

**Монастырские вклады и поминание в Московском государстве.
Явление средних веков или раннего нового времени?***

Ок. 1040 г. епископ бургундского города Осер и его брат Далмаций предоставили доходы от одной из своих деревень в распоряжение монастыря Клюни, сопроводив то следующим предписанием: *Tali conventu, ut in anniversario patris mei Dalmacii ipsa refectio senioribus Cluniacensibus lautissime preparetur, ut libentius ipsi fratres memoriam illius habeant in cunctis divinis obsequiis* («При условии, что на день смерти моего отца Далмация для старших монахов монастыря Клюни будет приготовленно роскошное угощение, а братья будут поминать его еще более ревностно во время священной службы»)¹.

Если бы имена людей и названия мест не были названы, слова эти могли бы быть приняты за перевод из какого-то древнерусского памятника времен Московского государства. Сохранилось большое количество документов, в которых вкладчики заказывают корм, праздничную еду, подобную той, которая упоминается в приведенной выше цитате, по случаю годовщины их смерти или в день их святого.

Довольно часто специалисты по истории Древней Руси обращали наше внимание на структурное сходство между некоторыми явлениями, имевшими место быть в Московском государстве XVI в., с одной стороны, и на Западе в зрелое средневековье, с другой². Внимательное изучение культуры поминания позволит нам еще больше убедиться в этом. Путем сравнения мы придем к выводу, что параллели имеют отчасти генетический характер вследствие общих корней, отчасти же структурный из-за сходных предпосылок. Само собой разумеется, мы установим и множество различий. Кроме того, некоторые аспекты вызовут у нас скорее ассоциации с современными обществами и государствами Западной Европы раннего нового времени.

Нам предстоит исследовать религиозные и социальные предпосылки, способствовавшие развитию сложной системы поминания, а также рассмотреть сам этот процесс и ответить на вопрос, каким способом удавалось безошибочно почтить память такого огромного количества лиц. Немаловажным является и вопрос, какие функции выполняла общественная практика вкладов и поминания.

Таким образом, нами будут применены оба метода проведения исторических сравнений. С одной стороны, мы постараемся объяснить тот факт, что при сравнении одной среды с другой мы сталкиваемся как с общими чертами, так и с различиями. С другой, мы зададимся вопросом, скрываются ли за сходными чертами принципиальные

* Перевод с английского на русский язык: Евгения Титова, университет в Киле. Статья выйдет также на английском языке: *Donations and Commemoration in the Muscovite Realm – a Medieval or Early Modern Phenomenon?* // *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen*. 14. – 17. Jahrhundert. Ed. Ludwig Steindorff.

¹ *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny, tome quatrième, 1027-1090*. Ed. Auguste Bernard, Alexandre Bruel. Paris, 1888. P. 142, No. 2940.

² Edward L. Keenan. *The Trouble with Muscovy. Some Observations upon the problem of the comparative study of form and genre in historical writing* // *Major Problems in Early Modern Russian History*. Ed. Nancy Shields Kollmann. New York, London, 1992. P. 1-24 [изначально в *Medievalia et Humanistica*. 5 (1974). P. 103-126], особенно см. P. 1-2; Nancy Shields Kollman. *Kinship and Politics: The Making of the Muscovite Political System, 1345-1547*. Stanford, 1987. P. 29; Daniel Rowland. *Ivan the Terrible as a Carolingian Renaissance Prince* // *Harvard Ukrainian Studies*. 19 (1995). P. 594-606; *The Monastic Rule of Iosif Volotsky*. Revised edition. Ed. David Goldfrank. Kalamazoo, 2000. P. 10.

различия или сходство можно объяснить структурными параллелями и генетическими связями³.

Мы отказались от сравнения лишь двух индивидуальных случаев, к примеру, монастыря Клюни и Троице-Сергиева монастыря, поскольку иначе возникла бы опасность того, что один случай стал бы представлять норму целого. Нам также пришлось бы проверить, в какой степени Клюни может служить парадигмой для западных монастырей в целом, а Троице-Сергиев монастырь – для монастырей Московского государства, и установить, являются ли оба монастыря сугубо специфическими случаями в своем окружении. Мы предпочитаем сконцентрироваться на нескольких монастырях, но намерены также принять во внимание и результаты историографии, которые имеют обобщающий характер.

Христианская идея о необходимости и возможности позаботиться о спасении души была прочно укоренена в Московском государстве так же как и на Западе в зрелое средневековье. Она являлась наследием христианства, проникшего в Киевскую Русь и дальше в Московское государство через Византию и Болгарию. Идеи разрабатывались и пояснялись в святоотеческой литературе, кочевавшей с Востока на Запад и наоборот. Жизнеописание александрийского епископа Иоанна Милосердного пользовалось популярностью и на Западе; «Диалоги» же папы Григория Двоесловца были переведены на греческий язык, а позднее и на церковнославянский. Рассуждения Григория о пользе благотворительности, вкладов и молитвы встречаются во многих предисловиях к русским синодикам⁴ с конца XV в.⁵ Они согласуются с мотивами, которые мы можем найти среди древнерусских текстов уже в Киевском патерике⁶. Посредством образного языка религиозные концепции отражаются и в текстах актов⁷.

Основные идеи и на Западе и на Востоке отличаются большим сходством. Дар – в форме вклада, благотворительности или же молитвы – будет вознагражден в свою очередь каким-нибудь ответным даром: молитвой того, кто получил вклад или милостыню, заступничеством святого или же помощью Бога. В этом отношении христианство придерживается практически универсального антропологического принципа, суть которого заключается в обмене дарами⁸. Подарок, сделанный нищему или монаху, принесет пользу, поскольку они будут молиться за их благодетеля. В то же время монахи и нищие являются представителями Христа, вследствие чего дар, сделанный для них, становится и даром для самого Христа в соответствии с Евангелием по Матфею: «Аминь глаголю вам, понеже сотвористе единому сих братий моих меньших,

³ На основе Hartmut Kaelble. *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert.* Frankfurt etc., 1999. S. 12-24.

⁴ Имеется в виду служебная книга, которая использовалась при ежедневном поминании усопших; ей соответствуют греческие диптихи и южно-славянский поменик. Этот синодик следует отличать от Синодика православия, который зачитывался лишь в первое воскресенье Великого поста, ср. Ludwig Steindorff. „Sinodik“ // *Encyclopedia of Russian History.* Ed. James R. Millar. New York etc., 2004. Vol. IV, P. 1398-1399.

⁵ Ср. Ludwig Steindorff. *Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge.* Stuttgart, 1994. S. 11-12, 110; И. Дергачева. Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV-XVII веков (на материале синодика). München, 1990. S. 145-147.

⁶ *Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters. Nach der Ausgabe von D. Abramovič neu herausgegeben.* Hg. von Dmitrij Tschizewskij. München, 1964. S. 183-185. Слово 35: О Пимене.

⁷ Willibald Jorden. *Das cluniazensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter den drei ersten Äbten, Berno, Odo und Aymard (910-954).* Münster, 1930. S. 79-84; М. С. Черкасова. Поземельные акты как источник для изучения религиозного сознания средневековой Руси // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* 2 (8), 2002. С. 35-47.

⁸ Впервые детально разработано в 1924, см. Marcel Mauss. *Essai sur le don. Form et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.* Paris, 2007.

мне сотворите»⁹. Разумеется, на этом уровне взаимный обмен подарками и подарок в качестве воздаяния предусматривали христианскую концепцию о трансценденции: «Взаим дайте, ничесоже чающе: и будет мзда ваша многа, и будете сынове вышняго (Лука 6.35)»¹⁰.

Взгляд на благотворительность как на заботу о самом Христе можно расценить как христианизацию языческих традиций. Кормление жалких бедняков, в социальном плане «мертвых людей», заменило кормление мертвых, которые, согласно дохристианской концепции, не были полностью оторваны от жизни и соответственно испытывали потребность в еде и питье. В социальном плане «мертвые люди» – бедняки, люди с хроническими заболеваниями, рабы, изгнанники и т.п. – являлись представителями физически умерших¹¹. Представление о том, что бедные и умершие близки друг другу, существовало до нового времени как на Западе, так и на Востоке¹². В одном из документов монастыря Клуни нищие называются «мертвыми братьями», которые получают милостыню¹³.

Уже задолго до того, как Клунийская обитель стала расширяться и процветать, сформировалось представление о чистилище. Однако особой популярности эта идея на Западе тогда еще не имела. Оценка действительности просьбы¹⁴ – сколько служб надо заказать или сколько подарков надо сделать, чтобы срок пребывания в чистилище сократился – не играла еще большой роли. Таким образом, эсхатологические представления, господствовавшие на Западе, были еще сходны с эсхатологическими представлениями на Востоке, где, несмотря на убеждение, что забота об умерших приносит пользу и является необходимой, никогда не проводилась прямая связь между усилием и результатом. На достижение цели никогда не давалась «гарантия».

