго и всея россии, онъ заповеда о себе, а намъ образъ предалъ»². Патриарх Иоаким, умерший в 1690 году, действительно завещал похоронить себя в монашеской одежде и «по чину монахов» — так же как хоронили всех патриархов «греческие Константинопольские Александрийския, Антиохийския»³.

Благочестивые размышления в преамбулах, стилистически и содержательно тесно связанные с предисловиями синодиков, касаются значения и роли смерти в жизни христианина, страха Божьего суда и наказания за грехи, надежды на спасение и Божию милость. Необходимость всегда помнить о смерти и готовиться к ней на протяжении жизни иллюстрируется не только библейскими цитаатами (например, Быт. 3: 19: «яко земля еси и в землю пойдещи»), но и патетическими историческими анекдотами. Рассказ о Диогене включен в завещание митрополита Павла. Как-то Диоген захотел напомнить Александру Македонскому о его смертной природе, для чего сделал вид, что что-то ищет в гряде человеческих костей. Александр спросил его: «Что ты бысть Диогене? Яко живь — погребашися, кое тебе живу сущу с мертвыми общенье? И ка я ты с немьми философия?» Диоген отвечал, что ищет кости отца Александра, великого царя Филиппа, и не может найти — «вси бо суть подобны»⁴.

¹ Завещание святителя и чудотворца Митрофана, первого епископа Воронежского. М., 1858. Л. 8.

² Там же. Л. 26.

³ Житие и завещание... С. 11–12.

⁴ Белокуров С. А. Указ. соч. С. 613.

Смерть предстает в духовных грамотах в образе тати — вора, крадущего у человека душу (источник — новозаветная притча о неразумном богаче, Лк 12: 20), без оглядки на его сан и положение:

Смерть бо вся косою люте сецает,
в темныя гробы всяк сан похищает,
невѣсть прощати ница и богата,
равнѣ вси смерти поспѣаютъ врата,
знаменуютъ яко
ему же в мир сей внити прилучися,
в смертныя врата ити готовися,
в няже толцаеть, ходяще ногама¹.

Прощение великих грешников — «Давида», «разбойника и споведовавшегося», «Манасии плакавшейся», «миотаря умиллившегося», «блудницы плакавшейся», «Ахавастетовавшего»² — давало надежду на Божье милосердие³. События новозаветной истории также становятся примером спасения: составители духовных грамот надеются, что Христос скажет им то же, что сказал «иногда женѣ грѣшницѣ» вѣра твоя спасетъ тя, иди в мирѣ⁴. Библия подтверждала идею о том, что грехи не мешают спасению, а способствуют проявлению божьей благодати — «идѣже бо умножися грѣхъ, преизбыточествова бл(а)годать» (Рим. 5: 20)⁵.

В XVII веке зарождается так называемое «новое благочестие», которое предполагает «уверенность в провиденциальном и непосредственном вмешательстве высших сил в свою судьбу»⁶. Бог представлялся завещателями как беспредельно милостивый и всепрощающий, а покаяние и молитвы о спасении сменяются почти уверенностью в Божьей

¹ Белокуров С. А. Указ. соч. С. 612.

² Полное собрание русских летописей. Т. 3. СПб., 1841. С. 194; Белокуров С. А. Указ. соч. С. 612.

³ Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения // ЧОИДР. 1881. 1-4. С. 1-256, 257-762, цит. по: Живов В. М. Покаянная дисциплина и индивидуальное благочестие в истории русского православия // Дружба: ее формы, испытания и дары. Успенские чтения. Киев, 2008. С. 303-343.

⁴ Полное собрание русских летописей. Т. 3. СПб., 1841. С. 194.

⁵ Цитируется по: Московская Библия. Москва: Печатный двор, 1663. <https://dlib.rsl.ru/viewer/01003345095#?page=1>.

⁶ Бусева-Давыдова И. Л., Вдовин Г. В. О «новом благочестии» в России XVIII-XVIII вв. // Культура и религия: линии сопряжения. М., 1994. С. 73.

