



УДК 94(495).01

**УСТРОЙСТВО ПАЛЕСТИНСКОГО МОНАСТЫРЯ  
И ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО ЮСТИНИАНА О МОНАШЕСТВЕ  
(НА ПРИМЕРЕ МОНАСТЫРЯ АВВЫ СЕРИДА)**

**UNIT OF PALESTINIAN MONASTERY  
AND JUSTINIAN'S LEGISLATION ABOUT MONASTICISM  
(ON EXAMPLE OF THE ABBA SERID' MONASTERY)**

**А.В. Курбанов  
A.V. Kurbanov**

*Белгородский государственный национальный исследовательский университет,  
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85*

*Belgorod National Research University, 85 Pobeda St, Belgorod, 308015, Russia*

*e-mail: abasso@yandex.com*

*Аннотация.* В статье рассматривается отраженное в письменных источниках нормативного характера организационное устройство ранневизантийского монастыря в Палестине эпохи Юстиниана и позднее (преимущественно регион Газы), а также основные черты законодательства Юстиниана о монашестве. Монастырь аввы Сериды в Газе находится в центре такого источника, как «Вопросоответы Варсануфия и Иоанна». По этому источнику можно реконструировать основные направления жизнедеятельности ранневизантийского монастыря в Палестине. Газский регион был одним из важнейших локусов монашества в ранневизантийской Палестине.

*Resume.* The article discusses reflected in written sources in normative organizational structure early Byzantine monastery in Palestine and later Justinian era (mainly the region of Gaza), and the main features of the legislation of Justinian about monasticism. The monastery of Abba Serid in Gaza is at the center of such a source as "Quaestions-Answers of Barsanuphius and John." According to this source, you can reconstruct the main directions of life at early Byzantine monastery in Palestine.

*Ключевые слова:* монастырь, Палестина, Ранняя Византия, устав, Юстиниан, Газа, законодательство.

*Key words:* monastery, Palestine, Early Byzantium, charter, Justinian, Gaza, legislation.

Жизнь каждого палестинского монастыря изначально была организована в соответствии с правилами основателя, сохранявшимися обычно в виде устного предания. При этом также учитывались и региональные традиции, и уставы известных родоначальников монашества<sup>1</sup>, зафиксированные письменно, среди которых первостепенное значение имели правила Василия Великого.

Указами императора Феодосия Великого и особенно канонами Халкидонского собора 451 г., было положено начало законодательной регламентации монашества<sup>2</sup>, которая была окончательно оформлена при императоре Юстиниане Великом. Как известно, *Corpus Juris Civilis* не только вобрал в себя все предшествующие законы, в том числе, и каноны первых четырех вселенских

<sup>1</sup> Нам известно только несколько таких уставов: Пахомия Великого, Василия Великого и каноны сирийских монастырей, (устав Саввы Освященного регламентировал литургический порядок). Из данных сочинений именно правила Василия Великого сильно повлияли на палестинское монашество. Впрочем, сведения об устройстве монастырей можно почерпнуть из литературы других жанров, см. обзор подобных сочинений: Besse M. *Les règles monastiques orientales antérieures au concile de Chalcedoine* // *Revue de l'Orient chrétien* T. 4. 1899. P. 465-490.

<sup>2</sup> Первый указ, напрямую говоривший о монашестве, вышел при императоре Феодосии Великом; в нем монахам предписывалось населять только пустынные места, и запрещалось жить в городах и даже их посещать (СТh 16. 3. 1). Впрочем, менее чем через два года, в 392 г., император отменил данное постановление по причине того, что местные власти, исполняя закон, стали им злоупотреблять (СТh 16. 3. 2). В 451 г. император Маркиан собрал собор в Халкидоне, на котором главным предметом обсуждения стала борьба с монофизитством, всколыхнувшим всю империю. Ввиду того, что лидерами монофизитства и главной его движущей силой были монахи Египта, Сирии и Палестины, на соборе были приняты также и постановления, увеличивающие контроль за монашествующими и препятствующие их участию в смутах, для этого монастыри были подчинены епископу, а их насельникам было запрещено переходить в другое место, основание же нового монастыря отныне должно было происходить только с разрешения епископа (ACO II, 1, 2, actio VII, 4). Подробнее о законодательстве относительно монашества до Юстиниана см.: Frazee, Charles A. *Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the Fourth to the Eighth Centuries* // *Church History*. 51, no. 3. 1982. P. 263–279; Cristian, Gaspar. *Between the City and the Desert: Theodosian Legislation and the Place of the Monks in Later Roman Society* // *Χώρα. Revue d'Etudes Anciennes et Médiévales: Philosophie, Théologie, Sciences*. 1. 2003. P. 79-96.



