

ЖИТИЯ И ФИКСАЦИЯ ТРАДИЦИИ: СЛУЧАЙ АФАНАСИЯ АФОНСКОГО И СОЗДАННОЙ ИМ ВЕЛИКОЙ ЛАВРЫ*

А.Б. Ванькова

Ключевые слова: Фиксация традиции, Жития, Типиконы, Афанасий Афонский, Великая Лавра.

Просматривая свои старые публикации, я обратила внимание на статью «“То, что я заповедал, сохраняйте невредимым”: жития и фиксация традиции в ранневизантийских монастырях V–VI вв.»¹. Содержащиеся там выводы (в кратком изложении) таковы: В ранней традиции (а в исследовании были проанализированы как агиографическая традиция Египта, Палестины и Малой Азии, так и регламентирующие монашескую жизнь так называемые Уставы Пахомия и Василия Великого²), когда еще не появился жанр типика, фиксация традиции могла осуществляться не только в виде некоего набора правил, оставленного в письменном виде авторитетным аввой своей общине. Тем же целям могло служить и житие, достаточно пространное, написанное вскоре после завершения земной жизни игумена его непосредственным учеником. И в этом случае оно выступает как своеобразная замена типика.

А что, если у нас имеется и пространное житие, пусть написанное не непосредственным учеником святого, а духовным ча-

* Работа выполнена по гранту РГНФ 16-01-00134 «Византийское монашество IV–XV вв.: традиции и новаторство».

Выражаю глубокую благодарность О.А. Родионову за неоценимую помощь в подготовке статьи.

¹ Ванькова А.Б. «То, что я заповедал, сохраняйте невредимым»: жития и фиксация традиции в ранневизантийских монастырях V–VI вв» // Древнейшие государства Восточной Европы. 2011. С. 34–45.

² Мы назвали нормотворческие произведения Пахомия и Василия Великого «так называемыми Уставами», отдавая дань существующей в части научной литературы традиции, а также чтобы не вдаваться в детали сложных источниковедческих и историографических дискуссий по поводу корпуса сочинений, дошедших под именами двух великих законодателей монашеской жизни.

дом³ сподвижника Афанасия Афонского, Антония⁴, (Житие А), и одновременно уставные сочинения самого преподобного? Именно такое счастливое совпадение мы имеем в случае Афанасия Афонского.

Следует отметить, что до нас дошло два Жития Афанасия Афонского. Помимо Жития А, сохранилось также житие В. Несмотря на связанные с ним проблемы (оно написано спустя значительное время после смерти святого иноком, не заставшим не только его самого, но и, по всей видимости, его непосредственных учеников), оно обладает определенной ценностью для темы настоящей статьи и некоторыми достоинствами. Об этом см. ниже.

Личность Афанасия Афонского оставила глубокий след в истории Афона, а основанный им монастырь — Великая Лавра — существует уже более 1000 лет, являясь древнейшей обителью на Святой Горе и занимая самую большую из всех афонских киновий площадь⁵.

Афанасий, в крещении названный Авраамием, был родом из Трапезунда⁶. Дата рождения его — между 925 и 930 гг. Он получил образование в правление императора Романа I Лакапина (920–944) в Константинополе, где впоследствии преподавал. Преподобный избрал монашескую стезю благодаря Михаилу Малеину, у которого получил иноческое имя Афанасий. Произошло это около 952 г., а всего Афанасий провел на Киминской горе пять лет. Здесь он познакомился с племянником Михаила, будущим императором Никифором II Фокой. Будущий основатель Лавры покинул Кимин и прибыл на Афон в конце 957 г. или в начале 958 г. Здесь он поначалу жил под вымышленным именем. В 960 г. он отправился в место, называемое Мелана, где провел год в уединении. Там он основал свой монастырь, впоследствии названный Великой Лаврой, значительную сумму денег на устройство которого предоставил Афанасию император Никифор II Фока. Датировка этого события в Житии А

³ Ведь и Кирилл Скифопольский не был непосредственным учеником Евфимия Великого, да и земную жизнь Саввы он застал на ее излете.

⁴ Метко названный Луи Пети, первым издателем Жития В, *arrière-disciple du saint* (*Vie de St. Athanase l'Athonite / Ed. par L. Petit // Analecta bollandiana*. Т. XXV. 1906. Р. 7).

⁵ Великая Лавра // Православная энциклопедия (далее: ПЭ). М. 2004. Т. 7. С. 380.

⁶ Краткую биографию, как она содержится в Житиях А и В, и в других источниках мы даем по изложению Дж. Томаса (*Byzantine Monastic Foundation documents. A complete translations of the Surviving Founders' Typica and Testaments / Ed. by J. Thomas and A.C. Hero. Washington. 2000. Vol. 1. Ch. 2. P. 205–210*). (Далее ВМФД). См. также статью «Великая Лавра» в ПЭ.

и Типиконе (о нем см. ниже) различна. Житие А дает 961 г., тогда как Типикон — 962–963 гг.⁷ Под управлением Афанасия Афонского и покровительством Никифора Лавра процветала, не остановили роста владений Лавры и числа монахов даже убийство Никифора Фоки и восшествие на престол Иоанна Цимисхия, который не только подтвердил хрисовулы Никифора, но и увеличил денежные выплаты монастырю. Афанасий погиб, инспектируя строительство строящегося храма. По мнению Жака Норэ, это произошло в период между 997 г. и 1000 г., однако скорее следует отнести это событие к 1006 г.⁸ Дж. Томас пишет, что кончина Афанасия последовала 5 июля, но не известно какого года. Он был еще жив в 996 г., но в 1012 г. о нем уже упоминается как об умершем; кроме того, известно, что он скончался раньше Иоанна Ивира (год смерти — 1008 г.). Лемерль, предполагает, что он отошел к Богу в первые годы XI в., возможно в 1001 г.⁹

Прежде чем перейти к постановке проблемы и следующим за ней анализу и сопоставлению текстов, следует сказать несколько слов о том, когда, кем и где были написаны рассматриваемые в настоящей статье памятники (без чего невозможно понять ход дальнейшего изложения). Начнем с Житий, как и автор предисловия к переводу сочинений Афанасия Афонского Джон Томас¹⁰. Авторство, место написания, датировка и соотношения — а именно, какое из Житий считать «первичным» — всё это долгое время являлось предметом дискуссий. Луи Пети первым в своем небольшом введении к публикации Жития В заявил, что автором Жития А был монах Великой Лавры по имени Афанасий, духовное чадо Антония, преемника Афанасия во главе общины, и, по предположению Пети, тот самый, кто указан в Диатипосисе¹¹. Пети полагал, что Житие А, изданное И. Помяловским¹², может пользоваться полным доверием и составляет, вместе с документами, вышедшими из-под пера самого святого, материалы первостепенного значения для истории основания Лавры и личности ее основателя¹³. Пети также указал, что, по его мнению, зависимость Жития В от Жития А становится очевидной после их

⁷ ПЭ дает дату: 963 г., не вдаваясь в дискуссию. См. прим. 9 в VMFD.

⁸ *Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae* / Ed. J. Noret. Leuven. 1982. P. CX и обширное примечание 25 (там же) об этой датировке.

⁹ VMFD. P. 210. В статье «Великая Лавра» (ПЭ) дается датировка 1000 г. без объяснения.

¹⁰ *Ibidem*. P. 205 и P. 217, n. 4.

¹¹ *Vie de St. Athanase*. P. 7.

¹² *Помяловский И.* Житие преподобного Афанасия Афонского. СПб., 1895.

¹³ *Vie de St. Athanase*. P. 7.

