

Монах Диодор (Ларионов)

**О некоторых проблемах монашеского права:
в связи с дискуссией вокруг проекта
«Положения о монастырях и монашествующих»**

0. Предварительные замечания

В своих отзывах на проект «Положения о монастырях и монашествующих» (далее — «Проект»), опубликованных практически одновременно и выражающих совершенно идентичную оценку как самого «Проекта», так и критических отзывов на него (вплоть до буквального совпадения отдельных выражений), высокопреосвященнейшие митрополиты Иосиф Иваново-Вознесенский и Вичугский и Аристарх Кемеровский и Новокузнецкий, затронули ряд существенных проблем канонического права, входящих в раздел так называемого «монашеского права»¹. Немного позже появился отзыв преосвященного Вениамина, епископа Пензенского, в котором горячая поддержка вынесенной на обсуждение редакции «Проекта» так же сочетается с недоумением и осуждением дискуссии на официальных форумах Межсоборного присутствия.

Как всем известно, по благословию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси КИРИЛЛА многие церковные проекты специально вынесены на соборное всецерковное обсуждение: это говорит о том, что главным приоритетом, согласно воле Его Святейшества, является убедительность излагаемой позиции относительно того или иного документа, которая основывается на аргументированном и ясном следовании церковному преданию, богословию Церкви, канонам и уставам святых отцов. Поэтому и в данном вопросе, касающемся судьбы русского монашества, главной нашей задачей, решаемой соборным разумом Церкви под водительством Святейшего Патриарха, является выяснение и определение (желательно с максимальной точностью и ответственностью) смысла и содержания священного монашеского предания, запечатленного в памятниках канонического права и святоотеческой литературе. Поскольку темы, затронутые в отзывах уважаемых иерархов, практически впервые звучат публично, мне хотелось бы здесь лишь коротко и в порядке дискуссии остановиться на некоторых вопросах, которые, на мой взгляд, являются самыми существенными и требуют общецерковного обсуждения.

Однако, прежде мне кажется важным обратить внимание читателей на проблему, которая касается самого принципа Межсоборной дискуссии и обсуждения церковных проектов, в частности данного проекта «Положения о монастырях и монашествующих». Очень многих монахов и монахинь чрезвычайно удивило в отзыве преосвященных владык слишком суровое осуждение той части церковной полноты, которая высказалась с критикой «Проекта». Так, митрополит Аристарх упоминает лишь некую *светскую общественность*, словно бы совсем не замечая, что основными комментаторами на официальном форуме Межсоборного присутствия (сайт Богослов.ру), были в основном мо-

¹ В русской богословской науке, насколько мне известно, данный термин пока не вошел в общее употребление. Тем не менее в православном каноническом праве этот термин является привычным: им пользуются канонисты Константинопольского патриархата, Элладской православной Церкви и некоторых других Поместных Церквей. Под «монашеским правом» подразумевается раздел канонического права Православной Церкви, рассматривающий монашеский статус в качестве отдельного субъекта канонического права. Основным ориентиром здесь может служить раздел, посвященный «монашескому праву», в многотомной «Системе православного канонического права» выдающегося греческого канониста П. Панайотакоса, см.: П. Παναγιώτακος. Σύστημα τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου, т. 4: Τὸ Δίκαιον τῶν Μοναχῶν. Αθήνα, 1957.

нашествующие: «Некоторые *светские критики*, — пишет владыка, — настаивают на необходимости выбора настоятелей и настоятельниц монастырей». Митрополит Иосиф проявил ещё большую критичность, граничащую уже с пренебрежительным отношением к самой дискуссии и своим оппонентам, высказав замечание, что большинство отзывов «написано либо мирянами, либо монахами, оставившими свои обители, либо насельниками монастырей, в которых значительно искажена внутренняя жизнь». Эти слова глубоко уважаемых епископов нашей Церкви говорят о том, что они либо не смотрели совсем комментарии к «Проекту», опубликованные на сайте Богослов.ру, и поверили чьим-то ложным словам, либо читали и видели все отзывы, но заведомо вступили на путь неверной интерпретации дискуссии, пытаясь дискредитировать критически настроенную аудиторию монашествующих и представить дело так, будто обсуждать «Положение» совсем не с кем, будто критики — это лишь враждебная светская общественность, не имеющая к Церкви ни малейшего отношения. Следует ясно понимать, что критическое отношение к «Проекту» свойственно людям не случайным в Церкви, и главная причина — не в каких-то враждебных настроениях «низов» по отношению к «верхам», как может показаться лишь человеку, который судит по аналогии со светской критикой, имеющей совсем другие принципы и мотивы; причина критического отношения к «Проекту» со стороны монашествующих лежит в заботе о судьбе монашества в России и обеспокоенности в связи с его нынешним состоянием и отсутствием у нас богословского и канонического осмысления монашеской традиции на должном уровне. Святейший Патриарх на открытии Архиерейского Собора Русской Православной Церкви также [выразил обеспокоенность](#) в связи с тем, что в 2010 году в ряде монастырей нашей Церкви число насельников либо не изменилось, либо сократилось. Дискуссия в связи с этим вопросом и попытка совместно решить проблему, поставленную Его Святейшеством, является сейчас очень важной, и нам всем вместе следует объединиться в попытке найти ответы на сложные вопросы, которые ставит сама жизнь. Вряд ли преосвященнейшие иерархи хотели намеренно пойти вопреки благословению Его Святейшества, указавшего для всей Церкви путь соборного обсуждения проектов церковных документов, поэтому будем считать их слова о «светских критиках» лишь недоразумением.

Перейдём к обсуждению конкретных вопросов, затронутых в отзывах почти всех высказавшихся о «Проекте» архиереев². Здесь я остановлюсь всего лишь на трёх самых важных, с моей точки зрения, вопросах монашеского права, а именно: 1. об источниках монашеского права; 2. об отношениях монастырей с епархиальной властью; 3. об избрании на игуменскую должность общим голосованием братии монастыря.

1. Источники монашеского права

В связи с тем, что проект «Положения» ориентирован на то, чтобы дать общие канонические и дисциплинарные установки, регулирующие монашескую жизнь в обителях Русской Православной Церкви, следует обратить особое внимание на один из самых существенных и важных вопросов, а именно: Какими правилами и какими документами, согласно церковному праву и древней монашеской традиции, следует руководствоваться в разработке проекта, призванного быть каноническим критерием для монашеской жизни? На что следует ориентироваться в первую очередь? Дискуссии вокруг «Проекта» показывают, что ни составители самого «Проекта», ни зачастую его защитники или критики не обратили должного внимания на проблему источников монашеского права. В отзыве высокопреосвященного Аристарха содержится ссылка на 4-е правило Халкидонского собора; в тексте «проекта» говорится о «следовании церковной

² Отзывы продолжают поступать. Все они публикуются на сайте Отдела по монастырям и монашеству, в разделе «Актуально»: <http://monasterium.ru/actual/>

традиции»; оба преосвященных, и Иосиф, и Аристарх, настаивают на «укоренённости в традиции». Является ли «Книга Правил» единственным документом, призванным регулировать жизнь наших монастырей? Что конкретно мы подразумеваем под «монашеской традицией» и на основе каких текстов её идентифицируем? Я не претендую здесь на всестороннее рассмотрение всех проблем, связанных с определением источников монашеского права и степени их релевантности: для начала было бы достаточно просто поставить вопрос и указать самые общие перспективы для его исследования и решения.

Следует сказать, что ни один из известных мне курсов канонического права Православной Церкви не занимается подробным и всесторонним разбором и анализом источников монашеского права: даются лишь самые общие и приблизительные указания на этот счёт. Итак, одним из первых ориентиров в этом вопросе для нас является признанный всеми Поместными Церквями свод канонических правил Вселенских и Поместных соборов.

Вторым указанием могут служить позднейшие канонические сборники, принятые Церковью для руководства. По словам одного из ведущих канонистов Русской Православной Церкви, протоиерея Владислава Цыпина, важнейшим сборником канонического права является «Номоканон в 14 титулах» святого патриарха Фотия. «В настоящее время “Синтагма” “Номоканона” патриарха Фотия и составляет канонический свод Православной Церкви», — пишет о. Владислав Цыпин³. Если мы откроем титул 11 и посмотрим на те правила, которыми призывает руководствоваться святой патриарх Фотий, мы увидим, что помимо правил Вселенских и Поместных соборов, а также святых отцов, там есть царские указы, в частности, «Новеллы» императора Юстиниана, относящиеся к церковным вопросам, а также некоторых других римских и византийских императоров. Таким образом, императорские указы, относящиеся к монашеской жизни и вошедшие в канонические сборники, также следует считать частью «церковного преда-

³ «Церковное право», см.: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/22c/cipin/eccllaw/39.html> Прот. Владислав Цыпин также одним предложением выше говорит следующее: «Константинопольский Собор 920 г. торжественно утвердил “Номоканон в 14 титулах” как кодекс, общеобязательный для Вселенской Церкви». По всей видимости, о. Владислав следует здесь еп. Никодиму (Милашу), который первый высказал этот ошибочный тезис: «Общецерковный канонический кодекс, который в 920 г. на известном Константинопольском Соборе утвержден был для всей церкви» (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Перевод с сербского. Изд. Троице-Сергиевой Лавры, 1996, т. I, с. 444). Однако, ссылка на Афинскую Синтагму (Ралли-Потли), V, 10, не подтверждает напрямую этого тезиса. В «Томосе единения», опубликованном Ралли-Потли в 5 томе «Афинской Синтагмы», который был принят на соборе 920 г., отсутствует упоминание о «Номоканоне» св. Фотия и тем более о торжественном провозглашении его в качестве кодекса, общеобязательного для всей Церкви — в Томосе говорится лишь об анафеме тем, кто отвергает «правила, установленные отцами». Более подробно историю собора 920 г. еп. Никодим излагает в комментарии к 4 пр. из Первого канонического послания св. Василия Великого (Правила Православной Церкви с толкованиями, т. II, с. 379-381), однако ни одна из приводимых ссылок не подтверждает напрямую тезиса еп. Никодима и прот. Владислава Цыпина. Митрополит Константинопольского патриархата Павел в своей классической монографии «Историческое введение в каноны Православной Церкви» также обращает внимание на эту ошибку еп. Никодима, отмечая, что такого постановления относительно «Номоканона в 14 титулах» нет в Томосе Собора 920 г., а также это не подтверждается ни одним из византийских хронографов, заключая, что единственный источник подобного вывода — это слова самого еп. Никодима, которые повторяются многими авторами совершенно некритически (Παύλος Μενεβίσογλου, μητροπολίτης Σουιδίας καὶ πάσης Σκανδιναβίας. Ἱστορικὴ εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὀρθ. Ἐκκλ. Ἐκδ. Ἐν τῇ Μητροπόλει Σουιδίας καὶ πάσης Σκ., Στοκχόλμη, 1990, с. 91-92). Возможно, указание епископа Никодима следует понимать в том смысле, что собор 920 г. (и последующий собор 997 г., который «торжественно утвердил» Томос 920 г.) при осуждении 4-го брака императора Льва Мудрого и в других своих постановлениях опирался на канонический свод св. Фотия, а затем в анафематизмах провозгласил отлучение тем, кто не признаёт этих правил. Однако, это не позволяет говорить, как верно отмечает митр. Павел, об особом постановлении относительно «Номоканона в 14 титулах», который был одним из многих канонических сборников в Византии. Тем не менее, следует признать, что «Номоканон в 14 титулах» был и остаётся важнейшим каноническим сводом, действующим во всей Православной Церкви.

ния», обязательными для руководства в устройстве монастырской жизни. Помимо «Номоканона» святого патриарха Фотия, большим авторитетом пользуются такие сборники, как «Алфавитная синтагма» Матфея Властаря (в которой мы также находим ссылки на императорские указы как на источник канонического права), а также Славянская кормчая (изд. В. Н. Бенешевича⁴), и «Пидалион» преп. Никодима Святогорца. Вспомогательное значение имеют комментарии авторитетных толкователей, таких как Аристин, патриарх Феодор Вальсамон и другие. Очевидно, все эти источники являются общими источниками канонического права, однако, в них есть отдельные правила, регулирующие монашескую жизнь, которые следует принимать во внимание.

Помимо общих источников канонического права, в которых мы находим указания относительно монашеского права, существуют и специальные источники монашеского права. Дело в том, что ко времени Вселенских соборов монашество уже существовало в качестве развитого института, имеющего свои установления и законы. Отцы соборов, таким образом, не учреждали институт монашества, а восприняли его в том виде, в котором он уже существовал с древности, поэтому их цель при составлении канонических правил, касающихся монашества, заключалась в том, чтобы исправить те или иные злоупотребления и установить порядок отношений с церковной властью. О каких законах и установлениях идёт речь? 20 правило Второго Никейского (Седьмого Вселенского) собора упоминает как авторитетный источник, регулирующий монашескую жизнь, «Правила, пространно изложенные» святого Василия Великого⁵. Это упоминание конкретных правил святого Василия Великого для нас особенно важно. Известно, что организация монашеской жизни древней Церкви связана с именами святых Пахомия Великого (†348) и Василия Великого. Преподобный Пахомий создал прототип монашеского общежития и дал первый устав, который лёг в основу дальнейшего развития монашества. Устав общежительной жизни, данный преподобным Пахомием, был преобразован и принял окончательную форму в законодательной деятельности святого Василия Великого, с именем которого связано упорядочение монашеской жизни и первый авторитетный свод правил, принятый во всей Церкви. Этот свод правил включает в себя следующие сочинения (издаваемые обычно под общим названием «*Ἀσκητικά*»): 1) «Предначертаание подвижничества» (PG 31, 619-625); 2) «Слово подвижническое и увещательное об отречении от мира» (там же, 625-648); 3) «Слово о подвижничестве первое» (там же, 648-662); 4) «Слово о подвижничестве второе» (там же, 869-881); 5) «Слово о подвижничестве третье» (там же, 881-888); 6) «Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах» (там же, 889-1062); 7) «Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах» (там же, 1052-1305); 8) «Наказания», Ἐπιτίμια (там же, 1305-1316 [Sp., на рус. не переведено]); 9) «Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и отшельничестве» (там же, 1321-1428); 10) «Слово, в котором даётся образец для подвижничества», Λόγος εἰς τὴν ὑποτύπωσιν τῆς ἀσκήσεως (там же, 1510-1514 [Sp., на рус. не переведено]); также «Письма» (PG 32, 219-1112) и «Правила» (в письмах) [см. Ралли-Потли 4, 88-294]. Как пишет П. Панайотакос, «Василий Великий первым установил основное каноническое законодательство об организации монашеской жизни, несущее печать совершенного истолкования порядка и подчинения и внесшее положительный вклад в принятие в дальнейшем Церковью решения об окончательном утверждении сложившегося права монашеского жития. Канонический вклад св. Василия Великого в дело организации монашеской жизни имел широкий отклик и в качестве нормативной системы оказался единственным прототипом ее будущего правового устрое-

⁴ См. прим. 24.

⁵ Некоторые другие правила данного собора также близко следуют установлениям св. Василия Великого и используют его терминологию, см. в частности, правила 16, 17, 18, 19, 22.