соборов, но и существенно их дополнил и расширил. Основу законодательства о монашествующих и монастырях образуют, прежде всего: 5-я новелла 535 г. и 133-я новелла 539 г., 76-я новелла 539 г. и 33—44 главы 123-й новеллы 546 г.<sup>3</sup> Оно придало положению монашества в государстве ту форму, которая далее оставалась неизменной на протяжении многих столетий вплоть до падения Византийской империи<sup>4</sup>.

Представляется интересным исследовать вопрос, насколько законодательство считалось с существовавшими в то время монашескими традициями и насколько соответствовало реалиям жизни в киновиях. Для этого мы рассмотрим сведения из «Переписки Варсануфия и Иоанна Газских»<sup>5</sup> и другие тексты, также относящиеся к монастырю аввы Серида. Эти источники охватывают период примерно с конца 20-х по начало 40-х годов VI столетия.

Законодательство Юстиниана о монашестве одним из первых вопросов рассматривало возможность принятия в монастырь рабов, поскольку облачение в монашеские одежды неизбежно влекло за собой изменение социального и юридического статуса. Здесь следует заметить, что в предшествующий период стать монахами могли только свободные граждане, об этом свидетельствуют «Пространные правила» Василия Великого (RF 11) и 4-й канон Халкидонского собора. Новеллы, напротив, предоставляют возможность беглым рабам принять монашеский постриг. Впрочем, дабы не допустить в монастырь рабов, колонов или адскрипциев, пришедших только ради того, чтобы изменить свой статус или избежать суда, каждый желавший стать монахом проходил обязательное собеседование с игуменом, который старался установить истинную причину его прихода в монастырь. В случае если обнаруживался рабский статус пришедшего, то в течение трехлетнего испытательного срока господин мог заявить на него права, но только при условии предоставления им доказательства того, что тот оказался в монастыре, желая избежать сельскохозяйственных работ или скрываясь от наказания за совершенные им преступления. По прошествии же этого времени бывший раб становился полноправным членом монашеской общины, и все притязания прежнего владельца теряли силу (CIC III, 1-2; Nov. 5.2; Nov. 123.35).

Полностью в соответствии с законодательством в монастыре аввы Серида человек, выразивший желание стать монахом, подвергался расспросу со стороны игумена или его помощника (VD 2, 4). В житии преп. Досифея упоминается подобная предварительная беседа. Прежде чем допустить Досифея в монастырь, настоятель авва Серид захотел узнать, не был ли тот рабом и не совершил ли какого-либо преступления, и не решил ли скрыться в монастыре от правосудия (VD 2). В этой связи следует заметить, что автор жития называет Досифея деликием (δηλίκιον)<sup>6</sup>, то есть мальчиком-рабом одного из стратилатов императора Юстиниана (VD 3.1, 20–21). Также сообщается, что стратилат держал Досифея в большой неге и роскоши и оберегал от всего того, что могло причинить вред его здоровью (VD 3.1-3). Между тем, несмотря ни на его рабский статус, ни на возраст, ни на его красоту, юношу взяли в монастырь только после собеседования с ним, так как помощником игумена была установлена подобающая причина прихода Досифея в монастырь («σωθήναι θέλω»), а также заключено, что «в нем нет ничего злого» («οὐδέν γὰρ φαῦλον ἔχει») (VD 4.4–5).