прочтения¹⁴, что, впрочем, не умаляет ценности этой версии для историка, поскольку она вносит дополнительный вклад в нашу копилку сведений об Афанасии Афонском¹⁵.

Однако к вопросу об исторической ценности Жития В мы еще вернемся. Краткое изложение хода дальнейшей дискуссии мы приведем, основываясь на Введении к критическому изданию Жака Норэ¹⁶. Несмотря на выводы Пети, ситуация с анализом двух Житий оставалась малоудовлетворительной, пока Поль Лемерль не опубликовал статью, в которой подчеркивал крайнюю важность Жития А для реконструкции биографии Афанасия Афонского. Автором Жития он также считал лаврского монаха. Его выводы оспорил Ю. Леруа, считавший, что Житие было написано в Константинополе (в отличие от Жития В, составленного в Лавре), в частности, он решился оспорить значимость Жития А как исторического источника¹⁷. Дискуссия протекала в условиях отсутствия критического издания¹⁸. Норэ, подготовивший таковое, подытожил ее во Введении к изданию, предложив свою точку зрения по некоторым вопросам. При этом он признает и за Лемерлем и Леруа, а также другими учеными, исследовавшими проблему, неоспоримую правоту по некоторым положениям. Норэ признал, что два Жития не только отражают общую традицию, но и одно заимствует из другого целые выражения и фразы¹⁹: именно составитель Жития В использовал Житие А, которое написано до 1025 г. (до смерти императора Василия II)²⁰, в отличие от Жития В, написанного после 1028 г.²¹ Норэ специально отмечает, что, по его мнению, автор жития В ни разу не сослался на то, что он видел своими глазами: он не знал лично Афанасия Афонского, и даже более того, он говорит в прошедшем времени об учениках святого²². Следовательно, Житие

¹⁴ Vie de St. Athanase. P. 8.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Vitae duae...

¹⁷ Vitae duae. P. XVI.

¹⁸ Ibidem. P. XVI–XVII.

¹⁹ В своем примечании к этому тезису Норэ пишет, что «теоретически можно было бы считать, что Житие В и Житие А оба заимствуют из третьего, исчезнувшего. Но никакой признак — ни во внешней критике, ни во внутренней, не обязывает нас или даже не заставляет предположить существование потерянного Жития» (Vitae duae. P. CIX. Annot. 15).

²⁰ Лемерль предполагала еще более раннюю датировку Жития А — до 1016–1018 гг. (Vitae duae. P. CX)

²¹ Vitae duae. P. CVIII–CIX, CXIII.

²² Vitae duae. CXII. Сам автор Жития В пишет о своих источниках так: «я излагаю житие трижды блаженного Афанасия... и к предшествовавшим сочинениям приложу свой рассказ, восприняв не только со слуха,

должно сильно отстоять по времени от даты смерти преподобного. В отличие от автора Жития В, главным источником информации²³ для автора Жития А был его духовный отец, преемник Афанасия Великого²⁴, о котором сообщается всегда как о здравствующем «еще и ныне»²⁵. Однако оба они, и Антоний и Афанасий (автор Жития А), были к моменту написания не в Лавре, а в Константинопольском монастыре τῶν Παναγίου²⁶.

Норэ подчеркивает, что уровень нашей осведомленности о предмете не позволяет точно датировать Житие В. Он предлагает следующий разброс дат: между 1050 и 1150 гг.²⁷, однако с достаточной долей уверенностью можно вслед за Леруа утверждать, что автор Жития В — монах Великой Лавры²⁸.

Важно подчеркнуть, что Норэ не посвятил анализу источников обоих Житий отдельного параграфа, но лишь разрозненные замечания²⁹. Оба Жития, на наш взгляд³⁰, обладают определенны-

но прочитав и многие писания о нем, а именно те, которые ученики его оставили тем, кто придет после них...» (Vita В 1.9–14). Норэ отмечает, что его источником было преимущественно Житие А (Р. СХІІІ).

²³ Vitae duae. Р. СХІІ.

²⁴ «...Его великий Афанасий назначил своим преемником, но из-за обстоятельств, о которых нам ничего не известно, он покинул Афон и отправился в Константинополь» (Noret J. La vie la plus ancienne de saint Athanase l'Athonise confrontée aux écrits laissés par le saint // *Analecta bolliandiana*. 100 (1982). Р. 545 (далее: *Noret*. 1982).

²⁵ Vitae duae. Р. СХІІ.

²⁶ О месте написания Жития А см.: Vitae duae. Р. СХVІ–СХVІІ. О монастыре см.: *Janin R. La géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin. Première partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat Oecuménique. T. III. Les église et le monastères. Paris. 1969. Р. 385–386.*

²⁷ Vitae duae. Р. СХVІІІ. Нам кажется, что не надо относить датировку Жития В далее середины XI в. Тот аргумент, что Норэ приводит о непосредственных учениках святого, как об уже ушедших, вполне позволяет ограничиться серединой столетия.

²⁸ *Op. cit.* Р. СХVІІ–СХVІХ.

²⁹ Так, он отмечает, что составитель Жития А сообщает свои источники для различных эпизодов жизни Афанасия: это Иоанн Гексаптериг, через посредничество его преемников, игумен Ксенофона и т.д. Автор Жития В также упоминает эти события их жизни святого, но без указания информаторов (Vitae duae. Р. СХІІ)

³⁰ Наша точка зрения отличается от воззрений Норэ. Жак Норэ, очевидно, считает Житие В ненадежным источником. Все сравнения Жития В Жаком Норэ с Житием А даются не в пользу первого, всячески подчеркивая его вторичность. Действительно, в ходе сокращения и заимствования целый ряд пассажей Жития А оказался искажен. Так, например, Норэ отмечает, что в Житии А отмечены ступени карьеры Льва Фоки, брата Никифора: сначала он назван магистром, затем он стал

ми достоинствами. Житие А написано монахом, стоявшим ближе к истокам традиции, но жившим при этом не в Лавре, хотя и в монастыре, связанном с ним неразрывными узами³¹. Житие В написано позже, но помимо устной традиции использовало также письменные источники (еще раз обратим внимание на множественное число, то есть в числе источников, вполне вероятно, были и другие, кроме Жития А, сочинения, посвященные основоположнику киновиальной жизни на Афоне). Забегая вперед, скажем, что оба автора знали об уставных трудах Афанасия Афонского³², а вопрос их использования будет рассмотрен далее.

Осталось сказать о только что упомянутых сочинениях, вышедших из-под пера устроителя киновиальной жизни. Их критического издания, насколько нам известно, до сих пор нет. Издание, которым мы пользовались, — это классический труд Ф. Мейера³³. Подробный комментарий к корпусу этих документов и анализ за-

куропалатом, а затем получил командование над всеми силами Запада (commandement de tout l'Occident); все это соответствует истине, как отмечает Норэ. В Житии В автор упрощает изложение и называет его просто патрикием и δομέστικός τῶν σχολῶν τῆς Δύσεως.

Еще один пример: в Житии А Афанасий прибывает на Афон и находит монаха πρὸς τῷ Ζυγῷ οὕτω καλοῦμένῳ. В Житии В сказано ἐν τῇ τοῦ Ζυγοῦ μονῇ. В данном случае Норэ ссылается на мнение Лемерля, который считает, что здесь мы имеем дело с анахронизмом, т.к. обитель с таким именем засвидетельствована не ранее 996 г., а само событие относится к 960 г. (Vitae duae. P. CXV–CXVI). Помимо этого, Норэ посвятил три статьи сопоставлению Жития А с различными памятниками (Noret. 1982; Noret J. La Vie la plus ancienne d'Athanase l'Athonite confrontée à d'autres Vies de saints // Analecta bollandiana. 103. (1985). P. 243–253; Noret J. La Vie ancienne d'Athanase l'Athonite confrontée au "Tragos" et à un acte de Nicéphore Phocas // Analecta bollandiana. 101 (1983). P. 287–294), но ни разу не провел такого сопоставления для Жития В.

