

Религиозное сознание

А. А. Астафьева

К вопросу о влиянии эсхатологических ожиданий на образ жизни на Руси во второй половине XIV – XV веке.

Как это ни странно, но в отечественной науке проблема представлений и восприятия все еще является относительно новой. В Европе и США направление, занимающееся в том числе и этой проблемой, условно принято называть исторической антропологией. Оно возникло в 1960-е гг. и получило распространение в России не ранее 1990-х гг. (первая конференция прошла в Москве в РГГУ в феврале 1998 г.). Поворот к изучению истории «снизу» и «изнутри» раньше всего произошел во Франции, где уже в 1924 г. появляется знаковая работа М. Блока «Короли-чудотворцы»¹. Первые исследования такого рода² отличались представлением об однородности «установок, автоматизмов и привычек сознания, способов видения мира»³ людей конкретной эпохи. Иными словами, исследователи оперировали такими понятиями, как «человек XVII в.», «народ», предпочитая не выделять какие-то более мелкие и конкретные социально-культурные общности. Эта однородность, исходя из которой невозможно объяснить причины изменения картины мира и представлений, критиковалась более поздними исследованиями⁴. В 1970–1980-е гг. на Западе выходит большое количество работ по народным религиозным представлениям⁵, тема «народной культуры» становится очень популярной.

В России линия изучения представлений и картины мира едва намечилась в работах дореволюционных исследователей, представителей историко-филологической школы⁶, и до А. Я. Гуревича, придерживающегося подходов, разрабатываемых

¹ Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М., 1998.

² Febvre L. Le Problème de l'incroyance au XVIe. La religion de Rabelais. P., 1942; Мандру Р. Франция раннего Нового времени, 1500–1640. М., 2010.

³ Гуревич А. Я. Проблема ментальностей в современной историографии // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. М., 1989. Вып. 1. С. 75.

⁴ Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVII в. М., 2000. С. 46; Burke P. Strengths and weaknesses of the history of mentalities // Varieties of cultural history. Cambridge, 1997. P. 162–186.

⁵ Thomas K. V. Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. 1971; Burke P. Popular culture in early modern Europe. Cambridge, 1978; Дарнтон Р. Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. М., 2002.

⁶ Тихонравов Н. С. Соч. М., 1898. Т. 1. Древняя русская литература; Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879; Генерозов Я. Русские народные представления о загробной жизни на основании заплачек, причитаний, духовных стихов и т. д. Саратов, 1883.

Астафьева Ангелина Анатольевна, слушатель первого года обучения в Европейском университете в Санкт-Петербурге. E-mail: gazastridance@gmail.com

© А. А. Астафьева, 2010

школой «Анналов», фактически не возникала. В 1970–1980-е гг. А. Я. Гуревич занимался изучением европейской средневековой картины мира: представлениями пространства и времени, жизни и смерти, бедности и богатства и пр. В своих работах он затронул и тему представлений о загробном мире и конце света ¹.

Проблемы эсхатологических представлений на русском материале одним из первых коснулся И. Н. Данилевский, выдвинув блестящую гипотезу о принципе организации летописей, выстраиваемых как отчет пред Страшным судом. Можно утверждать, что данный исследователь также работает в рамках исторической антропологии, пытаясь реконструировать историю «изнутри» ². Однако И. Н. Данилевский отводит незначительное место исследованию именно эсхатологических представлений.

На сегодняшний день фактически единственной значительной работой, касающейся данной проблемы, является монография А. И. Алексеева ³. Однако А. И. Алексеева скорее интересуют проблемы взаимоотношений «Церкви» и «Государства» и церковного землевладения. Он обращается к эсхатологическим представлениям только для того, чтобы обосновать причины роста поминальной активности, приведшей к увеличению монастырского землевладения. Для нас же эсхатологические представления важны сами по себе, поскольку они свидетельствуют об изменениях, происходивших в сознании индивида и отражавшихся в его повседневной практике.

Эсхатологические ожидания, то есть ожидания конца света, – это константа средневековой культуры. Однако представления о конце света и Страшном суде менялись с течением времени, а степень интенсивности их ожидания различалась в зависимости от эпохи. На Руси особенно сильны, по сравнению с предыдущими периодами, оказались эсхатологические ожидания второй половины XIV – конца XV в., когда в 1492 г. от рождества Христова или в 7000 г. от сотворения мира, основываясь на ряде авторитетных текстов ⁴, ждали второго пришествия.