ния. Как таковая она была утверждена каноническим законодательством Церкви⁶ и стала восприниматься как единственная основа, на которую, по сути, опираются все составленные в лоне Восточной Православной Церкви основные монашеские уставы... Кроме того, каноническая система св. Василия легла в основу издававшихся в различное время законов об организации и управлении монастырей, основанных императорами и высшими политическими и церковными деятелями⁷. Следует также отметить, что «устав» святого Василия Великого лёг в основу «устава» преп. Бенедикта Нурсийского и стал, таким образом, основой законодательства монашеской жизни и на Западе.

Кроме свидетельства Седьмого Вселенского собора, мы можем также обратиться к 131 Новелле императора Юстиниана, на которую ссылается, в частности, Матфей Властарь в «Алфавитной Синтагме». Там мы найдём указание на ещё одну группу источников, относящуюся к монашескому праву, а именно — ктиторские уставы. «Из 131-ой Юстиниановой новеллы ты можешь узнать, — пишет Властарь, — что бываемые в монастырях ктиторские уставы должно принимать, если они не противоречат правилам»⁸. Ктиторские уставы — это уставы основателей монастырей, составленные ими (или по их благословию) для духовного руководства братии и упорядочения их богослужебной и монашеской жизни. Излишне напоминать, что ктиторские уставы являются уточнением и выражением учения, изложенного в «уставах» св. Василия Великого. Следует сказать, что в русской канонической науке общие постановления, содержащиеся в правилах Вселенских и Поместных соборов, хорошо известны и всегда привлекались для регулирования монашеской жизни, однако ктиторские уставы монастырей, к сожалению, практически не рассматривались в качестве источников монашеского права. На мой взгляд, это является серьёзным пробелом, поскольку значение ктиторских уставов сложно переоценить не только для формирования монашеской традиции как таковой, но и для формирования всей богослужебной традиции Православной Церкви. Ктиторские уставы — это неотъемлемая часть православного предания, изучение которой настолько же важно, насколько важно изучение соборных постановлений и святоотеческих правил, касающихся монашеской жизни. Один из самых авторитетных на сегодняшний день специалистов по православному каноническому праву С. Троянос в своём курсе «Источники византийского права» прямо говорит о том, что монастырские ктиторские уставы являются источниками канонического права для монашества: «Монастырские уставы, содержащие канонические постановления, устанавливают нормы права относительно организации монастыря и образа жизни монахов, которые живут в нём»⁹. Об объёме и всём богатстве традиции, представленной ктиторскими уставами, можно судить, на первый и общий взгляд, хотя бы по замечательному пятитомному собранию, изданному американским центром византийских исследований Дамбартон Оукс: «Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' *Typika*

⁶ П. Панайотакос ссылается при этом на 2 правило Трулльского Собора (Ралли-Потли 2, 308-310), в котором говорится: «Согласием нашим запечатлеваем и все прочие священные правила, изложенные от святых и блаженнейших отец наших... Василия, архиепископа Кесарии Каппадокийской».

⁷ Указ. соч. с. 22-23.

⁸ Матфей Властарь, иеромонах. Алфавитная Синтагма: Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах. Москва, 2006 (репр. 1892), с. 310.

⁹ Σ. Ν. Τρωιάνος. Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου. Δεῦτερη ἔκδοσις συμπληρωμένη. Αθήνα, 1999, с. 270. Фундаментальный свод монашеского права, действующего в Восточной Церкви (относительно византийского периода) см. в работе: Pl. De Meester. De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam (Sacra Congregazione per la Chiesa orientale. Codificazione canonica orientale. Fonti, ser. 2, fasc. 10). Citta del Vaticano, 1942.

and Testaments»¹⁰. Серия представляет собой английский перевод ктиторских уставов и охватывает практически все известные на сегодняшний день уставы¹¹.

Хотя ктиторские уставы в русской науке практически не рассматривались для изучения монашеского права, однако они изучались с точки зрения истории богослужебной традиции Православной Церкви: в этой области русским ученым принадлежит заслуженное первенство. На мой взгляд, вполне возможно воспользоваться достижениями русской науки в области исторической литургики и применить результаты этих исследований к области монашеского права, поскольку богослужебная традиция Церкви теснейшим образом связана с монашеской традицией. Не будет преувеличением сказать, что наше современное богослужение (по своей форме и по символическому значению) во многом сформировалось благодаря традиции, представленной ктиторскими уставами. Ктиторские уставы выражают подлинное литургическое богословие Церкви, они свидетельствуют о едином христианском сознании и традиции, которая берет начало в Евангелии и через отцов Церкви восходит к нам. Из этого следует один очень важный вывод для монашеского права (и вообще права Православной Церкви): каноническое право, касающееся монашества, не должно рассматриваться в отрыве от православной литургической традиции, в рамках которой оно сформировалось. Все вопросы, связанные с управлением и жизнью монастыря, а также вопросы, связанные с пониманием смысла монашеского статуса, должны рассматриваться не в исключительно юридическом контексте (такой подход к каноническому праву, на мой взгляд, был присущ практически всем русским дореволюционным руководствам по каноническому праву), а в общем литургическом и богословском контексте, который являлся характерным для отцов Церкви. Например, избрание и деятельность игумена, послушания, трапеза, пребывание в келлии — всё это, с точки зрения типиконов, является литургическими понятиями, продолжением богослужения, а не просто дисциплинарными указаниями, основанными на понятиях светского права.

Достаточно открыть на любой странице Типикон, используемый в нашем богослужении, чтобы убедиться, что наша литургическая традиция сформировалась под непосредственным влиянием монашеских уставов, о которых было сказано выше. Единство канонической и литургической традиции можно наблюдать в историческом развитии устава православного богослужения. Всё множество монастырских уставов (включая ктиторские уставы), которое мы наблюдаем сегодня, представляет собой частные случаи, и все они восходят к нескольким главным традициям, оказавшим определяющее влияние на развитие монашеского богослужения и законодательства. Древнейший тип восточного православного богослужения, по общему мнению историков, сформировался в Антиохийском «литургическом пространстве» (куда входил весь диоцез Востока, включая провинцию Каппадокию), где влияние монашеского богослужения (а следовательно уставов) было определяющим. «Именно аскетические общины представляли собой наиболее деятельную часть местной Церкви и именно богослужение этих общин, которые были связаны с городскими храмами, во

¹⁰ Ed. By John Thomas and Angela Constantinides Hero, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2000. Скачать издание в формате PDF можно на сайте Дамбартон Оукс: <http://www.doaks.org/resources/publications/doaks-online-publications/byzantine-studies/typikapdf>

¹¹ Конечно, центр византистики Дамбартон Оукс издаёт эти переводы ктиторских уставов, имея в виду исторический интерес, который они представляют. Однако, несомненно это издание является большим пособием для изучающих каноническое право, богословие, а также монашескую (и богослужебную) традицию Православной Церкви. Греческие подлинники уставов разбросаны по разным изданиям (иногда труднодоступным), поэтому здесь я упоминаю эту общую серию, по которой можно судить о целой традиции. Кроме того, в каждом томе есть все необходимые сведения об изданиях оригиналов.

многим определяло и одновременно отражало локальную литургическую традицию»¹². В середине V века Антиохийская традиция претерпела ряд изменений: внутри неё образовались, собственно две традиции: Константинопольская и Иерусалимская, при этом Константинопольская традиция носила черты городского богослужения и представляла собой так называемый «асматический типикон» (так называемый «Типикон Великой Церкви»¹³), а Иерусалимская находилась под влиянием палестинских монастырей (традиции монастыря Саввы Освященного) и поэтому называлась «монашеским типиконом». Возобновление Студийского монастыря в конце VIII века, однако, оказало решающее влияние на развитие Константинопольского богослужения как в монастырях, так и в городских храмах. Что касается монастырей, то до Студийской реформы в Константинополе был местный устав «акимитов», который не сохранился. Реформа Феодора Студита, начатая ещё в монастыре Саккудион при жизни преп. Платона¹⁴, была продолжена в Константинополе. По мнению учёных, она связана с привнесением палестинской монашеской традиции в Константинополь и адаптацию её для местных условий¹⁵. Иными словами, в результате возник «синтез» монашеского (представленного «палестинской традицией») и городского (представленного «Типиконом Великой Церкви») уставов. Этот синтез происходил в течение нескольких веков и завершился примерно в XI веке. Как пишет А. Пентковский, «студийское влияние на византийское монашеское богослужение стало определяющим, на что указывают многочисленные ссылки на Студийский синаксарь, имеющиеся в различных типиконах»¹⁶. Завершение «Студийского синтеза» связывается с Константинопольским Евергетидским монастырём, устав которого, составленный преп. Павлом и преп. Тимофеем, стал нормативным для всех монастырей Константинополя. Около XI века иерусалимская традиция, называемая также «уставом» лавры преп. Саввы Освященного, практически прервалась, и была возобновлена уже в той форме, которую она обрела после Студийской реформы¹⁷. Кроме того, как в Южной Италии, так и на Руси монашеская традиция связана именно со Студийским уставом: если в Южную Италию студийская традиция была принесена Варфоломеем Симерийским и его последователями (Мессинский, Милиский, Тригонский уставы и устав монастыря Патирион), то на Руси Студийский устав связан с именами основателей русского монашества, в частности преп. Феодосием Печерским (после 1051 г.). Огромное значение имеет древнерусский перевод «Типикона» патриарха Алексия Студита (†1043). По словам историка, «в XI в. благодаря заботам преп. Феодосия Печерского, он [Студийско-Алексиевский устав] был усвоен Киево-

¹² А. Пентковский. Антиохийская литургическая традиция в IV–V столетиях // Журнал Московской Патриархии, 2002, № 7, с. 73-87. Доступно на сайте: http://www.srcc.msu.ru/bib_roc/jmp/02/07-02/08.htm

¹³ Подробнее см.: И. Мансветов. Церковный устав (Типик). Его образование и судьба в греческой и русской Церкви. Москва, 1885, с. 228-249. И более подробно: И. Мансветов, О песенном последовании (ἀσματικὴ ἀκολουθία). Его древнейшая основа и общий строй // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе за 1880 год. Часть 26. Москва, 1880, с. 752-1028.

¹⁴ См. об этом: А. П. Доброклонский. Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Одесса, 1913, с. 331-336.

¹⁵ Подробнее об этом см. Job Getcha. La reforme liturgique du metropolite Kiprien de Kiev. Ed. Cerf, Paris, 2010, с. 135-136 (о встрече Феодора Студита с палестинскими монахами из монастыря святого Саввы на Олимпе Вифинском в монастыре Саккудион). М. Арранц пишет по этому поводу: «Феодор Студит, возглавив монастырь Студион в Константинополе после иконоборческого кризиса, не восстановил службу древних неусыпающих или акимитов, а ввёл службу, известную ему, — службу монастыря святого Саввы около Иерусалима» (Как молились Богу древние византийцы, Ленинград, 1979, с. 19, 151).

¹⁶ А. Пентковский. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. Москва, 2001, с. 153.

¹⁷ «С формальной точки зрения Иерусалимский типикон обладает базовыми параметрами (месяцеслов, лекционная система, евхологические тексты) константинопольского происхождения и представляет собой адаптацию первой редакции Студийского синаксаря к обычаям палестинских киновий», — пишет А. Пентковский (Иерусалимский типикон в Константинополе в Палеологовский период / ЖМП, № 5, 2003, с. 77-87).

Печерским монастырём, и оттуда в свою очередь его «переша» если не «все» русские монастыри, как говорит летопись, то большая часть общежительных»¹⁸. Позже на Руси параллельно со Студийско-Алексиевским уставом стал использоваться также так называемый Иерусалимский (Второй Савваитский) устав, введённый в Чудовом монастыре Алексием, митрополитом Московским (†1378), а затем перешедший во многие другие русские обители¹⁹. Киприан, митрополит Московский (†1406), заботился о восстановлении второго Савваитского устава (редакции патриарха Филофея Коккина)²⁰. «В конце XIV столетия, при митрополите Киприане (1390-1406), — пишет историк-литургист А. Пентковский, — на Руси появилась еще одна редакция Иерусалимского Устава вместе с полным комплексом богослужебных книг, которая использовалась в богослужебной практике до литургических преобразований второй половины XVII столетия. Эта редакция Иерусалимского Устава предназначалась прежде всего для вновь устрояемых общежительных монастырей, чем было обусловлено наличие в ней большой группы общежительных глав, заимствованных из Тактикона Никона Черногорца»²¹. Афонское монашество с самого раннего периода также следовало Студийскому уставу: основанный преподобным Афанасием Афонским монастырь был устроен по образцу Студийского монастыря, «о чем свидетельствует не только киновиальный строй, но и использование студийского Ипостипосиса в качестве основы для “Диатипосиса”, составленного Афанасием Афонским»²². Следует сказать, что уставы Афонских монастырей представляют целую традицию в рамках Студийского устава и заслуживают самого пристального внимания, поскольку они оказали значительное влияние на монастыри в славянских странах²³. В Хиландарском монастыре на Афоне и, как следствие, в большинстве монастырей Сербии, был принят Евергетидский устав, перевод которого был сделан по распоряжению св. Саввы Сербского, дополнившего этот устав новыми главами²⁴.

На основе этого обзора мы можем выделить группы наиболее авторитетных уставов, представляющих православную монашескую традицию, и затем делать выводы о том, какие положения готовящегося «Положения о монастырях и монашестве» соответствуют этой традиции, а какие нет. Как говорилось выше, практически все эти самые известные монашеские уставы изданы и доступны.

К указанным источникам монашеского права следует также добавить вспомогательные источники, к которым могут быть отнесены как святоотеческие поучения, касающиеся монашества, так и специальные документы, в которых авторитетные церковные власти разъясняют те или иные сложные вопросы, относящиеся к монашеской жизни. О том, что такие разъяснения и ответы могут приниматься в качестве канонических ориентиров, можно судить, например, по монашеским главам древнеславянской

¹⁸ Доброклонский, указ. соч., с. 941. Подробно об истории с принесением Студийского устава на Русь преп. Феодосием и переводе Типикона Алексия Студита см. также в указанной монографии А. Пентковского, глава «Студийско-Алексиевский устав — регулятор монашеской жизни и богослужения в Печерском монастыре», с. 171-176; и далее гл. «Студийско-Алексиевский устав в богослужебной традиции Русской Церкви», с. 195-222. См. также Job Getcha. La reforme, с. 147, 161 и сл.

¹⁹ См. об этом в работе А. Пентковского, Типикон, с. 195-222.

²⁰ Job Getcha. La reforme, с. 161-299.

²¹ А. Пентковский. Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности // Журнал Московской Патриархии. М., 2001, № 2, с. 72-80. Доступно на сайте: <http://www.liturgica.ru/bibliot/reformy.html>

²² А. Пентковский, Типикон, с. 153.

²³ Подробнее об истории монашеских уставов см. в монографии И. Мансветова, Церковный устав, с. 61-134, 168-197, 222-228. О Студийской традиции на Афоне см. Lerou J. La conversion de Saint Athanase l'Athonite à l'idéal cénobitique et l'influence Studite // Le Millénaire du mont Athos 963-1963, т. 1, с. 101-120.