Как на Востоке, так и на Западе короткий промежуток времени после смерти имел большое значение: 30 дней на Западе, 40 дней на Востоке. Оба периода имеют дохристианские корни и соответствуют примерно тем изменениям, которыми сопровождается разложение трупа¹⁵. Представления о небесных мытарствах, по-

⁹ Матфей 25:40. К «меньшим» относятся голодные, испытывающие жажду, незнакомцы, нагие, больные и заключенные. Как на Востоке, так и на Западе этот список может включать в себя усопших, погребение которых считалось равноценным посещению больного, ср. Steindorff. Memoria. S. 109-110.

¹⁰ Arnold Angenendt. Das Offertorium in liturgischer Praxis und Kommunikation // Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des SFB 496 an der WWU Münster. Hg. von Gerd Althoff. Münster, 2004. S. 71-150, установил, как безупречно принцип обмена подарками находит свое отражение в различных формах христианского жертвования. В статье речь идет лишь о западной церкви средневековья, но результаты исследования могут, безусловно, найти применение и в отношении восточной церкви.

¹¹ Чрезвычайно полезная и убедительная концепция о „социально умерших“ была разработана Хазенфратцем, см. Hans-Peter Hasenfratz. Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. Leiden, 1982; мы применили эту концепцию по отношению к русскому монашеству: Ludwig Steindorff. Einstellungen zum Mönchtum im Spiegel altrussischer Quellen // Archiv für Kulturgeschichte. 75 (1993). S. 65-90. Orlando Patterson. Slavery and Social Death. A Comparative Study. Cambridge, Harvard Univ. Press, особенно P. 38-45, пользуется термином "Social Death" в качестве метафоры для изоляции и полнейшей зависимости, но он не рассматривает его в религиозном контексте, за исключением выкупа и освобождения от рабства.

¹² См. Joachim Wollasch. Toten- und Armensorge // Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet. Freiburg, 1985. Hg. von Karl Schmid. S. 9-38; Hermann Queckenstedt. Die Armen und die Toten. Sozialfürsorge und Totengedenken im spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Osnabrück. Osnabrück, 1997.

¹³ Recueil des chartes. V, No. 4132, 478-479 (1147-1148).

¹⁴ См. исследование, ставшее классическим: Jacques Chiffolleau. La comptabilité de l'au-delà : Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyen âge (vers 1320 - vers 1480). Rome, 1980; Ralf Lusiardi. Fegefeuer und Weltengericht // Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Hg. von Michael Borgolte. Berlin, 2000. S. 97-110.

¹⁵ Ср. Steindorff. Memoria. S. 98-101.

гречески *τελώνια*, которые нужно преодолеть после смерти, на пути к трону Господню¹⁶, являются характерной чертой восточной церкви. Этот мотив нашел отражение и в иконе Последнего суда¹⁷. Благотворительность и молитвы живых, а также благие дела при жизни являются платой за мытарства, которые распределены в соответствии с личными грехами на пути к трону Господню. В литературных предисловиях к синодикам можно найти различные повествования о путешествии души в течение сорока дней¹⁸.

Быть может, чрезвычайно активная благочестивая деятельность в виде вкладов и милосердия была обусловлена на Западе страхом перед годом 1000¹⁹, как позднее в России перед Последним судом (7000 г., т.е. 1492 г. н.э.). Но как показали новейшие исследования, свидетельства того, что приближение 1000-го года вызывало большой страх, не так многочисленны, как предполагалось. Вместо этого стало очевидно, что начал преобладать постоянный страх вне зависимости от какой-то определенной даты. Эти выводы можно, по всей видимости, применить и по отношению к 7000 г. в России²⁰. Столетия после установления христианства непоколебимая уверенность в спасении при условии крещения и веры была заменена страхом перед тем, что спасение находится в прямой зависимости от безукоризненного образа жизни, который подразумевает такие благие дела, как вклад и милостыню. Таким образом, монашеская традиция поминания не была обусловлена исключительно ожиданием Последнего суда; она продолжала процветать и после того, как предсказанные даты уже прошли.

Помимо того, что существовали соответствующие религиозные образы и ценности, культура поминания развивалась благодаря достаточно большому числу имущих вкладчиков, которые были в состоянии отдать земли и зависимых людей или другие ценности. Только при условии экономической стабильности можно было гарантировать тщательно разработанную литургическую традицию. Такая ситуация сложилась во Франции и Германии в XI в., а также в Московском государстве в XV в. Вклады делались не только по общепринятым религиозным причинам, но и из соображений престижа. Как сформулировал Пьер Бурдьё в своей концепции, «экономический капитал» был превращен посредством вкладов в «символический»²¹: человек осознавал себя тем, кого поминуют в обители среди братии и других вкладчиков, и вносил свою лепту в процветание институтов, которые считались самыми компетентными управляющими в деле молитвы и поминания. К таковым относились большие общежитейные монастыри. Они могли предложить больше, чем маленькие частные церкви, «*Eigenkirchen*», чьи основатели воздвигали их на своем собственном участке,

¹⁶ Как часть жития Василия Нового. См. новейшее переиздание: И. Дергачева. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004. С. 221-234.

¹⁷ David M. Goldfrank. Who Put the Snake on the Icon and the Tollbouth on the Snake? A Problem of Last Judgment Iconography // *Harvard Ukrainian Studies*. 19 (1995). P. 180-199.

¹⁸ Ср. тексты, опубликованные Е. В. Петуховым: Очерки из литературной истории синодика, СПб, 1895. Что касается осуществления на практике в России, см.: Daniel H. Kaiser. Death and Dying in Early Modern Russia // *Major Problems in Early Modern Russian History*. Ed. of Nancy Shields Kollmann. New York-London, 1992. P. 217-257, здесь P. 235-239.

¹⁹ Johannes Fried. Awaiting the End of Time around the Year 1000 // *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change*. Ed. of Richard Landes, Andrew Gow, David C. von Meters. Oxford, 2003. P. 17-66, изначально на немецком: *Endzeiterwartung um das Jahr 1000 // Archiv für Erforschung des Mittelalters*. 45 (1989). S. 381-473. См. Также: Edward Peters. Mutations, Adjustments, Terrors, Historians, and the Year 1000 // *The Year 1000. Religious and Social Response to the Turning of the First Millenium*. Ed. of Michael Frasseto. New York – Houndsmill, 2002. P. 9-28.

²⁰ А. И. Алексеев, Под знаком конца времени. Очерки русской религиозности, СПб, 2002, глава 1, особенно С. 62-72.

²¹ Ср.: Pierre Bourdieu. *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital // Soziale Ungleichheiten*. Hg. von Reinhard Kreckel. Göttingen, 1983. S. 183-198.

как это впервые упомянуто в Повести временных лет в записи 1037 г. времен великого князя Ярослава Мудрого²². Благодаря вкладам и в соответствии с пожеланиями вкладчиков, крупные монастыри были в состоянии обеспечивать пышную литургию и строить импозантные церковные здания²³. Мы можем рассматривать эту позицию как эстетическую сторону поминальной культуры.

Поминание в литургии процветало в то время, когда оно в дополнение к функции религиозного спасения стало рассматриваться как «символический капитал», как дело престижа, несмотря на коллективный характер «претворения в действительность», помимо того момента, когда произносилось имя в случае индивидуального поминания.

По сравнению с тем, какое важное значение приписывалось произнесению имени, видимые индивидуальные символы поминания в форме украшенных и престижных надгробий были в целом мало известны и доступны лишь высокопоставленным лицам. Указания в Кормовой книге относительно расположения могил на территории Иосифова монастыря²⁴ позволили идентифицировать могилы и останки некоторых хорошо известных вкладчиков данного монастыря во время раскопок, проведенных в 2001 г. вокруг главной церкви. Все они были погребены в деревянных колодах. Как совершенно справедливо считает Сергей Чернов, те люди, которые вложили большие суммы денег в основание литургического поминания своего имени, могли без сомнения позволить себе и саркофаг. Выбор же простых могил следует рассматривать как проявление скромности и равенства²⁵.

Как заметила Барбара Розенвайн относительно монастыря Клуни, вряд ли возможно определять экономическую мотивацию вкладов в смысле материальной выгоды. Вкладчики просто желали «быть соседями Святого Петра» в ожидании молитв и из-за престижа, приобретаемого посредством вклада²⁶. То же мы можем сказать и о «соседях Святого Сергия».