милости: «обаче не отчаяваюся ради бездны грѣховъ моихъ, взираю бо на бездну милосердия божия, иже сниде с высоты небѣсныя коежебы грѣшныя призвати к покаянию. и виджу яко силенъ есть и хоцетъ вѣщаша прости» (Сим., л. 9 об.). Завещатели уверены, что Бог, как «человѣколюбецъ», пришел не губить, но «въ покаяние призвати и спасти погибшее»¹.

Вмешательство высших сил может проявиться как в разного рода видениях: «Слышитися мнѣ нѣкто — гласъ онъ Исаяи пророка во мнѣ вѣщати: устрой о дому твоёмъ, умираеши бо ты и не будеши живъ»² (Ис. 38: 1), так и в принятии на себя роли, аналогичной библейским персонажам. Симеон Полоцкий в авторском сборнике проповедей принимает на себя роль пророка, апостола, передающего, транслирующего Божье слово верующим³:

Умыслихъ азъ гладнымъ православныхъ душамъ д(у)ховную трапезу, обѣдъ душевный отъ пищи слова б(о)жия уготовати, и представити во дни воскресныя, на вселѣнное поприще, въ насыщение спасенное: да отвергше брашна бесполезная душегубная, ядятъ сей обѣдъ душегубный, душескрителный, и душеспасенный, яко отъ брашен бл(а)гихъ уготованный. <...> Желано и азъ, да и моя сия книга горестъ вамъ родитъ во чревѣ, еже есть горкое о грѣсѣхъ рыдание, горестъ сокрушения срдца: ей же послѣдуетъ сладость бѣдотаи бѣжия въ жизни сей: и сладость бл(а)женства вѣчнаго, во грядущемъ вѣдѣ⁴.

В целом ряде случаев преамбулы и содержащиеся в них аренги (вводные статьи, в которых обычно обосновывается причина написания завещания) имели вполне практическую цель и выражали, пусть и в литературно-этикетных формулах, отношение монахов к своей частной жизни, противоречащей уставным нормам. Симеон Полоцкий в духовной

¹ Белокуров С. А. Указ. соч. С. 614.

² Там же. С. 616.

³ У раскольников эсхатология накладывается на реальную жизнь, для них появляются Христос и антихрист, воплощенные в реальных людях. Плеханова М. Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVIII века // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 185 и далее.

⁴ Симеон Полоцкий. Обед душевный. Москва: Верхняя типография, 1681. Л. 7 об., 8 об. первой пагинации.

трамге раскаивался в жизни, не соответствующей монашескому статусу, в пренебрежении обетом нестяжания и нападении имущества: «презрѣхъ звание мое монашеское о мнозѣмъ имѣннй лекохся. аще нищегу при пострижений власявъ главы моя выну хранити общахся» (Сим., л. 9 об.). Подобные арены позволяли завещателю снять острое противоречие между монашеским статусом, сопутствующим ему обетом нестяжания и распоряжением «неправедно» нажитым имуществом.

Необходимость покаяться перед смертью в таком грехе, как богатство (а именно — владение частной собственностью и в особенности деньгами), исходила не только из общехристианских соображений, но и из долгой традиции подготовки к смерти и поминания усопших, окончательно оформившейся в текстовом виде к XVII веку в предисловиях к синодикам — особым поминальным книгам, содержащим перечни лиц для поминовения и литературные тексты о смерти и о важности поминовения усопших. В одной из притч, входящих в предисловия синодиков, рассказывается о монахе Иусте, который, несмотря на запрет, владел тремя златниками, за что игумен лишил его христианского погребения. Однако после молитв игумена и братии Иуст явился своему брату, подвизавшемуся в том же монастыре, и поведал, что раньше ему худо было, а теперь стало лучше¹.

Этот рассказ подчеркивает тесную связь между личным и коллективным благочестием у монахов. Личное покаяние в накоплении богатства или правильное им распоряжение (монах Иуст не делает ни того ни другого) не исключает ответственность молитв «друговъ могущихъ пособити в вечныя кровы» после смерти — панихид, сорокоустов, молитв монахов и белого духовенства, для получения которых нужно было внести плату или сделать вклад.

