

**Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт всеобщей истории Российской академии наук**

На правах рукописи

Мастяева Ирина Николаевна

**ОБРАЗ НОВИЦИЯ В НОРМАТИВНЫХ
И ДУХОВНО-НАЗИДАТЕЛЬНЫХ ТЕКСТАХ
ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ XII В.**

Специальность 5.6.2 – Всеобщая история

Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук,
член-корреспондент РАН,
Уваров Павел Юрьевич

Москва, 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
Источниковая база исследования.....	11
Уставы: нормативное основание монашеской жизни.....	11
Consuetudines как источник: жанр, структура, исследовательские подходы.....	14
Духовно-дидактические трактаты.....	25
Эпистолярные источники.....	35
Жития как источник по трансформации представлений о монашеском становлении	37
Степень изученности проблемы (историография).....	40
Проблема «Возрождения XII в.»	40
Исследования новициата как института.....	41
Духовное воспитание и монашеская педагогика.....	44
Формирование субъективности: индивидуальность, телесность и память.....	45
Русская историография: от школы И.М. Гревса до современных исследований	47
I. СТАТУС НОВИЦИЯ	52
I.1. Исторический контекст появления новициата на латинском Западе на рубеже XI–XII вв.....	52
I.2. Кто такой новиций? Формирование статуса.....	57
I.3 Разные пути к статусу новиция.....	60
I.4. Ритуал приёма: структура и символика.....	63
I.4.1. Общие сведения	64
I.4.2. Этапы приема новиция	65
I.5. Проблема возраста новициев.....	72
I.6. Внутренняя иерархия среди новициев: грамотность, статус и роль в обители	74
II. БЫТ НОВИЦИЯ	78
II.1. Пространственная изоляция новициев.....	78
II.1.1. Запретные территории в обители	78
II.1.2. Новиции и мир за пределами монастыря	80

II.2. Дисциплина тела: теория и практика	82
II.2.1 Концепция дисциплины тела	82
II.2.2. Распорядок дня новичков	85
II.2.3. Аскетичность быта и дисциплина тела	87
II.3. Молчание и язык жестов	88
II.3.1 Молчание как институциональная практика	88
II.3.2. Язык жестов	90
II.3.3. Повседневная практика: молчание и язык жестов в деле	93
II.3.4. Молчание и обучение новичков	94
II.4. Преступления и наказания в монашеских общинах XII в. .	98
II.4.1. Устав святого Бенедикта: основа монашеской дисциплины	98
II.4.2. Аахенский устав: нормативная дисциплина для каноников	99
II.4.3. Традиции Аахенского устава в обычаях XI–XII вв.	100
II.4.4. Бенедиктинская традиция: дисциплина, вина и наказание в XI–XII вв.	102
II.4.5. Особенности наказаний для новичков	104
II.4.6. Возвращение в монастырь	104
II.4.7. Проступки против целомудрия	105
III. «ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК»: ДИСЦИПЛИНА ДУХА И ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ НОВИЦА	109
III.1. Антропология монашеской личности: тело, душа, дух	109
III.1.1. Викторинская модель: дисциплина как путь к порядку	109
III.1.2. Цистерцианская педагогика любви	110
III.1.3. Новая бенедиктинская традиция: Пётр Целлийский	111
III.2. Смирение и послушание как внутренние добродетели	112
III.2.1. Аскетическая модель: послушание как жертва	113
III.2.2. Послушание как структура воли: викторинская и премонстрантская педагогика	114
III.2.3. Аффективная модель: послушание как доверие и любовь	116
III.3. Эмоции в духовной педагогике XII в.: страх, стыд, любовь 	118
III.3.1. Страх: <i>affectus disciplinae</i>	119
III.3.2. Стыд как внутренняя граница	120