С другой стороны, мы сталкиваемся с асинхронными параллелями на Западе и в России: массовое распространение монашеского образа жизни и монастырей имело место быть на Западе во второй трети средневековья, в Московском же государстве – с середины XIV в., начиная с основания Троицкого монастыря Сергием Радонежским. Отсюда монастырская колонизация распространилась на север и достигла Белого моря, на одном из островов которого в 1436 г. был основан соловецкий монастырь.

Первым толчком к основанию новых обителей на отдаленных территориях явилось, по всей видимости, стремление к аскетизму и одиночеству, но из-за популярности благочестивых обителей монастыри стали вскоре притягивать к себе разного рода вклады. От них ожидалось исполнение роли компетентного молящегося. Этот процесс в истории монашества можно проследить как на Западе, так и в России.

²² Повесть временных лет. Изд. Д. С. Лихачев. М-Л, 1950. С. 102.

²³ Ср. Georg Schreiber. Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung. Kult und Frömmigkeit. Münster-Regensburg, 1948. S. 111 относительно монастыря Клуни.

²⁴ Das Speisungsbuch von Volokolamsk. Кормовая книга Иосифо-Волоколамского монастыря. Eine Quelle zur Sozialgeschichte russischer Klöster im 16. Jahrhundert. Hg. und Übers. von Ludwig Steindorff in Zusammenarbeit mit Rüdiger Koke, Elena Kondraškina, Ulrich Lang und Nadja Pohlmann. Köln-Weimar-Wien, 1998. S. 367-374 (таблица со списком могил в тексте Кормовой книги). Что касается характера источника см. ниже.

²⁵ С. З. Чернов. Некрополь Иосифо-Волоколамского монастыря в свете археологических исследований 2001 г. Старый и новый приделы // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. Сб. статей. Ред. игумен Сергей (Воронков), Монах Пантелеймон (Дементиенко), Г. М. Зеленская. М., 2008. С. 269-314, здесь С. 307. Плиты с надписями, упомянутые в Кормовой книге, были убраны, когда церковь перестраивалась в конце XVII в.; останки же остались на месте.

²⁶ Barbara Rosenwein. To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049. Ithaca-London. P. 44.

Мы в состоянии нарисовать «генеалогическое древо», начиная с основания монастыря Сергием Радонежским, до его последователей и далее, до их учеников²⁷. Так же мы можем проследить связи между монастырями на Западе. Это станет совершенно очевидно, если посмотреть на их названия: монастырь Корвей, *Nova Corbeia* (основан в 822 г.), на реке Везер – дочернее основание монастыря Корби на севере Франции (основан примерно в 657-661 гг.)²⁸.

Безусловно, по сравнению с западными монастырями общежитийный характер монашеской жизни в России никогда не был так сильно выражен. Следы идиоритмического, особожитного, образа жизни остались²⁹, но в особых уставах и обиходниках отдельных монастырей можно проследить стремление к тому, чтобы общежитие протекало как можно спокойнее. Обиходники, получившие распространение в конце XV в., сравнимы с западными *consuetudines*, которые сохранились и из Ключни³⁰.

Таким образом, условия, в которых развивалась культура поминания, отличались большим сходством. Как было упомянуто ранее, генетические связи русского монашества с западным прослеживаются со времен раннего христианства и поздней античности и являются результатом посредничества Византии. Структурное же сходство роли монастырей Московского государства с ролью западных монастырей эпохи средневековья является, по всей видимости, еще более разительным по сравнению с византийскими или же южнославянскими православными монастырями, поскольку последние имели меньшее значение в процессе колонизации. Кроме того, свидетельства развитой культуры поминания имеются здесь по большей части лишь для крупных монастырей, которые сосредоточивались исключительно на поминании их основателя³¹.

Если мы обратимся к вопросу об организации поминания на Западе, нам следует начать с каролингского времени. Следуя традиции, берущей свое начало в античности, живущие и умершие поминались в диптихах, которые зачитывались во время мессы. Вместо двух соединенных между собой табличек, что первоначально означало диптих, имена писались на свободных страницах Евангелия, находившегося на алтаре³², в служебниках или специальных книгах, а именно в *Libri vitae* или *Libri memoriales*, в «Книгах жизни» или «Книгах памятных»³³. Размер этих книг и число занесенных в них

²⁷ Наилучшим образом эти связи можно проследить, если обратить внимание на заимствование дидактики и литературы. Igor Smolitsch. Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988-1917. Würzburg, 1953. S. 533-535; Смолич составил «генеалогические древа» связей между духовными отцами и сыновьями из различных поколений основателей, начиная с Сергия Радонежского.

²⁸ На картине, написанной в XVII в., копию которой мы увидели на выставке бывшего Цистерцианского монастыря Риддагсхаузен вблизи Брауншвейга, вся семья цистерцианских монастырей изображена в виде такого генеалогического древа. До сих пор нам не удалось установить, где находится оригинал картины.

²⁹ Allan Smith. Beobachtungen zum geistlichen Leben des heiligen Iosif Volockij // Tausend Jahre Christentum in Russland. Ed. of Karl Christian Felmy et alii. Göttingen, 1988. S. 671-680.

³⁰ Наиболее известна *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis*. Ed. Of Petrus Dinter. Siegburg, 1980. Ее относят к нач. XI в.

³¹ Ср. Schreiber. Gemeinschaften des Mittelalters. S. 3-80; Steindorff. Memoria in Altrussland. S. 119-135; собрание главных источников в переводе: Byzantine monastic foundation documents: a complete translation of the surviving founders' 'typika' and testaments. Ed. by John Thomas. Transl. by Robert Allison. Washington, about 2000.

³² Примером может служить Евангелие Чивидале, которое содержит также имена славянских князей Прибины и Трпмира, ср.: Uwe Ludwig. Krise des Karolingerreichs und Gebetsgedenken. Anmerkungen zum Problem der „großen Personengruppen“ in den frühmittelalterlichen *Libri vitae* // Les élites au moyen âge. Crises et renouvellements. Red. François Bougard, Laurent Feller, Régine Le Jan. Turnhout, 2006. P. 439-457, особенно P. 450.

³³ Nicolas Huyghebaert. Les documents nécrologiques. Turnhout, 1972. P. 13. Практика поминания на Западе в конце средневековья кратко затрагивается Ф. С. Пакстоном, см.: Frederick S. Paxton. Christian Death Rites, History of // Macmillan Encyclopedia of Death and Dying. Ed. of Robert Kastenbaum. New York etc., 2003. Vol. I. P. 163-167; здесь вопрос поминания на Востоке не обсуждается совсем.

имен быстро увеличивались в связи с тем, что многочисленные монастыри сотрудничали друг с другом в рамках побратимства. Связи монастыря Райхенау на озере Констанц могут служить тому хорошим примером. Имена братьев посылались из одного монастыря в другие монастыри-побратимы с тем, чтобы число поминаний возросло и имена были помянуты в как можно большем количестве мест³⁴. Во второй половине IX в. число записей монашеских обителей сократилось, при этом записи целых родов мирян, относившихся к элите, стали преобладать³⁵. Мы можем рассматривать эту тенденцию как показатель того, что данная разновидность поминальной культуры все в большей степени предпочиталась мирянами.

Несмотря на тот факт, что *Libri memoriales* сохранялись и пополнялись новыми записями и в последующие века, уже в IX в. они были в целом заменены некрологами. В такого рода книгах имена членов братии и вкладчиков упоминались в порядке их ухода из жизни с тем, чтобы они были помянуты раз в год как раз на годовщину смерти. Этот обычай получил свое развитие в мартирологе, календаре с годовщинами смерти мучеников. Первоначально годовщина смерти «обычного» человека, которая должна была быть помянута в определенный день, вносилась в мартиролог. Затем для этих имен была заведена особая книга³⁶. Поминание отдельных лиц происходило в дальнейшем не во время мессы, а в *capitulum* (в помещении для чтения, встреч) и только раз в году.

Практика побратимства была заимствована и при записи в некролог. Благодаря этому обстоятельству удалось реконструировать не дошедший до нас некролог самого монастыря Клуни путем сравнения сохранившихся некрологов тех монастырей, которые находились в побратимских связях с монастырем Клуни³⁷.

Появление нового рода поминальной книги можно объяснить лишь тем, что это новшество было связано с очередной фазой возрождения монашеского образа жизни. Но главной причиной явилась, по всей видимости, анонимность огромного числа имен в *Libri vitae*³⁸. Не было никакой надежды, что эти имена будут зачитываться более или менее регулярно. Только коллективное поминание при помощи этих книг представлялось возможным. Тот факт, что имя стало зачитываться только раз в году, являлся прагматическим следствием, следствием рационализации и индивидуализации.