Дальнейшее переосмысление идеи покаяния во владении «неправедно нажитом богатстве» приводило к необходимости правильно распорядиться своим имуществом: «да еще и не уготовихся в житии моемъ ко смерти, поне не буду не

¹ Петухов Е. В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. С. 139.

готовъ устроенимъ дому моего чрезъ завѣтное писание»¹ или «прежде смерти смерти (так! — А. П.) наипаче внезапная и напрасная умножения ради моихъ беззаконий боися: умыслихъ на//писати сию духовницу, или тестаментъ рукою моею. Да не како аще и неправедное мое есть собрание неправедно погибнетъ» (Сим., л. 10–10 об.) Устроение «временных вещей» может производиться во славу Бога, их даровавшего, а также для того, чтобы богатство завещателя не стало после смерти причиной раздоров:

умыслихъ о мнѣ самомъ вручение содѣяти и временныхъ вещей стяжание, отъ Господа Бога моему смиренню врученное, добръ устроити, въ славу давшему сие, въ верное строительство и въ пользу грѣшныя души моея².

Более конкретные сведения о практиках личного благочестия дают *dispositio* — распорядительные части духовных грамот. В них важное место занимала не только раздача денег и имущества близким людям, но и распоряжения о жезлаемом месте погребения и погребальной церемонии, поминования — службах и сорокоустах, о раздаче «милостивных» денег нищим, в тюрьмы и больницы и, наконец, о посмертных вкладах в монастыри и церкви.

Расходы на поминание включали в себя несколько статей. К относительно обязательным относились сорокоусты, панихиды и обедни, чтение Псалтыри; завещатель регулировал их количество и место проведения. Исключительно пожеланию делались вклады для записи в синодики или помянники, для поминания в течение определенного срока в конкретной церкви. Таких вкладчиков поминали сообразно правилам монастыря, пожеланию вкладчика и размеру вклада. Правила поминания тех «боголюбцов», которые дарили монастырям земельные угодья (что стало невозможно во второй половине XVII века)³, были прописаны в Столаве, чьи постановления действовали до 1721 года. Жестом личного

¹ Белокуров С. А. Указ. соч. С. 612.

² Полное собрание русских летописей. Т. 3. СПб., 1841. С. 196.

³ Столав // Российское законодательство X–XX вв. Т. 2. М., 1984. С. 352–353 (глава 75).

благочестия, в отличие от диктуемых обычаем сорокоустанов, были и вклады «на пользу души», «будущая жизни ради, в наследие вечных благ»¹. Они также предполагали поминовение братией монастыря, но не имели четко определенных форм. Как отмечал Л. Штайндорфф, «сделать вклад в элитный монастырь и обеспечить себе там поминовение являлось религиозным и престижным актом»².

Несмотря на то что традиция поминовения усопших, с которой непосредственно связаны вклады, была крайне важна для человека XVII века³, сохранившихся великорусских записаний духовных и светских лиц с посмертными вкладыми совсем немного⁴ (в записаниях с юго-западных территорий России такие вклады упоминаются несколько чаще)⁵. На наличие вкладов в духовной грамоте влияли многие факторы (например, имеющиеся у завещателя деньги, книги, иконы или иные ценные предметы, которые могли бы

¹ Акты юридические, или собрание форм старинного депопроизводства. СПб., 1838. С. 154. О вкладах см.: Богословский М. Северный монастырь в XVII в. // Вестник Европы. 1908. № 11. С. 296–297.

² Штайндорфф Л. Сравнение источников об организации поминовения усопших в Иосифо-Волоколамском и Троице-Сергиевом монастырях // Археологический ежегодник. 1996. М., 1998. С. 73.

³ Сукина Л. Б. Синодики XVI–XVII вв. как источники исследования повседневного благочестия населения России // Россия и мир: панорама исторического развития. Сборник научных статей, посвященный 70-летию исторического факультета Уральского государственного университета им. А. М. Горького. Екатеринбург, 2008. С. 229.