Признавая значимость выводов Жака Норэ, мы тем не менее, стремились в ходе анализа выбранных отрывков Жития А и Жития В показать, что Житие В также в некоторых случаях заслуживает внимания и является ценным источником, иногда более подробным и имеющим больше соответствий в писаниях самого Афанасия Афонского, чем Житие А.

³¹ Норэ, сравнив писания Афанасия Афонского и Житие А, делает вывод, что «доверие, которое историки обычно питают к первой биографии основателя Лавры полностью (largement) подтверждено» (Noret. 1982. P. 566).

³² См. далее Житие А. глава 84. 1–5; 28–33 и Житие В. 26.1–5.

³³ Meyer Ph. Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Leipzig. 1894. Ж. Норэ так охарактеризовал издание Мейера применительно к Типикону: «Лучшее издание Типикона св. Афанасия все еще принадлежит Мейеру, и это несмотря на его очевидные погрешности» (Noret. 1982. P. 551).

имствований Афанасием Афонским из уставных документов студийской традиции провел Джон Томас³⁴. Его выводами мы широко пользовались, особенно в части инкорпорированных в тексты святого цитат из Завещания Феодора Студита и Типикона.

Итак, для сравнительного анализа мы использовали следующие тексты. Во-первых, Ипотипосис — первый из написанных Афанасием текстов³⁵. Составлен он был в 963 г. и, возможно, отредактирован и пересмотрен в 1020 г.³⁶, следующий по времени текст — Типикон Афанасия Афонского³⁷, который также имеет проблемы с датировкой — VMFD дает 973–975 г., однако Лемерль допускает, что он был написан в правление императора Иоанна Цимисхия (дек. 969 — янв. 976 г.) и после составления Трагоса, общепринятая дата которого 971–972 гг.³⁸ Томас также делает предположение, что неоднократное обращение к одним и тем же сюжетам в Типике может отражать различные стадии составления документа³⁹. И последний по времени, но не менее важный документ — Завещание или Διατίλωσις⁴⁰, составленный после 993 г.⁴¹

После анализа и изучения указанных сочинений (в случае с Житиями А и В частичного — об этом речь пойдет далее) стало понятно, что тот же вопрос, который мы решали в вышеуказанной статье (насколько Жития с указанными параметрами могут служить своего рода квази-типиконом), можно адресовать и Житиям Афанасия Афонского, но к нему следует добавить и новый: каково соотношение Жития и Типика, чем объясняются параллели между ними. Следует сказать, что нам не удалось пока найти работы, посвященные именно этой теме, за исключением, быть может, трех статей Ж. Норэ, указанных в примечании 30. И в них рассматривается несколько иной вопрос: в чем Житие А совпадает, а в чем не совпадает с уставными произведениями Афанасия Афонского и некоторыми другими произведениями этого времени, в чем оно дополняет три сочинения святого.

Для ответа на этот вопрос мы использовали не крайне обширные тексты житий целиком⁴², а лишь несколько, как нам кажется,

³⁴ VMFD. Ch. 2

³⁵ Meyer. S. 130–140.

³⁶ См. прим. 1 на стр. 216 VMFD о иных датировках.

³⁷ Meyer. PP. 101–122.

³⁸ VMFD, P. 249

³⁹ VMFD. P. 245

⁴⁰ Meyer. P. 123–130

⁴¹ См. сноску 1 на стр. 273 VMFD

⁴² Vita A занимает в издании Жака Норэ 124 стр., Vita B — 86 стр.

наиболее характерных для нашей темы фрагментов⁴³. Поэтому выводы, сделанные в ходе исследования, носят в настоящее время лишь предварительный характер.

Первый из интересующихся нас отрывков, озаглавлен Норэ в Синописе как «Athanasè règle les offices», однако речь здесь идет не только и не столько о регламентации богослужебной практики монастыря, сколько об установлении различных должностей, чья сфера деятельности ограничивалась богослужением. В Житии А это глава 84, а в Житии В — 26. Начало в обоих вариантах совпадает почти дословно:

Житие А: Ἐπεὶ δὲ ταῦτα καλῶς εἶχεν αὐτῷ καὶ τέλος ἐλάβανεν ἐκ Θεοῦ δεξιῶν, ἐφ' ἕτερον μέρος τοὺς ἐκκλησιαστικούς φημι θεσμούς καὶ μοναδικούς μεταβαίνει.

Житие В: Ἐπεὶ δὲ ταῦτα καλῶς εἶχεν αὐτῷ ἤρξατο τιθέναι καὶ τοὺς τῆς ἐκκλησίας θεσμούς καὶ τύπους.

Обращает на себя слово μεταβαίνει, «изменяет», в Житии А. Какие монашеские уставы мог изменить Афанасий? Учитывая обильное заимствование, как уже было сказано, из нормотворческих документов Феодора Студита, а также единичные упоминания Василия Великого в собственных его сочинениях⁴⁴, можно осторожно предположить, что одним из уставов, который он менял, были документы студийской традиции.

Вернемся к сравнению наших Житий с писаниями Афанасия Афонского. После вводных предложений пути двух Житий А и В расходятся. Афанасий монах в Житии А сразу же сообщает (гл. 84. 3–5): «о каковом (т.е. о законотворчестве Афанасия Афонского — А.В.) подробно о каждом повествовать ни дело настоящего времени, ни настоящего течения слова», еще более определенно он высказывается ниже: «такое в течение всего дня и ночи соблюдение (ἐπιτηρήσεις) устава и утверждение их предать писанию детально и упомянуть стало бы предметом другого трактата, и другой деятельности. И это было бы законоположение уединенной жизни или же, по-другому, изложение типика, а не история и похвала» (84. 28–33). Далее он показывает свою осведомленность о составлении Афанасием типика и, что интересно, опять-таки упоминает и собственное его творчество, и запись предания в его версии (как можно понять греческий текст) (ἄλλως τε, καὶ αὐτοῦ ταῦτα νομοθετήσαντός τε καὶ διατυλώσαντος ἰδία παραδόσοντος γραφῆ) (84. 33–34)⁴⁵. В полном согласии с этой точкой зрения, он лишь

⁴³ Для этого мы воспользовались Синописом, составленным Ж. Норэ (Vitae duae. P. 228–247).

⁴⁴ См., например, Ипотипосис: Meyer. S. 140

⁴⁵ Он советует желающему изучить устав «оказаться там (ἐκεῖ) и сло-

бегло перечисляет законоположения основателя афонского общества, как бы давая общие определения их: «и мере слова и молчания, запрещений и утешений, и ночного, а затем и дневного распорядка жизни, и каковым он наметил жизнь согласно Богу, и поскольку необходимость была ему установить руководителей (ἐπιτηρητὰς) и наблюдателей из самых усердных каждому из находящихся под управлением, и выдвинуть одних для чтения, других для песнопений, и одних блюстителями (ἐφόρους) за соблюдением устава, других для пробуждения (τοὺς δὲ τοῦ ἀφύπνιζειν), а иногда тех, кому полагалось поднимать засыпающих⁴⁶, назначал и тех, кто неколебимо наблюдал за входящими и выходящими, отворяя и запирая в свое время⁴⁷, а других — еще важнее этого — наблюдать, дабы не обращались с речью не вовремя или даже вовремя к ближним, и не улыбаться до улыбки, не перебивать, не блуждать глазами, переминаясь с ноги на ногу, но предстоя, благообразно и в божественном благоговении, неколебимы телом, духом, чистые, как подобает, воздавать Господу гимны, и надзирать над теми, находящимися во время небрежения или во время слабости, и их должно иногда поднимать, а иногда побуждать, и некоторых сажать в эксонартекс (ἐν τῷ προνάῳ) храма по причине болезни или старости и давать в качестве опоры посох, других же приводить в различное время на божественную службу» (84. 6–28).