III.3.3. Любовь: цель и двигатель	121
III.4. Lectio divina и дисциплина памяти.....	125
III.4.1. Круг чтения новицьев	126
III.4.3. Этапы lectio divina.....	128
III.4.4. Lectio divina и городская школа: два способа чтения и воспитания	135
III.5. Наставник новицьев.....	138
III.5.1. Наставник новицьев: функции, дисциплинарные и педагогические обязанности.....	138
III.5.2. Наставник новицьев в различных монашеских традициях.....	140
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	150
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	153
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. ТАБЛ. 2. СРАВНЕНИЕ УСЛОВИЙ ЖИЗНИ МОНАХА И НОВИЦИЯ В ОБИТЕЛИ.....	171
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ	173

ВВЕДЕНИЕ

XII в. представляет собой ключевой этап в развитии западноевропейского монашества. В этот период, на фоне григорианской реформы и становления новых орденов, обостряется внимание к внутреннему устройству монашеских общин, дисциплинарным практикам и духовному воспитанию. Центральное место в этих изменениях занимает фигура новicia – человека, уже вступившего в монастырь, но ещё не принесшего монашеских обетов.

Новициат, как обязательный и формализованный этап подготовки, окончательно утверждается в монашеской культуре именно в XII в., вытесняя более раннюю практику приёма детей-облатов. Если в XI в. в обители нередко поступали дети, чье появление в обители определялось родительской волей, то начиная с XII в. преобладает модель приема взрослого кандидата, который должен пройти период испытания – новициат. Вместе с этим меняется и сам подход к обучению: новиций рассматривается не только как объект надзора, но и как субъект духовного формирования. Его повседневная жизнь – сон, питание, труд, речь, одежда и пространственное положение – оказывается строго регламентированной. Таким образом, фигура новicia становится одновременно педагогической и символической: она воплощает переход от мирского к монашескому, от внешнего к внутреннему.

Методология и методика исследования. Если ранее новициат преимущественно рассматривался в рамках институциональной истории как элемент монастырской структуры, то современные исследования смещают фокус на его культурные, телесные и педагогические аспекты. В работах Дж. Констебла, Ж. Леклерка, К. Байнум¹ и др. новиций всё чаще воспринимается не как функция монастырского устройства, а как фигура, в

¹ *Bynum C.W. Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. Berkeley, 1982; Constable G. The Reformation of the Twelfth Century. Cambridge, 1996; Leclercq J. L'amour des lettres et le désir de Dieu. P., 1957.*

которой сходятся вопросы дисциплины, идентичности, телесного надзора и духовного становления. В рамках этих подходов новициат анализируется как совокупность практик, посредством которых осуществляется включение в монашескую общину, трансформация личности и выстраивание границ между «внешним» и «внутренним». Настоящее исследование следует этой исследовательской перспективе и использует подходы, сложившиеся в рамках социальной истории институтов, культурной истории и истории повседневности. Исследование проводится в рамках историко-культурного анализа с использованием сравнительно-исторического и филологического методов.

Предмет исследования – образ новиция в мужских монастырях и общинах уставных каноников XI–XII вв.

Цель исследования – проанализировать, как в источниках XII в. формируется представление о новиции как о переходной фигуре между мирянином и монахом, и какие дисциплинарные, духовные и повседневные практики использовались для его воспитания и включения в монашеское сообщество.

Задачи исследования:

1. Охарактеризовать исторические предпосылки формирования новициата как института и его отличия от более ранней практики приёма облатов.
2. Проанализировать ключевые источники XII в. (сборники обычаев, трактаты, послания и жития), содержащие упоминания о новиции, его обязанностях, статусе и образе жизни.
3. Выявить элементы дисциплинарной практики, направленные на телесное, пространственное и речевое регулирование поведения новициев.
4. Исследовать педагогическую и духовную роль наставника новициев (*magister novitiorum*) в процессе трансформации новиция в монаха.

5. Проследить, каким образом образ новicia служит средством выстраивания монашеской идентичности и символической границы между «миром» и «обителью».