⁴ См., например, духовные грамоты 1541 г. сына боярского Ивана Юрьевича Поджогина (Духовная Ивана Юрьевича Поджогина 1541 года // Русский дипломатический. Вып. 1. М., 1997. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1540-1560/Поджогин_1_/framebuchovnaja_1541.htm); 1530–1550 гг. кашинского вотчинника Тимофея Бусурменова (Духовная Тимофея Бусурменова второй четверти XVI века // Русский дипломатический. Вып. 7. М., 2001. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1520-1540/Busurmenov_T/duch_gram_1530_1550.htm); 1626/1627 гг. кн. И. М. Воротынского (Документы о землевладении князей Воротынских во второй половине XVI — начале XVII вв. // Архив русской истории. Вып. 2. 1992. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1560-1580/Zemlevlad_Vorotyul/text.htm).

⁵ В Речи Посполитой в XVI–XVII веках практика посмертных вкладов «на пользу души» была достаточно широко распространена среди населения. См., например, списки «побожных летатов» в записаниях польской шляхты: *Kłint P. Testamenty szlacheckie z ksiąg grodzkich wielkopolskich z lat 1657–1680*. Wrocław, 2011. S. 38, 46, 51, 87, 108 и т. д.

служить вкладом), в том числе и отношение православия к идее спасения.

Православная церковь признавала влияние молитвы на участь души усопшего, причем чем влиятельнее был монастырь по святости и чем благочестивее его основатель, настоятель и братия, тем действеннее признавалась молитва¹. Многочисленные рассказы из синодиков иллюстрировали эту идею. Так, ученик Павла Простого умер во грехе и попался своему учителю полностью объатым пламенем. После горячих молитв Павла пламя обнимало ученика только наполовину, а затем Богородица и вовсе избавила его от адских мук². Однако вклад как средство спасения³ ничего не гарантировал: «спасение человека зависит всецело и исключительно от воли Божией»⁴.

Равно как и само составление духовных грамот, наличие посмертных вкладов было тесно связано со статусом и социальным положением завещателя. Для членов царской семьи, бояр и князей, церковных властей подобные вклады, прижизненные и посмертные, оказывались статусной, а следовательно, достаточно публичной практикой. В духовных грамотах московских патриархов указывались многочисленные вклады и раздачи милостинных денег, «приличные» православным патриархам: например, после смерти патриарха Иоасафа I (ум. 1640) на милостинные деньги ушло 1092 рубля 29 алтын⁵.

Для рядового монаха вклад в монастырь или церковь представлял собой частную практику, не нормированную и не предписанную традицией или обычаем и, следовательно, не ограниченную ничем, кроме возможностей и желания самого завещателя. Среди рядовой братии практиковались

¹ Петухов Е. В. Указ. соч. С. 307.

² Там же. С. 138–139.

³ Сазонова Т. В. Вклады и вкладыши Кирилло-Новоозерского монастыря (XVI–XVII вв.) // Времена и судьбы. Сборник статей в честь 75-летия Виктора Мойсеевича Паненка. СПб., 2006. С. 108.

⁴ Успенский Б. А. Право и религия в Московской Руси // Факты и знаки. Т. 1. М., 2008. С. 154.

⁵ Забелин И. Е. История города Москвы. М., 1905. С. 603.

вклады в собственный монастырь (речь не идет о вкладе при пострижении), о которых, однако, становится известно из вкладных книг, а не из духовных грамот: так обстояло дело не только в крупных монастырях вроде Троице-Сергиевой лавры¹, но и в небольших провинциальных обителях, таких как Переславль-Залесский Федоровский монастырь².

Ученые монахи Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий

Два случая — иеромонаха Полоцкого Богоявленского монастыря, воспитателя царских детей, проповедника и поэта Симеона Полоцкого (1629–1680) и монаха Киевского Печерского монастыря, книжника, переводчика и корректора Московского Печатного двора Епифания Славинецкого (ум. 1675) — наглядно иллюстрируют две практики личного благочестия: составление духовной грамоты и завещание вкладов в монастыри и церкви. И Симеон, и Епифаний на протяжении многих лет жили и работали в Москве, но принадлежали к иной культурной традиции; оба занимали приличное и не совсем обычное положение в московском обществе последней четверти XVII века. Как и некоторые другие монахи-переселенцы из юго-западных территорий, Симеон и Епифаний вели в Москве жизнь, заметно отличающуюся от предписанной монастырскими уставами и завещаниями настоятелей общежительных монастырей.