²⁴ Сравнительный анализ глав Евергетидского устава с главами, внесёнными в этот устав св. Саввой, предпринят в статье Митровича Миладина «Хиландарский типикон как церковно-юридический документ», опубликованной на сайте Богослов.ру: <http://www.bogoslov.ru/text/311117.html>

«Кормчей в XIV титулах», подготовленной В. Н. Бенешевичем и изданной Болгарской Академией Наук в 1987 году²⁵. Так, помимо выдержки из «Правил, пространно изложенных» святого Василия Великого, там есть «Главы церковные Николая патриарха на вопросы святогорцев»²⁶, а также другие документы. К разделу, изучающему источники монашеского права, можно было бы добавить корпус документов под общим названием «Акты Афона»²⁷, на которые обратил внимание в своем недавнем докладе «В поисках Афонской аскетической традиции» доцент Московской Духовной Академии игумен Дионисий (Шлёнов): «В целом в основе актов, — пишет о. Дионисий, — лежит не столько аскетическая, сколько материальная идея своеобразного самосохранения каждого монастыря. Это своеобразная матчасть, без которой немислимо функционирование на земле какой бы то ни было институции»²⁸. Хотя «Акты Афона» и не могут быть в прямом смысле источником канонического права, они, однако же, могут служить пособием для изучения того круга вопросов, который связан с управлением монастырским имуществом и финансово-экономической деятельностью монастырей с канонической точки зрения. Кроме того, в «Актах» представлен богатый материал для изучения вопроса о взаимоотношениях монастырей с церковными властями (Константинопольским патриархом и епархиальными архиереями), то есть о церковно-каноническом статусе афонского монашества. Присутствующие в «Актах» уставы (в частности, знаменитый «Трагос» Иоанна Цимисхия), и послания Константинопольских патриархов, могут рассматриваться в качестве канонических прецедентов.

Итак, как показывает наш краткий анализ, к источникам монашеского права, по которым мы можем исследовать монашескую традицию и традицию канонического права, относящуюся к регулированию жизни монастырей, относятся: правила Вселенских и Поместных соборов; Правила святых отцов, утверждённые 2 правилом Шестого Вселенского собора; «Ἀσκητικά» святого Василия Великого; Уставы Иерусалимской, Студийской, Евергетидской и Афонской традиции; «Завещания», «Наставления», «Ипостипосы» и «Диатипосы» отцов — основателей монастырей; императорские указы (Новеллы, Василики, распоряжения), вошедшие в авторитетные канонические сборники. В качестве вспомогательного материала можно использовать комментарии к каноническим правилам авторитетных византийских толкователей; наставления и ответы авторитетных иерархов и соборов на вопросы монахов; а также монастырские документы Афона (и ряда других исторических обителей), содержащие руководство к практическому осуществлению монашеской жизни. Таким образом, «укоренённость в традиции», о которой говорится в «Проекте», и «следование традиции», на котором настаивают преосвященные епископы, может и должно пониматься только в рамках указанных источников. Ссылки на «здравый смысл» и «личный опыт» отдельного человека, равно как и рассуждения по аналогии со светским законодательством или дисциплиной светских учреждений (например, армии или тюрьмы) не могут служить ориентиром для составления «Положения о монастырях и монашествующих», а также не могут служить аргументом в дискуссии на эту важную тему. Любое положение, которое принимается для руководства монастырями и монашеской жизнью, должно иметь обоснование в этой традиции и опираться на конкретные источники.

²⁵ Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Труд В. Н. Бенешевича. Том второй. Подготовлен к изданию и снабжен дополнениями Ю. К. Бегуновым, И. С. Чичуровым и Я.Н. Щаповым. Издательство Болгарской Академии наук, София, 1987.

²⁶ Эти ответы также опубликованы в каноническом собрании Ралли-Потли (Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων, см. ниже), т. 4, с. 417-427.

²⁷ Многотомная серия, изданная под редакцией французского византиниста Поля Лемерля.

²⁸ <http://www.bogoslov.ru/text/2441062.html>

2. Проблема монастырского управления и отношения монастырей с епархиальной властью

В отзывах преосвященных владык особое место занимает вопрос о так называемой «независимости монастыря». Так, митрополит Вениамин пишет: «О каких выборах руководителей монастырей, независимости от епархиального начальства может идти речь? Если любой приход организуется и действует под высшим руководством архиерея, то тем более такому руководству должна подчиняться монашеская община. Сама идея выборности, некоей свободы, как показывает горький исторический опыт, сводится к произволу и вседозволенности». Также митрополит Аристарх пишет: «Отвечая тем, кто декларирует необходимость независимости монастырей от правящих архиереев, следует напомнить, что церковное Правило (от 451 года) Православной Церкви гласит: «Монашествующие же в каждом граде и стране да будут в подчинении у епископа, да соблюдают безмолвие, да подлежат только посту и молитве, безотлучно пребывая в тех местах, в которых отреклись от мира, да не вмешиваются ни в церковные, ни житейские дела, и да не приемлют в них участия, оставляя свои монастыри; разве только когда будет сие позволено епископом града по необходимой надобности». В опубликованном немного позже «Отзыве» митрополита Пантелеимона под 4 пунктом задаётся такой вопрос: «Если монастырь независим от правящего архиерея то он не является частью епархии, кто и как будет поставлять священнослужителей?», который показывает абсолютное незнание нашими преосвященными владыками сути проблемы. Очевидно, что в интересах русского монашества — прояснить этот вопрос.

В этих словах преосвященных владык мы имеем дело с недоразумением, основанным на неверном понимании принципа подчинения монастыря епархиальной власти. Дело в том, что монашеское право не просто говорит о некоем «общем» подчинении монастыря епископу, которое можно толковать как угодно, но совершенно конкретно определяет смысл и границы данного подчинения. Монашеская «независимость», о которой упоминают некоторые критики, касается проблемы так называемого чина «епископа-священноархимандрита обители», который утвердился совсем в недавнее время и ничего общего не имеет с указанным преосвященным Аристархом правилом подчинения епископу. Данное правило ни в коем случае не оправдывает практики управления монастыря епископом вместо законного игумена, когда игумен выполняет роль лишь наместника, который замещает реально управляющего настоятеля обители, «священноархимандрита»: в правиле речь идёт не о внутреннем подчинении в порядке монастырской жизни, а о юрисдикционном и духовном подчинении монастыря главе местной Церкви. Правило 4 Халкидонского собора, которое напомнил епископ Аристарх, говорит о злоупотреблениях со стороны монашествующих, которое имело место в V веке, когда некоторые монахи без благословения епископа переходили с места на место, вмешивались в дела епископа и вносили смуту в церковную жизнь (см. рассказ о евтихианских монахах в Деяниях IV собора). Это правило регулирует канонический статус монашеской жизни: его смысл состоит в указании на место монастыря в структуре местной Церкви. Тем не менее одного 4 правила Халкидонского собора недостаточно для того, чтобы понять смысл подчинения монастырей епархиальной власти и правовой порядок взаимоотношений монастыря и епископа. Следует учитывать более широкий спектр канонических постановлений. Итак, вот что говорит каноническое право об управлении епископа монастырём:

Общее каноническое подчинение монастыря юрисдикции епископа регулируется следующими правилами: Правила 3, 4, 7, 8, 16, 17, 23, 24 Халкидонского Собора

(Ралли-Потли, «Афинская Синтагма»²⁹ 2, 220 и далее); 40-43, 46-49 Трулльского (Ралли-Потли 2, 397 и далее); 11, 13, 20, 21, 22 Второго Никейского (Ралли-Потли 2, 590 и далее); 1-6, 17 Двукратного (Ралли-Потли 2, 666-668, 701); 2 пр. Собора в св. Софии (Ралли-Потли 2, 707-708); см. также «Номоканон» Фотия, 11, 1-16 (Ралли-Потли 1, 247, 260); Матфей Властарь, «Алфавитная Синтагма» М, 15 (Ралли-Потли 6, 379 и далее); Codex Iustinianus³⁰ 3, 46; «Новеллы» Юстиниана³¹ 133, 4-5, Новелла 25 императора Ираклия (J.G.R.³² т. 1, 36-39; Ралли-Потли 5, 226 и далее), «Василики»³³, т. 4, α. 21-22, «Эпанагога», 3, 10 (J.G.R. т. 2, 243), «Новелла» 37 императора Алексия III Комнина (J.G.R. т. 1, 346-348); см. также Зонара (Ралли-Потли 2, 235), Вальсамон (Ралли-Потли 2, 236).

Епископу, осуществляющему каноническую власть над монастырём, принадлежат следующие права:

а) **Право поставления указываемой (избранной) монашеским братством монастырской власти**, согласно следующим правилам: Codex Iustinianus 3. 40 (39); «Новеллы» Юстиниана 123, 34; «Василики», т. 4, α. 2; Codex Iustinianus 3, 47 (46); «Новеллы» Юстиниана 5, 9; «Новеллы» Юстиниана 123, 34; «Василики», т. 4, α. β; «Номоканон» Фотия 11, 3 (Ралли-Потли 1, 255-256); при этом епископ контролирует законность избрания игумена, препятствуя определённым нарушениям, излагаемым в следующих правилах: «Номоканон» 123, 34. Безупречность выборов подвергается аннулированию при указании на симонию: пр. 2 Халкидонского Собора (Ралли-Потли 2, 217-218); 22 Трулльского (Ралли-Потли 2, 354); 5 пр. Второго Никейского Собора (Ралли-Потли 2, 572-573). Кроме того, по всей видимости, безупречность выборов аннулировалась в случае, если кандидат и избравшие его братья проявляли склонность к тем или иным порокам. На это указывает 64 правило Устава преподобного Бенедикта, которое здесь уместно процитировать: «Относительно поставления Аввы да соблюдается всегда закон, чтобы поставлять того, кого изберет согласно все братство, в страже Божиим, по здравому совету. Во внимание при сем иметь достоинство жизни и степень умственного образования, хотя бы кто последнее имел место в числе братий. Если братья, в чаянии поблажки своим порокам, сообща изберут себе такого авву, который и сам не чужд тех пороков, — но об этом узнает какой-нибудь епископ, в чьей епархии находится тот монастырь, или аввы других монастырей, или соседние христиане, то пусть все позаботятся воспрепятствовать исполнению совета злых, и для дома Божия поставлять доброго приставника, зная, что за это получать добрую награду, если совершать то чисто, по ревности Божией, как напротив — согрешат, если понебрегут о том»³⁴.

Подробнее вопрос о канонических основаниях избрания игумена мы рассмотрим ниже. Здесь просто хотелось бы особенно подчеркнуть, что, согласно каноническому праву, утверждение епископом нового игумена происходит только на основании избрания последнего братством монастыря: полномочия епископа ограничиваются контролем за законностью выборов и пресечением злоупотреблений.

²⁹ Γ. Ράλλη — Μ. Ποτλίη, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, т. 1-6, Ἀθήνησιν, 1852-1859. Здесь приводятся ссылки на наиболее полное собрание канонов и канонических постановлений Православной Церкви, изданных выдающимися греческими канонистами XIX в. Константином Ралли и Михаилом Потли.

³⁰ Codex Iustinianus, в Corpus Iuris Civilis, изд. P. Krüger, т. II, Berolini, 1929.

³¹ Новеллы Юстиниана, в Corpus Juris Civilis, изд. R. Schöll — G. Kroll, т. III, Berolini, 1928.

³² Jus Graeco-Romanum, т. 1-8 (изд. С. Е. Zachariae von Lingenthal), Ἀθήναι 1930-1931.

³³ Basilicorum libri LX. Т. 1-6 / Ed. G. E. Heimbach, C. G. Heimbach. Lipsiae, 1833-1870 (suppl. Zachariae, 1846, и Ferrini Mercari, 1897).

³⁴ Перевод св. Феофана Затворника. Древние иноческие уставы. Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, Москва 1994 (репр. М.: 1892), с. 646.

б) **Право рукоположения в клир отцов монастыря**, согласно правилам: «Номоканон» Фотия 1, 35 (Ралли-Потли 1, 76), Вальсамон (Ралли-Потли 2, 231), Зонара (Ралли-Потли 2, 235); Филофея, патриарха Константинопольского, Сигиллий от апреля 1308 г. к Афонским монахам («Acta et diplomata graeca»³⁵, т. 4, с. 556), «Пидалион»³⁶, с. 188.

в) **Право осуществления общего надзора за дисциплиной в монастыре**: «Новеллы» Юстиниана 123, 42; «Василики» т. 4, α. 13. Очевидно, это право подразумевается в 4 правиле Халкидонского Собора: «епископу города надлежит иметь о монастырях должное попечение». Данное попечение проявляется в заботе епископа о соблюдении монастырём канонических норм, регулирующих монашеское право, и применении подлежащих власти епископа канонических мер в случае нарушений.

г) **Право экономического надзора**: данное право предполагается уже в 3 правиле Халкидонского собора, где указывается недопустимость для монахов заниматься мирскими делами, брать на откуп чужие имения и принимать поручения, из сребролюбия. См. также 12 правило Второго Никейского собора, которое требует законности в распоряжении монастырским имуществом: «Аще кто, епископ, или игумен, окажется что либо из угодий, принадлежащих епископии, или монастырю, продавшим в руки властей, или отдавшим иному лицу: не твердо да будет оное отдавание, по правилу святых апостол, глаголющему: епископ да имеет попечение о всех церковных вещах, и оными да распоряжает, яко Богу назирающу: но не позволительно ему присвояти что либо из оных, или сродникам своим дарити принадлежащее Богу: аще же суть неимущие, да подает им яко неимущим, но, под сим предлогом, да не продает принадлежащего церкви. Аще поставляют в предлог, что земля причиняет убыток, и никакой пользы не доставляет: то и в сем случае не отдавати поля местным начальникам, но клирикам или земледельцам. Аще же употребят лукавый оборот, и властелин перекупит землю у клирика, или земледельца: то и в сем случае продажа да будет недействительна, и проданное да будет возвращено епископии или монастырю: а епископ, или игумен, тако поступающий, да будет изгнан: епископ из епископии, игумен же из монастыря, яко зле расточающие то, чего не собрали»³⁷. Согласно этим правилам, епископ имеет право проверять, насколько законно монастырь осуществляет финансовую деятельность. Экономический надзор епископа, однако, не означает возложение на епископа права распоряжаться монастырским имуществом и действовать без согласования с законной властью монастыря.

д) **Право суда второй инстанции**³⁸, которое тесно связано с двумя предыдущими правами епископа — правом дисциплинарного и экономического надзора: преп.

³⁵ Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana / Collecta et ediderunt F. Miklosich et I. Muller. T. I-VI. Vindobonae, 1860-90. Доступно на сайте библиотеки «Анеми» Критского университета: <http://anemi.lib.uoc.gr/metadata/8/f/7/metadata-01-0001342.tkl>

³⁶ Прим. 2. Πηδάλιον, ἐκδ. «Ἀστήρ», Αθήνα, 1990.

³⁷ Цит. по: Никодим (Милаш). Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Перевод с сербского. Изд. Троице-Сергиевой Лавры, 1996, т. I, с. 333-334.

³⁸ Когда в монашеском праве речь идёт о суде второй инстанции, то подразумевается следующий канонический порядок судебных инстанций: суд первой инстанции принадлежит, как правило, Духовному собору (геронтии) монастыря, суд второй инстанции — местному епископу (или епархиальному суду). На Святой Горе Афон Священному Киноту принадлежит либо суд второй инстанции, когда суд первой инстанции происходит на Духовном соборе монастыря и касается отдельного монаха, либо суд первой инстанции, когда дело касается игумена или члена монастырского Духовного собора (геронтии). Подробнее о суде первой инстанции, действующем в киновияльных и идиоритмических монастырях, и их полномочиях см. в указанной работе П. Панайотакоса, с. 466-504.