Впрочем, в отличие от законов Юстиниана, устанавливавших трехлетний период послушания, по всей видимости, следуя в этом примеру тавенниситов (Historia Lausiaca 32; Historia ecclesiastica 3, 14), в Палестине время пребывания в послушничестве не было строго зафиксировано, и определяющим фактором выступала только готовность испытуемого к принятию монашеских обетов<sup>7</sup>. В монастыре аввы Серида, где придерживались этой же традиции, для будущего монаха могли вообще не назначать испытательного срока, как случилось, например, с Элианом, будущим игуменом (QS 575b). Дорофей также весьма быстро прошел путь от послушника до весьма

<sup>3</sup> Также к этой теме можно отнести 79 новеллу о судопроизводстве в отношении монахов и 1 главу новеллы 67, где говорится об основании монастырей, но они лишь повторяют вышедшие ранее постановления.

<sup>4</sup> Ванькова А.Б. Римское законодательство о монахах V-VI вв. и его рецепция в поздневизантийской канонистике // *Ius antiquum. Древнее право* 1 (13). 2004. С. 98–101.

<sup>5</sup> Данный источник уже исследовался на предмет соответствия законодательству Юстиниана (Lesieur B. Le monastère de Séridos sous Barsanuphe et Jean de Gaza: un monastère conforme à la législation impériale et ecclésiastique? // *Revue des Études Byzantines*. 69. 2011. P. 5–48), однако, мы не можем согласиться ни с постановкой вопроса, ни с методом автора, ни с выводами, к которым он пришел. Прежде всего, для данной эпохи кажется ошибочным противопоставление светского и церковного законодательства. Также вызывает недоверие то, что в качестве примера церковного права автор выбирает «Правила Раввулы», сирийский источник, который не имеет никакого отношения к газскому монашеству. С нашей точки зрения, гораздо уместнее было бы проводить параллель с правилами Василия Великого, которые значительно повлияли на развитие монашества в данном регионе (Cf.: Parrinello R.M. *Comunità monastiche a Gaza da Isaia a Doroteo (secoli IV-VI)* (=Temi e Testi 73). Roma, 2010. P. 69–72), и к которым к тому же апеллировали сами корреспонденты в «Переписке Варсануфия и Иоанна» (QS 318, 319).

<sup>6</sup> Латинское слово «deliciae» переводится как «наслаждение», наряду с этим, оно также использовалось для обозначения мальчика-раба, находящегося в интимной связи со своим хозяином. См.: Marquardt, Karl Joachim. *La Vie privée des Romains* (=Manuel des antiquités romaines, 14). Paris, 1892. P. 178–179; Mau O. *Deliciae* // *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* / eds. August Pauly, Georg Wissowa. Band 4 (2). Stuttgart, 1901. S. 2435–2438. Законы Феодосия (CTh IX.7.6) и особенно новеллы Юстиниана (Nov. LXXVII, 144) запрещали подобное сожитие и карали его смертной казнью, а все ранние монашеские установления вообще запрещали брать безбородых юношей в монастырь.

<sup>7</sup> Hirschfeld Y. *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*. New Haven, 1992. P. 72.



значимых должностей в монастыре. А биограф Досифея даже не считал важным указать, через какое время после появления в монастыре он стал монахом, мы лишь знаем то, что он пробыл там пять лет и умер от кровохарканья (VD 9), и то, что он уже был монахом (VD 7).

### Оставление имущества

Следующим важным испытанием для послушника было расставание со своей собственностью. Василий Великий в «Пространных правилах» в полном соответствии с ранней монашеской традицией призывал к раздаче личного имущества, причем он советовал это делать самостоятельно и подходить к этому вопросу в высшей степени ответственно (RF 8-9). В «Кратких правилах» повторялось, что в монастыре ни у кого не должно быть ничего своего (RB 85), но при этом беспристрастное и разумное управление собственностью может привести ко благу (RB 92). Данное замечание породило множество дискуссий в более позднем византийском монашестве и впоследствии стало обоснованием частичного оставления постулантом имущества<sup>8</sup>.

Пятая новелла также позволяла послушнику свободно распоряжаться своим имуществом и раздавать его по своему усмотрению<sup>9</sup>. Если же он этого не делал, тогда после его пострига детям передавалась четверть (*quarta Falcidia*), супруге возвращалось приданое и предоставлялось некоторое обеспечение, на которое она могла бы жить, а оставшаяся часть отходила монастырю, являвшемуся как бы легатарием (Nov. 5.5; CIC III, 1). Таким образом, монашеский постриг приравнивался к случаю физической смерти (*causa mortis*).