6. Сопоставить особенности новiciaта в разных монашеских традициях (клюнийской, цистерцианской, викторинской и др.) на основе текстов XII в.

Объект исследования. Используемые источники включают широкий спектр текстов, связанных с монашеской жизнью XII в.: обычаи монашеских орденов и отдельных обителей, наставления для новiciaев, трактаты о монашеской жизни, жития, письма и нормативные документы. Ключевыми среди них являются обычаи клюнийского, цистерцианского и картузианского орденов, а также крупнейших общин уставных каноников – Премонтре, Арруаза, Шпрингерсбаха, Сен-Виктора. Кроме нормативных источников, в исследование включены тексты богословов XII в. – таких как Бернард Клервоский, Гильом из Сен-Тьерри, Гуго Сен-Викторский, Эльред из Риво и др. – чьи письма, наставления и трактаты позволяют реконструировать повседневную, символическую и духовную стороны новiciaта.

Географические рамки исследования охватывают территорию Франции, Англии и Священной Римской империи, где были сосредоточены основные обители, реформированные в XI–XII вв. **Хронологические рамки исследования:** работа охватывает период второй пол. XI – XII вв., когда новiciaт оформляется как структурный элемент монашеской жизни и приобретает устойчивую форму.

В работе сознательно исключается анализ женского монашества, поскольку оно изучается во многом в рамках иной историографической традиции, а также ввиду того, что подобное исследование должно было основываться на несколько ином корпусе источников.

Научная новизна работы заключается в том, что в ней на широком корпусе источников XII в. – сборников обычаев, трактатов, писем, житий – проводится комплексный анализ фигуры новicia как переходной социальной и духовной категории. Исследование показывает, как новициат становится не просто институциональной стадией, но ключевым элементом монастырской дисциплины, в которой телесные, пространственные и речевые ограничения служат формированию новой идентичности.

Структура работы отражает этапы этого анализа. В первой главе рассматриваются причины институционализации новициата, статус новicia в общине и формальные этапы новициата. Во второй главе новий изучается как субъект повседневной жизни и объект дисциплинарных практик. Особое внимание уделено регламентации его быта. Третья глава посвящена духовной педагогике: изучаются модели воспитания, характерные для новициата в различных монашеских общинах, а также концепции «внутреннего преобразования» новicia в монаха и роли в этом процессе наставника. В результате, на основе анализа источников и историографии, формируется целостный образ новicia как человека, совершающего телесный, пространственный и духовный переход из мирской жизни в монашескую.

Актуальность темы исследования (обоснование выбора проблематики исследования). В XII веке, на фоне реформирования монашеской жизни и оформления новых орденских структур, происходит переосмысление механизмов включения индивида в религиозную общину. Новициат, утвердившийся в это время как обязательный и институционально оформленный этап, представляет собой не только промежуточную ступень между мирской и монашеской жизнью, но и систему воспитательных и дисциплинарных практик, направленных на трансформацию личности.

Актуальность исследования обусловлена недостаточной разработанностью темы новiciата как комплексного социального, духовного и педагогического института в отечественной историографии. Между тем, фигура новicia оказывается в центре процессов выстраивания монашеской идентичности, символических границ и дисциплинарного порядка. Анализ источников XII века — обычаев, трактатов, житий и писем — позволяет реконструировать культурный и антропологический контекст новicia, раскрыть механизмы телесного, речевого и пространственного подчинения, а также педагогическую роль наставника. Это открывает новые перспективы в изучении монашеской повседневности, духовного воспитания и формирования субъектности в средневековой Европе.

Апробация результатов исследования.