Феодор Студит, Письмо 164 (PG 99, 1519 BC); «Номоканон» Фотия 9, 1 (Ралли-Потли 1, 177). Указывая на это право, патриарх Константинопольский Алексей Студит в «Υπόμνημα» (Σ.Ε.³⁹, 128) говорит следующее: «Монахам с монахами перед своим епископом повелеваем судиться согласно божественным канонам», а Новелла 137, 5 Юстиниана постановляет: «Всякий раз, когда обвиняем будет кто из них (иереев или клириков), или игумен, или монах, либо в неправой вере, либо в нечистой жизни, либо в том, что сделали нечто вопреки божественным канонам... пусть преосвященный епископ, которому они подчиняются, проверит обвинения и по выяснении истины на каждого за его прегрешение возложит по своему рассуждению канонические епитимьи». См. также: «Новеллы» Юстиниана 79, 1; 123, 27; 133, 5; Новеллу 25 императора Ираклия (J.G.R. 1, 36-39, ΣΕ. 226 и сл.⁴⁰), «Василики» т. 4, α.21, ст. 6 п. 3 и 7; Матфей Властарь, «Алфавитная Синтаγμα», Δ, 7 (Ралли-Потли 6, 219). Феодор Вальсамон (Ралли-Потли 2, 652) упоминает о праве епископа на «расследование душевных прегрешений» монахов. Греческий канонист П. Панайотакос добавляет: «Границы осуществления монашеской дисциплины со стороны компетентной церковной власти на практике проявляются двояким образом, то есть 1) в праве суда и контроля в случае обращения к ней осужденного для использования предусмотренного законом законного средства, когда осудительное решение выносит монастырская власть, и 2) в праве рассмотрения судебного дела монаха, судимого судом первой инстанции за совершение более тяжелого дисциплинарного преступления, надзор за которым не допускается монастырской власти гражданским и каноническим законом по причине серьезности преступления»⁴¹. Следует особо подчеркнуть, что каноническое право подробным образом регулирует компетенцию епископа в осуществлении им права суда, указывая какие именно наказания и за какие именно прегрешения он может накладывать согласно церковному порядку⁴². Излишне повторять, что любое действие епископа может считаться законным только в случае, если оно осуществляется в рамках канонического права и обосновывается источниками этого права.

Данный обзор канонических отношений епархиальной власти с монастырями и монашескими общинами был бы не полным, если бы мы не остановились вкратце на проблеме так называемой «независимости» монастырей, или «монашеской свободы», которая вызвала недоумение со стороны всех трёх епископов, ответивших на критику «Проекта». Необходимо сразу же подчеркнуть, что понятие монашеской свободы является древнейшим идеалом монашества: начиная со своего зарождения и на протяжении всей истории монашество искало свободы и полагало её первейшим усло-

Согласно Уставу Русской Православной Церкви, степени судебных инстанций распределяются иначе: суд первой инстанции принадлежит епархиальному суду, суд второй инстанции — Священному Синоду и суд высшей инстанции — Архиерейскому собору. При этом в Уставе Русской Православной Церкви опущены судебные полномочия Духовного собора монастыря, хотя в существующих юридических Уставах монастырей как православных религиозных организаций, регистрируемых в Министерстве юстиции Российской Федерации, такое право Духовного собора оговаривается: «Духовный собор действует в пределах, определяемых каноническим уставом Монастыря. Обязанностями Духовного собора является... рассмотрение жалоб на должностных лиц Монастыря по представлению Игумена. Жалобы на Игумена разбираются под председательством Епархиального архиерея или его полномочного представителя» (см. образец такого устава: <http://www.yashezero.ru/actrules.htm>). Таким образом, согласно юридическому Уставу монастыря как православной религиозной организации, Духовный собор действует в качестве суда первой инстанции, а епархиальный суд — в качестве суда второй инстанции. На мой взгляд, было бы полезно исправить эту непоследовательность и внести уточнение в Устав РПЦ, касающееся полномочий Духовного собора в качестве суда первой инстанции.

³⁹ Συλλογή τῶν Ἐγκυκλίων τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ἐκδ. ἀρχ. Στ. Γιαννοπούλου, Αθήνα, 1901. Приводится по: П. Панайотакос, указ. соч., с. 505.

⁴⁰ Приводится по: П. Панайотакос, указ. соч., с. 505.

⁴¹ П. Панайотакос, указ. соч., с. 505.

⁴² Подробнее см. в указанной работе П. Панайотакоса, с. 504-513.

вием возможности монашеской жизни как таковой. Понятие «свобода», используемое учителями монашества (или «независимость»), никоим образом не следует понимать в светском значении демократической свободы: монашеская свобода есть свобода от мира сего и его власти, от всех мирских отношений и обязанностей, необходимая для осуществления аскетического идеала монашеской жизни. Монашество не является зоной принудительного труда — это добровольный союз добровольно собравшихся в данном монастыре личностей. Поэтому монастырь призван углублять свободную волю монаха, свободно ушедшего от мира, а не создавать для него условия, противоречащие его духовному выбору. Именно поэтому все учителя монашества всегда настаивали на монашеской свободе и самоопределении; этим духом проникнуты все без исключения монашеские наставления, завещания основателей монастырей и «криторские уставы». Прочитую здесь наиболее характерное «завещание» святого Саввы Сербского, запечатлённое в написанном им «Уставе» Хиландарского монастыря:

«Заповедаю всем вам от Господа Бога Вседержителя, чтобы этот святой монастырь был независим от всех здешних властей, от Прота и других монастырей, и от отдельных владык. И чтобы он не был ни под чьим управлением: ни царским, ни церковным, ни каким другим, но был управляем единой Славимой Богородицей Наставницей и молитвой преблаженного и святого отца, который игуменствует в нем. Необходимо также хранить, исправлять, управлять и владеть и грамотами блаженных царей, которыми утверждается и обеспечивается не зависима ни от какой власти, непоколебимая и неизменяемая свобода, и так должно быть всегда. Если же кто-нибудь, водимый демонским искушением, когда-нибудь восхочет подчинить монастырь каким-либо образом, или устроить его под некой властью, будь то нищих или мирян, будь то сам игумен или кто из братии этого монастыря, да будет повинен не только Божественному Телу и Крови Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и Богоматери Госпоже нашей Благодетельнице, но пусть будет ему и анафема, как сказал Божественный апостол (1 Кор 12, 3; 16, 22; Гал 1, 8), и проклятие трехсот восемнадцати отцов, и пусть явится наследником Иуды-предателя и соучастником говоривших: Возьми, возьми Его! (Ин 19, 15); и пусть причислится к кричавшим: Кровь Его на нас и на наших детях (Мф 27, 25). Ибо многим потом и трудом обновилось и устроилось это запустевшее место, и восстановившими его было заповедано, чтобы было оно свободно. Если же случится, что злом и лукавой волей оно подпадет под власть испорченных и лукавых людей, не взирающих ни на что, кроме пагубной корысти, несчастный несчастье сделает! И не только это, но тем самым будет попирает и кресты блаженных царей, которые они своей боголюбивой волей изобразили в хрисовулах, давая свободу монастырю. Трижды несчастен и трижды проклят тот, кто нарушит свободу и ничего не подумает, кто бы то ни был. Как не будет виновен тот, кто учинил бы нечто подобное? Пусть это будет предписано таким образом»⁴³.

С точки зрения канонического права устав, предполагающий независимость монастыря от любой церковной власти, является, несомненно, преувеличением. Следует знать, что, согласно толкованию Феодора Вальсамона, 4 правило Халкидонского собора, равно как и другие аналогичные постановления святых отцов, было направлено как раз на то, чтобы откорректировать подобные преувеличения, содержащиеся в криторских уставах, привести к их канонической норме и воспрепятствовать возможным злоупотреблениям. «Сегодня некоторые монахи говорят, — пишет Вальсамон, — что не подчиняются патриарху или местному епископу, поскольку принадлежат к свободному монастырю, ссылаясь при этом на то, что якобы такие завещания даны в криторских уставах... На это следует ответить, что не должно слушать критора, оставившего подобное завещание, поскольку оно составлено вопреки священным и боже-

⁴³ Русский перевод «Хиландарского Устава» см. здесь: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/2199>

ственным канонам, а потому написанное следует рассматривать как не имеющее существенного значения (ὡς ἀνυλόστατον)»⁴⁴. Однако, в данном случае хотелось бы обратить внимание на дух «завещания» святого Саввы, в котором сквозит глубокое понимание существа монашеского делания и необходимости монашеской свободы. Как видно из «завещания» Святого, свобода монастыря от вмешательства любой власти (в том числе и церковной) полагается самым первыми и самым необходимым условием процветания обители.

Таким образом, «свобода» монастыря, с одной стороны, не может толковаться как свобода от юрисдикции епархиального архиерея или, в случае ставропигиальных монастырей, патриаршей юрисдикции. Но, с другой стороны, необходимо понимать, что корректировка ктиторских уставов, сделанная отцами Вселенских соборов, не лишает монастырь предусмотренной святоотеческими уставами свободы: она лишь предохраняет монастыри от злоупотреблений и неканонических действий, заключающихся, как правило, в превышении монастырями их полномочий и вмешательстве в дела, подлежащие ведению епископа. Юрисдикционная зависимость монастырей от епископа не аннулирует, таким образом, самостоятельности и независимости внутреннего монастырского управления. В качестве иллюстрации того, как понималась независимость монастыря от епархиальной власти в Византии, приведу в пример Евергетидский устав и уставы, которые следовали Евергетидской традиции⁴⁵. Евергетидский устав представляет собой важный этап в формировании византийского монашеского законодательства и богослужебной практики, которое происходило в XI–XII веках: эти уставы выражают непосредственно монашеское самосознание эпохи, в которую происходило возрождение монашеского движения, названного одним из исследователей «евергетидским реформационным движением»⁴⁶, когда одни монастыри возрождались из руин, а другие создавались заново. В этом уставе внимание исследователей уже давно привлёк чин избрания и поставления игумена, который воспроизводит принятый по крайней мере с VIII века обряд с одним важным изменением, касающемся как формы обряда, так и его богословского истолкования. Речь идёт о том, что в Евергетидском уставе (и уставах евергетидской группы), избранный игумен не получает посох от архиерея, но сам берёт его со святого престола: «Вы, избранные и самые благочестивые братья, кладёте на престол этот устав и полагаете рядом посох. Когда выбранный игуменом входит в алтарь, после положенного Трисвятого и пения тропарей, поётся тридцать раз “Господи, помилуй”, и новоизбранный делает три земных поклона перед святым престолом, берёт с него устав и посох, а все [братья] возглашают в это время: “аксиос”. Затем он выходит и занимает своё место, а все братья подходят и лобызуют его, и в дальнейшем он — ваш игумен, рукоположенный Богом»⁴⁷. В этом отношении очень полезно ознакомиться со статьёй Дирка Краусмюллера «Decoding Monastic Ritual: Auto-Installation and the Struggle for the Spiritual Autonomy of Byzantine Monasteries in the Eleventh and Twelfth Centuries»⁴⁸, в которой проводится подробный анализ данной особенности уставов евергетидской

⁴⁴ См. Ралли-Потли, т. 2, с. 236.

⁴⁵ Подробнее о Евергетидском уставе см.: А. Пентковский. Ктиторские типиконы и богослужебные синаксари евергетидской группы // Богословские труды, т. 38. Москва, 2003, с. 321–355. Там же см. более полную библиографию.

⁴⁶ Thomas J. Documentary evidence from the Byzantine monastic typica for the history of the Evergetine Reform Movement // *The Theotokos Evergetis and eleven-century monasticism* / Ed. by M. Mullett and A. Kirby. Belfast, 1994. P. 246–273.

⁴⁷ Евергетидский Типикон, 13. Перевод мой по тексту: P. Gautier. *Le Typikon de la Theotokos Evergetis* // *Revue des Etudes Byzantines* 40 (1982), с. 51. Доступно на научном ресурсе «Persée»: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_0766-5598_1982_num_40_1_2131

⁴⁸ D. Krausmüller. *Decoding Monastic Ritual: Auto-Installation and the Struggle for the Spiritual Autonomy of Byzantine Monasteries in the Eleventh and Twelfth Centuries* // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 58. Band/2008, 75–86.

группы. По замечанию учёного, богословская интерпретация «рукоположения Богом» игумена в чине избрания и утверждения на игуменскую должность характерна для всех уставов XII-XIII века, которые следовали евергетидской традиции⁴⁹. В более поздних уставах этот чин был дополнен последующим благословением (печатью) от архиерея и молитвой «на поставление игумена». Однако, как замечает Краусмюллер, согласно монашескому сознанию того времени, центральным моментом утверждения игумена в его должности было не последующее подтверждение этого акта со стороны архиерея, а «рукоположение от Бога», совершаемое сразу же после избрания кандидата. Этот пример является ярким свидетельством того, как богословски понималось и литургически интерпретировалось положение о «монашеской независимости» в традиции наиболее влиятельной ветви Студийского монашеского устава.

Нет никаких оснований предполагать, что монашество, стремившееся на протяжении всей своей истории к свободе и независимости от вмешательства в свою жизнь какой-либо светской или церковной власти, руководствовалось лишь недостойными и низменными соображениями, располагавшими к непослушанию и неподчинению, следовало неким «демократическим» понятиям о «свободе» и «правах». Напротив, для монашества всегда было свойственно духовное понимание свободы и принципа монашеской независимости, которое истолковывалось в соответствии с данными Богу обетами удаления от мира, нестяжания, девства, послушания и пребывания в обители своего покаяния⁵⁰. Древнее убеждение монахов в том, что аскетическое делание противоположно интересам и заботам епархиальной власти, всегда сохранялось в монашеской среде. Дело в том, что епископ как человек, живущий в миру и мыслящий категориями той действительности, которая его окружает, привносит в монастырь совершенно чуждый монашеству дух. Как правило, епископ, ориентируясь на миссионерскую, просветительскую и социальную деятельность, оказывает на монастыри давление, соответствующее его представлениям о пользе Церкви, вовлекая монахов на различные «послушания» в миру, которые очень часто способны не только помешать их внутренней жизни, но в конце концов и разрушить их монашеский менталитет. Нельзя игнорировать тот факт, что каждый монах претерпевает тяжёлую (иногда невыносимую) брань с миром, который он оставил внешне, но который приходит затем через помыслы и образы, возникающие в сознании, и проникает во внутреннюю клетку сердца. Малейшая неосторожность, вызванная навязанными монаху контактами с миром и мирскими людьми, может оказаться для него роковой. Непонимание этого и пренебрежение внутренним состоянием отдельного монаха и целого братства, может обернуться (и оборачивается) духовной и психологической

⁴⁹ «A survey of the texts shows that the new ceremony rapidly became *de rigueur* in Byzantine monasteries and by the beginning of the twelfth century the older practice seems to have disappeared altogether». Там же, с. 79-80.