Что касается практики поминания в Киевской Руси, мы можем почерпнуть сведения о ней лишь из косвенных источников, поскольку первые дошедшие до нас списки были составлены в XIV в. Поминание, о котором идет речь в Киевском патерике,

³⁴ Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau. Hg. von Johanne Autenrieth, Dieter Geuenich. Hannover, 1979. На четвертом листе (поле A 1) факсимиле упоминается некий Methodius episcopus, который, по всей вероятности, являлся архиепископом Моравии, братом Константина-Кирилла, ср.: Roland Rappmann, Alfons Zettler. Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft und ihr Totengedenken im frühen Mittelalter. Sigmaringen, 1998. S. 119.

³⁵ Ludwig. Krise des Karolingerreiches. S. 442.

³⁶ См. Huyghebaert. Les documents. P. 33-37. Монахи монастыря Сент-Эммерам в Регенсбурге поместили имена святых в одну колонку, имена остальных умерших – в другую, ср.: Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeran zu Regensburg. Hg. von Eckhard Freise. Hannover, 1986. Примером тщательного анализа некролога служит: Heinrich Dormeier. Domkapitel, Bischöfe und Memoria in Vercelli (10.-13. Jahrhundert) // Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo. Memoria. Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters. Ed. of Michael Borgolte, Cosimo Damiano Fonseca, Hubert Houben. Bologna-Berlin, 2005. L. 287-326. Другие статьи этого сборника также затрагивают тему различных типов поминальных списков.

³⁷ Synopse der cluniazensischen Necrologien. Hg. von Joachim Wollasch. Vol. 1-2. München, 1982; Dieter Geuenich. Von der Adelforschung zur Memoriaforschung // Pro remedio et salute anime peragemus. Totengedenken am Frauenstift Essen im Mittelalter. Hg. von Thomas Schilp. Essen, 2008. S. 9-18 (здесь дан обзор исследований по *Libri vitae* и некрологам в течение последних десятилетий).

³⁸ Это обстоятельство сохранится, вне сомнения, и в том случае, если мы примем во внимание тот факт, что композиция списков и порядок записей следовали определенным правилам, как показали Раппманн и Цеттлер в своих скрупулезных исследованиях.

имело то же самое литургическое назначение, что и *Libri vitae*, и выполняло функцию диптихов. Мы не знаем, было ли это поминание предназначено лишь для монахов или содержало также имена вкладчиков и представителей правящей династии³⁹.

С развитием монастырей в России в XV в. и с их растущей популярностью как получателей вкладов вкладчики ждали быть помянутыми в молитвах монахов. Некоторые монастыри пользовались в то время синодиками, но нам совершенно не известно, вносились ли имена вкладчиков в эти книги регулярно или люди довольствовались тем, что сделали тот или иной вклад, став тем самым «соседями Святой Троицы», и руководствуясь верой в силу монашеской молитвы⁴⁰. В документах XV в. редко встречается пожелание быть вписанным в синодик или поминание⁴¹. Конечно, это обстоятельство можно объяснить краткостью формулировки в документах. Предполагалось, что запись в поминальном списке говорит сама за себя. Но это сомнительно. Менее 1% сохранившихся синодиков было составлено до XVI в., а отсутствие списков вряд ли могло быть вызвано исключительно потерей списков уже существовавших. Безусловно, поминание являлось характерным элитарным явлением даже в XVI в., к которому относятся только 2% дошедших до нас списков. Большая часть относится к XVII-XVIII вв., когда небольшие вклады с целью внесения имени в поминальный список стали распространенными и среди простых людей⁴².

Заключение, что в XV в. вкладчики, вероятно, нерегулярно вносились в монастырский синодик, подкрепляется аргументацией Барбары Розенвайн относительно монастыря Клюни. В документах этого монастыря никогда не упоминается ожидание того, что имя будет внесено в некролог, а указание на ежегодное поминание, как в выше процитированном документе, является исключением. Розенвайн задается вопросом, вообще ожидали ли вкладчики быть внесенными в некролог и испытывали ли они особую радость от индивидуального поминания. Согласно ее предположению, вкладчики довольствовались тем, что являлись «соседями Святого Петра», испытывая тем самым пользу от силы, исходившей от монастырской молитвы, и имели право быть похороненными на подаренной ими земле. В отличие от Георга Шрайбера, который полагал, что с началом роста монастыря Клюни через вклады вкладчики рассчитывали быть помянутыми индивидуально, Барбара Розенвайн отмечает тот факт, что практика индивидуального поминания вкладчиков прочно укоренилась лишь в то время, когда монастырь уже получил порядка 2000 вкладов⁴³. Йоахим Воллаш подчеркивает, что монастыри вокруг Клюни сосредоточивались на индивидуальном поминании братьев и лишь 5% всех имен в некрологе – вкладчики⁴⁴.

³⁹ О следах поминальной практики до конца XV в. ср.: Steindorff. Memoria. S. 136-156, 163-16; А. И. Алексеев. О начале государственного поминания правящих династий Рюриковичей (XIV-XV вв.) // Древнейшие государства Восточной Европы. Рюриковичи и российская государственность. Ред. М. В. Бибииков, Е. А. Мельникова, В. Д. Назаров. М., 2008. С. 426-435.

⁴⁰ Что касается вкладов в пользу Троице-Сергиева монастыря, ср.: Pierre Gonneau. La maison de la Sainte Trinité. Un grand-monastère russe du Moyen-âge tardif (1345-1533). Paris, 1993. Он концентрирует свое внимание на экономических мотивах и указывает на тот факт, что существует очевидная связь между годами кризиса (эпидемии, голод, войны) и увеличением числа вкладов. Однако стоит задаться вопросом, какие причины имело под собой увеличение числа вкладов, экономические или скорее религиозные.

⁴¹ Steindorff. Memoria. S. 156.

⁴² Исходя из расчетов И. В. Дергачевой, см.: И. В. Дергачева. К литературной истории древнерусского Синодика XV-XVII вв. // Литература Древней Руси. Источниковедение. Ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988. С. 63-76, особенно С. 64.

⁴³ Rosenwein. To be the neighbor of Saint Peter. P. 39.

⁴⁴ Joachim Wollasch. Cluny, Licht der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft. Zürich-Düsseldorf. S. 130.

Такое соотношение является нехарактерным для Московского государства. Несомненно, московские монастыри также заботились о поминании братии, но они все же концентрировались на индивидуальном поминании вкладчиков вне зависимости от их статуса, миряне то или монахи, и от того, где те умерли, в поминающем их монастыре или в каком-то другом месте⁴⁵.

Кроме того, дифференцированная организация поминания в Московской Руси началась лишь тогда, когда первые монастыри колонизационной эпохи просуществовали дольше столетия. По всей видимости, модель поминания была создана в относительно молодом монастыре, а именно в Успенском вблизи Волоколамска, основанном Иосифом Саниным в 1479 г. Быть может, нововведение представляло собой лишь попытку придать монастырю больше привлекательности и влияния, которыми обладали более старые монастыри, посредством того, что вкладчикам предлагалось нечто новое, что соответствовало их желанию гарантировать себе индивидуальное поминание. Вскоре и другие монастыри последовали примеру Успенского монастыря.

Что касается индивидуализации поминания, мы, без сомнения, можем проследить параллели между Западом и Россией. Средства же, которыми обеспечивалось индивидуальное поминание большого количества вкладчиков, были совершенно различными. В Московском государстве поминание не было отделено от диптихов и перенесено в некрологи, из которых запись зачитывалась раз в году. Но вместо лишь одного списка было заведено два, в основу разделения которых была заложена величина вклада и характер литургического дара в обмен.

Число записей в дешевом вечном синодике⁴⁶ росло быстро из-за низкой цены – одна четверть рубля за весь род, – сам список читался в течение большей части дня независимо от служб. Дорогой повседневный список рос медленно, вследствие чего он мог зачитываться в соответствующих местах служб суточного круга. Обхождение с этим списком напоминало диптихи. Срок действия записи в нем можно было ограничить на определенный период. Погодовая плата за одно имя составляла один рубль. Только братья из самого Иосифова монастыря были занесены в этот список автоматически на три года и без вклада⁴⁷. Та же самая практика существовала и на Соловках⁴⁸. Только в случае вклада в пятьдесят рублей и более можно было обеспечить себе поминание на неограниченное время.

Как было продемонстрировано нами уже в других публикациях, мы в состоянии составить таблицу, содержащую сведения о том, какие вклады какому типу поминания соответствовали. Ценность вклада выражалась в рублях. В нашем распоряжении

⁴⁵ Этот аргумент основывается на выписках из огромного числа синодиков и на нормативных поминальных текстах с конца XV в. Что касается братских списков, ср.: Steindorff. Memoria. S. 183-184. Первый братский список из Иосифо-Волоколамского монастыря относится к 1658 г.: РГАДА. Ф. 1192. Оп. 2. Д. 560.