Согласно Норэ, здесь с Ипотипосисом совпадают два отрывка⁴⁸:

Житие А 84. 12; 18–21

1) ἐπιτηρητὰς
2) а других — еще важнее это-
го — наблюдать, дабы не об-

Ипотипосис⁴⁹ Meyer. 135. 28–32

17⁵⁰. И эпитерета, который, обхо-
дя келлии и службы (τὰς διακονίας)
и остальные места Лавры ночью

вом и делом воспринять это» (84. 39–40). Характерно это «там» — что может служить косвенным доказательством того, что автор этих строк не лаврский монах.

⁴⁶ Еще более краткое изложение, чем в Ипотипосисе, сути должности «будильщика». См. ниже Ипотипосис 135. 26–28.

⁴⁷ См. ниже о должности «привратников» Ипотипосис 135. 32–35.

⁴⁸ *Noret*. 1982. P. 548.

⁴⁹ В английском переводе Ипотипосиса специально отмечаются заимствования из студийского типикона, которые мы опускаем в нашем переводе, отсылая интересующихся непосредственно к VMFD. P. 221–228.

⁵⁰ Нумерация глав в Ипотипосисе и в двух других произведениях дается по английскому переводу.

ращались с речью не вовремя или даже вовремя к ближним, и не улыбаться до улыбки, не перебивать, не блуждать глазами, переминаться с ноги на ногу...

и днем, прерывает с надлежащей суровостью и должным наказанием тех, кто будет застигнут за несвоевременными разговорами и во время случайных встреч.

На наш взгляд, эти два отрывка роднит только одно — название должности (эпитереты). То есть автор Жития А знал, что они есть, и знал, чем они занимались, но его знание в данном конкретном случае не совпадает с Ипотипосисом⁵¹.

Другой дорогой пошел автор Жития В. Он излагает всего несколько пунктов, но зато подробно, и они находят свое соответствие в Ипотипосисе⁵².

Житие В гл. 26

5–16 Поставил во главе каждого из хоров братьев одного брата, назвав его эпистемонархом. Обязанностью его было следить за благочинием поющих в церкви и заботиться о душе их, а также о том, чтобы собрать отсутствующих в Божью церковь, или самому, или же через указания его к привратникам; за тем, чтобы как бы не допустить, чтобы кто-нибудь в славословиях или запоздал или не пел и чтобы не безбоязненно кто-нибудь входил или выходил вся-

Ипотипосис. Meyer. 135. 20–25

17⁴⁹ Да будет известно, что есть два эпистемонарха (ἐπιστημονάρχαι), каждый для одного хора, которые напоминали братьям в хорах, чтобы они стояли благочинно (κοσμίως), они же, после того как прозвучит симандр (τοῦ ξύλου φωνήν) побуждали медлительных поторопиться на службу и у задержавшихся спрашивали причину задержки (τοὺς ἀποληφθέντας λόγον τῆς ἀπολείψεως) и посредством весьма умеренных наказаний побуждали тех, кто не по предписанию или необходимости опоздал, к возвращению в разум (ἀνάνηψιν).

⁵¹ Он также приводит еще два места из Жития А, где упоминаются эпитереты. Это 184. 1. 7–8 и 187/188. 1. 17–18. См также 86/87. 1. 23

⁵² В английском переводе Ипотипосиса специально отмечаются заимствования из студийского типикона, которые мы опускаем в нашем переводе, отсылая интересующихся непосредственно к VMFD. P. 221–228.

⁵³ Нумерация глав в Ипотипосисе и в двух других произведениях дается по английскому переводу.

кий раз, как захочет, но делал это в установленной мере и в [соответствующее] время, чтобы те, кто в хоре, не подверглись досадному утруждению (κόπον), приветствуя каждого из входящих

Как мы видим, хотя Житие В не повторяет дословно Ипотипосис, они весьма близки. Это очевидно и в других отрывках.

Житие В 26. 16–20

Поручил одному из братьев во время чтения [уставного] будить братьев [ходя] по всей церкви, после каждого чтения он менял того, то есть так чтобы назначенный на первое чтение отдохнул на втором, а на втором отдохнул на третьем.

Ипотипосис *Meuer*. 135. 26–28

17. Есть же и тот, кто во время чтений [уставных] на утрени обходя братьев тихонько будит (ἀφιλνιστής) заснувших

Далее в Житии В добавляется отрывок о том, что каждый (и эпистемонарх и те, кто будил, и, по всей видимости, те, кто читал) должен исполнять свое послушание, не вмешиваясь в действия другого и не мешая один другому (26. 20–26). Далее все в той же главе 26, которую Норэ обозначил как главу о богослужении, идет обширный отрывок, описывающий роль и значение привратников.

Житие В 26. 26–49

26–44 У дверей нартекса поставил двух других из братьев, назвав их привратниками, чтобы отсутствующих из хоров по извещению от эпистемонарха вести в храм, и не только этим были озабочены, но осуществляли надзор помимо хоров и над всеми остальными находящимися в церкви, а именно чтобы эпистемонархи тех, кто в хорах, если в начале «Слава в вышних Богу» войдут или в

Ипотипосис *Meuer*. 135. 32–35

17. Есть же и привратники, которые стоят у дверей церкви, и у тех, кто приходит позже к началу [службы] спрашивать причину опоздания, а тех, кто не вовремя желает выйти, один раз выпускают, но во второй раз запрещают.

середине или в конце или вообще не придут, и если они, не будучи болящими или посланными на послушание, оставили церковь по нерадивости, чтобы таковые были объявлены этими привратниками отцу, и как он пожелает, так и поступит (οἰκονομέω) относительно них. Подобно же повелел, чтобы они следили за всеми входящими и выходящими, и после одного выхода уже больше не позволяли ходить туда и сюда, но [должны были] спросить и тщательно исследовать, и если сделал это по какой-то необходимости, предоставить ему беспрепятственно [выйти], если же нет, то не допускать его выходить, но убеждать его войти в церковь. Подобным же образом, тщательно и более всего исследовав причины о замедлении выходящих, так что невозможно несущему послушание или другому кому входить в церковь или вызывать из нее ради собственной службы или общежительной, но и даже эконоμ не сам делает, а только через привратников и только через них это делается

И последний отрывок 26 главы Жития В посвящен обязанностям эkkлeсиapxa

Житие В. 26. 50–58

Ипотипосис *Meуer*. 136. 28–30

Пожелал, чтобы помимо них, 21 Бывает и чтение (за трапезой — *AB*), и в то время как эkkлeсиapx распределяет (χωρίζοντος) только тех выше упомянутых, чтения и [следит], чтобы было но и самих священников и диакон, что не читалось в законах, и всех несущих послу-

шание в Божией церкви всяческим образом, и назвал его еkkлeсиархом, уважаемого за рассудительность и образ жизни и могущего относительно этого (πρὸς ταῦτα) устраивать все касательно церкви богоугодно и прекрасно, написав, что он держит в своих руках всю последовательность богослужения, и его слушают все, исполняющие разнообразные послушания в церкви и почитают

На этом заканчивается эта обширная глава. Можно сделать некоторые предварительные выводы. Мы видим, что Житие А ограничивается простым перечислением, слабо привязанным к непосредственному содержанию Ипотипосиса и двух других сочинений Афанасия Афонского, в то время как Житие В, хотя и не перечисляет пункт за пунктом то, что могло бы относиться к уставу, дает описание наиболее важных послушаний в монастыре, связанных с церковным богослужением, находящими свое соответствие в Ипотипосисе. Посмотрим, как эти выводы соотносятся с другими «уставными» отрывками из Житий А и В.