Эсхатологические ожидания находили отражение в повседневной практике различных слоев древнерусского общества. Знаки скорого светопреставления

¹ Гуревич А. Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков // Труды по знаковым системам. Тарту, 1977. Т. 8.; *Он же*. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989; *Он же*. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. 1989.

² Данилевский И. Н. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995. № 5; *Он же*. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.) М., 1999.

³ Алексеев А. И. Под знаком конца времен: очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI в. СПб., 2002.

⁴ *Откровение* Мефодия Потарского // Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 213–281; *Пасхалия* 1677 г., 2 листа XV в. на 1457–1461 гг. // Юрганов А. Л. Опричина и Страшный суд // Отечественная история. 1997. № 3. С. 56; *Предисловие* к Пасхалии священника собора св. Софии в Новгороде Агафона. [около 1540 г.] // *Идея Рима в Москве XV–XVI веков. Источники по истории русской общественной мысли.* М., 1989.

виделись всюду. Почерпнутые из книжности, иконописи, духовных стихов и пр. эсхатологические образы проецировались на окружающую реальность. В экстремальных природных явлениях, которых в XV в. было в изобилии, в частых неурожаях, следствием которых были голод (20 лет XV в. отмечено голодом, иногда со случаями людоедства) и эпидемии (23 года отмечены эпидемиями гриппа, бубонной и легочной чумы; пять из них были общерусскими)¹, войнах, небесных знамениях, всеобщем падении нравственности и пр. средневековый человек различал признаки последних времен. После взятия турками Константинополя, столицы православного мира, в 1453 г. скорое наступление конца света воспринималось как нечто очевидное и неизбежное.

Хронологические рамки исследования охватывают вторую половину XIV и весь XV в. Нижняя граница обусловлена тем, что примерно в это время появляются источники, позволяющие говорить о резком росте эсхатологических ожиданий. Верхней границей является 1492 г., когда в канун Пасхи должно было произойти второе пришествие. Однако данные хронологические рамки более чем условны, и они не означают, что ни до, ни после этого периода эсхатологические ожидания не существовали; но изучение таких ожиданий других эпох не является предметом нашего исследования.

Данная статья представляет собой попытку ответить на вопрос: возможно ли влияние представлений о Страшном суде, то есть интеллектуальных абстракций на сферу материального, иными словами, на повседневную жизнь русского общества XIV–XV вв.? Мы пытаемся рассмотреть, каким образом вели себя самые различные слои русского общества – от князей и монашествующих до крестьян, ожидая конца света, изменяли ли они что-либо в своей жизни по мере приближения 7000 г.

Во второй половине XIV в. на Руси происходит становление, а затем бурное, насколько можно судить по обилию источников, развитие покаянной дисциплины. В это время появляются и / или распространяются первые чины исповеди и тексты исповедальной тематики. Их отсутствие до XIV в. не говорит о том, что таинство исповеди не практиковалось, но свидетельствует об отсутствии необходимости его регламентации. Полные исповедные чины, то есть тексты, регламентирующие процедуру сторону таинства, были в этот период редки и помещались, как правило, на последние страницы книг, что свидетельствует о восприятии их как новшества.

Первоначально основной целью исповеди являлась подготовка к причастию, а не покаяние в грехах. К такому выводу приходит М. В. Корогодина, ссылаясь на рукописи XIV в., где преимущественно присутствуют отдельные разрешительные молитвы или краткие чины исповеди, подготавливающие умирающего к причастию или помазанию маслом². Раскаяние в грехах становится

¹ *Борисенков Е. П., Пасецкий В. М.* Летопись необычайных явлений природы за 2,5 тысячелетия (V в. до н. э. – XX в. н. э.). СПб., 2002; *Васильев К. Г., Сегал А. Е.* История эпидемий в России: материалы и очерки. М., 1960.

² *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 54.

основным назначением исповеди позже, в XV в., когда причащение без предварительной исповеди перестает практиковаться.

Именно в XV в. появляются первые требники (отдельные богослужебные книги, в которых были собраны чинопоследования частных богослужений – исповедь, отпевание, освящение дома и пр.), исповедные вопросники (перечни вопросов, которые духовник задает кающемуся на исповеди) и поновления (список грехов читаемый, заученный наизусть или повторяемый вслед за духовником кающимся на исповеди)¹. Показательно, что две последние категории текстов не имели широкого распространения ни у южных славян, ни в Византии вплоть до XVII в.