⁴⁶ Мы следуем терминологии, которая в большинстве случаев использовалась в Иосифовом монастыре, см. ниже.

⁴⁷ Обиход Иосифо-Волоколамского монастыря // Е. Е. Голубинский. История Русской церкви. Т. II, 2. М., 1911. Репринтное издание: Гаага-Париж, 1969. С. 577-582, особенно С. 578.

⁴⁸ Jennifer Spock. Community Building and Social Identity: Donations to the Solovki Monastery 1460-1645 // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 55 (2007), P. 534-565, особенно P. 537; Она же. Regarding the Good Order of the Monastery: The Tipik Solovetskago and the Integration of the Spiritual with the Temporal in the Early 17th Century // *Rude & Barbarous Kingdom Revisited. Essays in Russian History and Culture in Honor of Robert O. Crumme*. Ed. of Chester L. Dunning, Russell E. Martin, Daniel Rowland, Bloomington. Indiana, 2008. P. 251-268, особенно P. 263-266.

находятся нормативные источники об этом, и мы готовы доказать, что практика соответствовала особым предписаниям⁴⁹.

На самом верху этой системы находился ежегодный корм, праздничная трапеза в память самого вкладчика или человека, в память которого вкладчик заказал корм. Вклад создавал материальную базу для корма. В московских источниках мы сталкиваемся лишь с очень небольшим количеством примеров, когда еда для корма обеспечивалась доходами с прежних владений вкладчика⁵⁰. Как правило, расходы на корм покрывались лишь косвенно доходами монастыря от соответствующего вклада. Мы не знаем, какая практика применялась в монастыре Клюни до 1147 г., но в 1147 или же в 1148 г. аббат Петр Венерабилис постановил, что *decaniae*, группы приходских церквей, должны посылать монастырю еду в строго определенный период, дабы обеспечить регулярное питание монахов и нищих⁵¹. Таким образом, мы можем высказать предположение, что это решение имело своей целью не приурочивать поставки исключительно к годовщинам и особым празднествам.

Цена ежегодного корма в память об одном человеке составляла сто рублей. Дата корма приурочивалась либо ко дню святого, покровителя этого человека, либо к годовщине его смерти. По сведениям из Кормовой книги Иосифова монастыря, каждый день двенадцать записных нищих занимали свои места в трапезной⁵². На особо важных празднествах перед воротами монастыря раздавали пищу и деньги неопределенному числу бедных. Согласно последней воле и завещанию своего дяди Юрия Ивановича, царь Иван IV передал в 1556 г. во владение Иосифова монастыря село и окружающие его поселения. Помимо внесения своего имени в оба поминальных списка, Иван учредил четыре корма и дал следующее указание: «Во время этих четырех кормов следует накормить столько бедных, сколько их появится там в тот день»⁵³.

В практике поминания, существовавшей в монастыре Клюни, кормление бедных играло даже еще более важную роль. Поскольку поминание каждого имени подразумевало кормление одного бедного, распределение милостыни стало серьезной экономической ношей, которая подвергала опасности регулярное питание монахов. Вследствие этого в упомянутом предписании от 1147-1148 г. аббат Петр Венерабилис ограничил число бедных, подлежащих кормлению, до пятидесяти⁵⁴.

Кормы в московских монастырях и поминание, согласно некрологу монастыря, в Клюни приурочивались к годовщинам и включали в себя поминальную еду и милостыню. Однако в Московском государстве этот вид поминания распространялся только на тех вкладчиков, которые были в состоянии сделать большие подарки, а раздача подаваний играла при этом менее важную роль⁵⁵.

⁴⁹ Например, в следующей публикации: Ludwig Steindorff. Commemoration and Administrative Techniques in Muscovite Monasteries // Russian History / Histoire russe. 22 (1995 [1996]). 4. P. 433-454; Л. Штайндорфф. Сравнение источников об организации поминания усопших в Иосифо-Волоколамском и Троице-Сергиевом монастырях // Археографический ежегодник, 1996 г. М., 1998. С. 65-78; Ludwig Steindorff. Memorial Practice as a Means of Integrating the Muscovite State // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 55 (2007). P. 517-533, особенно таблицы С и D на P. 532-533.

⁵⁰ Ср.: Steindorff. Memoria. S. 213-214.

⁵¹ Recueil des chartes. Ed. Bernard, Bruel. V. No. 4132, 475 (1147-1148).

⁵² Das Speisungsbuch von Volokolamsk. Кормовая книга Иосифо-Волоколамского монастыря. Eine Quelle zur Sozialgeschichte russischer Klöster im 16. Jahrhundert. Hg. und übers. von Ludwig Steindorff in Zusammenarbeit mit Rüdiger Koke, Elena Kondraškina, Ulrich Lang, Nadja Pohlmann. Köln-Weimar-Wien, 1998. S. 313.

⁵³ Акты феодального землевладения и хозяйства. Т. 2. Изд. А. А. Зимин. М. №№ 261, 265.

⁵⁴ Recueil des chartes. Ed. Bernard, Bruel. V, No. 4132, 475 (1147-1148); Wollasch. Cluny. S. 209, 236.

⁵⁵ В своем послании к княгине Марии Голениной Иосиф Волоцкий говорит о кормлении бедных как об одной из самых расходных статей монастыря, ср.: Послание княгине Голениной // Послания Иосифа

Для управления кормами монастыри завели кормовые книги, в которых в календарном порядке указывались дни поминания, начиная с первого сентября⁵⁶. Порою помимо даты называются только имена, порою вклады, исходя из которых устраивались кормы, а также еда, которую следовало подать. Если мы примем искать прямое соответствие московским кормовым книгам, нам следует обратить наш взор на позднее средневековье на Западе, когда монастыри и городские братства⁵⁷ вели книги с годовщинами, в которых также делались записи о подарках, сделанных братству поминаемыми людьми⁵⁸.

Помимо кормления нищих и раздачи подаяний, благотворительность могла выражаться и в основании больниц. В 1056 г. монастырю Клуни был пожертвован дом, который следовало использовать как больницу для нищих. Георг Шрайбер подчеркивает, какой скромной была эта больница по сравнению с константинопольскими больницами того времени⁵⁹. На Западе более эффективная организация больниц, которые могли бы служить центрами медицинской помощи, была в конце средневековья тесно увязана с интенсивным развитием городской коммунальной культуры.

Нам известно, что в Московском государстве села располагали кельями, которые были предназначены для нищих. Кроме того, мы можем рассматривать функцию богородных монастырей, которые были открыты для бедных, сходной той, которую выполняли больницы⁶⁰. Но нам не известен ни один случай, когда вклад предполагал сооружение кельи или богородного монастыря. Больницы на территории монастыря, которые, как мы знаем, существовали в XVII в., напр., в Троице-Сергиевом и Кирилло-Белозерском монастыре, предназначались для братии. Характерной чертой истории России является тот факт, что здесь светская власть первой стала основывать больницы для бедных. Нам все еще приходится сомневаться в том, были ли решения Стоглавого собора 1551 г. о создании такого рода больниц претворены в жизнь. Однако со времени царя Алексея Михайловича нам хорошо известны трудовые дома. Меры, принятые Петром Великим по отношению к бедным, – социальное дисциплинирование,

Волоцкого. Изд. А. А. Зимин, Я. С. Лурье. М.-Л., 1959. С. 179-183, особенно С. 181. Огромное количество нищих (до 600-700), которых надлежало кормить, появилось в экстремальной ситуации борьбы с голодом ок. 1510-1511гг.; тогда расходы монастыря взял на себя великий князь, ср.: The monastic rule. Ed. of Goldfrank. P. 41; Tom E. Dykstra. Russian Monastic Culture. „Josephism“ and the Iosifo-Volokolamsk Monastery 1479-1607. München, 2006. S. 186-187.

⁵⁶ Что касается координации постных дней и кормов, и смещения последних, см.: Ludwig Steindorff. Realization vs. Standard: Commemorative Meals in the Iosif Volotskii Monastery in 1566/67 // Rude & Barbarous Kingdom Revisited. P. 231-249.

⁵⁷ Древнерусские братчины, которые собирались для пиров, служили, несомненно, сплочению общины, но они не основывались на традициях христианской поминальной культуры, ср.: Steindorff. Memoria. S. 139.