⁵⁰ Обет пребывания на одном месте (*votum stabilitatis loci*) в русской практике обычно не принято причислять к числу монашеских обетов, заменяя его лишь указанием на обет послушания. Однако, как верно показывает П. Панайотакос, «принесение этого священного обета является основной и связующей частью понятия монашеского статуса, содержание которого почти все мои предшественники ошибочно не рассматривают особо, смешивая его со священным обетом послушания (*votum obedientiae*)» (указ. соч., с. 106 и сл.). Согласно тексту требника, в котором излагается чин пострижения в иночество, монах даёт обет пребывания «в монастыри даже до последнего издыхания». См.: Μέγα Εὐχολόγιον, Ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου καὶ Ἀγγελικοῦ Σχήματος, σελ. 403 сл. (изд. J. Goar, 1730), с. 152-162 (изд. Μιχ. Ἰ. Σαλιβέρου, 1927), там же, Ἀκολουθία τοῦ Μικροῦ σχήματος, с. 382 сл. (изд. J. Goar), с. 139-149 (изд. Μιχ. Ἰ. Σαλιβέρου). В ответ на тот же самый основополагающий вопрос: «Пребудеши ли в монастыри сем и в аскезе даже до последнего твоего издыхания?» принимающий постриг отвечает: «Ей, Богу содействующу, честный отче». Обет «пребывания на одном месте» регулируется уставом монастыря и каноническими постановлениями Церкви. Допустимые случаи оставления монахом своей обители, как правило, оговариваются особо. См., например, «Пидалион» преп. Никодима, в котором перечисляются уважительные причины, позволяющие монаху, не нарушая обета *stabilitatis loci*, оставлять место своего покаяния: Πηδάλιον, ἐκδ. «Ἀστήρ», Αθήνα, 1990, с. 341-342. См. также прим. 101 и 102.

катастрофой. Не случайно поэтому в монашеской среде пользуется большой популярностью знаменитая сентенция преподобного Иоанна Кассиана, которую спешат пове­дать любому вновь пришедшему послушнику: «У отцов издревле существует такое из­речение, а именно, что монаху всячески следует избегать женщин и епископов. Ибо ес­ли однажды они вовлекут его в знакомство с собою, то ни тот, ни другая уже не позво­лят ему больше иметь покоя в келье заниматься богомыслием, созерцать чистыми оча­ми святые предметы»⁵¹. Это изречение очень любят повторять монахи, но очень не лю­бят вспоминать епископы, видя в ней некое монашеское «непонимание» важности и ответственности их служения. Но дело здесь совершенно в другом: монахи почитают епископа как главу местной Церкви, воздают ему честь, которая подобает апостольскому служению, возносят его имя на богослужении, но, как сказал один мудрый старец, они предпочитают чтить его издалека. Именно такой порядок является наиболее созидательным для Церкви, поскольку предусматривает для каждого члена христианской общины соответствующее его способностям, идеалам и обетам служение. Только свобода, располагающая к безмолвию, способна произвести в монахах духовный плод, который будет радостью для всей Церкви.

3. Принцип избрания игумена братством

По мнению наших иерархов, высказавших свои замечания относительно критики «Проекта», принцип избрания игуменов является вредным неканоническим требованием «демократически» (читай: враждебно по отношению к иерархии) настроенной части светской интеллигенции и той части монашества, которая претерпела неудачу в монашеской жизни. Митрополит Иосиф пишет: «Некоторые представители либеральной общественности, ссылаясь, в частности, на опыт греческих обителей, настаивают на необходимости выбора настоятелей и настоятельниц монастырей... Если позволить выбирать игумена или игумению братии или сестрам обители, в которых нет преемственности, и отсутствует укорененность в традиции, то выборы будут осуществляться по принципу личной симпатии и панибратства, потворствуя слабостям и греховным склонностям насельников. В таких условиях выборы игумена или игумении могли бы только закрепить существующие искажения монашеской жизни, сделать невозможным их исправление». Митрополит Аристарх: «Некоторые светские критики настаивают на необходимости выбора настоятелей и настоятельниц монастырей... Если позволить братии или сестрам выбирать игумена (игумению) обители, в которой нет преемственности, и отсутствует монашеские традиции, то выборы могут осуществляться по принципу личной симпатии и панибратства, потворствуя человеческим слабостям и греховным склонностям. В таких условиях выборы могли бы только закрепить существующие искажения монашеской жизни, сделать невозможным их исправление»⁵². Епископ Вениамин: «О каких выборах руководителей монастырей, независимости от епархиального начальства может идти речь? Если любой приход организуется и действует под высшим руководством архиерея, то тем более такому руководству должна подчиняться монашеская община. Сама идея выборности, некоей свободы, как показывает горький исторический опыт, сводится к произволу и вседозволенности»⁵³. Таким образом, из единодушного мнения всех трёх архиереев следует, что принцип избрания игумена является едва ли чуждым монашескому духу, разрушительным для Церкви и монастырей, признаком «отступления от традиции». Для этого не приводятся никакие доказательства и никакие подтверждения из источников той самой традиции, к

⁵¹ Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. Книга 11, глава 17. Цит. по: Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. Перевод с латинского епископа Петра. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993 (репр.: М., 1892), с. 142.

⁵² <http://monasterium.ru/actual/1461/>

⁵³ <http://monasterium.ru/actual/1469/>

следованию которой призывают владыки. Их убеждение кажется им настолько очевидным, что даже не предполагает никакого обсуждения. Сами выдвигаемые аргументы показывают абсолютное непонимание со стороны преосвященных владык вопроса, касающегося принципа избрания игумена братией монастыря. Единственным исключением пока стал «Отзыв» высокопреосвященнейшего Пантелеимона, митрополита Красноярского и Ачинского, который, хотя и коротко, но всё же однозначно констатировал традиционное монашеское право избрания игумена: «Выборность игумена (игумении) считаю естественным правом монашествующих, с благословения правящего архиерея»⁵⁴.

Следует признать, что вывод о «нетрадиционности» принципа избрания игуменов является поспешным, основанным на слабом знакомстве с самой «традицией», а потому поверхностным. Однако поверхностность в данном вопросе равна преступлению, поскольку речь идёт о воинстве Христовом, благополучие которого напрямую зависит от соответствия установленного в монастыре порядка нормам святоотеческой традиции, ведь дело касается попечения о человеческих душах. Поспешным является также и мнение, высказываемое некоторыми участниками дискуссии, о том, что принцип избрания игуменов является исключительно греческой практикой, которая якобы неприменима к русским условиям. Поскольку каноническое право и принципы монашеского общежития, установленные отцами Церкви, не могут быть «греческими» или «русскими», так как не определяются вообще в рамках национальных традиций, а выражают общее предание Православной Церкви как таковой, нашей первейшей задачей является безоговорочное следование той традиции, которую, мы можем проследить на основании наиболее авторитетных — конститутивных для института монашества — святоотеческих правил и заветаний.

Общим каноническим ориентиром в данном вопросе может служить следующее указание одного из самых авторитетных современных специалистов по каноническому праву в России протоиерея Владислава Цыпина: «Согласно Уставу Василия Великого и 123-й новелле (34 гл.) Юстиниана, вошедшей в “Номоканон”, братия избирает настоятеля из своей среды, но если среди братии нет лица подходящего, то его поставляет епархиальный епископ. Однако и кандидатуру настоятеля, избранного братией, утверждает епархиальный епископ или Патриарх (в ставропигиальных обителях). В России в синодальную эпоху принят был такой порядок: настоятели общежительных монастырей избирались братией и утверждались Священным Синодом по представлению епархиального архиерея, а настоятели монастырей необщежительных, так называемых штатных, непосредственно назначались епархиальным архиереем или Синодом (в ставропигиальных монастырях)». К сожалению, в большом и качественном курсе «Церковного права» эти слова — всё, что сказано по столь важному и серьёзному вопросу. Однако приходится признать, что этого мало для полноценного понимания этой важнейшей составляющей монашеской традиции. Уважаемый канонист верно отмечает общий принцип, согласно которому избрание игумена является традиционной практикой Церкви, однако его слова о том, что «если среди братии нет лица подходящего, то его поставляет епархиальный епископ», являются слишком обобщёнными и допускающими неоднозначную интерпретацию, которая может быть пристрастной и неверной. На мой взгляд, было бы полезно проследить традицию избрания игуменов в основополагающих законодательных и святоотеческих текстах, сформировавших монашескую традицию, однако за неимением места мы лишь коротко остановимся на самых важных и фундаментальных свидетельствах, чтобы в рамках данной дискуссии не оставалось никаких сомнений в аутентичности и универсальности для монашеской традиции

⁵⁴ <http://monasterium.ru/actual/1476/>

принципа избрания игуменов. Также мы постараемся прояснить, каковы условия, при которых назначение игумена происходит согласно распоряжению епархиального архиерея, и как это понимается в рамках монашеского права.

Принцип избрания игуменов утверждается во всех фундаментальных текстах монашеской традиции без исключения, начиная с первых установлений основателей монашества и на протяжении всей последующей истории. Первым в этом ряду должен быть назван **преп. Пахомий Великий**. Как известно «Устав» преп. Пахомия, объединённый под названием «Правила преп. Пахомия» дошедший до нас в латинском переводе св. Иеронима, включал следующие части: 1) собственно «Правила» (*Praecepta*), 2) «Правила и установления» (*Praecepta et Instituta*), 3) «Правила и суды» (*Praecepta atque Iudicia*) и 4) «Правила и законы» (*Praecepta ac Leges*)⁵⁵. Кроме того, греческий текст «Правил», с которых делал свой перевод Иероним, не сохранился, а дошедшие до нас «Правила» во многом являются более поздними переработками⁵⁶. В этом отношении Житие законодателя монашества имеет огромное значение, поскольку до нас дошёл подлинный текст греческих версий Жития⁵⁷. Привожу интересующее нас место по тексту первого Жития Пахомия (*Vita prima, G₁*), изданного критически болландистом Ф. Алкеном в серии *Subsidia Hagiografica*⁵⁸ (гл. 114): «За два дня до кончины, святой созывает других отцов монастырей и других игуменов и говорит им: “Вот, видите, что посещает меня Господь. *Изберите себе* того, кто сможет управлять вами в Господе”. И подзывает одного из них из монастыря Хиновосков, по имени Орсисий. Он был сильным в вере и смиренномудрым. И говорит ему: “Обойди всех и узнай, которого они выберут”. И он обошёл всех, те говорят: “Поскольку Господь предал нас в твои руки, мы никого не хотим знать, кроме тебя”, на что Пахомий отвечает им: “Доверьтесь мне в этом, ибо я думаю, что если будет жить Петроний, то он сможет позаботиться о вас”»⁵⁹. Св. Феофан Затворник, опустивший в своем переводе «Жития Пахомия» этот эпизод, пересказывает его затем своими словами в главе под названием «Устав тавеннисийского общежития». Для нас особенно важно обратить на это внимание, поскольку св. Феофан не просто помещает эпизод из Жития в раздел «Устав», но и даёт ему свою интерпретацию, то есть указание на то, как его следует понимать: «Посему, когда приближался он (авва Пахомий) к концу, созвал всех настоятелей монастырских и спросил их, кого хотят они иметь общим главою. Когда этот выбор Аввы отдали на его волю, он назначил им Петрония. Петроний в свою очередь, кончаясь, собрал Авв монастырей и тоже спрашивал их, кого хотят иметь общим главою, и когда все отдали этот выбор на его волю, он назначил им Орсисия. Орсисий, когда решился отказаться от управления, тоже созвал всех Авв и предложил им вместо себя Феодора Освященного. — Из этого видим, что было в планах Учреждения Тавеннисийского многомонашеского братства, — иметь одного главного над всеми обителями Авву, что после Богом назначенного на это преп.

⁵⁵ В данном изложении я следую работе: А. Хосроев. Пахомий Великий (из ранней истории общежительного монашества в Египте). Санкт-Петербург — Кишинёв — Париж, 2004.

⁵⁶ А. Хосроев. Пахомий Великий, с. 26-27.

⁵⁷ По мнению многих учёных (напр. крупнейшего специалиста по агиографии кон. XIX века Лале-за, английского ученого Д. Читти и др.), греческое Житие является первоначальным и было написано сразу после смерти прп. Феодора († 368). Более подробно см.: Хосроев, цит. соч., с. 120. Чуть позже Арман Вийо (A. Veilleux. *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*. *Studia Anselmiana*, 57. Roma, 1968) предложил более сложную концепцию соотношения версий Жития, настаивая на том, что первоначальной была коптская версия, однако более современный исследователь Ф. Руссо поставил под сомнение аргументы Вийо (P. Rousseau. *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*. University of California Press, 1985, с. 40-48). В любом случае, как заключает Руссо на основании свидетельства самого греческого Жития (*G₁* 98), греческая версия (*Vita prima*) появилась непосредственно сразу после смерти Пахомия как ответ на возникшую в греческой монашеской среде нужду (указ. соч., с. 45).

⁵⁸ F. Halkin. *Sancti Pachomii Vitae graecae*. Bruxellis, 1932 (*Subsidia hagiographica*, 19), с. 1-96.

⁵⁹ F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, с. 74-75.

Пахомия, прочие должны были быть избираемы Аввами монастырей, которые могли, однако же, право свое передавать отходящему главному Авве, покорно принимая делаемое им назначение»⁶⁰. Таким образом, согласно интерпретации св. Феофана, авва Тавеннисийского общежития избирался братством, либо по просьбе братства указывался предыдущим Аввой, но никоим образом не назначался властью епископа со стороны. Об отношении епископа к избранию аввы Тавеннисийского общежития и его роли мы можем узнать из другого эпизода Жития Пахомия, который содержится в *Vita prima*, 120. Там повествуется о том, что когда святой Афанасий Великий, архиепископ Александрийский (в ведении которого находились Египетские монастыри) пришёл в Павау (Παβαῦ), он спросил монахов: «Как себя чувствует авва Пахомий?» Монахи не ответили, но заплакали. Из этого Афанасий понял, что Пахомий почил. «И говорит им: “Не плачьте, все вы такие же [добродетельные], как и авва Пахомий. Я уверяю вас, что авва Пахомий совершил великое дело, что собрал столько братьев, и сейчас он идёт путём апостолов... Скажите мне, кого он сделал своим преемником?” Монахи отвечают: “авву Петрония. А когда тот умер — авву Орсисия”. И говорит Афанасий: “Не называйте его Орсисий, но израильтянин, потому что Антоний сказал: скажите епископу Афанасию, вот как говорит Антоний: Защищай детей израильтянина”»⁶¹. Из двух приведённых отрывков можно сделать два важных вывода: 1) авва учреждённого преп. Пахомием Тавеннисийского общежития избирался монахами этого общежития, 2) епископ Александрийский подтверждал это избрание и считал своей обязанностью защищать «детей израильтянина», то есть монахов общежития, управляемого их отцом (аввой). Такой порядок, *mutatis mutandis*, сохранился в монашеском управлении во все последующее века.

Принцип избрания игумена, установленный в Тавеннисийском общежитии, утверждается в качестве закона монашеского общежития также в «Уставе»⁶² св. **Василия Великого**. Говоря о правилах, законополагающих принцип избрания игумена, канонисты⁶³, как правило, дают следующие ссылки на св. Василия: «Слово подвижническое второе», 3 (PG 31, 873C-876C), «Слово подвижническое третье», 4 (PG 31, 884), «Правила, пространно изложенные», 43 (PG 31, 1032 и сл.). Ввиду важности монашеских установлений св. Василия приведём эти отрывки полностью.

Слово подвижническое второе, 3: «Удалившиеся от общественной жизни и взявшие на себя подвиг божественнейшей жизни, не должны подвизаться сами по себе либо в одиночестве. Дело в том, что таковая жизнь требует свидетелей во избежание лукавых подозрений... Первенствующим в благообразной жизни пусть будет один, *избранный из прочих*: таковым должен быть человек, житие, нравы и благопристойное

⁶⁰ Древние иноческие уставы, с. 91.