Основные положения исследования были изложены в трёх публикациях общим объёмом 1,6 а.л., а также представлены в качестве докладов и обсуждены на всероссийских научных конференциях, среди которых можно выделить следующие:

- Конференция журнала «Средние века. Исследования по истории Средневековья и раннего Нового времени» (ИВИ РАН, Москва, 18–19 сентября 2023 г.);
- XXXIV Ежегодная Богословская конференция (ПСТГУ, Москва, 26 января 2024 г.) — секция кафедры всеобщей истории ПСТГУ.
- XXVIII Всероссийская научная конференция по антиковедению и медиевистике «Древняя и средневековая Европа: социально-политическое и культурное разнообразие» (ИВИ РАН, Москва, 14–15 марта 2025 г.);

Результаты работы обсуждались 14 мая 2025 г. на заседании Отдела западного Средневековья и раннего Нового времени Института всеобщей истории РАН.

Положения, выносимые на защиту:

1. Новициат в монашеских и канонических общинах XII века функционирует как особая педагогическая и дисциплинарная система, обеспечивающая постепенную трансформацию кандидата в монаха путём пространственной изоляции, телесной регламентации и литургической социализации.
2. Фигура новicia представляет собой культурную и духовную конструкцию, служащую для выстраивания границ между «внешним» миром и монашеским пространством, а также для формирования идеального образа монашеской субъективности.
3. Регламентация повседневной жизни новicia — сна, питания, речи, одежды, телесной позы — направлена на телесное приучение к послушанию и смирению как основам духовной дисциплины.
4. Институт наставника новiciaев (*magister novitiorum*) выполняет центральную роль в передаче уставных норм и духовном формировании будущего монаха, сочетая надзор, обучение и духовное руководство.
5. Сравнение различных монашеских традиций XII века показывает существование как общих моделей новiciaата, так и значительных различий, связанных с идеалами послушания, формами дисциплины и типами педагогического взаимодействия между наставником и новiciaем.

Источниковая база исследования

Уставы: нормативное основание монашеской жизни

Устав св. Бенедикта (Regula Benedicti)

В основе повседневной жизни большинства монашеских общин Средневековья лежал устав св. Бенедикта. Он был составлен между 530 и 550 гг. Бенедиктом Нурсийским, аббатом монастыря Монте-Кассино. Текст устава вобрал в себя элементы более ранних правил, особенно «Устава магистра» (*Regula Magistri*)², но отличается лаконичностью, умеренностью и практической направленностью. В IX в., благодаря усилиям Бенедикта Анианского и в контексте Каролингской реформы, бенедиктинский устав закрепил своё положение основного нормативного текста для латинского монашества.

Устав включает 73 главы и пролог, в котором обозначается духовная цель монашеской жизни — движение к Богу через послушание, смирение, молитву и труд. Основные темы: административная структура монастыря, литургический распорядок, повседневная дисциплина, система наказаний, правила общения в общине, включая знаменитую «лестницу смирения» (RB 7).

Устав сочетает строгость (иерархия, послушание, регламентация всех сфер жизни) с гибкостью: св. Бенедикт допускал адаптацию положений устава в зависимости от условий конкретной обители.

Несмотря на то, что бенедиктинский устав был написан до появления новициата как института, в нём содержатся положения, относящиеся к приёму новых членов в монашескую общину (RB 58). Однако, в отличие от обычаев XII в., он не предполагает целостной педагогической системы

² Один из наиболее ранних западных монастырских уставов. Анонимный текст написанный, вероятно, в VI в., в Галлии, построен в форме диалога между учителем и учеником и отличается большим объемом (превышает устав св. Бенедикта почти в три раза). *Anon. La Règle du Maître / Éd. Ad. de Vogüé. P., 1964–1965.*

воспитания, направленной на формирование «внутреннего человека» (*homo interior*)³.

Устав св. Августина (Regula Sancti Augustini)

Устав св. Августина — собирательное название корпуса текстов, приписываемых св. Августину (354–430), епископу Гиппонскому. Наиболее вероятная дата создания — конец IV — начало V в. (397–400 гг.).