Желавший стать монахом в обители аввы Серида одну часть своей собственности отдавал монастырю, другую оставлял на обеспечение родственникам, а оставшуюся самостоятельно раздавал бедным, что позволялось сделать и через игумена, главное было самому распределить имущество на соответствующие части (QS 252, 253). Каждый отдельный случай оговаривался с настоятелем или с Варсануфием и Иоанном. Так, Элиан, решив поступить в монастырь, спросил у аввы Иоанна, нужно ли ему позаботиться о «ураїа» (пожилой родственнице)<sup>10</sup> и о «лаїβες» (рабах) (QS 571, 572), и нужно ли продавать небольшие участки земли, которыми он владел. Посоветовавшись с Иоанном, он поселил родственницу с рабами у племянников и дал земли, которые должны были перейти им после ее смерти; вопрос относительно продажи земель Иоанн направил к Варсануфию, который, в свою очередь, предложил принять решение Элиану самому.

«Переписка» сохранила пример и прямо противоречащий законодательству. Послушник Дорофей оставил себе одну часть собственности на некоторый срок, чтобы, став монахом, иметь возможность тратить деньги на необходимое лечение (QS 252). Также нам известно, что он совершал агапы для братьев за свой счет (QS 324) и хранил в своей келии книги, которые впоследствии предполагал передать в ведение общины (QS 326). По-видимому, правило об оставлении имущества вообще не распространялось на личные вещи монаха, его одежду, книги и убранство келии. Таким образом, мы видим, что отречение от собственности могло быть и неполным. Как показывает «Переписка», вопрос о том, как и насколько следовало отречься, рассматривался в каждом случае отдельно, в соответствии с общими представлениями о монашеской жизни, и в целом этот процесс целиком оставался на совести постуланта, что соответствовало правилам Василия Великого.

### Трапеза и сон

Общий распорядок жизни в киновии законодательство затрагивало в меньшей степени, очевидно, предполагалось, что он будет регулироваться уставом монастыря. Впрочем, в 5-й и 133-й новеллах содержатся указания относительно сна и питания. Киновитам предписывалось принимать пищу и спать совместно (ἐν κοινῷ), при этом каждому следовало лежать на своей подстилке (χαυμένης), но в одном помещении (если число братьев было слишком велико, то в

<sup>8</sup> Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' 'Typika' and Testaments by J. Thomas, A. C. Hero. Vol.1. Washington: Dumbarton Oaks, 2000. P. 23, 27.

<sup>9</sup> В каноническом праве подобные предписания появляются гораздо позднее и определенно под влиянием новелл Юстиниана — см.: канон 6 Двукратного собора в храме св. Апостолов (861 г.): новеллы V и LXXIX // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 4 (20). 2007. С. 44.

<sup>10</sup> Данный текст может иметь несколько прочтений. В современном критическом издании Люсьеном Реньо греческие слова «ураїа» и «лаїβες» переведены как «femme» и «enfants» («жена» и «дети»). Русский перевод МДА передает «ураїа» как «бабушка», «старица» и «лаїβες» как «дети». Церковно-славянский перевод, сделанный под руководством Паисия Величковского, переводит интересующие нас слова как «баба» и «дети», имея в виду под «бабой» то ли жену, то ли бабушку. Действительно, существительное «ураїа» указывает лишь на почтенный возраст женщины, которая может быть и матерью, и женой или даже тетей. Однако в данном тексте речь не могла идти о жене, так как в этом случае ей должно было вернуться приданое, о котором нет ни малейшего упоминания. Под «лаїβες» здесь, несомненно, следует понимать рабов, так как это более соотносится с 595 вопросом, где Иоанн рекомендует Элиану отпустить «лаїβες» после смерти «ураїа».



нескольких), чтобы за монахами можно было следить даже ночью (CIC III, 1; CIC III, 2; Nov. 5.3; Nov. 133.1).

До нас не дошел устав монастыря аввы Серида, более того, судя по всему, он никогда и не существовал в письменном виде. Известно лишь то, что монахи пользовались некими договоренностями, которые передавались в устной форме (QS 599b), а при решении сложных вопросов руководствовались общими представлениями того времени о монашеской жизни.