⁶¹ F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, с. 77-78.

⁶² Собрание подвижнических наставлений св. Василия Великого называет «Уставом» уже св. Феофан Затворник в своём собрании «Древние иноческие уставы», с. 213-510.

⁶³ См. напр. П. Панайотакос, указ. соч., с. 354. Помимо «Устава» св. Василия Великого, Панайотакос приводит также ссылки на следующие источники: *Codex Iustinianus* 3, 47 (46), Новелла Юстиниана 123, 34; «Василики» Δ.α.β., *Ἐπιτομή Νόμων* (J.G.R. т. 4, 239), «Номоканон» Фотия 11, 3 (Ралли-Потли 1, 255), Матфей Властарь, «Алфавитная Синтаγμα», М, 15 (Ралли-Потли 6, 393), *Συλλογή Ἐκκλ. Διατάξεων*, Г, 1, 13 (PG 138, 1296), Афанасий Афонский, *Κανονικόν* (*Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos Klöster*, Lipsiae, 1894, ed. Ph. Meyer, p. 1070), Михаила Атталиата, Типикон («Acta et diplomata graeca», т. 4, с. 310); Неофита, патр. Константинопольского, Письмо-Сигиллий от апр. 1735 г. о монастыре Пресвятой Богородицы на Патмосе (*Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*, т. 13, с. 329), Софрония, патриарха Константинопольского, Сигиллий от 1775 г. о монастыре Архангелов на Пелопоннесе (*Ταξιαρχῶν Δημητροπούλου Πελοποννήσου*) (*Νέος Ἑλληνομῆνων*, т. VI, с. 293, 1919), Кирилла VII, патриарха Константинопольского, Письмо-Сигиллий от октября 1856 г. о монастыре Кутлумуш (*Νέαι Πηγαὶ τῶν θεσμῶν τοῦ Ἁγίου Ὁρους*, ἐκδ. Δ. Πετρακάκου. *Ἀλεξάνδρεια*, 1915, с. 48 и сл.). Очевидно, что данный список источников по вопросу избрания игумена и требуемых качеств кандидата в игумены является выборочным и кратким: при желании его можно было бы значительно расширить.

поведение которого испытаны временем; при этом следует отдавать предпочтение его возрасту... Итак, поскольку требуется, чтобы братство было послушным настоятелю и во всём ему подчинялось, необходимо прежде всего для [монашеского] образа жизни *избирать* такого игумена, жизнь которого была бы примером в добродетели для тех, кто взирает на него»⁶⁴.

Слово подвижническое третье, 4: «С избранием одного останутся в бездействии все частные произволения, и с превосходнейшим будут сообразовываться все последующие, повинуюсь апостольской заповеди, которая повелевает, чтобы всякая душа властем предержавшим повиновалась, потому что противляющиеся себе грех приемлют (Рим. 13, 1-2)»⁶⁵.

Правила, пространно изложенные, 43: «Настоятель не сам по себе должен принимать власть, но быть одобрен первенствующими в других обществах и в предшествовавшей жизни показать достаточный опыт в образе жизни. Ибо сказано: “И таких надобно прежде испытывать, потом, если беспорочны, допускать до служения” (1 Тим. 3, 10). Кто таков и так избран, тот да приемлет настоятельство и да установит благочиния в братстве, распределив каждому занятия, кто к чему способен»⁶⁶.

На основании этих законоположений можно сделать следующие выводы о понимании святым Василием принципа избрания игумена в монашеской общине. Система монастырей, о которой говорит св. Василий, по всей видимости была устроена им самим в Каппадокии. Эта система подразумевает существование нескольких братств, связанных между собой взаимным общением и решающих все вопросы на общем собрании монастырей провинции. Нельзя не заметить, что главный критерий, из которого исходит св. Василий Великий в рассуждении об устройении монашеского жития, лежит в его экклесиологии. За неимением места я не могу здесь развить тему о соотношении принципов монашеского устройства, введённых св. Василием, с его экклесиологией⁶⁷, однако коротко отмечу, что в основании экклесиологических взглядов этого святого лежит понятие Церкви как Тела Христова, живущего в истории, а потому церковные (и монашеские в том числе) общины, святой Василий рассматривает как члены этого Тела, подчиняющееся Главе Христу через общение в таинствах. Единство Тела Христова выражается в едином исповедании, в едином действии и едином способе бытия при видимом разнообразии форм и служений. Важный момент экклесиологии святого Василия заключается в подчёркивании принципа *общения*, посредством которого данное единство выражается на практике⁶⁸. Именно принцип общения, если его понимать в экклесиологическом контексте, лежит в основании как соборного устройства Церкви, так и организованных св. Василием по тому же экклесиологическому принципу монашеских общежитий. Очевидно, св.

⁶⁴ Пер. мой. Ввиду того, что русский перевод сочинений св. Василия Великого содержит множество ошибок, пропусков и вольных интерпретаций, требуется их новый комментированный перевод. Для русского монашества особенно важно, чтобы на русском языке существовало хорошее и полное издание русского перевода «Аскетикона» (нынешнее собрание «Подвижнических наставлений») является неполным, см. выше).

⁶⁵ Пер. МДА.

⁶⁶ Пер. МДА с изменениями.

⁶⁷ Анализ принципов, положенных в основу монашеского общежития св. Василием, в контексте его экклесиологических взглядов никогда ещё не проводился в богословской науке. На мой взгляд, эта тема заслуживает отдельного тщательного изучения.

⁶⁸ См., напр., Письмо 93 (97): «Хотя другие и сильны и велики, и сами в себе уверены, но я ничего не значу, ничего не стою, поэтому никогда не возьму на себя столько, чтобы почесть себя имеющим довольно сил одному и самому собой преодолеть трудность дел, но твердо знаю, что гораздо более имею нужды в помощи каждого из братии, нежели одна рука нуждается в пособии другой; *потому что и самым устройством тела нашего Господь научил нас необходимости общения*» (пер. МДА).

Василий копировал церковную систему, действующую в его время в Малой Азии, согласно которой епископы не вели себя независимо, но решали все церковные вопросы (в том числе и вопрос о замещении какой-либо вакантной кафедры их провинции) на общем соборе. Монашеские общины для святого Василия — это члены единого монашеского организма епархии (по аналогии с епархиями как членами единого организма провинции), управляемые соборным разумом под контролем епископа провинции. Отсюда видно, что избираемый в одном из братств игумен должен был быть затем одобрен на общем собрании игуменов епархии (провинции). Помимо утверждения кандидата в должности игумена для одного из братств, св. Василий выносит на общее собрание игуменов и другие важные вопросы, в том числе вопрос об отстранении одного из настоятелей от занимаемой должности, право суда (в первой инстанции) по просьбе одного из членов монашеских братств, которому может понадобиться доказать причину своего удаления из братства⁶⁹ и т.д. Таким образом, собрание игуменов отражает иерархически следующую после собора епископов ступень, выражающую кафолическое свойство Церкви. Следует также упомянуть, что данной системе следовали практически все монастыри Византии, и она до сих пор сохраняется на Святой Горе Афон, где избираемый братством игумен затем должен быть одобрен на общем собрании представителей всех Афонских монастырей (Священным Кинотом), а затем уже утверждён епископом. Система монастырского управления, созданная св. Василием Великим, в которой игумен, избираемый братией обители, одобрялся на общем собрании игуменов провинции, а затем утверждался в своей должности местным епископом, является развитием общежительного устава св. Пахомия — Василий Великий придал этому уставу завершённость и богословское обоснование. Вся дальнейшая история формирования устава — это применение общих положений святых Пахомия и Василия к частным вопросам монашеской практики.

Принцип избрания игумена, учреждённый уставами св. Пахомия Великого и св. Василия Великого, был в дальнейшем утверждён в качестве государственного закона Римской империи в **Новеллах императора святого Юстиниана**⁷⁰, а позже вошёл в **«Номоканон в 14 титулах» святого Фотия, патриарха Константинопольского** (†896), в котором этот принцип предстаёт в качестве церковного закона, обязательного для исполнения во Вселенской Церкви. В «Номоканоне» святителя Фотия (титул 11, глава 3) содержится довольно подробное описание, как следует проводить выборы игумена в монастырях и какова при этом роль епископа. Это место заслуживает быть процитированным полностью: «Второе распоряжение того же титула⁷¹ говорит, что епископ не выдвигает авву или архимандрита каждого монастыря по порядку старшинства [в обители], но ставит того, которого все монахи или те из них, кто имеет хорошую репутацию, изберут, обещая на Евангелиях, что они избрали его не по дружбе и не за вознаграждение, но потому, что знают его как православного, благоразумного,

⁶⁹ См., например, «Правила, пространно изложенные», 36, где говорится о том, что оставляющий братство по причине душевного вреда должен делать это не самочинно, а «объявив людям, которые способны рассудить подобное дело, тогда уже при свидетельстве многих оставит братство». Под людьми, способными рассудить дело, касающееся духовного отца одного из братств, подразумеваются духовные отцы других монастырей провинции.

⁷⁰ См.: IUSTINIANI NOVELLAE Recognovit Rudolfus Schoell Opus Schoellii morte interceptum absolvit Guilelmus Kroll (Corpus Iuris Civilis, vol. III) на Интернет-ресурсе: <http://webu2.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/Corpus/Novellae.htm>

⁷¹ В тексте приводятся ссылки не на сами Новеллы, а на главы и титулы сборника «Василики», по которому они цитируются. 2 распоряжение 1-го титула 4-ой книги «Василик» соответствует, согласно имеющемуся в «Номоканоне» комментарию Феодора Вальсамона, 123 Новелле Юстиниана (<http://webu2.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/Corpus/Nov123.htm>).

способного управлять и сохранить науку монахов (ἐπιστήμην τῶν μοναχῶν)⁷² и состояние монастыря. То же самое [следует относить] и к женским монастырям и аскетириям. То же говорится и в тринадцатом распоряжении того же титула⁷³, где прибавляется, что избрание достойного следует проводить, начиная со старейшего [монаха], и так далее по чину. Потому что старейшие, которые кажутся достойными, предпочитают тем, которые идут за ними, как говорится в сорок шестом распоряжении третьего титула первой книги⁷⁴. А тридцать девятое распоряжение того же титула⁷⁵ определяет, чтобы за игуменами осуществляли надзор епископы (ἐπιβλέτουσι), а за монахами — игумены, и что в двух монастырях не может быть один и тот же игумен»⁷⁶.

Таким образом, в период Вселенских соборов принцип избрания игумена братией монастыря утвердился окончательно, будучи представлен и в монашеских уставах, и в государственном и церковном законодательстве. Это отразилось и в литургической практике поставления игуменов, о которой кратко упоминалось выше в связи с особенностями Евергетидского типикона. Здесь я лишь отмечу одно важное свидетельство, имеющееся в самой древней, сохранившейся до настоящего времени, редакции православного Евхология, так называемом «Евхологии Барберини, 336», который датируется VIII веком⁷⁷. В Евхологии имеется молитва на поставление игумена, которую сопровождает следующее указание: «Имеющий быть поставленным [в игумена] подходит [к епископу], в присутствии всех избравших его посредством голосования монахов (παρόντων καὶ πάντων τῶν ψηφισαμένων αὐτὸν μοναχῶν), и, после возгласения диаконом “Господу помолимся”, патриарх возлагает на главу его руку, знаменуя его крестным знамением и творит следующую молитву...»⁷⁸.

Важное значение для формирования монашеского законодательства имеют постановления преподобного Феодора Студита (†826), которые сохранились в его сочинениях, составивших основу для всех последующих монашеских уставов Студийской традиции⁷⁹. К этим сочинениям обычно относят следующие: 1) «Устав внутреннего устройства Студийского монастыря», 2) «Епитимии, общие всему братству против нарушающих правило в церкви», 3) Ежедневные епитимии для монахов», 4) «Правила в вопросах и ответах», 5) «Завещание», 6) «Великое оглашение», 7) «Малое оглашение», 8) некоторые «Письма». Здесь в первую очередь необходимо привести отрывок из «Завещания» святого, в котором он заповедует избирать игумена всей братией: «Примите господина игумена, так как избрали его вы все. А искать другого жительство, кроме установленного, никому никаким образом не доз-

⁷² Перевод в русском издании «Алфавитной Синтагмы», с. 311, выражения ἐπιστήμην τῶν μοναχῶν словом «дисциплина» представляется неверным. Весь остальной пересказ данного титула в русском переводе «Алфавитной Синтагмы» также оставляет желать лучшего.

⁷³ 5 Новелла Юстиниана, capit IX: <http://webu2.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/Corpus/Nov05.htm>

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Пер. мой по изд.: Ралли-Потли, указ. соч., т. 1, с. 255. Следует отметить, что цитируемые св. Фотием Новеллы, касающиеся церковных дел и, в частности, монашеских общин, принимаются им полностью как церковные законы, а потому эти Новеллы заслуживают самого пристального внимания с точки зрения канонического права. Мне неизвестно, существует ли их русский перевод, но несомненно, таковой необходим. Тексты Новелл довольно обширные, и в них затрагивается множество вопросов, касающихся монашеского права, однако, к сожалению, здесь у меня нет возможности подробно проанализировать законодательство, зафиксированное в Новеллах, относительно монашества. Для этого требуется отдельная работа.

⁷⁷ См. Критическое издание: S. Parenti — E. Velkovska. L'Eucologio Barberini gr. 336, Seconda edizione riveduta con traduzione italiana (BELS 80), Roma 2000, с. 19-20.

⁷⁸ Перевод мой по тексту: S. Parenti — E. Velkovska. L'Eucologio Barberini gr. 336, с. 175.

⁷⁹ О конкретных сочинениях преп. Феодора, следы которых прослеживаются в уставах Студийской традиции, см. главы «Источники киторской части типикона патриарха Алексия Студита» I — II, в монографии А. Пентковского, Типикон, с. 49-104.

волено; это узы, связывающие нас о Господе. Приветствуйте его, как моего преемника, взирая на него с благоговением и почтением»⁸⁰. Также в некоторых своих «Оглашениях» преп. Феодор косвенно затрагивает принцип избрания игуменом, считая его законным и общепринятым. Так, в «Великом оглашении», в главе 45 преподобный напоминает братии: «После того, как он [предыдущий игумен преп. Платон], согласился, *по вашему избранию*, поставить меня игуменом, он совершенно воздерживается от всяких приказаний, но следует моей воле»⁸¹. В другом месте преп. Феодор, поучая свою братию, вопрошает: «Для чего именно *вы поставили* меня своею главою?.. Не для преуспевания ли вашего в Боге?... Ибо Владыкою Богом я буду спрошен о том, как я вами руководил» и проч.⁸² В другом Оглашении преп. Феодор говорит ещё более определённо: «Хотя я и грешен, но завет мой в точности таков, каков он и у святых отцов (а я недостойн и пыли с их обуви): во время моего исхода *вся братия должна избрать* того, который выделяется среди других добродетелью и познанием, и об этом *избрании* вы должны сообщить мне, чтобы я поставил его главою и игуменом»⁸³.