Московский быт Епифания и Симеона, состоявших на «государевой службе», был во многом схож с жизнью ермолаевского монашества. Они поддерживали связи и активную переписку с коллегами в разных городах: Симеон писал Лазарю Барановичу в Киев (чуть позже, в самом конце XVII — начале XVIII века ростовский митрополит Дмитрий

¹ Николаева С. В. Троице-Сергиев монастырь в XVI–XVIII в. Вклады, вкладчики, состав братии. Сергиев Посад, 2009. С. 85.

² Левникова Н. В. Вкладная книга Переславль-Залесского Федоровского монастыря // История и культура Ростовской земли. 1993. Ростов, 1994. С. 122–129. <https://www.rosmuseum.ru/museum/biblioteka/istoriya-i-kultura-rostovskoy-zemli/materialy-konferentsii-1993g-rostov-1994/n-v-levitskaya-vkladnaya-kniga-pereslavl-zalesskogo-fedorovskogo-monastyra-8-122-129/>.

Ростовский писал многочисленные письма в Москву, Великий Новгород, Рязань¹); пересылали друг другу различные вещи и подарки: Сильвестр Медведев послал Симеону с отцом Софронием «за прислание 25 мушкатовых голов... кадочку малую меду, сотами исполненную»², а в следующем письме просил Симеона с тем же отцом Софронием «семян огородных, какие у тебе суть, с надписанием прозвания тех, и листы печатные со изображением лиц святых прислати»³. Епифаний и Симеон принимали у себя «странников» (в 1673 году в Москву приехал могиловский Богоявленского братского монастыря старец Климент Демьянов лечиться от глазной болезни⁴ и остановился в Заиконоспасском монастыре на Никольской улице, у Симеона, для которого по царскому указу были специально построены келии, судя по всему, к монастырю относившиеся лишь формально⁵); писали, провозносили и издавали собственные проповеди; делали переводы из Священного Писания и переключали стихами Псалтырь.

¹ О письмах Дмитрия Ростовского см.: Федотова М. А. Эпистолярное наследие Дмитрия Ростовского. Исследования и тексты. М., 2005.

² Браиловский С. Н. Письма Сильвестра Медведева. С.-Петербург, 1901. С. 8.

³ Там же. О листах с изображением святых в католической традиции см.: Лебрен Ф. Реформация: общинные молебствия и личное благочестие // История частной жизни. Т. 3. От Ренессанса до эпохи Просвещения. М., 2018. С. 118.

⁴ Белоруссия в эпоху феодализма. Т. 2. Минск, 1960. С. 460.

⁵ Положение Симеона в Заиконоспасском монастыре в целом не совсем ясно. В *in titulo* своей духовной грамоты Симеон говорит о себе как о монахе Полоцкого Богоявленского монастыря, поскольку именно там он принял постриг и так как традиционно монахи называли себя по той обители, в которой постриглись (благодаря за этот комментарий старшего научного сотрудника Лаборатории лингвосомиотических исследований НИУ ВШЭ Александра Львовича Лифшица. — А. П.): «азь многотрѣшный раба божий, Симеон Петровскій Ситяновъчь иеромонахъ монастыря Полоцкаго святыхъ Богоявленни господнихъ» (Сим., л. 10). Мы не знаем, существовали ли какие-либо правила, регулировавшие перевод монахов из одного монастыря в другой, и мог ли ноноприбывший монах, постриженный другой обители, занимать какую-либо должность в новом монастыре. Часто Симеона называют строителем Заиконоспасского монастыря, но это не совсем верно; возможно, он был строителем только нескольких лет. В росписи денег и имущества Епифания Славинецкого, опубликованной В. М. Ундольским, указано, что в 1675 году строителем Заиконоспасского монастыря был некто Иосиф. См.: Ундольский В. М. Указ. соч. С. 74.

в заупокойном богослужении. Завершается преамбула выражением надежды на Божье милосердие и перечислением прощенных грешников, по примеру когорных завещатель желает быть прощен (Мф 21: 28–32; Лк 23: 40–43; Мк 2: 25).