Однако в «Переписке» находится множество сведений, которые позволяют нам восстановить некоторые обычаи. Например, нам известно, что киновиты принимали пищу совместно (QS 162, 163, 545, 546; Instr. XI, 121) и периодически устраивали общие агапы (QS 323), но мы нигде не находим ни одного свидетельства существования общей спальни, и скорее наоборот, обнаруживаем противоположные факты. Например, когда авва Дорофей говорит о своей келии, он всегда подразумевает, что жил в ней один или с еще одним монахом. Даже сам термин келия (κελλίον), употребляемый в «Переписке» для обозначения места отдыха киновитов, предполагает пространство для одного или нескольких человек, но никак не большое помещение, вмещавшее всю братию.

Возникает закономерный вопрос, постановляя ночевать всем монахам в одной комнате, закреплял ли Юстиниан уже существующую модель или вводил абсолютно новую, и следовали ли ей в этом случае на практике?

Если обратиться к письменным источникам, относящимся к Палестине, то можно обнаружить, что в них никогда не упоминаются общие спальни. При этом повсеместно упоминаются отдельные келии для священников и монахов, назначенных на особенные послушания (Pratum 104, 2961 A-B; V. Georg. 40, 142. 6; 35, 135; 37, 136). Ицхак Хиршфельд, долго занимавшийся археологическими раскопками палестинских монастырей, нашел только в одном из них большие помещения, которые предположительно могли служить спальнями. По его мнению, этот монастырь был основан в юстиниановское время и при его строительстве, соответственно, учитывалось современное ему законодательство<sup>11</sup>. Во всех же остальных обителях было обнаружено множество отдельных помещений, очевидно, служивших келиями для одного или нескольких человек. Таким образом, можно выдвинуть предположение, что предписание «спать в одном доме» было для Палестины, как, впрочем, и для Египта<sup>12</sup>, нововведением, и на практике монастыри не перестраивались в соответствии с новым законодательством.

### Священнослужители

Законы Юстиниана настаивают на том, чтобы настоятель выбирал кандидата в священнослужители среди самих монахов (Nov. 133, 2). Действительно, в «Переписке» мы встречаем свидетельства о том, что диаконов и пресвитеров выбирали из братии монастыря (QS 240, 241). Этот момент следует рассмотреть детальнее. В раннем монашестве было распространено представление о том, что постриг исключает в дальнейшем возможность принятия священства. Именно поэтому в монашеской среде могли встречаться только те иереи, которые были рукоположены до вступления в монастырь. При их отсутствии в общине монахи были вынуждены посещать близлежащий храм, либо звать мирского священника, чтобы он проводил службы в монастырском храме, если таковой имелся<sup>13</sup>.

Начиная с VI в., ситуация начинает постепенно меняться. Например, правило св. Бенедикта (ок. 540 г.) содержит интересную формулу: "Si quis abbas sibi presbyterum vel diaconum ordinari petierit, de suis eliget, qui dignus sit sacerdotio fungi" («Если авва будет стремиться кого-либо произвести в священники или диаконы, пусть выбирает из своих того, кто достоин священства») (Regula Benedicti 62). Сириль Фогель предполагает, что 62 глава была следствием личного опыта св. Бенедикта: Флорентий, священник, пришедший извне, неудачно вмешался в дела общины в Субиако, и, чтобы избежать повторения подобной ситуации в дальнейшем, Бенедикт решил рукополагать священников из самих монахов<sup>14</sup>. Некоторые исследователи заключали, что именно «Правило св. Бенедикта» повлияло на 133-ю новеллу Юстиниана<sup>15</sup>. Однако рукоположение из числа братии, пожалуй, было общим веянием времени, которое отразилось также и в законодательстве, стремившемся усилить автономность монастырей и ограничить контакты монахов с мирянами<sup>16</sup>.

Согласно «Переписке» сам настоятель монастыря аввы Серида должен был быть священ-

<sup>11</sup> Hirschfeld Y. Op. cit. P. 95.

<sup>12</sup> Хосроев А.Л. Пахомий Великий. Из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб., 2004. С. 11; 110-111.

<sup>13</sup> Vogel C. La Règle de S. Benoît et le culte chrétien, prêtre-moine et moine-prêtre // Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo. Spoleto, 1982. P.413.

<sup>14</sup> Ibid. P.421.