Из этих свидетельств мы можем заключить, что преп. Феодор полагал, что полномочия его игуменской власти напрямую являются следствием избрания со стороны братии. По мысли преподобного, избрание игумена братией — это узы, связывающие братию с игуменом в Боге: со стороны братии это выражается в доверии избираемому игумену заботы о спасении собственной души, а со стороны игумена — в принятии этого избрания и возложении на себя обязанности и ответственности хранить монашеское предание и отвечать перед Богом за спасение вверенных ему душ. Избрание игумена, таким образом, осуществляется через двойной обет, который связывает игумена и братию едиными узами и становится правовым актом: со стороны монахов это обет послушания игумену, а со стороны игумена — обет сохранения верности учению Церкви и монашеской науке (согласно 126 Новелле Юстиниана и Номоканону Фотия, вошедшими как условие избрания игумена практически во все монашеские уставы). Именно акт избрания, согласно установлениям преп. Феодора, придаёт каноническую силу власти игумена и обеспечивает посредством взаимных обетов сохранение монашеского предания, законоположенного основателями монашеской традиции.

Как уже говорилось выше (в разделе, посвящённом источникам монашеского права) для Руси особое значение имел «**Типикон**» **Константинопольского патриарха Алексия Студита**, который был в употреблении уже в Киево-Печерской Лавре, а затем был введён во всех общежительных монастырях на Руси. Устав Алексия Студита можно назвать главным русским монашеским и богослужебным уставом. Кроме того, греческий оригинал устава Алексия Студита не сохранился, поэтому славянский перевод является самым ранним памятником, свидетельствующим об установлениях Студийского монастыря. С этим уставом мы можем познакомиться по прекрасному критическому изданию, выполненному А. Пентковским⁸⁴. На с. 392-394 указанного издания описывается чин избрания игумена в обители, который воспроизводит, по всей видимости принятую практику всех монастырей Студийской традиции. Прочитав здесь самые характерные отрывки⁸⁵: «Подобает убо и о поставлении игумена изрещи нам, аще и последи о нем слово сотворим... Внегда убо игумен от сего жития от-

⁸⁰ PG 99, 1821D. Цит. по: Преподобный Феодор Студит. Монастырский устав. Великое оглашение. Часть I. Москва, 2001 (репр. Изд. Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1907-1908), с. 52-53.

⁸¹ Великое оглашение, 45, т. I, с. 215.

⁸² Великое оглашение, 74, т. II, с. 254.

⁸³ Пер. мой по тексту «Оглашения» 118 (по изд. Пападопуло-Керамевса): Θεοδώρου Στουδίτου Ἐργα, τ. I, Μεγάλη Κατήχησις (Βιβλίον δευτέρου), ἐκδ. «Ὀρθόδοξος Κυψέλη», Θεσσαλονίκη 1982, Κατήχησις 118, с. 468.

⁸⁴ А. Пентковский, Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. Москва, 2001.

⁸⁵ Привожу славянский текст с небольшой корректурой, касающейся окончаний и некоторых трудных слов, для лучшего понимания смысла текста.

шед, на вечныя прииде села, тогда... по три дни [братия] общую молитву же и пост со-творивше, тепле Божество да умолят, яко достойнаго явити и пастырское поручити правление. По сем предлежащу святому Евангелию *да изберут*, егоже аще ведут и верою права, и житием целомудренна, и строению достойна и могущаго монашескую хитрость и все устроение монастырское сохранить⁸⁶, и тридцать и три лет прешедша, и брачныя отнюдь беседы непричастна... сего ради к инем житие исперва девственно восприято быти повелеваем. Игуменскому сим же образом избранию бывшу, аще еди-нем вси купно разумом будут, благодарность Богу и владычице нашей заступнице Богородице, яве бо яко от всея братии любимый, тот и Богу всяко возлюблен есть. Аще ли того не будет⁸⁷, тогда убо избрании трети причтания да пройдут, предлежаща всем, трепещущем святых словес и всевиднаго суда, без всякаго умиления произволение творящим. По сих же к святому приходяще патриарху, да просят сами поставити от свято-сти его. Молим же ся тому и крепко ему приносим моление, моляще ся труд преди вос-прияти и монастырь постигнути, и, братии всей собравшейся, и преподобней его руке назнаменати предложеннаго игумена, или пручтенаго яве в трех единого, или оного, на немже вси быша купно разумнии»⁸⁸. Сразу следует обратить внимание на то, что в тек-сте почти буквально цитируется положение 123 Новеллы Юстиниана и 11 титула «Но-моканона» святого Фотия, полагающих принцип избрания игумена в качестве закона. Итак, на основании данного текста мы можем сделать вывод о том, что студийская тра-диция предполагала следующий порядок избрания игумена: 1) братия избирала игуме-на самостоятельно (следует обратить внимание на богословскую интерпретацию, дан-ную автором устава единодушному избранию игумена: «тот, кто любим всей братией, возлюблен и Богом»); 2) в случае разногласий выбирались три кандидата, а выбор воз-лагался на патриарха, 3) прибывший патриарх утверждал избранного игумена. Как ви-дим, право назначения игумена (из избранных братией кандидатов) возлагалось на пат-риарха только в том случае, когда избрание по какой-то причине было невозможным.

Некоторые монастырские уставы, имеющие авторитетную традицию и учреждённые святыми отцами, а также такие тексты, как «Завещания», «Диатипосисы» и «Ипостипосисы» святых — основателей монастырей, полагают в качестве законодательной нормы принцип избрания игумена братией монастыря. **Преподобный Афанасий Афонский** в своём «Уставе» (Τυλικόν, 9-10), написанном им собственноручно, подробно определяет порядок выбора игумена. В частности, святой пишет: «Мы строго заповедуем и определяем, чтобы *избрание игумена* совершалось после собрания, совместного рассуждения, голосования и решения самых благочестивых и достойнейших из братии (поскольку мы не позволяем всем вообще выносить решение и иметь власть избирать игумена). Разумеется, игумен должен избираться из числа самой братии, а не тот, кто пришёл из чужого монастыря и немедленно стал выдвигаться [на игуменскую должность], принимая власть на скорую руку и не явив братиям никакого примера в достижении добродетели, кроме желания выдвинуться первым из них на игуменскую должность, и образа жизни которого они совсем не знают. И пусть знает всякое собрание братии, что мы рассудили о том, что не следует давать быстро власть пришедшему чужаку из другого монастыря... Потому что

⁸⁶ Очевидно, цитируется соответствующее положение 123 Новеллы Юстиниана.

⁸⁷ То есть когда среди братии будет разногласие.

⁸⁸ Как показывает А. Пентковский в своей монографии, глава Типикона Алексия Студита «О поставлении игумена» воспроизводит почти буквально (с некоторыми дополнениями) аналогичную главу из Типикона монастыря Патирион в Южной Италии. Как пишет исследователь, «правило об избрании игумена, сохранившееся в типиконе монастыря Патирион, отражает первоначальную редакцию этого текста, предназначенную для Студийского монастыря, о чём свидетельствует надписание именем преподобного Феодора Студита и упоминание в тексте о храме Иоанна Предтечи, который был главным храмом Студийского монастыря» (Типикон, с. 79).

в хрисовуле⁸⁹ есть такая глава, в которой говорится: “Мы желаем, чтобы в Лавре был поставлен в игумены никто другой, как только тот, кого монахи лавры выберут после совместного рассуждения [о качествах кандидата], который должен выделяться среди других добродетелью и быть способным к этому делу, — такого пусть и возведут в достоинство игумена”. Эту главу блаженному василевсу посоветовали написать мы не по какой другой причине, как только для того, чтобы Лавра никогда не подпала под власть постороннего лица, ни патриарха, ни сакеллиона⁹⁰, ни какого-либо другого лица, имеющего силу, и чтобы никто из них не имел права назначать игумена, поскольку через назначенного игумена Лавра окажется во власти того, кто его поставил. Но нашим желанием было, чтобы отходящий от жизни игумен имел власть оставлять преемника согласно завещанию... Если же случится так, что игумен, умирая, не будет извещён о том, кого оставить преемником, тогда мы определяем, чтобы были выборы...»⁹¹. В данном завещании святого Афанасия мы можем обратить внимание на то, с какой настойчивостью святой говорит о необходимости духовного преемства и недопустимости внешнего назначения для братии игумена, взятого из другого монастыря. Согласно мнению святого, которое он повторяет несколько раз в «Уставе», чужой человек для монастыря, который неизвестен братии и поставлен внешней властью, — это причина всех самых неблагоприятных последствий, вплоть до разрушения монашеской жизни в обители. Для преподобного Афанасия это настолько важный вопрос, что человека, который не жил в Лавре, не воспитывался вместе с другими отцами, не нёс с ними совместно подвигов монашеской жизни, не выдержал многих служб и трудных послушаний наряду со всеми, он отказывается называть своим чадом и последователем, «телом Церкви и членом своего братства», но сравнивает его с мифическими титанами, восставшими против своего отца (Типикон, 11)⁹². Духовное преемство в обители, согласно мнению святого, вообще не может сохраняться без единодушного согласия всей братии с новым преемником игумена.

Порядок избрания игумена братией и последующего утверждения избранного архиерейским благословением вошёл в каноническое право как единственная законная норма монашеской жизни. В этой связи можно процитировать указание **преп. Никодима Святогорца в «Пидалионе»** относительно принципа избрания игумена: «Божественные законы православных царей, восполняя священные каноны в этом вопросе [то есть в вопросе, касающемся монастырей], добавляют также, как должно происходить поставление игумена. Они говорят, что епископ не должен ставить игуменом согласно порядку старшинства, но делать игуменом того, кого выберут либо все монахи, либо самые добродетельные из них, исповедуя по совести, что избирают его не по дружбе и не за вознаграждение, но потому, что знают его как православного и благоразумного, и способного хорошо управлять монахами и монастырём»⁹³. Очевидно, что святой Никодим пересказывает 126 Новеллу Юстиниана, вошедшую в «Номоканон» святого Фотия. Здесь следует обратить внимание на характеристику законов, касающихся избрания игумена: преподобный Никодим называет их *божественными законами*, а также добавляет важную деталь, указывая, что эти законы *восполняют* священные каноны святых отцов. Ясно, что утверждённый в Новелле 126 и Но-

⁸⁹ Речь идёт о Хрисовулле императора Никифора Фоки об афонском монастыре Великая Лавра, написанном «под диктовку» св. Афанасия Афонского.

⁹⁰ Сакеллион — чин (оффикий) Константинопольского патриархата, в обязанность которого входит забота о монастырях.

⁹¹ Τυπικόν, 10-11. Пер. мой по изд. монаха Никодима Билалиса: Μοναχὸς Νικόδημος (Μπιλάλης). Ὁ ὁσῖος Ἀθανάσιος ὁ Ἀθωνίτης. Том 2: Τὰ εὐρισκόμενα κείμενα (Τυπικόν, Διατύπωσις, Ὑποτύπωσις, Περί Νηστείας, Χριστικὴ Ἰβήρων). Εἰσαγωγή, κριτικὸ κείμενο, μετάφραση. Ἐκδ. Παρουσία. Ἀθήνα, 2000, с. 110-111.

⁹² Билалис, указ. соч., с. 117.

⁹³ Примечание к толкованию 14 пр. Второго Никейского собора. Πηδάλιον, ἐκδ. «Ἀστὴρ», Ἀθήνα, 1990, с. 334.

моканоне св. Фотия порядок избрания игумена ко времени преп. Никодима Святогорца стал уже полноценной частью церковного Предания.

Как видно из предыдущего анализа, каноны и уставы монастырей полагают принцип избрания игумена в качестве церковного закона, действующего в рамках монашеского права. Назначение игумена епархиальной властью допускается только как исключительная мера, применяемая в тех случаях, когда такое избрание невозможно. На основании источников монашеского права мы можем сделать вывод лишь о двух таких условиях. Выборы невозможны, 1) когда среди братии имеет место несогласие относительно кандидата, и 2) когда количество монахов в обители не позволяет проводить выборы. Очевидно, в обоих случаях речь идёт о физической невозможности поставить игумена путём голосования. Во всех остальных случаях отсутствие голосования братии при назначении игумена монастыря является неоправданным отступлением от закона. Кроме того, обязательным условием избрания игумена полагается наличие определённых качеств кандидата: в игумены избирается монах, который 1) прожил в монастыре определённое количество лет (обычно полагается достаточным два-три года, на основании «Устава» преп. Афанасия Афонского⁹⁴) и 2) является испытанным в вере, благочестии, преданным монашеским установлениям и способным к управлению монастырём (на основании законоположений св. Василия Великого, 126 Новеллы Юстиниана и «Номоканона» св. Фотия). Следует отметить, что суждение о таких качествах принадлежит не епархиальному архиерею, а общему собранию братства. Кроме обязательных условий, без которых голосование невозможно, в современном каноническом праве, опирающемся на существующую практику, говорится также о некоторых ограничениях, относящихся либо к условиям проведения голосования, либо к качествам кандидата, которые носят рекомендательный характер⁹⁵. Также необходимо упомянуть, что большинство святоотеческих уставов постановляют, чтобы избираемой была не только должность игумена монастыря, но чтобы утверждение на основные монастырские должности, такие как должность советника игумена, эконома и некоторые другие, также происходило на основании избрания всей братией обители⁹⁶.

Предшествующий анализ, таким образом, показывает, что принцип избрания игумена братией монастыря был принят уже в киновиях преп. Пахомия Великого, затем был

⁹⁴ Τυλκόν, 11, 32-46. Билалис, с. 116.

⁹⁵ Так, П. Панайотакос упоминает следующие качества кандидата: 1) каноническое положение иеромонаха для более удобного использования духовной и канонической власти в монастыре; 2) положение члена монашеского братства монастыря, в котором он рассматривается в качестве кандидата на игуменское достоинство (речь идёт о некоторых монастырях, в которых кандидаты в игуменство назначаются на общем собрании монашествующих ещё при жизни игумена); 3) определённый возраст, исполнившийся к моменту суждения об избрании (как правило, не менее тридцати лет); 4) исполнение определённого срока с момента приобретения монашеского статуса (так, согласно действующему в Православной Элладской Церкви праву, в монастырях, имеющих число монахов в братстве более шести и менее двадцати, право быть избранным предоставляется кандидату, состоящему в постриге не менее трех лет, а в монастырях, где монахов двадцать и более — состоящему в постриге не менее шести лет); 5) обязательное знание бытующего в монастыре языка; 6) определённая национальность или происхождение рода (это требование, зафиксированное в «Уставе» св. Саввы Освященного и некоторых ктииторских уставах, в современной практике уже не встречается). Подробнее обо всех особенностях избрания игумена и требованиях к кандидатам см. в работе: П. Панайотакос, указ. соч., с. 351-373.

⁹⁶ См. П. Панайотакос, указ. соч., 349-350, 357-358, 384-396. Интересно описание избрания эконома в Евергетидском типиконе. Выше упоминалась особенность Евергетидской традиции, в которой избранный игумен брал игуменский посох сам и считался «рукоположенным Богом». Богословская последовательность подобной интерпретации требовала того же и в отношении других избираемых членов монастырского управления. И действительно, в главе 29 мы видим, что при избрании эконома ключи монастыря полагались к иконе Христа или Божией Матери, затем, после пения Трисвятого, эконом полагал три земных поклона иконе, сам брал ключи, а затем уже подходил к игумену, который знаменовал его крестом и читал молитву (Евергетидский Типикон, 29. Gautier, с. 71).