Текст духовной грамоты Елифания не сохранился до наших дней, поэтому говорить о его благочестии можно только на основе подробного описания его погребения и поминовения с указанием дней поминовения, уплаченных сумм за разные расходы, лиц, принимавших деньги, и т. д.¹ Из практик поминовения, связанных с личным благочестием, следует упомянуть следующие: в кельи и в церкви над гробом читалась Псалтырь; сорокоусты были заказаны более чем в 20 церквях (в основном — в монастырских); в два монастыря и одну церковь были оставлены «вечные вписы» — в Андреевский в Пленницах, в Молченский в Путивле и в Курскую Пятницкую церковь, в Чудов монастырь оставался годовой «впис». Несколько раз на протяжении 40 дней после смерти раздавалась милостыня в тюрьмах и богадельнях, а также корм нищим.

Пожелания Симеона к погребению и поминовению указаны в его духовной грамоте. Местом погребения назначался Спасский храм Заиконоспасского монастыря, ближайший к его «жилищу», при этом была сделана смиренная оговорка, что погребение возможно и там, где распорядителям Бога укажет. На погребение, включая трапезы в полусорочичны (20-й день после смерти) и в сорочичны, Симеон оставил 60 рублей. Также 60 рублей предполагалось и на сорокоусты в 40 храмах — их количество подчеркивает значение цифры «40» для православной традиции поминовения. 30 рублей следовало раздать нищим, по 10 — отправить в тюрьмы и богадельни. Скорее всего, эти суммы раздавались постепенно, в течение 40 дней после смерти.

И в письме Евфимия, ученика Елифания, и в духовной грамоте Симеона отдельно перечислены несколько смертных денежных вкладов «на пользу души», не имеющих

¹ *Удольский В.* Расход книгам, иконам, денгам золотым, и всякой руждеи старца Елифания // *Временник Московского императорского общества истории и древностей российских.* М., 1850. Кн. 5. С. 75–87.

В их повседневной жизни находилось значительно больше возможностей для проявления личного благочестия. Царское жалованье¹ — личные деньги, которое получали в Москве и Елифаний, и Симеон, делало возможным обладание многочисленными личными вещами — посудой, одеждой, книгами, собственным выездом (у Симеона имелась «лошадь со всѣмъ», которую он оставил своему племяннику Михаилу²). Наличие частных сбережений и имущества, с одной стороны, и монашеский статус — с другой, диктовали необходимость составить духовную грамоту и оставить посмертные вклады в церкви и монастыри и тем самым подготовиться к «хорошей» христианской смерти.

Получив отличное образование на западный манер, будучи начитанным в Священном Писании и сочинениях Отцов Церкви, Симеон составил эlegantную в литературном отношении благочестивую преамбулу к своей духовной грамоте, сотканную из библейских цитат. Они выстроены в последовательный нарратив, начинающийся признанием бренности человеческой жизни: «азъ есмь земля и пепель» (Быт. 18: 27). Клонящаяся к закату жизнь (Пс. 102: 15) вызывает у завещателя «страхъ смерти», «трепетъ и ужась» (Пс. 54: 5–6), так как он при жизни пренебрегал вспоминать о смерти, Суде, геенне и небе (Сир. 7: 39). Завещатель знает, что, по притче о богатом и Лазаре, богатство на земле обернется страданиями на небе (Лк 16: 25; Августин Аврелий); поэтому он кается в своей греховой жизни: «заблудихъ яко овца погибше» (Пс. 118: 176) в пустыни мира сего, приложившись скотомъ немислѣнымъ» (Пс. 48: 13). Покаяние заканчивается цитатой из 50-го псалма (Пс. 50: 5), который часто и много используется

¹ Положенное Симеону содержание составило 5 алтын (15 копеек) в день (Челобитная Симеона Полоцкого царю Алексею Михайловичу, РНБ. F.XVII 83. Л. 49; ГИМ ОР Син. собр. № 130. Л. 181 — 181 об.), то есть 54 рубля в год, что было сопоставимо с окладами некоторых стольников. Ср. оклады стольников: *Розожиц Н. М.* Боярская книга 1658 г. М., 2004. С. 24.