Исследователи спорят о различиях между поновлениями и исповедными вопросниками. Так, А. Алмазов полагает, что поновления – это список грехов более общего, теоретического характера, цель которого настроить верующего на покаянный лад, «обнять всю полноту греховности»²; вопросники же, по его мнению, имеют более приземленный характер и близки к реальным проблемам человеческой жизни.

С этой гипотезой не может согласиться М. В. Корогодина. Справедливо замечая, что поновления содержат, в том числе, очень мелкие конкретные грехи, которые не позволяют классифицировать эти тексты как теоретические, она противопоставляет поновления и исповедные вопросники по другому признаку. М. В. Корогодина утверждает, что вопросники использовались для покаяния во вновь совершенных грехах, а поновления для перечисления грехов старых, о которых уже упоминалось на предыдущих исповедях. Однако отметим, что большая часть вопросников начинается серией вопросов об обстоятельствах потери девственности. Этот грех мог не быть рассказанным только при условии, если исповедь была первой. Кроме этого существуют и другие вопросы, задавать которые было бы логично только на первой исповеди. К примеру, в сборнике середины XV в. читаем: «аще ли с своею женою преже брака был есть, и робе отроча велел погубити?»³.

Мы предлагаем отказаться от противопоставления этих текстов. Нельзя сказать, что в поновлениях содержались определенные типы грехов, отличные от грехов вопросников. И вопросники и поновления содержат раскаянные старые, нераскаянные новые и даже вовсе еще не совершенные грехи. Получается, что факт совершения того или иного прегрешения менее важен, чем покаяние в нем. Такая ситуация отражала отношение к покаянию как к душевспасительной процедуре, которая не может быть излишней. Совпадение же периода бурного развития покаянной дисциплины с ростом эсхатологических ожиданий позволяет предположить, что приближение даты конца света стимулировало покаянную активность.

¹ *Требники XV–XVI вв.* // <http://www.stsl.ru/manuscripts/?col=1&gotomanuscript=224> (дата обращения 10.10.2010).

² *Алмазов А.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894. Т. 1. Общий устав совершения исповеди. С. 447.

³ *Въпрос мужем.* Сборник середины XV в. Кир.-Бел. ОР РНБ // Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. С. 415.

Последнее подтверждается большим количеством текстов, бытовавших на Руси в XV в. и указывающих на покаяние как на залог спасения¹.

Список грехов поновлений напоминает перечень грехов воздушных мытарств, литературной основой которых является «Житие Василия Нового», точнее его часть – «Сказание блаженной Феодоры»². Явившись в сонном видении ученику Василия Григорию, недавно умершая служанка преподобного Феодора рассказывает о своей посмертной судьбе. После того как душа Феодоры отделилась от тела, ее приняли два ангела, сопровождающие ее по воздушным мытарствам – станциям, на которых демоны предъявляют душе претензии за те или иные грехи, совершенные ею во время жизни в теле, а ангелы противопоставляют им ее добродетели. Исповедь, то есть процесс отчета кающегося перед духовником в совершенных им прегрешениях, могла восприниматься как репетиция прохождения мытарств, когда душе приходится отвечать за свои земные дела перед бесами. Находясь еще в этом мире, человек готовился к Страшному суду в миниатюре – собственной смерти.

Отметим, что малая эсхатология, то есть индивидуальная смерть, в средневековом сознании часто сближалась и даже сливалась со смертью общемировой или большой эсхатологией³. Этот момент иллюстрируется иконографическим сюжетом змея мытарств – специфической визуальной трактовкой «Сказания блаженной Феодоры». Сюжет представляет собой змея, хвост которого находится в аду, а пасть возле пяты Адама, склонившегося в молитве перед престолом Судии. Тело змея опоясано кольцами, на которых написаны названия грехов, а рядом с его туловищем иногда изображается маленькая фигурка человеческой души, следующая от одного кольца к другому. Появление змея мытарств на иконах Страшных судов в конце XIV в. кажется нам симптоматичным и свидетельствует о наложении образа индивидуальной смерти на образ Страшного суда. Мытарства, будучи атрибутом малой эсхатологии, появляются на изображениях Страшных судов, то есть в сюжетах, связанных с большой эсхатологией⁴.