<sup>15</sup> Chapman J. S. Benedict and the sixth Century. London, 1929; Collinet P. la Règle de S. Benoît et la législation de Justinien // Revue de l'histoire des religions. 104. 1931. P. 272-278; Carosi P. Il primo monastero benedettino // Studia Anselmiana. 39. 1957. P. 100.

<sup>16</sup> Vogel C. Op. cit. P. 420.



ником (QS 575b), что было совершенно нехарактерно для того времени. Термин «авва» (ἄββας – греческая транслитерация с арамейского языка слова, означающего «отец») появился вместе с возникновением первых киновийных монастырей Пахомия Великого, и употреблялся по отношению к настоятелю, но никогда не подразумевал того, что он был пресвитером<sup>17</sup>.

Говоря об аббатах, ни правила Василия Великого, ни «Правило св. Бенедикта» (сар. 2 «Qualis debeat abbas esse»), ни так называемые «Правила учителя» (Regula Magistri 2, 3) не содержат предписаний относительно того, что настоятель должен быть священником. Как сообщает Сириль Фогель, при необходимости иереем становился эконом монастыря, а не настоятель<sup>18</sup>. Впрочем, уже в середине VI в. Аврелиан, преемник на кафедре Цезария Арльского, считал, что никто из монахов не может стать священником, кроме игумена монастыря. Традиция хиротонии настоятеля в священник сан, возможно, становится обязательной практикой, только начиная с VIII века<sup>19</sup>.

### Выборы настоятеля

В законодательстве Юстиниана не было предписаний относительно священства настоятеля, зато детально оговаривались его выборы. Речь идет о 5-й, 123-й новеллах и о конституции, изданной пятью годами ранее 5-й новеллы (CIC I, 3, 46).

Согласно императорской воле, право избирать и назначать игумена являлось прерогативой местного епископа (CIC III, 1; Nov. 5.9). В 5-й новелле (535 г.) Юстиниан предписывает епископу выбирать нового настоятеля не из тех, кто находился сразу после первенствующего (τὸν πρώτον), но из тех, кто первенствовал в добродетели (πρώτων ἀρίστον) и одновременно с этим был способен управлять общиной.

123-я новелла (546 г.) позже повторила предписание о том, что авва (ἄββας) или архимандрит (ἀρχιμανδρίτης) должен быть избран на основании его духовных и административных качеств, а не по старшинству и не в соответствии с монашеским стажем. Однако в новом законе был изменен сам принцип избрания, отныне настоятель избирался всеми монахами или самыми выдающимися из них (οἱ καλλίονος ὑπολήψεως ὄντες; omnes monachi melioris opinionis existentes), а затем утверждался непременно (ἅπασιν ὁμοῦ; omnibus modis) епископом того места, в котором был расположен монастырь (Nov. 123.34; CIC III, 2). Таким образом, епископ должен был только ратифицировать выбор общины.

Около 540 г. умер авва Серид, но он заранее составил список своих преемников, которые были расположены в завещании последовательно: сначала первый по старшинству, а по его смерти следующий, и так далее по порядку; замыкал же список мирянин Элиан, которому также могло быть передано игуменство в том случае, если он станет иноком (QS 574).

Таким образом, благодаря «Переписке», мы узнаем, что в монастыре не были соблюдены предписания 5-й новеллы. Авва Серид сам написал завещание, в котором перечислил всех возможных своих преемников (QS 574), во-первых, по завещанию, во-вторых, согласно порядку (κατὰ τὸ ξίϛ), что как раз было запрещено законодательно (Nov. 5.9; CIC III, 1). Интересно заметить, что Савва Освященный, находясь на смертном одре, призвал к себе насельников лавры и сам поставил им игумена, которому заповедал хранить правила, установленные им в монастыре (Vita Sabbae 76).

Это несоответствие законодательству объясняется тем фактом, что в Палестине игумены монастырей назначались пожизненно и были прямыми наследниками основателя монастыря<sup>20</sup>, который изначально мыслился его собственником. Поэтому игумен обычно избирался своим предшественником и лишь иногда – советом старейшин<sup>21</sup>. Возможно, что в данном случае, как заметил Бенедикт Лезьер, мы имеем дело с некоторым аналогом патронатного права<sup>22</sup>.