² Настоятелям монастырей из юго-западной России также случалось завещать «коней с возом», как, например, Илии Торскому. См.: *Бодянский О.* Летописец о первом зачатии и создании святыя обители монастыря Густынского в лето бытия мира 7108, от воплощения же бога слова тысяща шестисотное. М., 1848. С. 45.

отношения к сорокоустам или записям в синодики и прописанного назначения. Симеон завещал гораздо большее количество подобных вкладов (практически все — в южнорусские обители, только три монастыря находились в Москве), тогда как после смерти Елифания были сделаны многие вклады в великорусские монастыри с назначением (на церковное строение, например) и некоторое количество вкладов предметами — иконами, тканями на изготовление облачений, церковной утварью.

Самый большой вклад Симеона, в 200 червонных золотых, предназначался в Полоцкий Боговладенский монастырь, в котором он принял постриг. В Киево-Печерскую лавру и Киевский Братский монастырь были завещаны крупные вклады по 100 золотых. Самые маленькие по сумме вклады Симеон назначил в обители Дисенскую и Миорскую, по 5 золотых.

Формула, расположенная почти в самом конце «вкладного» списка в духовной грамоте Симеона и описывающая вклады в названные монастыри, служит хорошим примером идеи благочестия, лежащей в основе вкладов как таковых: «Во иныя монастыри в десять дати по рублей пяти, и всего будеть рублевъ патьдесять» (Сим., л. 13). Деньжные вклады в монастыри с упоминанием только количества, но не названия обителей, встречается достаточно редко. В духовных грамотах московских патриархов упоминание помертных вкладов (а иногда милостинных денег и денег на сорокоусты) в названные монастыри вполне ожидаемо, так как погребение и поминовение проходили по заранее известному обычаю: «По соборнымъ же церквамъ священныхъ сорокоусты въ поминовение по обычаю прежнему» (курсив мой. — А. П.)¹. Для монахов большое количество обителей призвано продемонстрировать дела милосердия усопшего и обеспечить больше молитв за его душу. Кроме того, эта формула, как в случае с Симеоном, свидетельствует о хорошей осведомленности распорядителя в делах и предпочтениях завещателя.

¹ Жизнь и завещание... С. 113.

Список южнозападнорусских монастырей, в который Елифаний оставил вклады, практически идентичен аналогичному списку в духовной грамоте Симеона¹, исключение составляют Купятицкий и Пинский монастыри, указанные у Елифания (курсивом и номерами выделены совпадающие монастыри. — А. П.):

Елифаний Славинецкий, 1675 (1676) г.: 1. в Николской Пустынной, 2. въ Михаилу святого Златоверхаго, 3. въ Кирилловский, 4. въ Софийский, 5. въ Выдубецкий, 6. въ Иорданский, 7. въ Флоровский, 8. въ Михайловский девический монастыри по 10 червонных златыхъ на кийждо монастырь <...> А въ Печерский и въ Купятицкий и 9. въ Троецкий, иже въ Печерскомъ, и въ 10. девический Печерский, и Пинский монастыри...

Симеон Полоцкий, 1679 г.: 4. в соборный, 1. в николский, 2. в михайловский, 3. в кирилловский, 5. Въ выдубицкий, 10. в печерский девический, 9. в троцкий иже в печерскомъ. 6. въ ерданский, 8. в девический михайловский. 7. В девический иже у флора и лавра, дати по пяти червонныхъ золотыхъ, на вся сия пядесят червонных.

Некоторые совпадения в этом перечне легко объясняются статусом и престижностью обителей (например, Киево-Печерский монастырь), местом учебы Елифания и Симеона (Киевский Братский монастырь), схожим характером их московской жизни и деятельности (Никольский Греческий, Заиконоспасский монастыри). Вклады во все остальные монастыри представляются продиктованными исключительно биографией, личными предпочтениями и личным благочестием завещателя — особо почитаемым святым или святыми, возможными поездками в конкретные обители, обетам и т. д.