Исповедь с сюжетом мытарств связывает и тот факт, что искупленные епитимьей грехи стираются из списков, с которыми сверяются бесы, пытая душу. Из этого

¹ *Поучения* митрополита Фотия // Православный собеседник 1860 Ч. 3; *Откровение* апостола Павла // Тихонравов Н. С. Памятники отреченной литературы. СПб., 1863. Т. 2; *Житие* Василия Нового // Вилинский С. Г. Житие св. Василия Новаго в русской литературе. Одесса, 1911. Ч. 2. Тексты жития. и т. д.

² Об этом также упоминают: *Алмазов А.* Тайная исповедь в православной восточной церкви... С. 401; *Корогодина М. В.* Исповедь в России... С. 26.

³ Концепция большой и малой эсхатологий впервые встречается у митрополита Макария (*Оксиюк М. Ф.* Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914), впоследствии широко разрабатывается А. Я. Гуревичем в книге «Культура и общество средневековой Европы глазами современников».

⁴ *Страшный Суд* Успенского Собора Московского Кремля (конец XIV века) // Смирнова Э. С. Московская икона XIV–XVII вв. Л., 1988.; *Страшный Суд*. Новгородская икона третьей четверти XV века. Инв. № 12874 ГТГ URL: http://www.tretyakovgallery.ru/ru/collection/_show/image/_id/2598# (дата обращения: 06.06.2010).

следует, что верующему необходимо точно перечислить духовнику, совершенные им дурные поступки или помыслы, поскольку скрытые из-за стыда или забытые грехи становятся явными во время воздушных мытарств. Таким образом, качественное исполнение исповеди начинает восприниматься как залог спасения, а предсмертное покаяние приобретает особенную важность, что свидетельствует о развитии покаянной дисциплины.

Характерной чертой исповедных текстов является акцентуация на преступлениях против седьмой заповеди. В кратких чинах исповеди, предназначенных для разрешения от грехов умирающих, могли содержаться только вопросы такого рода. В вопросниках обычных чинов после стандартных расспросов о потере девственности без какой-либо системы, перемежаясь вопросами о других грехах, следуют вопросы о супружеской неверности, растлении, кровосмешении, содомии, гомосексуализме, онанизме, половых отношениях с монашествующими и священнослужителями и пр. и пр. Как видим, «блудные грехи» считались самыми распространенными и, судя по всему, наиболее тяжкими. Обоснования этого мнения содержались и в Библии, где апостол Павел обращает внимание на специфический характер и особенную опасность этих грехов: «бегайте блуда; всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела»¹.

Внимание к грехам такого рода мы можем увидеть также в текстах эсхатологического содержания. Например, в апокрифах – «Откровении апостола Павла»² и «Откровении Мефодия Патарского», а также в «Слове о скончании мира, антихристе и втором пришествии» Ипполита Римского³. Так, в «Откровении Мефодия Патарского» описывается развращенность человечества последних времен – «облачатся мужи в блудницыны ризы, аки жены красуются... примешаются единой жене отец и сын и брат...»⁴. В наказание за эти грехи «нечистые народы» завоюют весь мир.

Православные иерархи различных эпох в своих проповедях и посланиях указывают на следы морального разложения их паствы, однако это вовсе не означает, что наши предки отличались какой-то особенной развращенностью. Мы полагаем, что здесь имеет место проекция почерпнутого из книжности признака скорого наступления конца света на окружающую реальность. В данном случае конкретный пример блуда не формирует тенденцию, но отражает ее. В окружающей

¹ 1-е Кор. 6:18.

² Слово о видении святого апостола Павла. Рукописный сборник XVI в. // Милюков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 530–560.

³ *Ипполита* блаженнейшего мученика папы римского слово о скончании мира и об антихристе и о втором пришествии господа нашего Иисуса Христа благослови отче». Дечанская рукопись XIV в. // Срезневский И. И. Сказание об антихристе в славянских переводах с замечаниями о славянских переводах трудов св. Ипполита. СПб., 1874. С. 31–51.

⁴ *Интерполированная* редакция откровения Мефодия Патарского // Истрин В. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературе. М., 1897. С. 121.

действительности ищутся признаки наступления конца времен, отсюда происходит акцентуация ряда текстов, в том числе исповедных, на «блудных грехах».