одобрен св. Василием Великим и введён им в «положение о монастырях и монашестве», ставшее прототипом всех будущих монашеских уставов, в котором этот принцип получил богословское обоснование. В эпоху Юстиниана, когда происходило общее законодательное закрепление сложившихся церковных институтов, этот принцип был утверждён в качестве государственного и церковного закона. В последующий период, когда происходила кодификация церковных канонов, он вошёл в номоканонический корпус Церкви («Номоканон в 14 титулах» святого Фотия), из которого он заимствовался практически всеми авторами уставов и положений о монашестве. Не удивительно, что этот принцип отображается и в литургической практике периода Вселенских соборов, о чём свидетельствует одна из самых древних рукописей Евхология («Евхологий Барберини, 336), относящаяся к VIII веку, на основе которой можно судить, что в это время акт избрания игумена братией уже был привычной традицией и вошёл в литургический порядок Церкви. В дальнейшем этот принцип углублялся и истолковывался святыми отцами в соответствии с традицией и богословием монашеской жизни⁹⁷. Так, у преп. Феодора Студита этот принцип становится необходимым условием, конституирующим власть игумена и обосновывающим смысл послушания братии своему настоятелю. Устав Алексия Студита подчёркивает, что угодный всем братьям, угоден и Богу, а преп. Афанасий Афонский связывает избрание игумена с экклесиологическим понятием «тела Церкви», которую он отождествляет с членами братства, из числа которых, по его убеждению, только и может быть выдвинут кандидат на игуменскую должность. Преп. Никодим Святогорец в «Пидалионе» уже говорит об известном каноническом принципе как о божественном законе, составляющем неотъемлемую часть предания Православной Церкви. Таким образом, мы можем наблюдать единую традицию, которая оформлялась на протяжении веков, приобретала формы, но никогда не изменяла самой себе и своим духовным и богословским основаниям.

Как было сказано выше, принцип избрания игумена, как он понимается и истолковывается основателями монашеской традиции и авторами наиболее авторитетных монашеских уставов, является условием доверия своему настоятелю со стороны братии. Монашеский обет послушания, требуемый уставом монастыря, предполагает не безусловное послушание какому бы то ни было начальнику и его произвольному управлению. Условием монашеского послушания — а значит и благополучия и целостности обители — является верность игумена монашескому преданию, выраженному в уставе, который воспринят от святых отцов и представляет собой краткое изложение «монашеской науки». Об этом говорит преп. Феодор Студит в наставлении своему преемнику: «Достаточно ему того, чтобы хранить заповеданное мною»⁹⁸. Необходимо знать, что в противном случае монах не связан никаким обетом, поскольку нарушено главное условие монашеского послушания — верность святоотеческой традиции. Вот как об этом учит святой Василий Великий: «Настоятель общины и всеми распорядяющийся должен нести на себе заботу о братии со многим рассуждением, и о каждом иметь неусыпное попечение, как прилично, чтобы делать ему свои распоряжения и приказания благоугодно Богу, и сообразно со способностями и силою каждого к общей пользе. А подчинённые, соблюдая благочиние и зная собственную меру послушания, должны помнить Господа, Который говорит: “Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную” (Ин. 10, 27-28), и прежде всего сказал: “За чужим же не идут, но бегут от него, потому что не знают чужого голоса” (Ин. 10, 5), а также Апостола, который говорит: “Кто учит иному и не следует здравым словам Господа нашего Иисуса Христа и учению о благочестии, тот горд, ничего не знает”, и по исчислении последствий сего

⁹⁷ Употребляя выражение «богословие монашеской жизни», я следую тому смыслу, который в него вкладывали составители известного сборника: *Théologie de la vie monastique : études sur la tradition patristique* (Coll. «Théologie», 49). Paris, Aubier, 1961.

⁹⁸ «Завещание» (Заповеди братьям), PG 99, 1821D.

присовокупляет: “Удаляйся от таких” (1 Тим. 6, 3-5); и ещё в другом месте: “Пророчества не уничтожайте. Всё испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла” (1 Сол. 5, 20-22). Посему, если что согласно заповеди Господней говорится, по заповеди исполняется, тому надобно повиноваться, хотя бы угрожало смертью; а если что против заповеди, или нарушает заповедь, то хотя бы Ангел с неба, или кто из Апостолов повелевал, хотя бы сопровождалось обетованием жизни или угрозою смерти, никак не должно повиноваться сему: потому что Апостол сказал: “Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема” (Гал. 1,8)»⁹⁹. Таким образом, речь идёт о том, что монаху позволительно покинуть свой монастырь и отказаться от послушания игумену, когда подвергается опасности его спасение. Этот вопрос оказался настолько важен, что его даже рассмотрели Вселенские соборы¹⁰⁰. В результате Церковь установила здесь два важных правила: во-первых, монах имеет право оставить духовника без его ведома и благословения в том случае, если он проповедует известную и осужденную соборами ересь или совращает в раскол¹⁰¹; во-вторых, он может оставить монастырь или своего старца, если испытывает явный душевный вред, находясь рядом с ним¹⁰². Однако эти правила имеют одно важное уточнение: поскольку мы все с трудом можем определить, что есть душевный вред и что нет, а также не всегда хорошо понимаем догматические и канонические установления Церкви (чтобы судить о ереси или расколе), то монах, оставляющий послушание игумену, обязан делать это не самочинно, а должен известить об этом архиерея и других опытных духовников (или игуменов других братств, по замыслу святого Василия). Смысл этого постановления в том, что послушник ни при каких обстоятельствах не должен поступать исходя из своего рассуждения, но в любом случае руководствоваться советом более опытных.

Всё это показывает, насколько важно сохранение устава, переданного святыми отцами, в неповреждённом и неизменном виде. Устав не есть просто плод практических умозаключений и дисциплинарных норм, которые меняются со временем — устав выражает и запечатлевает в себе духовное учение, «науку монахов», поэтому его смысл гораздо обширнее, нежели это кажется на первый и поверхностный взгляд. Именно верность святоотеческому уставу, полноценное его осмысление и усвоение, является залогом процветания монашеских общежитий в нашей возрождающейся Церкви.

4. Заключение

Приведённые выше аргументы и выводы, изложенные в контексте дискуссии Межсоборного присутствия, действующего по благословию Святейшего патриарха Московского и всея Руси Кирилла, призваны к тому, чтобы прояснить некоторые сложные вопросы, которые по тем или иным причинам были недостаточно глубоко

⁹⁹ Правила, кратко изложенные, вопрос 303. PG 31, 1297BD.

¹⁰⁰ 21 правило Второго Никейского (Седьмого Вселенского) собора упоминает о том, что исход монаха из монастыря его покаяния возможен только по совету с игуменом и должен сопровождаться отпустительным письмом. Преп. Никодим в комментарии к этому правилу («Пидалион», с. 341) говорит, что Собор указывает лишь общие положения относительно данного вопроса и не разъясняет причины, могущие позволить монаху уйти из монастыря без разрешения игумена — эти вопросы рассматриваются в других правилах святых отцов, ссылки на которые см. ниже.

¹⁰¹ 17 правило Никифора, патриарха Константинопольского, «Пидалион», с. 728.

¹⁰² Ответ 6 Николая III, патриарха Константинопольского, «Пидалион», с. 734. На с. 341 «Пидалиона» в примечании к 21 правилу Второго Никейского собора преп. Никодим более подробно перечисляет случаи, в которых монах может оставить обитель: 1) если игумен еретик; 2) если в монастырь имеют доступ женщины; 3) если мирские дети обучаются в монастыре. Общая причина определяется преп. Никодимом на основании учения св. Василия как «душевный вред»: «Если кто испытывает душевный вред, пусть скажет предстоятелю; если вред остаётся неисправленным, а опасность велика, то пусть покинет монастырь. Если же игумен наложит на него запрет, чтобы тот не исходил из монастыря, пусть не заботится об этом запрете, но уходит».

осмыслены участниками обсуждения. Было рассмотрено — в краткой и наиболее общей форме — всего лишь три вопроса монашеского права, напрямую затрагивающих проблемы, поднятые в дискуссии вокруг готовящегося «Положения о монастырях и монашествующих». Излишне говорить, что подобных проблем, требующих внимательного и всестороннего рассмотрения, накопилось очень много.

Хочется ещё раз подчеркнуть, что данную статью не следует рассматривать как плод «демократических» веяний в церковной среде или как результат «непослушания» священноначалию. В нашей среде отсутствует культура вести диалог, умение разговаривать и понимать друг друга; мы потеряли осознание необходимости и смысла общения — то есть лишились того фундаментального признака церковного способа существования, о котором говорит святой Василий Великий. Вследствие этого, многие начинают видеть в любом, даже самом малом, несогласии или в любой критике тень врагов, замышляющих раскол и смуту в Церкви. В связи с этим мне хотелось бы пояснить, что данная статья, как и многие другие критические замечания в адрес «Проекта положения о монастырях и монашествующих», высказываемые монахами и монахинями на форумах Межсоборного присутствия (пусть они бывают часто резкими и ональными), не преследуют цели учить и наставлять наших глубокоуважаемых пастырей и учителей. Мы вполне осознаём границы своей компетенции и, будучи пасомыми, не хотим похищать авторитет и полномочия пастырей, призванных пасти стадо Христово, как это указывается в 64 правиле Трулльского собора, которое постановляет, что нам «не подобает учить и брать на себя учительское достоинство, но повиноваться данному от Господа чину, ибо в единой Церкви разные члены сотворил Бог»¹⁰³. Исходя из этого, мы примем любое «Положение о монастырях и монашествующих», которое будет утверждено нашими уважаемыми архипастырями на предстоящем Архиерейском соборе. Если это «Положение» не будет соответствовать духу и учению святых отцов, мы будем глубоко скорбеть и страдать, понимая, что русское монашество претерпевает заслуженную тесноту и скорбь, которая может быть преодолена только молитвой. Голос пасомых является совещательным, а не учительным, поэтому назначение данной статьи — в том, чтобы прояснить сложные вопросы, связанные с православной традицией и монашескими уставами, указать возможные ориентиры и предложить выводы, полагая их на суд наших преосвященных. Мы не можем настаивать, но можем только просить и умолять наших владык изменить свои суждения о вопросах, касающихся монашеского устава, в соответствии с монашеским преданием. Русское монашество заслуживает более внимательного подхода, нежели поверхностный и сделанный на скорую руку нынешний проект «Положения о монастырях и монашествующих». У русского монашества, как и у Русской Церкви, ещё есть ресурсы и силы, на основании которых возможно совместное решение проблем, накопившихся за последние десятилетия.

Монашеский устав — это образ (τύπος) аскетического жития, следовать которому обязан каждый принимающий на себя монашеские обеты и облачающийся в одежды покаяния. Устав — это критерий верности традиции, потому что посредством него сохраняется преемственная связь монахов с родоначальниками монашества, которые не просто основали монастыри и покинули этот мир: отцы монашества создали систему управления, организации и функционирования монастырей и монашества в таком виде, чтобы на все последующие века сохранялись и приносили плод основные принципы «монашеской науки», которая невозможна без свободы в послушании и верности этому преданию, выраженному в святоотеческих уставах. Не случайно многие уставы (см., например, Евергетидский типикон и др.) предусматривают ежемесячное чтение устава

¹⁰³ По толкованию Феодора Вальсамона, власть «учить народ Господень и истолковывать божественные догматы дана благодатью Святого Духа одним архиереям и тем, кому они позволяют». См. Ралли-Потли, «Афинская Синтагма», 2, 454-455.

в трапезе: делается это для того, чтобы чувство присутствия родоначальников монашеской традиции не покидало монахов и давало им ориентир в духовной жизни. Цель устава — не в том, чтобы ограничить монахов рамками дисциплинарных взысканий, а в том, чтобы вдохновить их на монашеский подвиг, дать смысл в несении своего креста и исполнении обетов, возвысить их ум и сердце к божественному служению, породить и поддерживать в них постоянное желание жить согласно своему высшему идеалу. Монахи оказывают послушание игумену, игумен, избранный всеми, посредством безукоризненного следования уставу оказывает послушание законоположникам монашества — и это приобретает форму единодушного общего жительствова, единения всех в одном общем уповании. Устав, таким образом, — это не регламент, а прямое следствие литургии как «общего служения»: будучи едиными во Христе через таинство божественной Евхаристии, братия выражают это единство в способе жизни и единодушном общении. Поэтому не случайно главы, посвящённые в уставах организации и распорядку жизни и служений (διακονήματα) следуют непосредственно за распорядком богослужений, а распорядок богослужений следует за синаксарем (распорядком литургических памятей), и всё это венчается первыми и основополагающими «киторскими» главами уставов, в которых, как правило, содержится историческое описание возникновения обители и завешание основателя своим преемникам о хранении устава и верности преданию. Таким образом, устав объединяет в себе всё богословие, касающееся монашеской жизни и её форм: это краткое изложение, своего рода богословский «синопсис», теории и практики монашеского жития.

Пренебрежение богословским смыслом устава неизбежно лишает монашескую жизнь осмысленности и глубины, а в дальнейшем ведёт к её деградации. Принятие проекта «Положения о монастырях и монашествующих», в котором содержится прямое противоречие самым основным и фундаментальным принципам монашеского предания, недоработка «Проекта», поверхностное к нему отношение и т.д. — есть добровольное отсечение себя (и заодно всех членов монашеских общин) от этого предания. Следствием этого будет всё большее и большее оскудение духовной жизни в монастырях и обесценивание самого образа монашеского жительствова. Чтобы избежать таких следствий, необходимо отказаться от того, чтобы плыть по «течению», и проявить христианскую ответственность. Для верующего человека лучше претерпеть временную скорбь, чем подписать или одобрить молчанием некий подобный проект, в котором было бы выражено пренебрежение к монашеству и его уставам. В своё время каждый из монахов и пастырей будет испытан на страшном и нелицеприятном Суде в том, следовал ли он богословию и учению Церкви, или предпочитал сиюминутный конформизм, собственное мнение, являющееся следствием «светского» опыта, и вместо верности «монашеской науке» хранил верность либо страстям властолюбия и сребролюбия, либо уныния, малодушия и страха. Архипастыри и монахи не минуют встречи с законоположниками монашества и будут «испытаны» ими в том, как они соблюдали их заветы и заповеди, как хранили их уставы и их науку, — и не дай Бог, если ответить на их недоумение будет нечего. Монахи сегодня молчат, потому что боятся больше власти человеческой, нежели Божией, и надеются на то, что смогут остаться «в стороне», избежать ответственности и необходимости давать «отчёт в своём уповании». Это признак духовной незрелости, своеобразный инфантилизм, который в данном случае становится преступлением. Русскому монашеству пора взрослеть. Но для каждого пусть будет достаточным суд его собственной совести.

Мне кажется, трудности, которые сегодня испытывает наша Церковь, пытаюсь после десятилетий хаоса вернуться к основополагающим принципам православного предания, трудности, связанные прежде всего с отсутствием духовного опыта и надлежащего богословского образования, могут быть преодолены с течением времени — для этого достаточно смирения и понимания собственного состояния, а также доброй воли к бла-

гу и движения ума по направлению к истине. Можно надеяться, что монашество на Руси преодолеет этот сложный период, обретёт новое дыхание и начнёт приносить духовные плоды во славу Господа нашего Иисуса Христа, Пречистой Богородицы и всех святых.