⁵⁸ Что касается перехода от некролога к годовой книге, ср.: Wollasch. Cluny. S. 241; Peter-Johannes Schuler. Das Anniversar. Zu Mentalität und Familienbewußtsein im Spätmittelalter // Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter. Hg. von Peter-Johannes Schuler. Sigmaringen, 1987. S. 67-117 (детальный обзор различных типов источников, которые относятся к поминанию); Wolfgang Eric Wagner. Von der Stiftungsurkunde zum Anniversarbucheintrag. Beobachtungen zur Anlage des Liber oblationum et anniversariorum (1442 - ca. 1480) im Wiener Schottenkloster // Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. S. 145-170.

⁵⁹ Schreiber. Gemeinschaften des Mittelalters. S. 37, следуя Recueil des chartes. Ed. Bernard, Bruel. IV. 512, No. 3406.

⁶⁰ Ludwig Steindorff. Glaubenswelt und Prestige. Stiftungen in der Geschichte Altrusslands // Stiftungen Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen. Hg. von Michael Borgolte. Red. von Tillmann Lohse. Berlin, 2005. S. 159-177, 174; относительно Спировского монастыря, которому оказывалась поддержка со стороны Иосифо-Волоцкого монастыря, см. введение к Das Speisungsbuch von Volokolamsk. XXXVI-XXXVIII.

госпитализация, судебное преследование, – несомненно, соответствуют западным образцам, но в то же самое время являются следствием развития самой России⁶¹.

Как в Московском государстве, так и на Западе документы для вкладов – напр., в пользу монастыря Клюни, – составлялись отдельно от завещания. Московские завещания лишь изредка содержат распоряжения относительно учреждения постоянного поминания, хотя порою в нем есть ссылки на предшествующие документы. Только указания, касающиеся первых сорока дней после смерти, регулярно встречаются в завещаниях⁶². Как это было заведено в монастыре Клюни, вкладчик часто оставлял за собой право распоряжаться землей вплоть до смерти; лишь потом монастырю разрешалось располагать ею по своему усмотрению.

Несмотря на значительное число вариантов, структура документов отличается большим сходством. В документах монастыря Клюни мы находим по меньшей мере *intitulatio* и *dispositio*: кто кому что дает? Назначение *pro remedio anime*, на спасение души, широко распространено и не может рассматриваться как указание на внесение в некролог⁶³. С исключительным желанием того, чтобы была отмечена годовщина, мы сталкиваемся впервые лишь в документах, относящихся ко второй половине XI в., но ни в коем случае не регулярно. Следующий пример, датированный 1091 г., вновь напоминает нам московские источники: *ut quotannis anniversarium nostrum in ecclesia Cluniacensi cum pleno officio, missa videlicet et vigilia, in fratrum conventu celebretur et ut eadem die duodecim paupers de cibo, qui die competat, reficiantur*⁶⁴ («Нашу годовщину следует отмечать ежегодно в церкви Клюни при полной службе, мессой и ночным бдением, с собравшимися братьями; в этот день следует накормить двенадцать бедных той пищей, которая соответствует тому дню»). Косвенным образом это распоряжение указывает на внесение имени в некролог, поскольку день, в который годовщину следовало бы отмечать, можно было определить только по записи в некрологе.

Многие документы монастыря Клюни уточняют, по кому делается вклад: по самому вкладчику, по родителям, брату, жене, детям и т.д. Но мы не столкнулись ни с одним документом, в котором была бы зафиксирована дата поминания усопших родственников. В документах монастыря Клюни часто встречается дополнение «для всех родственников» или даже «для всех тех, кто мне служит», чьи души должны иметь выгоду от вклада. Очевидно, что такого рода общие формулировки не могут иметь отсылку на запись в некрологе; группа, скорее всего, поминалась монахами в основных молитвах общего характера.

Только с начала XVI в. московские акты дают более точную информацию о том, чего ожидали вкладчики в обмен на вклад. Уже в XV в. внесение имени в синодик порою специально оговаривалось. А с введением двух списков разной ценности в конце этого столетия мы довольно часто сталкиваемся с требованием внести имя в оба списка. Название списков разнится даже в пределах группы документов одного монастыря, но принцип, по которому различались списки, остается, конечно, всегда тем же самым:

⁶¹ Ср. первую главу в: Adele Lindenmeyr. *Poverty Is Not a Vice. Charity, Society, and the State in Imperial Russia*. Princeton, 1996. Что касается изменения отношения к бедным, ср. также: Людвиг Штайндорф. *Изменение отношения к бедности в России в XVIII-XX вв.* // *Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия*. Изд. М. Н. Громов. М., 2004. С. 407-426; перевод с немецкого: Ludwig Steindorff. „Ein Mensch ist nicht deswegen arm, weil er nichts hat, sondern weil er nicht arbeitet“. *Wandlungen in der Einstellung zur Armut in Russland (18.-20. Jahrhundert)* // *Christiana Albertina. Forschungen und Berichte aus der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel*. 52-53 (2001). S. 26-43.

⁶² Steindorff. *Memoria*. S. 167-169. Там мы ошибочно предположили, что практика вкладов по завещанию при жизни, а не только после смерти, являлась специфической чертой восточной церкви.

⁶³ Rosenwein. *To be the Neighbor of Saint Peter*. S. 41.

⁶⁴ *Recueil des chartes*. Ed. Bernard, Bruel. Vol. V. No. 3661.

исходя из значимости вклада и характера поминания в монастыре⁶⁵. Мы сомневаемся в том, может ли отсутствие рапоржений, касающихся поминания, в документе позднего периода служить доказательством того, что в этом случае внесение в поминальный список не предусматривалось⁶⁶.

Московские акты и вкладные книги XVI в. содержат точные сведения о том, чьи имена должны были быть внесены в повседневный список. Даты кормов также оговаривались в документах. Группа родственников, за которых вкладчик чувствовал себя ответственным, была сходной в документах монастыря Ключи и московских монастырей: за самого себя или саму себя, за родителей, за жену или мужа, за детей. В сущности, это группа людей, под которой сегодня понимается близкая родня⁶⁷.

В Московском государстве индивидуальные акты составлялись в случае вклада земли, но не денег или движимой собственности. Последние упоминаются лишь во вкладных книгах, которые, согласно распоряжению царя Ивана IV, были заведены во многих монастырях вскоре после Стоглавого собора 1551 г., но содержали в большом количестве случаев также информацию о вкладах более ранних. Безусловно, вкладные книги повторяли в сокращенном виде содержание актов. Если годовщина смерти была выбрана в качестве поминальной даты еще живущих людей, запись гласила: «*на день преставления*»⁶⁸. Из денежных вкладов явствует, что число имен, подлежавших поминанию на основании одного вклада, как правило, соответствовало ценности вклада. Все документы монастыря Ключи содержат информацию о земле; лишь изредка в них упоминаются деньги. Например, брат одного вкладчика получил право забрать подаренную землю обратно, заплатив за это 50 солидов⁶⁹.

Как и на Западе в эпоху средневековья, литургическое поминание в Московском государстве не было предусмотрено только для усопших, живущие также просили о молитве во здравие за задравные кормы за себя и своих родственников. Документы и записи во вкладных книгах иногда содержат указание на то, что монахам следует молиться за здоровье вкладчика вплоть до его смерти, а затем внести его имя в книгу поминания усопших; с соответствующей инструкцией мы сталкиваемся и во введении к вкладной книге⁷⁰. Однако по сравнению с поминанием усопших поминание живущих считалось менее важным⁷¹.

В Московском государстве не удастся установить что-либо подобное западному побратимству монастырей и увеличению числа поминаний за счет обмена списками имен. Мы можем рассматривать это обстоятельство как деталь общего феномена, суть которого состояла в слабой формализации горизонтальных социальных отношений в

⁶⁵ Ср. таблицу различных названий в Steindorff. Memoria. S. 252-254.

⁶⁶ Ср. обсуждение этого вопроса в: Spock. Community Building. S. 543. Вопрос может быть решен только посредством проверки поминальных списков и при условии, что в списках указаны также фамилии.

⁶⁷ Ср. сходные результаты, достигнутые при помощи различных групп источников: Kaiser. Death and Dying in Early Modern Russia. P. 244; David B. Miller. Motives for Donations to the Trinity-Sergius Monastery, 1392-1605: Gender matters // Essays in Medieval Studies. 14 (1997). P. 91-107; Людвиг Штайндорфф. Кто ближние мои? Индивид и культура поминания в России раннего нового времени // Человек и его близкие на Западе и Востоке Европы (до начала нового времени). Изд. Юрий Бессмертный, Отто Герхард Эксле. М., 2000. С. 208-239.

⁶⁸ Что касается примеров, ср. таблицу в конце книги: Das Speisungsbuch von Volokolamsk. S. 342-346, колонка „вкладная“; такие записи отмечены крестом вместо определенного дня. Запись в младшей Кормовой книге позволяет нам узнать, за каким днем был закреплен корм, после того как человек умер, ср. колонку „корм. книга“.