В большинстве эсхатологических текстов на покаяние указывается как на основной путь к спасению. Основной, но не единственный. Другим упоминаемым способом обеспечения благополучного посмертного существования было поминовение, развитие которого совпадает по времени с периодом становления покаянной дисциплины. О процессе развития поминальной практики позволяют судить данные и духовные грамоты, кормовые и вкладные книги монастырей и синодики.

Синодик – это рукописная книга, содержащая перечни имен для поминовения на богослужении. Судя по тому, как в данных грамотах оговаривается невозможность вычеркивания имени из синодика, запись в него воспринималась как вечная память и приобщение к вечной жизни. Вычеркивание же имени было равносильно отлучению от вечной жизни. Душеспасительность синодиков обосновывалась во вступительной статье, которая появляется, по мнению исследователей¹, не позднее середины XV в.: «...сих же память пребываетъ въ веки, ихже имена написана суть въ книгахъ сихъ доколе миръ вселенныя стоить и церкви святая, за них же приносятся къ Богу бескровныя Жрътвы...»².

Однако запись в синодик была платной: навечно вносились имена людей, живших более 50 руб., остальные поминались из расчета: 1 руб. = 1 год. Необходимость платы за поминовение также обосновывалась во вступительных статьях синодиков. К примеру, в 1504 г. Иосиф Волоцкий пишет предисловие, включенное в состав монастырского синодика, где говорит о полезности платного поминовения как для жизни вкладчика в ином мире, так и для жизни Церкви в этом мире: «...въ нынѣшнемъ же вѣце сихъ ради бываеъ и манастырская създание, и божественныя церкви съставление, и еже в ней всяческыхъ божественныхъ вещей устроение, и украшение всечестными иконами, и еже на стѣнахъ писаниемъ, и животворящими кресты, и Еуангелии...»³.

В качестве источника для изучения поминальной практики мы использовали, в том числе, и данные грамоты. Эти документы представляют собой тексты размерами от трех до более чем двадцати строк, в которых автор обязуется передать тому или иному монастырю или церкви определенное пожертвование в виде земельного участка, денег, продуктов питания или ценных предметов. Мы обработали 172 данные грамоты конца XIV – XV в.⁴ Большинство текстов (62,3 %) содержит просьбы о поминовении души дарителя и / или его родственников в об-

¹ *Шаблова Т. И.* Предисловие // Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря (1479 – 1510-е гг.). СПб., 2004. С. 8.

² *Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря (1479 – 1510-е гг.).* С. 97.

³ Там же. С. 128.

⁴ *Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею.* СПб., 1841. Т. I. 1334–1598; *Акты Соловецкого монастыря 1479–1571 гг.* Л., 1988; *Акты Российского государства: архивы Московских монастырей и соборов XV – н. XVII в.* М., 1998; *Акты феодального землевладения и хозяйства XIV–XVI в.* М., 1951; *Акты социально-экономической истории Северо-восточной Руси конца XIV – начала XVI в.* М., 1952. Т. I.

мен на внесенный вклад. Более 36 % грамот таких просьб не содержат или имеют прямые указания на исполнение духовных грамот или принадлежат ктитора́м, которые часто делали вклады, а их помино́вание было для монастыря традиционным, и монахам, которые также автоматически вносились в монастырские синодики и не имели нужды специально это обговаривать. Анализ данных грамот позволяет утверждать, что практика передачи имущества монастырям в обмен на внесение имени вкладчика и / или его родственников в синодики или в обмен на совершение заупокойных служб становится широко распространенной только со второй половины XIV в. В это время происходят изменения в сфере индивидуального благочестия.

Показательно, что человек, передававший имущество, мог быть неграмотным, а текст за него составлял писарь, указывавший свое имя в конце документа. Таким образом, даритель являлся человеком, прежде всего, более или менее состоятельным, но не обязательно грамотным, то есть принадлежащим к «письменной» культуре. Данный вид источников позволяет говорить о различных представителях русского общества XV в. – как о князьях и боярах, так и о состоятельных крестьянах. Кроме того, актов́ый материал, в отличие от апокрифических и святоотеческих текстов, является относительно массовым источником, позволяющим охватить более широкие слои древнерусского общества.