Следующие отрывки из двух Житий были озаглавлены Норэ как «Règles du réfectoire». Это 86 глава Жития А и 29 глава (1–27) Жития В. Однако мы бы объединили 86 главу со следующей за ней 87 главой, а 29. 1–27, в свою очередь разделили на две части. Житие А в 86 главе опять ограничивается в основном перечислением, давая, на наш взгляд мало подробностей, Житие В, напротив подробно расписывает послушания, несомые братьями в трапезной.

Приведем сначала 86 главу Жития А: «Должно указать и следующее за ними и о совершаемом в трапезной (ἐν τῇ τραπέζῃ), что им было установлено о качестве и количестве яств и питья, молчании и чтении, о первом месте и последнем (προεδρίας τε καὶ ὑφεδρείας) и о презрении их, еще же и служащих и обслуживаемых, ядущих и стоящих (ισταμένων), что о блюстителях и попечителях (ἐπιτηρητῶν καὶ ἐπιμελητῶν), о благорасположении и устройении их, чтобы одни благопристойно и по чину бесшумно расхаживали, а другие в молчании ели свой хлеб, не оставляя в небрежении и духовное делание, чтобы все им было — и еда и питье — во славу Божию».

Составитель Жития В, при том, что сам он отсылает к Ипотипосису, значительно более подробно рассказывает об обязанностях блюстителей.

Житие В. 29.1–22

Но вот то, что об устройении церковном и о чуде, бывшем по этому поводу, рассказано. Вполне естественно и об устройении касательно трапезы и некоторых других кратко изъяснить (διαλαβεῖν). Желающих узнать детально (κατὰ μέρος) отсылаю к типику (τυπικῶ), написанному святым. Итак, установил принимающим пищу двух блюстителей (ἐπιτηρητὰς), чтобы в молчании и страхе Божиим хлеб свой ели, подобно же и помогающие (παριστάμενοι) им в безмолвии и благочинно прислуживали им, и наблюдали, чтобы трапезничающие не совершили чего-нибудь беспорядочного или же чтобы никоим образом не давал кому-нибудь свою чашу вина, чтобы не подвергнуть брата опьянению, которого сам бежит. Чтобы они расспрашивали отсутствующих за трапезой, и если законно отсутствовали, позволяли им есть за вторым столом; если же отсутствовали, пребывая ничего не делающими в келлиях, чтобы не позволяли им, пока не будет напомнено о них отцу. Но если кто-либо из прислуживающих за столом или из других служб разобьет какой-нибудь сосуд, или намеренно или нечаянно, пусть встанет вплотную к чтецу и вверх руку вытянет и осколок сосуда держит, и так простят его отцы, чтобы через малое это постыжение сделался внимательным.

Ипотипосис. Meyer.

136. 26–28

Блюститель (Επιτηρητής) в окружении [братьев] наблюдает, чтобы распределение столов происходило без беспорядка, но благочинно.

Выскажем еще одно предварительное замечание. Автор Жития В не хуже Афанасия, автора Жития А, знает о существовании сочинений, написанного Афанасием Афонским, но какое из трех сочинений он имеет в виду, сказать сложно. Откуда анонимный автор Жития В берет информацию? Выше уже было процитировано его высказывание об источниках, которые включают письменные сочинения учеников преподобного. Ясно, что черпать информацию из Жития А он не мог — ее там просто нет, по крайней мере в том месте, которое указывает Синописис Норэ. Значит, остаются три возможности — не дошедшее до нас сочинение об афонском законодателе; устная традиция, восходящая к нему; сложившаяся за прошедшие между смертью святого и написанием Жития В годы практика. Прежде чем дать ответ на этот вопрос рассмотрим следующий относящийся к теме отрывок, а именно первые строки главы 87 Жития А:

«И это сделал из самого необходимого, чтобы никто вне трапезы не ел или не пил, ни много, ни мало, и совершенно ничего из этого не присваивать, ни другому не давал какого-либо даяния, ни от другого не принимал...».

Этому тоже нет соответствия в уставных документах, так что и в данном случае можно предположить, что Афанасий мог воспринять и сообщить эту традицию от своего наставника, ученика преподобного, Антония, настоятеля монастыря τῶν Παναγίου.

Следующий блок связан с запретом на обладание какой-либо собственностью. Это 88. 16–19 Жития А и 29. 33–35 Жития В. Текст двух Житий достаточно близок, однако не идентичен. Этот запрет находит соответствие в Ипотипосисе 34, однако есть и существенная разница между Житиями и Ипотипосисом

Жития

А: Как, например, и то вместе с этим предписал, чтобы те, кто в подчинении у него ничего не имели своего, это причина всякого зла — возвещать «твое» и «мое» собственного не имеет, и пусть не живет у себя по принципу «это твое, а это мое», это равнодушное речение, оно отделяет нас от любви.

Ипотипосис Meyer. 140

34. Никому из братьев не позволено владеть (κεκτήσθαι) вопреки желанию и решению (βουλῆς καὶ γνώμης) кафигумена личной собственностью (Ἰδιόκτητα δὲ πράγματα καὶ λεκοῦλια) или монетами (νομίσματα ἢ νομῖα). Это совершенно запрещено нашими божественными отцами и великим Василием.

Типикон⁵⁰. Meyer. 113 16–19

⁵⁴ Заимствования из сочинений студийской традиции см.: BMFD. P. 250–265.

32. Ты должен наблюдать, чтобы все то, что принадлежит общине, было всецело в общем владении и неделимо и ни в коем случае не принадлежало по отдельности каждому в полновластной собственности, даже игла (μηδὲν κατὰ μέρος τοῦ καθ' ἕκαστον εἰς ἑξαυθέντησιν).

Мы видим, что Жития приводят предписание полного запрета на собственность, но не так обстоит дело с собственными сочинениями Афанасия. В более раннем тексте в качестве условия владения собственностью имплицитно подразумевается согласие настоятеля. В более позднем возможная лазейка закрыта — запрет категоричный и недвусмысленный.

В этих же главах — Житие А 88 глава (вторая часть) и Житие В 29. 27–33 —приводится подробная регламентация того, как следует поступить в случае пропажи какого-то предмета, тексты двух отрывков весьма близки. Аналогов их в собственных сочинениях Афанасия не находится.

Особое место в Житиях и уставных документах преподобного отведено проблеме монахов, постриженных в другом монастыре — ξενοκουρίτης. Мы не имеем в виду проблему переходивших из монастыря в монастырь монахов, таких всячески пытались заставить оставаться в том монастыре, где они постриглись. Здесь мы сталкиваемся с таким явлением, как пренебрежительное отношение к ним. Но дадим слово документам и приведем почти полностью весьма обширные цитаты: в таком случае нам будет легче попытаться понять масштаб и причины проблемы.