⁶⁹ Recueil des chartes. Ed. Bernard, Bruel. V, Nr. 3660 (1091).

⁷⁰ Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. Изд. подготовили Е. Н. Клитина, Т. Н. Манушина, Т. В. Николаева. Ред. Б. А. Рыбаков. М., 1987. С. 18.

⁷¹ Steindorff. Memoria. S. 221-225.

Московском государстве, где не были известны ни монашеские ордена, ни их принципы самоуправления. Тем не менее, монахи одного монастыря иногда встречаются в списках другого монастыря. Но надо полагать, что большинство этих записей относится к действиям монахов, выступавших в роли вкладчиков как частных лиц⁷².

Действительно, только в том случае, если мы обратим наше внимание на вертикальные социальные отношения, мы столкнемся со сходными явлениями параллельного поминания в больших группах: имеются в виду экземпляры так называемого Синодика опальных, которые посылались в многочисленные монастыри по распоряжению Ивана Грозного, а также учреждение параллельных поминаний погибших воинов во времена царя Алексея Михайловича⁷³. Но в отличие от побратимства на Западе многократные поминания в московских монастырях не являлись результатом связей между монастырями, а были заказаны государем. Мы можем принять во внимание и существование Синодика православия, который зачитывался только раз в году, в первое воскресенье Великого поста. Списки имен в нем были, в принципе, идентичны в пределах одного государства, а запись зависела от церковного собора, который в этом случае действовал согласно распоряжению правителя. Однако Синодик православия не являлся составной частью практики поминания умерших; зачитывание было обращено не к Богу, а к здравствующим. Синодик проклинал еретиков и других врагов церкви и государства; содержал пожелания долгой жизни правителю и другим известным людям, обещая им вечную память после смерти. Мы сталкиваемся с записями имен погибших солдат и в рукописях Синодика православия⁷⁴.

Чего ждали от поминальной практики? Поминание придавало группам людей, участвовавшим в нем, уверенность; являлось средством примирения; служило единению группы, одновременно принимавшей участие в нем; являлось связующей нитью между поколениями и представляло собой реакцию на рефлексию о смерти. Утверждение Барбары Розенвайн относительно вкладов в пользу монастыря Клуни применимо и в отношении Московского государства: *It was primarily a social mechanism for uniting society too often seen as simply fragmented and disorderly* («Это был прежде всего социальный механизм для единения общества, которое слишком часто казалось разрозненным и беспорядочным»)⁷⁵.

Роды усиливали свою сплоченность, сосредоточиваясь на оказании поддержки одному выбранному ими монастырю⁷⁶. Распределение вкладов и связанных с ними поминаний соответствует в целом территории Московского государства. Присоединение северных территорий к Московскому государству сопровождалось волной больших вкладов в пользу Соловецкого монастыря со стороны московской знати⁷⁷.

Безусловно, вклады делались и «за границей»: в пользу Киево-Печерской лавры, Афона и даже Синайского монастыря. Однако большая часть вкладов циркулировала в

⁷² Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. С. 188-190.

⁷³ Steindorff. Memoria. S. 226-234; ср. Также: Angela Rustemeyer. Dissens und Ehre, Majestätsverbrechen in Russland (1600-1800). Wiesbaden, 2006. S. 251.

⁷⁴ Steindorff. Memoria. S. 234-236.

⁷⁵ Rosenwein. To be the Neighbor. P. 48; ср. сходное утверждение: Megan McLaughlin. Consorting with the Saints. Prayer for the Dead in Early Medieval France. Ithaca-London. P. 252.

⁷⁶ П. В. Седов. Закат московского царства. Царский двор конца XVII в. С.-Пб., 2006. С. 93. Однако пока мы не располагаем удовлетворительными исследованиями по вопросу, насколько роды оставались «преданными» одному монастырю, или же пытались одновременно состоять в поминальных списках как можно большего количества престижных монастырей.

⁷⁷ См.: Spock. Community building. P. 540.

пределах Московского государства⁷⁸. Вклады и поминание являлись одним из средств единения Московского государства. В то же время они способствовали утверждению социальных различий, поскольку степень поминания соответствовала экономическим возможностям и социальному положению вкладчика. Тот факт, что некоторое число купцов из Москвы и других городов упоминается во вкладной книге Троице-Сергиева монастыря 1678 г., является свидетельством их экономического подъема⁷⁹. Они преуспели в достижении равенства с аристократией после смерти, но, надо сказать, это не означало, что они изменили свой статус и еще при жизни встали вровень с княжеской знатью и служилыми людьми.

На Западе распределение вкладов и поминаний также отражало наличие разных социальных групп и процессов территориальной интеграции. Вслед за распадом франкского государства побратимские связи монастыря Райхенау с сороковых годов IX в. стали концентрироваться в восточной части франкской территории⁸⁰. И после того, как в 788 г. Тассило III был свергнут Карлом Великим, баварская знать предприняла попытку не допустить вкладчиков со стороны. Это был способ предотвратить присоединение Баварии к франкскому государству, по крайней мере, на этом уровне⁸¹.

Как в Московском государстве, так и на Западе власть находила выражение в способности делать вклады. Правитель был связан теми же правилами, что и вся элита. Однако нам не известен ни один правитель на Западе, который бы тратил столь большие деньги на поминание, как Иван IV (с 1581 г.). Вклады же на вечное поминание пострадавших во время гонений, инициатором которых был он сам, в любом случае являются уникальными⁸².

Служилые люди мусульманского происхождения, приняв крещение, могли быть интегрированы посредством включения их в московскую поминальную сеть. Поскольку эти люди не имели родственников, которые бы могли сделать вклад в их пользу, царь Иван собственноручно заботился о вкладах для их поминания⁸³. Несомненно, документы, связанные с монастырем Клуни, с регионом, который был знаком с христианской традицией еще с поздней античности, не содержат соответствующих примеров. Однако, быть может, нам удастся обнаружить сходные явления среди новокрещенных западнославянских государств в X-XI вв.

⁷⁸ Steindorff. *Memoria*. S. 196-198; С. М. Каштанов. Царский синодик 50-х годов XVI в. // Россия и греческий мир в XVI веке. Ред. С. М. Каштанов. Т. I. М., 2004. С. 388-430, публикация источника см. С. 398-400: "Помяник великих и удельных князей и княгинь (октябрь – январь 1557 г.)"; ср. также Ю. А. Пятницкий. Жалованная грамота 1689 г. монастырю св. Екатерины на Синае // Россия и христианский восток. Т. II-III. М., 2004. С. 434-450.

⁷⁹ Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. С. 222-235. Первые вклады относятся к началу XVI в., но большая их часть приходится на XVII в.

⁸⁰ Ludwig. *Krise des Karolingerreichs*. S. 441.

⁸¹ Stefan Esders, Heike Johanna Mierau. Die bairischen Eliten nach dem Sturz Tassilos III.: das Beispiel der adligen Stiftungspraxis in der Diözese Freising // *Les élites au haut moyen âge. Crises et renouvellements*. S. 283-314.

⁸² Ludwig Steindorff. Mehr als eine Frage der Ehre. Zum Stifterverhalten Zar Ivans des Schrecklichen // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Bd. 51 (2003). S. 342-366. На основании вкладов в пользу Иосифо-Волоколамского, Троице-Сергиева и Кирилло-Белозерского монастыря. См. Вкладная и кормовая книга Московского Симонова монастыря. Ред. А. И. Алексеев // *Вестник церковной истории*. 3 (2006). С. 5-186, особенно С. 22-31: здесь рост царских вкладов является, на удивление, не столь резким.

⁸³ Cf. Steindorff. *Mehr als eine Frage der Ehre*; см. записи 12, 15, 16, 50 в таблице в конце статьи; М. Хамамото. Пополнение государева двора России в XVI-XVII вв. (выходцы с Востока и проблемы их ассимиляции) // *Государев двор в истории России XV-XVII столетий. Материалы международной научно-практической конференции 30.X-01.XI. 2003*, Александров. Ред. А. С. Петрухно, В. Д. Назаров. Владимир, 2006. С. 282-295; подчеркивается, что крещение давало возможность сделать карьеру, находясь на службе Московского государства, но только при условии, что крещенные порывали контакты с семьями, из которых происходили.

Как на Западе, так и в Московском государстве пик монашеского поминания сменился периодом, когда практика поминания все более связывалась с приходской сетью в городских поселениях и стала частью народной религиозности⁸⁴.