В качестве источника для изучения поминальной практики могут быть использованы также и кормовые книги, фиксирующие вклады, вносимые в монастырь, их размеры, ценность и качество, имена жертвователей. Название кормовых книг происходит от того, что вкладчик, помимо вклада, обязывался определенное время обеспечивать улучшенное питание братии (корм). Эти тексты также оговаривают обязанности монастыря по отношению к дарителю, а именно: в зависимости от размеров вклада монахи обещали совершать определенное количество молитв за здоровье души (обедни) и / или ее упокой (панихиды) в определенных более или менее торжественных условиях.

Опираясь на исследованные нами источники, можно утверждать, что вклады вообще и подушные вклады в частности воспринимались как один из залогов спасения. К примеру, в жалованной тарханно-несудимой грамоте великого князя Василия Васильевича читаем: «...м̄сти ради стого великого архистратига Михаила и своего ради сп(а)с(е)нья, се яз... пожаловал есм̄ протопопа михайловского Ивана и съ его братьею...»¹. Помино́вание предписывалось и в утешительных грамотах иерархов как способ пережить утрату близких. Считалось, что помино́вание способно изменить посмертную судьбу человека, поэтому люди, исправно дающие вклады по душе, не должны печалиться при потере близких, которые спасутся и будут ожидать их в раю.

Таким образом, можно заключить, что, начиная со второй половины XIV в., данные и духовные грамоты, синодики и кормовые книги позволяют говорить о широком распространении практики дарения монастырям движимого и недвижимого

¹ *Акты* Российского государства: архивы Московских монастырей и соборов XV – н. XVII в. С. 49.

имущества в обмен на поминовение души, которое начало восприниматься как гарантия посмертного благополучия поминаемого. Такая гарантия была вызвана ростом эсхатологических ожиданий, когда индивидуальная молитва за умершего начинает считаться недостаточной, и требуется обращение к профессионалам, обладающим большим духовным авторитетом, – священнослужителям и монашествующим. Церковь начинает выступать в роли заступницы, способной изменить положение грешной души в ином мире.

Серьезные изменения позиции Церкви повлекли за собой ряд последствий. Так, своеобразной реакцией на становление новых форм культа явилась ересь стригольников. Мы разделяем гипотезу А. И. Алексеева, согласно которой стригольники не приняли изменений, произошедших в сфере церковной обрядности¹. Они отрицали покаяние в его обновленном варианте, включающем в себя регулярную (ежегодную) индивидуальную исповедь, заменяя его на «исповедь земле» – аналог публичного покаяния. Стригольники также критиковали «мздоимство» духовенства, то есть взимание им платы за совершение обновленных обрядов, в том числе поминовения. Стригольники сомневались в действенности обрядов, исполняемых несовершенными священнослужителями, берущими плату за поминовение души и платящими за поставление на кафедру.

Другим следствием развития поминальной практики явился рост монастырского землевладения, благодаря которому Церковь экономически окрепла и получила средства для строительства большого количества новых монастырей. В историографии за процессом активного монастырского строительства в малосвоенных районах Московской Руси закрепился неудачный термин «монастырская колонизация». На наш взгляд, это явление не было бы возможно без роста монастырского землевладения, вызванного многочисленными подушными земельными вкладами, и без реформы монастырского быта, начавшейся в XIV в.

Реформа монастырского быта, традиционно связываемая с именами митрополита Алексея (1354–1378) и Сергия Радонежского, состояла прежде всего во введении общежительного устава, несоблюдение которого уже в XV в. осуждалось². Общежительность подразумевала совместный быт (единообразие и скромность одежды, совместная трапеза и проживание), коллективное ведение монастырского хозяйства, послушание и нестяжание, но прежде всего – сильные позиции игумена. Теперь все доходы монастыря не делились, как прежде, пропорционально между братией, но собирались в общую монастырскую казну, которую контролировал игумен. Благодаря этим преобразованиям монастыри становились более централизованными и независимыми, а такие монахи-подвижники как С. Радонежский, К. Белозерский, Ф. Ростовский,

¹ Алексеев А. И. К изучению ереси стригольников // Древняя Русь. 2004. № 18. С. 22–34.

² *Формулярный* извод уставной грамоты митрополита Киевского и всея Руси [Ионы] архимандриту и братии некоего ставропигиального общежительного монастыря о соблюдении общежительного устава. [Москва. Вскоре после 1448 г., декабря 15] // Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI в. М., 2008. С. 157.

Д. Прилуцкий, А. Куштский получают возможность организации новых, уже не подчиненных ктиторах, обитателей.