Житие В 29.35–55 ... в одном только прегрешении был он весьма строгим и суровым и несострадательным — к дерзающему кого-нибудь бранить как ксенокурита; и положил это правило (δούμα), если кто дерзнет поднять руку на брата или оскорбит ксенокурита (ξενοκουρίτην ὕβρισαι), тотчас же, как если по некоему *совосхищению* подпал греху, отделить его от церкви и на три недели лишит святого причастия (τῶν ἁγιασμάτων) и пищу ему без вина и масла; если исправится, слава Богу; если же нет, пусть будет выгнан совсем из монастыря, как член некий *согнивший* и ненужный, чтобы не научил других этому; когда великий Павел сказал: «Один Бог, одна вера, одно крещение», один народ, одна церковь, одно имя Христа и одна святая схима, как кто дерзает рассекать Христово имя и облачившихся в него, как один называется Павлов, другой Кифин, а другой Аполлосов? Ведь те ксе-

нокуриты были бы, которых сатана постриг в монахи ножницами бесславия (κακοδοξία).

Житие А 89. относительно и этого: [если] кто-нибудь из всех поднимет бесстыдные руки на брата, или же [оскорбит] как в другом месте ранее постриженного, это же в обычаи поносить ксенокурита, отец считал такого заслуживающим весьма тяжелого наказания — ибо ни о каком другом грехе он не дал такого повеления — я имею в виду изгнание без сожаления. Но и положил предметом великой заботы и тщания, чтобы никто из его братии, даже самых последних и тех, кто казался отвергнутым, не уходил оттуда, насколько такому возможно быть, он был готов сотворить все что угодно и, согласно пословице, «подвинуть каждый камень»; такому постановил такое присуждать и как негодного и *согнувший* отсекал член: «Ведь, сказал, что слышали от общего учителя вселенной, один Бог, одна вера, одно крещение, не что иное один народ, одна церковь, та же самая святая схи́ма, одно для всех имя Христово; как же кто-то дерзнет явиться новых названий творцом и разделить великое и общее имя и схиму монашескую в различиях имен, как бы один одного, а тот того, и назвать всех не Христовыми, а как бы Аполлоса, и Павла, и Кифы в древности, чтобы я не назвал последующих чужими (ἵνα μὴ λέγω τῶν καθεξῆς ἀλλοτρίων)?».

Мы видим, что оба Жития уделяют проблеме много места. При этом Житие В более подробно расписывает различные варианты наказания и, как мы увидим далее, ближе к тексту Типикона. Оба отрывка текстурально близки и ссылаются на одни и те же места из Посланий апостола Павла, тем самым подчеркивая действительность и единство схимы, независимо от места пострижения.

Отметим также многозначительное замечание в Житии А: это же в обычае — поносить ксенокурита. Сразу оговоримся, нам не известна такая практика для IV–VI вв.

Обратимся теперь к Типикону. И в этом памятнике проблема ксенокуритов занимает обширное место, это один из самых больших фрагментов Типикона, на мой взгляд разбитого издателями ВМФД несколько искусственно на несколько параграфов (24–29), в то время как у Мейера это один фрагмент длиной в 66 строк. Поскольку невозможно привезти его целиком, дадим его краткий очерк. Афанасий предусматривает наказание для всех без исключения братьев, которые бы стали бранить чужих монахов как ксенокуритов⁵⁵. Это не только проблема Лавры, но, как ему известно,

⁵⁵ Норэ отмечает, что Афанасий, очевидно, хочет, чтобы монаха оценивали только по его добродетели, а не в связи с тем фактом, что он был пострижен или нет в этом монастыре (Noret. 1982. P. 563)

такое пренебрежение ксенокуритами есть и в некоторых других киновиях. Эта болезнь более страшная, чем чума. Это даже не болезнь, а ересь, поскольку ксенокурит не инославный, он исповедует того же Христа и Владыку, и они оба члены Церкви. Если выбирать между добродетельным монахом-ксенокуритом и ленивым, но постриженным Афанасием, то первый будет ему урожденный сын и наследник, а тот — чуждым и врагом Церкви. «Если мы одной и той же веры и одного обетования, пусть не будет среди вас раздоров, и пусть никто не называется чужим, а другой самым здешним. Следует предпочесть лишь одну добродетель. Я приказываю настоятелю и моим братьям, первенствующим в обители, и чадам и отцам, чтобы они примечали кто так неосмотрительно поступает относительно оскорблений братьев, и если по *совосхищению* или малодушию проникнется взаимной ненавистью и по собственной невоспитанности обзовет брата ксенокуром, пусть его отделил от Церкви, в течении трех недель, конечно, он не допускается до причастия, но не будет и совместно идти и принимать пищу вместе с братьями, но отдельно, [пища его будет] лишена масла и вина и [он должен] каяться, и если исправится, так что уста языку его молчание, устам рука, то благодарение Богу, но если он будет изобличен снова... пусть будет совершенно изгнан из Лавры и отсечен, как сломанный и *согнивший* член тела Церкви, чтобы и другим не передал свою порчу и растление».

Мы видим, что все три отрывка очень близки. Во-первых, своей логикой — все три апеллируют к одним и тем же аргументам: постриг един, как один для всех Господь Иисус Христос и одна для всех Церковь. Во-вторых, есть и некоторые совпадения в лексике, например, *σενπός* (согнивший) и *κατὰ συναρπαγὴν* (по *совосхищению*). В-третьих, наказание, предусмотренное в них, идентично в Житии В и Типиконе.

Почему проблема монахов, принявших постриг не в Лавре, стояла в обители Афанасия Афонского так остро? Томас в комментарии к этому отрывку бросает вскользь замечание, что пострижение самим святым обладает притягательной силой (*charisma*)⁵⁶, но нам кажется это недостаточным объяснением. Было ли это проблемой, распространенной повсеместно? Сам Афанасий в приведенном отрывке подтверждает, что эта проблема не только его монастыря (*οἶα πολλὰκις ἀκοῆ παρειλήφαμεν ὡς ἐν τισὶ κοινοβίοις... Meyer. 111, 12–13*).

Прежде чем перейти к рассмотрению других источников, посмотрим на еще один аспект проблемы ксенокуритов — монах, постриженный в другом месте, не может стать настоятелем. Это еще

⁵⁶ BMFD. P. 268

один крайне обширный фрагмент, предшествующий уже приведенному. Следует отметить, что в нем Афанасий снова и снова возвращается к одним и тем же положениям, одни положения противоречат другим — это может послужить еще одним аргументом в пользу того, что Типикон мог знать несколько стадий составления, о чем шла речь выше. Сначала он предписывает, чтобы ни в коем случае настоятелем не был бы избран монах чужого монастыря, только монах Лавры мог встать во главе ее. Аргументы, выдвинутые Афанасием, следующие: монахам Лавры ничего не известно об образе жизни чужака, и он не обладает ничем, что помогло бы братьям в стяжании добродетелей (*Meyer*. 108. 31–35). Далее приводится еще один довод. Ни патриарх, ни глава σακελλίου, ни любое другое лицо не может назначить своего ставленника настоятелем Лавры. Лавра останется самовластной и свободной (αὐτοδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον). Ниже он опять возвращается к теме образа жизни чужака: он не стал наиболее заметным из братьев, он не подвизался вместе с ними в духовных битвах и не занимался совместными размышлениями (συμμελετήσαντα), он не дал доказательства своей стойкости (μὴ τῆς καρτερίας τὸ εὐτονον ἐπιδείξαντα) в богослужениях, стояниях и правилах и чтении псалмов (ἀκολουθίας καὶ στίχοις καὶ τύποις καὶ καθίσμασι) (*Meyer*. 109. 32–35). Для того, чтобы быть признанным монахами Лавры он должен прожить в ней 2–3 года (*Meyer*. 110. 2–4) или хотя бы год (*Meyer*. 110. 33). В таком случае нет разницы между постригшимся в схиму в другом месте и лично постриженным самим Афанасием (*Meyer*. 110. 5–12). Еще одно определение чужака Афанасий дает в самом конце отрывка: тот, кто самовольно пришел в Лавру из другого монастыря, чтобы стать игуменом (τὸν ἐκ τοῦ παραχρήμα πρὸς ἡγουμενεῖαν τῆς λαύρας ἀπὸ ξένης μονῆς αὐτομόλως ἐπιδημήσαντα), или же тот, кого рука могущественного (διὰ χειρὸς δυνατῆς) выдвинула на должность настоятеля (*Meyer*. 110. 28–31).