До сих пор мы рассматривали только генетические и структурные параллели между средними веками на Западе и Московским государством в XV-XVI вв. Любопытно, что западные путешественники эпохи раннего нового времени смотрели на московские обычаи заботы об усопших как на что-то довольно чуждое им. Они не осознавали того факта, что в прошлом их стран могут быть найдены параллели⁸⁵.

В определенных аспектах московская практика поминания значительно отличается от практики поминания на Западе в средние века и напоминает нам скорее современные явления в государствах раннего нового времени. Прежде всего, нам бросается в глаза скрупулезная управленческая грамотность⁸⁶ и способность описывать управленческие процедуры, как это мы можем наблюдать в обиходниках. Как показали исследования последних пятнадцати лет, описание практически полностью согласуется с практикой. Во многих случаях мы можем проследить путь от вклада, который зафиксирован в специальных вкладных актах или лишь во вкладной книге, до записи в различных поминальных списках. Мы также в состоянии подтвердить тот факт, что записи, действительные лишь на определенный период времени, на самом деле стирались в надлежащее время. Мы можем ознакомиться с целым набором правил, связанных с практикой поминания, а также с указаниями в Стоглаве и Домострое как с аспектами социального дисциплинирования.

Прагматическая грамотность в пределах монастырей соответствовала активной писцовой деятельности при московском дворе и ее задаче упорядочивать и классифицировать все, что возможно, как мы видим это из писцовых, разрядных и родословных книг. Наличие придворной бюрократии, которая быстро развивалась в XVI-XVII вв., приблизило Россию к западным государствам раннего нового времени⁸⁷.

В самом деле, система поминания была «преисполнена» успеха. Она пришла в упадок в XVII в. лишь потому, что было невозможно включить еще большее количество имен в регулярное зачитывание поминальных списков. Кроме того, когда практика вкладов с целью вечного поминания в синодике перестала быть привилегией элиты, она потеряла свою привлекательность как символ престижа. Прошло сто лет с небольшим от первых признаков упадка элитной поминальной культуры до реформ Петра Великого, когда были найдены новые формы выражения престижа, а сам правитель отвел монастырям иную роль.

Важное значение денег⁸⁸ является другой характерной чертой московской практики, что напоминает нам схожие явления раннего нового времени на Западе. Безусловно, государство выигрывало от того, что земельные вклады были ограничены

⁸⁴ См.: Дергачева. Становление. С. 51. Относительно роли приходских церквей ср.: П. С. Стефанович. Приход и приходское духовенство в России в XVI-XVII вв. М., 2002; об интенсивной строительной деятельности в XVII в. см. особенно 245.

⁸⁵ Ср.: Steindorff. Memoria. S. 160-162.

⁸⁶ Ср.: Keenan. The Trouble with Muscovy. P. 4. Кинан смотрит на Московское государство как на архаическое общество с развитой по сравнению с другими архаическими обществами грамотностью.

⁸⁷ В этом духе: С. О. Шмидт. У истоков российского абсолютизма. Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного. С. 302-329.

⁸⁸ Безусловно, в экономике монастыря Кюони деньги также играли немаловажную роль, см.: Розенвайн. To be the Neighbor. P. 178, см. сноску 111; Розенвайн ссылается на исследования, которые доказывают, что в середине XII в. произошел возврат от денежной экономики к экономике, основанной на владениях. Но этот ранний период денежной экономики вряд ли можно приравнять к преобладанию денежных вкладов в пользу Московских монастырей в XVI в.

уже в правление Ивана IV и окончательно запрещены в Уложении 1649 г. Тем самым можно было избежать ослабления экономической мощи служилых людей царя. Но в XVI в. вкладчики имели и больше наличности, чем вкладчики предыдущих периодов. Кроме того, наличность считалась равной по ценности земле и движимому имуществу; ее самое большое преимущество состояло в удобстве использования⁸⁹. Важнее всего было то, что функционирование системы поминания связывалось с планомерным измерением ценности вкладов, выраженной в деньгах.

В заключение следует задаться следующими вопросами: напоминает ли отношение московской светской власти к монастырям и церковной иерархии, стремление главенствовать над ними, отношение западных правителей эпохи конфессионализации? Или же нам следует рассматривать тенденцию к господству светской власти над церковной как итог длительного развития, уходящего своими корнями в историю Византии? Последнее, являющееся более вероятным, означало бы, что мы сравниваем сходные феномены, основывающиеся на совершенно разных предпосылках. Лишь начиная с эпохи Петра Великого, отношения между светской и церковной властью формировались, несомненно, под влиянием современных им западных моделей.

Несмотря на некоторое генетическое сходство вследствие общих корней, уходящих в раннее христианство, структурные параллели основывались на сходном развитии в Московском государстве и на Западе. Вряд ли мы можем предполагать, что взаимообмен стал причиной сходства. Однако нельзя исключить в отдельных случаях и прямой трансфер текстов: нижненемецкий «Спор жизни со смертью», творение поздней средневековой литературы, где речь идет об искусстве умирать (*Ars moriendi*), было переведено в Новгороде⁹⁰. Однако идеи и образы этого произведения не нашли отражения ни в многочисленных литературных предисловиях к синодикам, ни в русской иконографии.

Если мы сопоставим практику поминания в Московском государстве в XVI-XVII вв. с событиями того времени на Западе, Реформацией и Контрреформацией, мы можем говорить об одновременном сосуществовании явлений, принадлежащих разным эпохам. Со времен Петра Великого это сосуществование стало присуще самой России. С одной стороны, культура элиты претерпела большие изменения под влиянием Запада. С другой, культура простого народа сохранила многие особенности, которые являлись результатом развития в предшествующее время, как на уровне нормативной религиозности, так и на уровне синкретических форм бытового православия⁹¹. Конечно, среди элиты традиционная православная культура поминания не исчезла полностью. Следует заметить, однако, что она стала играть незначительную роль в кодексе поведения. Принимать участие в ней перестало считаться важным элементом престижа.

⁸⁹ Spock. Community building. P. 543, 550-551.

⁹⁰ Ср.: Р. П. Дмитриева. Повести о споре жизни и смерти. М.-Л., 1964; Theodor Lewandowski. Das mittelniederdeutsche Zwiegespräch zwischen dem Leben und dem Tode und seine altrussische Übersetzung: eine kontrastive Studie. Köln u.a., 1972.

⁹¹ Ср., к примеру, следующие исследования: Е. Б. Смилянская. Волшебники, богохульники, еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003; О. Е. Кошелева. Люди Санкт-Петербургского острова Петровкого времени. М., 2004; также замечания о новом отношении к вкладам: Н. В. Левицкая, Л. Б. Сукина. Вкладные книги переславских Никитского и Троице-Данилова монастырей: источниковедческие аспекты и исследования // <http://www.rostmuseum.ru/publication/historyCulture/1995/sukina01.html/> (27.02.2009 г.)

По словам Л. Б. Сукиной, в XVIII в. «имя вкладчика утрачивает свой средневековый сакральный смысл»⁹².

Без сомнения, Петр Великий легитимировал свое правление также посредством основания монастыря в новой столице, а именно Алксандро-Невской лавры (1710 г.), и перенесения туда мощей. Но в то же время значение, которое приписывалось монастырям в постановлениях и решениях этого правителя, служит доказательством того, что, по его мнению, монастыри были не нужны отныне для единения элиты⁹³. Монастыри стали рассматриваться как разновидность трудовых домов, госпиталей и барачков, т.е. учреждений, целью которых было социальное дисциплинирование.

Однако русские монастыри не превратились в исключительно подобного рода учреждения, многие из них сохранили роль духовных центров на уровне государства и регионов. Не полностью исчезли и традиционные формы заботы об усопших. В сокращенном варианте практика вкладов с целью индивидуального поминания живущих и умерших родственников сохранилась в православной религиозной жизни до наших дней⁹⁴.

⁹² С. В. Сукина. Вкладная книга Троице-Сергиева Монастыря: антропологический ракурс источниковедческого исследования // Троице-Сергиева Лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Материалы IV международной конференции 29.09-01.10.2004. Ред. Т. Н. Манушина. М., 2007. С. 148-160.

⁹³ Smolitsch. Russisches Mönchtum. S. 391-394; Н. Н. Лисовой. Восемнадцатый век в истории русского монашества // Монашество и монастыри в России XI-XX вв. Исторические очерки. Ред. Н. В. Силицына. М., 2002. С. 186-222.

⁹⁴ В финской православной церкви верующие также могут просить о поминании и дать священнику список имен. Но в отличие от России финская церковь не требует платы, которая бы оправдала поминание. Эти сведения мы получили в 2004 г. в православном Успенском соборе в Хельсинки. Эту разницу можно объяснить тем обстоятельством, что поминание «покрывается» церковным налогом, который должны платить все зарегистрированные православные верующие Финляндии.