«Монастырская колонизация» есть строительство вдали от городов, на окраинах, монастырей нового типа, общежительных монастырей. Монахи не ставили себе целью освоить отдаленные территории Московской Руси, они бежали от мирской суеты, сосредоточенной в городах, в пустыни, где более вероятной были бы праведная жизнь и, как ее результат, достижение спасения. Монастыри, устроенные по особножительному уставу, находящиеся в городской черте, в XV в. начинают считаться менее удобными для осуществления этих целей.

Кроме реформы монастырского быта и резкого увеличения числа монастырей, во второй половине XIV – XV в. произошло еще одно изменение церковной жизни, а именно переход от студийского богослужебного устава к иерусалимскому, отличавшемуся большей протяженностью и торжественностью служб. Можно предположить, что православные иерархи сочли необходимым введение пышного богослужения в период, который они считали тяжелыми временами всеобщего отступления от веры перед концом света.

Кроме этого в XV в. Церковь предпринимает попытки по улучшению образованности и повышению авторитета священнослужителей, что можно считать ответом на критику стригольников. В сборниках этого периода большое количество статей посвящено обличению нерадивых и необразованных пастырей; эта тема часто затрагивается в посланиях иерархов. К примеру, в формуляре митрополичьего послания 1448–1471 гг. содержится упоминание о том, что за погибшие души людей отвечает их духовник: «Како ли не слышиши Господа, пророком глаголющее: «яко душа крове погибших от руки пастырь взыщу?» <...> И в День Страшный Христова въздания что отвещеваеши? Разумееши ли нужду последнего сего времени, како подобает быти пастырю...»¹. Адские муки недобросовестных священников детально описываются также и в апокрифическом «Откровении апостола Павла».

Подведем итоги. Проанализированный нами материал позволяет заключить, что приближающаяся дата конца света вызвала ряд изменений в жизни древнерусского общества XIV–XV вв. Возрастало беспокойство древнерусского человека за свою посмертную судьбу. Поскольку старые способы спасения казались уже недостаточными, появлялись новые – поминовение и покаяние. Показательно, что сила и искренность веры редко упоминаются средневековыми текстами в качестве инструментов спасения; в большинстве случаев они акцентируют внимание на внешней обрядности, к которой можно отнести и поминовение и покаяние. Считалось, что на исповеди механического воспроизведения совершенных и несовершенных грехов достаточно для успешного прохождения мытарств, а внесения

¹ *Формулярный извод* послания митрополита [Ионы, Феодосия, Филиппа?] архимандриту некоего келиотского ставропигиального монастыря, «недобре держашему монастырь» [Москва. 1448 г., декабря 15 – 1471 г., декабря 8?] // Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI в. С. 130.

в церковную или монастырскую казну определенной денежной суммы достаточно для вечного поминовения грешной души.

Передавая монастырю или церкви свое имущество в обмен на помин души, вкладчик предполагал, что молитвы более совершенных в духовном плане людей будут эффективнее его собственных молитв и с гораздо большей вероятностью обеспечат благополучный исход суда над его душой. Подушные вклады как прямое следствие поминальной практики принесли церкви огромные доходы, которые позволили ей начать масштабное строительство качественно новых монастырей, где отречение от мирской суеты было более полным и позволяло насельникам обрести путь к спасению.

Мы видим, что изменения, связанные с приближением конца света, затронули различные слои русского общества XV в. Представители церковной иерархии стремятся обеспечить себе такие жизненные условия, в которых достижение аскетического идеала было бы наиболее вероятно. Миряне в лице правящей элиты и людей, обладающих собственностью, делают подушные вклады, стремясь обеспечить себе гарантию посмертного блаженства. Наконец, все категории верующих исповедаются, стремясь перечислить как можно большее количество грехов, для того чтобы успешно пройти воздушные мытарства, ожидающие их после смерти.

Анализируя различные тексты, мы увидели, что в сознании средневекового человека образ суда над душой сразу после смерти накладывался на образ Страшного суда. Частный суд часто не только воспринимался как Страшный суд в миниатюре, но и отождествлялся с ним. Возрастание эсхатологических ожиданий максимально сблизило сюжеты большой и малой эсхатологий, что отразилось, в том числе, в появлении сюжета змея мытарств на иконах Страшных судов. Приближение даты конца света сказалось на усилении внимания древнерусского человека к индивидуальной смерти и посмертной судьбе.