Итак, возможные причины неприятия чужака в качестве игумена: отсутствие достоверных сведений о его образе жизни; власть, перешедшая в руки лиц, не имеющих отношения к монастырю. Обращают внимания на себя наречия παραχρήμα (без подготовки) и αὐτομόλως (своевольно): то есть монах, обещавший послушание, нарушил обетование и без воли своего игумена пришел в чужой монастырь.

Обратимся к другим источникам, в которых может быть удастся найти ключ к разгадке. Этот термин приводит лишь *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*⁵⁷, также как и синонимичный ему

⁵⁷ Электронный ресурс. Доступ: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lbg/#eid=48265&context=lsj&action=from-search>

ἔξωμόνιτης⁵⁸. Если мы посмотрим на время написания этих произведений, то увидим, что самые ранние упоминания относятся ко второй половине X в. — это сам Афанасий⁵⁹ и Симеон Новый Богослов. Типик Афанасия Афонского мы привели; обратимся теперь к Симеону: «Уйти из монастыря есть осуждение (κατάγνωσις), и всякий человек будет над тобой насмехаться и укорять (καταλέμψεται) тебя, и ты не найдешь в другом месте отдохновения. Куда бы ты не пошел, как монах чужого пострига ты должен быть последним из всех»⁶⁰.

Обратимся к памятникам церковного права. В 119 томе *Patrologia Graeca* находится подборка, озаглавленная *Jus canonikum Graeco-Romanum*. В ней мы находим постановление некоего собора, состоявшегося при патриархе Луке Хрисоверге, в котором предписывается, назначать кафигуменов в монастыри его области (при нехватке в них подходящих монахов) из другого монастыря той же области, даже если типики постановляют, что ксенокуриты да не будут кафигуменами⁶¹. Здесь мы видим прямые параллели с Типиком Афанасия Афонского. Подобные же повеления авторов типиков мы приведем ниже.

А пока обратимся к Вальсамону и его толкованиям на каноны. В примечании к 21 канону VII Вселенского собора («О том, что не должно монаху или монахине оставлять свой монастырь и уходить в другой. Если же случится это, то необходимо оказать ему гостеприимство, принимать же без ведома его игумена (ἄνευ ἡγούμενου) не подобает») мы снова встречаемся с ксенокуритами. Что здесь для нас интересно? Во-первых, Вальсамон утверждает, что, принося обет, монах дает обещание пребывать в том монастыре, в

⁵⁸ Электронный ресурс. Доступ: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lb-g/#eid=24758&context=lsj&action=from-search>

Так считает издатель и переводчик Диатакиса Поль Готье: Ксенокурит чаще всего назывался эксмонитом. (*La Diataxis de Michel Attaliat / Ed. P. Gautier // Revue des études byzantines*. 1981. Т. 39. Р. 64, n. 40), но исключение см. ниже.

⁵⁹ Афанасий Афонский, хотя и широко заимствовал из студийской традиции, эту главу написал сам, или, по крайней мере, до нас не дошло той редакции Студийского устава и Завещания Феодора Студита, которая содержала бы текст подобного рода.

⁶⁰ *Syméon le Nouveau Théologien*. Cathéchèses. Т. 2. Paris. 1998. 18.99–102. Слово озаглавлено «О приемах лукавого, каковы он подбрасывает тщеславным и стремящимся быть первыми...» И первая часть его озаглавлена в издании *Sources chrétiennes* «Дурные причины домогаться настоятельства». То есть здесь Симеон обращает против тщеславного монаха его же страсть — тщеславие, обращая внимание на то, что в чужом монастыре он будет вынужден занять последнее место.

⁶¹ PG CXIX. Col. 780.

котором постригся (Μετὰ τὸ δοῦναι τινα συνθήκας καὶ ὁμολογίας εἰς θεὸν χάριν τοῦ προσμένειν ἐν ἡ ἀπεκάρη μονῇ πῶς παραχωρηθήσεται τὴν οἰκειάν ἀθετῆσαι ὁμολογίαν καὶ εἰς ἑτέραν ἀπελθεῖν μονήν?). Во-вторых, примечательно наречие ἀσυντάκτως (без извещения) применительно к оставлению монастыря. В-третьих, он также акцентирует внимание на том, что нельзя его принимать без ведома игумена, который его постриг, а именно без отпускной грамоты (ἀπολυτικῆς γραφῆς). И единственная указанная причина ухода — малодушие (διὰ μικροψυχίαν). Вальсамон отсылает к 80 правилу карфагенского собора, чтобы узнать какое наказание положено принявшему ксенокурита и для него самого⁶².

Мы не будем смотреть все правила соборов относительно недопустимости оставления монастыря монахами, но упомянем еще одно толкование Вальсамона, на сей раз на третье правило Двукратного собора: большая его часть посвящена приведенному 21 правилу VII Вселенского собора и 80 правилу Карфагенского собора и ничего не добавляет нового к нашему знанию о причинах такой неприязни к ксенокуритам⁶³.

Перейдем теперь к Типиконам. Диатакисис Михаила Атталиата (1077 г.) запрещает принимать (κατατάττεσθαι), не объясняя причин, ксенокуритов, однако делает два исключения: одно для некоего монаха Антония, которого Атталиат зачислил лично и назначил эклесиархом, потому что тот знает монашеские положения Церкви и приводит их в порядок (εἰδὸτα τοὺς μοναχικοὺς τύπους τῆς ἐκκλησί(ας) καὶ ρυθμιζόντα αὐτοὺς), и еще для одного монаха⁶⁴.

Хотя издатель и переводчик Диатакисиса и ставит знак равенства между ἐξωμονίτης и ξενοκουρίτης⁶⁵, в самом Диатакисисе они разведены. Абзац о первых находится ровно перед отрывком о ксенокуритах. И оба они входят в главу об ἀποταγῇ⁶⁶. Так вот экс-монитов Атталиат также сначала запрещает принимать, но потом делает оговорку: если они внесут недвижимое имущество, чтобы получить содержание (σιτηρέσια), то это позволено⁶⁷.

Типикон Льва, епископа Аргоса, был составлен для монастыря в Арейя (ок. 1149 г.). В главе о выборах настоятеля опять же содержится категорический запрет на назначение ксенокурита на должность настоятеля, более того ему запрещается и служить и

⁶² PG. CXXXVII. Col. 996

⁶³ PG. CXXXVII. Col. 1017

⁶⁴ Diataxis. P. 65. 787–791.

⁶⁵ См. выше

⁶⁶ Дар за поступление в монастырь (LBG. P. 182; Электронный ресурс. Доступ: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lbg/#eid=8232&context=lsj&action=from-search>

⁶⁷ Diataxis. P. 65. 782–785

священнодействовать. Объяснение этому дается только для жителей Ἀναυπλείου — потому что они привязаны к родственникам и плотские суть⁶⁸.

Типикон монастыря Маммы (1158 г.) приводит еще причину почему выходец из другого монастыря (он не назван здесь прямо ксенокуритом) не желателен в качестве игумена: поскольку он может привести с собой монахов, которым он, возможно, будет отдавать предпочтение⁶⁹. Можно было бы привести еще примеры, но, как нам кажется, уже приведенных достаточно, чтобы сделать некоторые выводы.