По-видимому, Елифаний особо почитал культ Богородицы — около половины монастырей, куда он сделал вклады, имеют богородичное посвящение или известны своими богородичными иконами или престолами. Богатый вклад Елифания в Пинский монастырь можно было бы объяснить

¹ Закревский Н. Описание Киева. Т. 2. М., 1868. С. 899–900.

тем, что именно там он родился¹; в Андреевский монастырь в Пленницах — тем, что какое-то время по приезду в Москву Епифаний жил там²; в Молченскую пустынь в Путивле — тем, что Епифаний мог провести там какое-то время на пути в Москву. Вклад Симеона в Новодевичий монастырь может быть связан с тем, что там (или на монастырском подворье на правой стороне Никольской улицы, на котором в XVII веке жили не только монахини «с Белой Роси», но и светские переселенки³) жила его невестка, жена его покойного брата.

Из личных вещей Епифания и Симеона стоит отметить только те, которые имеют отношение к жестам благочестия. В Киевский Братский монастырь, где он учился, Епифаний отправил многочисленные книги из собственной библиотеки⁴. Две окладные иконы, Святой Троицы и Александра Невского, были вложены в Молченскую пустынь в Путивле. В Иосифо-Волоцкий и в московский Данилов монастыри завещалась камка на стихарь и на ризы. В Успенский девичий монастырь в Александровой слободе завещались «покровцы» на церковные сосуды ценой в один рубль.

Для личных вещей Симеона потребовалась погреб в городской стене⁵, в котором хранилась посуда, одежда, предметы быта, церковная утварь, книги и рукописи, собственный выезд («мбдь и цына», два килима (персидских ковра) и ковер, мантия, две шубы, книги и рукописи (Сим., л. 12)). Часть из этих вещей — церковное облачение (подризник, поручие и епитрахиль) и некоторые книги — Симеон, по-

¹ Место рождения, как и место погоста Епифания Славинского не известно. См.: *Ротаръ Ив. Епифаний Славинский, литературный деятель XVII в.* // Киевская старина. 1900. № 12. С. 4–5; *Смолиц И. К.* Указ. соч. С. 223.

² *Кузьмина Е. А., Литвинюк Е. Е.* Епифаний Славинский // Православная энциклопедия. <http://www.pravenc.ru/text/190087.html>.

³ *Забелин И. Е.* Указ. соч. С. 348; *Чистякова М. В.* Указ. соч. С. 16, 47.

⁴ Это письмо было опубликовано дважды, Ундольским в ЧОИДР (1846. Кн. 4 (30 ноября). Смесь. С. 69–72); и Закревским в «Описании Киева» (Т. 2, М., 1868. С. 899–900). Опубликованный Ундольским текст более полный и содержит подробный перечень завещаемых книг.

⁵ См. челобитную Симеона царю Алексею Михайловичу. ГИМ ОР. Син. собр. № 130. Л. 181.

видимому, привез с собой из Полоцка и завещал вернуть обротно. Прочие вещи, не перечисленные в завещании, предполагалось «по разсуждению раздатыи между братиею и нация» (Сим., л. 14 об.).

* * *

«Судъ безъ милости не сотворымыѣ милости» (Иак. 2: 13): воспринимаемые как жест личного благочестия, как дела милосердия и как инструмент спасения души, духовные грамоты и посмертные вклады в монастыри и церкви стали практиковаться в последней трети XVII века не только мирянами, но и московским монашеством, как рядовой практикой, так и церковными иерархами. Формирующиеся под влиянием развития личного, авторского начала в литературе, моды на особый, южнозападнорусский тип завещания, барочной стилистики и православной традиции поминовения усопших, окончательно установившейся к XVII веку в синодиках, духовные грамоты и вклады служат монахам-завещателям для покаяния и подготовки к «хорошей» христианской смерти через «устроение» дома. Богословие завещательной преамбулы, развивающее идею милостыни, милосердия и богатства, иногда и «неправедно» нажитого, позволяет завещателю сообразовать перед смертью монашеский обет покаяния с накопленным за годы жизни имуществом и денежными сбережениями, а вклады обеспечивают молитвы за душу. Написание духовной грамоты и вклады в монастырь как практики личного благочестия продолжают существовать до первого десятилетия XVIII века, но уже преимущественно среди представителей элиты.