### Перемещения монахов

В IV в. монахи часто меняли место своего подвига. Например, Иларион, спасаясь от множества посетителей, покинул свой монастырь и стал скитаться по разным местам (BHL 3879, 20-31). В IV–V вв. существовала даже такая форма монашества как «ксенитея», предполагающая непрерывное странствие<sup>23</sup>. С Халкидонского собора началась политика ужесточения перемещений монахов,

<sup>17</sup> Heussi K. Der Ursprung des Mönchtums. Leipzig, 1936. P. 164.

<sup>18</sup> Vogel C. Op. cit. P. 425.

<sup>19</sup> Ibid. P. 426.

<sup>20</sup> Hirschfeld Y. Op. cit. P. 72.

<sup>21</sup> Ibid. P. 73.

<sup>22</sup> Lesieur B. Le monastère de Séridos sous Barsanuphe et Jean de Gaza: un monastère conforme à la législation impériale et ecclésiastique? // Revue des Études Byzantines. 69. 2011. P. 29.

<sup>23</sup> Guillaumont A. Le dépaysment comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien // Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses. 76. 1968–1969. P. 31–58. Остальную библиографию см.: Ibid., 90 n. 2; также в



4-й канон, повторенный императором Львом I в 471 г. (Cod. 1.3.29, CIC II), запрещал монахам выходить из монастыря и проводить время в городах<sup>24</sup>, и вообще вне монастыря (Nov. 133, praefatio; CIC III, 2). Пятая новелла Юстиниана осуждала странствующих монахов и запрещала игуменам принимать лиц, однажды покинувших монастырь, а также ограничивала их перемещение в городах (Nov. 5.7; CIC III, 1). У Василия Великого мы находим осуждение тех, кто выходит из монастыря (RF 14).

Естественно, что, несмотря на ограничения, монахи все же были вынуждены выходить в мир, в частности, в ближайшие деревни (QS 807; Instr. IX, 99), в город (QS 364), в Иерусалим (QS 356) или даже в другие земли (QS 357), например, в Египет (QS 30, 31, 42), куда отправлялись, чтобы собрать материал для плетения корзин (QS 7, 9, 27, 28). Если какого-либо монаха посылали с миссией вне монастыря, он должен был находиться только в тех местах, которые ему были указаны аввой (QS 356) и по возможности не принимать приглашения разделить трапезу (QS 355). Во время путешествий киновиты вынуждены были принимать пищу вместе с мирянами (QS 636), в том числе и с женщинами (QS 354), и ночевать у них (QS 681). Все это противоречило как церковным канонам, так и законодательству, которое запрещало монахам приходить в деревни и оставаться в домах мирян.

При этом речь шла только о поездках по какому-либо делу, в ином случае монах все же не мог уйти из монастыря и, тем более, навсегда его покинуть. Варсануфий и Иоанн часто убеждали киновитов бороться с желанием покинуть монастырь ради пустыни (QS 554, 570с, 344, 345), города (QS 369), мира (QS 185) или другого места (QS 259). Они также с осторожностью принимали странствующих иноков (QS 588) или бежавших из монастыря (QS 566, 593). Тем не менее, в ряде случаев брали таких монахов, например, так произошло с Иоанном Миросавским, пришедшим из лавры Саввы Освященного (QS 1).

Несмотря на существовавшие законы, монахи монастыря аввы Серида продолжали свободно перемещаться и посещать города. Например, из жития Иоанна Милостивого (ВНГ 886—889), написанного Леонтием Неапольским (ок. 590 - ок. 650/668), нам известно о преп. Виталии, который, покинув монастырь аввы Серида, пришел жить в Александрию.

### Посещение монастыря

В 133-й новелле Юстиниана говорилось, что монастырь должен быть огражден крепкой стеной и иметь не больше двух врат, при которых следовало находиться привратнику, выпускавшему и выпускавшему людей только с разрешения настоятеля (Nov. 133.1; CIC III, 2). Монастырь аввы Серида, очевидно, как и все палестинские монастыри того времени, имел внешние стены. Их существование можно было вывести из упоминания о монастырских вратах (QS 359, 360), о внешней комнате для посетительниц (QS 595), о привратнике (QS 288, 359, 360), который, кроме оговоренных в законе функций, еще и выгонял по приказу настоятеля из монастыря людей, чье присутствие смущало монахов (QS 592).