Ксенокурит, пришедший в другой монастырь без грамоты от игумена, был подозрителен — такой переход мог быть свидетельством легкомысленного нрава, малодушия или же своеволия. Такие качества характера не приветствовались в монашеской среде и вряд ли могли понравиться игумену. Чужак не был знаком с обычаями монастыря, следовательно, отсюда могли проистекать нарушения их, влекущие за собой нестроения среди братьев. Если речь шла о постриженниках влиятельного в духовном плане настоятеля, то они могли считать себя осененными особой благодатью и, действительно, смотреть свысока на ксенокуритов. Последний был нежелателен в качестве игумена, как по вышеприведенным причинам, так и потому, что, будучи, возможно, ставленником влиятельных лиц, мог подвергнуть опасности положение монастыря как независимой структуры. Примечательны предельно жесткие меры, предлагаемые Афанасием.

Остается отметить, что проблема ксенокуритов не встречается, насколько мне известно, ранее второй половины X в.⁷⁰ Все главы о ксенокуритах у Афанасия Афонского целиком и полностью вышли из-под его пера⁷¹. Причины такой болезненности проблемы нам не совсем ясны, хотя мы можем понять, что отдавать игуменство в руки чужого монаха ктитору не хотели. Также не совсем ясно, почему именно с конца X в. происходит такой взрыв — появление сочинений, в которых ксенокуритам отведено весьма неприглядное место.

⁶⁸ *Miklosich F., Müller J.* Acta et diplomata graeca medii aevi. Wien, 1860–1890. T. V. P. 185–186.

⁶⁹ Поскольку греческий текст типикона оказался для нас недоступен, то мы цитируем его по английскому переводу в VMFD. P. 1023.

⁷⁰ Еще раз подчеркнем, что само явление, а именно переход монахов из монастыря в монастырь, было известно издавеле, однако проблема «чужепостриженников» в таком виде, как она описана выше, характерная черта именно этого времени.

⁷¹ По крайней мере, Дж. Томас не приводит ссылки на редакции Устава и Завещания Феодора Студита, содержащие подобные тексты.

Последнее замечание касается источников для Жития А и В. Если принять, что Житие В зависит в этом отношении от А, остается открытым вопрос, почему В ближе к Типикону, приводя всю шкалу наказаний, уготованных нарушителю. Представляется, что Афанасий, автор Жития А, мог ориентироваться на устную традицию, а автор Жития В мог читать и сам Типикон, поскольку находился в Лавре. Но может быть и так, что и тот, и другой слышали Типикон, если его публично зачитывали⁷².

В последней части нашей статьи мы проанализируем несколько положений, которые приводятся в Житиях, но не находят своего аналога в уставных документах.

Итак, 40-я глава Жития В говорит о том, что Афанасий понимал важность постоянной занятости монахов. «Видя, что праздность на многие страсти побуждает душу, не разрешал, чтобы они ели и были в праздности» (11–13). Далее перечисляются послушания, которые несли его монахи. Как позволяет предположить параллельная 138 глава Жития А эти послушания несли немощные монахи, о которых речь шла перед этим (40. 4–11 Жития В и глава 137 Жития А) «А наипрекраснейшее из его установлений, и воистину его одного, что и непригодность, происшедшую от какого-то несчастья, он исправлял посредством ухищрения (τὴν ἀπὸ τῆς συμφορᾶς ἀρχηστῖαν δι' ἐπινοίας διώρθου)» (138.5); «И часто более мудрая мысль могла таким образом переложить и недостаток физический (повреждение природы) в доброе дело и негодное в полезное» (138. 18–20). А 138. 9–13 прямо называет монахов с проблемами зрения среди помогающих работающим в кузне.

Далее в Житии В говорится, что он законоположил (ἐνομοθέτει) сохранять такое попечение о братьях во Христе, как бы мы имели о собственных членах (40. 22–24). Во время работы запрещалось пустословие и было установлено игуменом правило о чтении псалмов (Житие В 40. 31–32; 35–36; Житие А 139).

Житие В дает сокращенное изложение, того, что содержится в Житии А, в некоторых случаях совпадение дословное.

Житие А (165. 26–31) описывает, как можно понять не установление, но обычай, принятый в Лавре: спать на земле, покрытой тонким войлочным покрывалом, и укрываясь паллием.

В конце Жития А (214), что логично, и в 29. 55–61 Жития В Афанасий просит и заклинает ради любви во Христе «покорить-

⁷² Глава 37 Ипотипосиса прямо указывает на это: «в заключении я хочу, чтобы все, что нами установлено на основе правил (κανονισθέντα), читалось (ἀναγινώσκεσθαι) в собрании, чтобы никто из братьев не приводил в оправдание незнание» (Meyer. 140. 30–32). Глава 56 Типикона содержит обращение к братии монастыря: «Но послушайте и вы, чада, и братья, и отцы, мой в высшей степени внушающий сожаление голос. (Meyer. 122. 1–2).

ся и подчиниться кафигумену, как этому нашему смирению». Эта заповедь, которую он дал клирикам, должна была быть прочитана вслух (214). Эти отрывки пересекаются по смыслу, но не текстуально, с 20 главой Завещания и 56 главой Типикона.

Подведем итоги нашего исследования. Мы видим, что Жития Афанасия Афонского содержат фрагменты, которые называются «заповедями», или вводятся глаголами «установил», «законоположил», но при этом отсутствуют в его собственных сочинениях. Эти установления, скорее всего, восходят к эпохе самого Афанасия Афонского, хотя нельзя не предположить, что некоторые из них могли сложиться и после его смерти, но были атрибуированы святому. Часть материала, приведенного Житиями, находит свое соответствие, в том числе и текстологическое, в уставных сочинениях основателя киновиальной жизни на Афоне.

Мы полагаем, что если расширить выборку и не ограничиваться только вышеприведенными отрывками, можно найти и другие подтверждения этих тезисов⁷³. При этом, как мы можем осторожно предположить, автор Жития В использовал не только текст Жития А, с которым его роднит иногда только общий смысл, но и другие писания, в том числе и уставные произведения Афанасия Афонского, а также устное предание, сохранявшееся в Лавре.

Таким образом, мы видим, что Жития, действительно, могут служить квази-типиконом, так как они несут важную информацию о законоположениях создателя монастыря. Дополняя друг друга, тексты Типикона и Жития создают единый комплекс источников, дающий полихромную картину жизни монастыря.

Резюме. Целью статьи было ответить на вопрос: могла ли фиксация традиции осуществляться не только в виде некоего набора правил, оставленного авторитетным аввой в письменном виде своей общине, но и в виде жития, достаточно пространныго, написанного вскоре после завершения земной жизни игумена его непосредственным учеником? В случае с Афанасием Афонским мы имеем дело с двумя Житиями и уставными сочинениями, написанными им самим (Ипотипосис, Типикон, Завещание). В статье делаются следующие выводы: автор Жития В использовал не только текст Жития А, с которым его роднит иногда только общий смысл, но и другие писания, в том числе и уставные произведения Афанасия Афонского, а также устное предание, сохранявшееся в Лавре; жития, действительно, могут служить квази-типиконом, и нести важную информацию о законоположениях создателя монастыря. Дополняя друг друга, тексты Типикона и Жития создают единый комплекс источников, дающий полихромную картину жизни монастыря.

⁷³ Для Жития А такую выборку сделал Норэ (Noret. 1982), хотя мы не можем сказать точно, все ли возможные фрагменты он приводит.