Монастырь посещало много людей: монахи (QS 308, 316), родственники монахов (QS 495, 595), миряне-мужчины (QS 714-716) и даже женщины (QS 595). Мужчин могли поселить в монастыре или в ксенодохейоне (QS 313; Instr. XI, 119). Женщин принимали в специально отведенной для этого комнате (QS 595). Последний факт несколько противоречил законодательству, воспрещавшему любые визиты женщин в мужские монастыри (Nov. 133.3, CIC III, 2).

Контакты монахов с лицами, допущенными в монастырь настоятелем, также были ограничены деловыми вопросами и должны были быть согласованы с ним (QS 308; Instr. V, 67). Миряне оказывали услуги монастырю (QS 723, 724), исполняли поручения в миру (QS 386, 740), выступали в суде как адвокаты по делам монастыря (QS 745), делали подарки монахам и монастырю: одежду, предметы быта (QS 336, 337, 618, 636). Это же касалось и отшельников (QS 54, 38, 51, 53), которые просили разрешения принять у себя посетителей (QS 52-53, 95, 205, 206) или выйти из келии (QS 189).

### Анахореты

Следует заметить, что по своему устройству обитель аввы Серида относится к смешанной модели, характерной для того времени, объединяющей анахоретский и киновийный тип монашества: внутри монастырской ограды располагалась киновия, а снаружи находились келии отшельников («Переписка» называет их «отцами» – *πατέρες*), образующие собой как бы лавру.

Законодательство Юстиниана выделяло анахоретов, живших рядом с киновией, в особую группу. Они имели право иметь свою собственную келию и особый распорядок дня, но при этом продолжали находиться под властью игумена и жить в тесной взаимосвязи с киновией (Nov. 5, 3).

статье о Эммануэля Ланна: Lanne E. La xeniteia d'Abraham dans l'œuvre d'Irenée: Aux origines du theme monastique de la peregrinatio // *Irénikon*. 47. 1974. P. 163-187.

<sup>24</sup> См. подробнее: Vogüé A. de. La législation de Justinien au sujet des moines // *Revue Mabillon*. 14. 2003. P. 141.



Отшельниками могли стать либо опытные киновиты, либо анахореты, пришедшие из других мест. В монастыре аввы Серида только Варсануфий, Иоанн и игумен могли дать благословение киновиту перейти в собственную келию (QS 36, 485). Это же касалось и анахоретов, которые желали поселиться рядом (QS 550).

Из писем следует, что анахореты имели келию в личной собственности, которую строили за свой счет (QS 486–488), покупали у другого брата (QS 550) или арендовали (QS 485–487). Примечательно противопоставление «хозяина келии» («ὁ κύριος τοῦ κελλίου») «проживающему в келии» («μένων ἐν τῷ κελίῳ»), которого можно было выгнать в случае отсутствия письменного договора (QS 486). Анахореты сами делали ремонт (QS 487), при этом некоторые расходы мог взять на себя и монастырь (QS 488).

По всей видимости, некоторые злоупотребления в отношении келий были характерным явлением эпохи. В это же самое время в Келлиях в Египте археологи находят монашеские жилища, сооруженные профессионалами из дорогих материалов<sup>25</sup>. Все это противоречило как традиции, так и законодательству: 133-я новелла Юстиниана запрещала монаху иметь собственную келию, в этом же законе предписывалось разрушать отдельные жилища монахов и перегородки, которые их разделяли (Nov. 133.1; CIC III, 2).

### Заключение

Итак, законы Юстиниана, представлявшие собой наиболее амбициозную попытку регламентации жизни монастырей за всю историю Византии, часто не учитывали сложившиеся на местах обычаи в вопросе устройства жизни монашеской общины, отчего, впрочем, в ряде случаев им и не следовало.

---

<sup>25</sup> Wipszycka E. Apports de l'archéologie à l'histoire du monachisme égyptien // The Spirituality of Ancient Monasticism: Acta of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec, 16th-19th November 1994 / éd. M. Starowieyski. Tyniec, 1995. P. 63-78.