Средневековая традиция подразумевала под этим названием три текста:

- «Предписание» или «Правило для слуг Божьих» (*Praeceptum; Regula ad servos Dei*) — нормативный текст, содержащий предписания о совместной жизни, отказе от частной собственности, молитвенном распорядке, обязанностях настоятеля и членов общины;
- «Порядки монастыря» (*Ordo monasterii*) — духовно-назидательное сочинение, восхваляющее идеалы общинной жизни и братской любви;
- «Письмо» (*Epistula*) — письмо Августина к монахиням женского монастыря, имеющее дидактический характер и тематически совпадающее с основными уставными текстами.

Центральной идеей всех трёх текстов является жизнь по образцу апостольской общины — «*anima una et cor unum*» — единство душ и сердец, реализуемое через отказ от собственности, подчинение и любовь.

В XI–XII вв. «Предписание» и «Порядки монастыря» приобрели особое значение на фоне григорианской реформы и движения за возрождение апостольского образа жизни (*vita apostolica*). Они стали нормативной основой для регулярных каноников — духовенства, сочетавшего монашеский образ жизни с пастырским служением. В рукописной

³ *Benedictus Nursiae. La Règle de saint Benoît: texte, traduction et commentaire* / Éd. Ad. de Vogüé. P., 1971–1977. 6 vol. Далее цитируется как RB с указанием главы.

традиции эти тексты часто соседствуют и образуют единый нормативный корпус. В настоящей работе используется критическое издание 1967 г.⁴

Ахенский устав (Institutio canonicorum Aquisgranensis)

Ахенский устав, составленный по инициативе Людовика Благочестивого и утверждённый на соборах 816–817 гг. в Ахене, стал нормативной основой для жизни клириков при кафедральных и коллегиальных церквях Франкской империи. Его цель — реформировать духовенство, упрочив дисциплину и общежитийность (*vita communis*) каноников, при этом не отождествляя их с монахами.

Устав состоит из двух больших разделов:

1. Первые 38 глав представляют собой подборку патристических фрагментов (Августин, Кассиан, Амвросий, Иоанн Дамаскин и др.), формирующих духовно-нравственный фундамент жизни каноников. Они трактуют о смирении, послушании, общинной ответственности и любви к Богу.
2. Основной нормативный корпус включает более 100 глав, в которых подробно регулируются:
 - о дисциплинарные практики (наказания, формы покаяния, изоляции, публичного исправления),
 - о организация богослужения,
 - о правила одежды, питания, поведения,
 - о административные вопросы (обязанности настоятелей, диаконов, певчих, казначеев и т.д.).

Ахенский устав вобрал в себя элементы более раннего Устава Хродеганга (также адресованного каноникам), придав им более

⁴ Verheijen L. La règle de saint Augustin. P., 1967. 2 vol. Подробнее см.: van Geest P. The Rule of Saint Augustine // A Companion to Medieval Rules and Customaries / Eds. K. van Ausdall and M. Mulchahey. Leiden, 2020. P. 125–157.

систематичный и централизованный вид. Активно использовался деятелями грегорианской реформы в XI в.⁵

Consuetudines как источник: жанр, структура, исследовательские подходы

Устав св. Бенедикта стал основой монашеской жизни на латинском Западе. Однако уже в XI в. его положения стали восприниматься как слишком обобщённые для регламентации повседневной дисциплины и внутренней организации общин. В ответ на это появляются *consuetudines* (сборники обычаев) — тексты, фиксирующие локальные и орденские обычаи.

По своей позиции среди нормативных источников *consuetudines* занимают промежуточное положение между *regulae* (уставами), задающими духовный идеал, и *statuta* (статутами), оформляющими административные решения капитулов. Если уставы задавали универсальные ориентиры, а статуты отражали централизованное нормотворчество, то сборники обычаев воплощали местную практику как форму дисциплинарного и ритуального порядка.

Долгое время сборники обычаев рассматривались как источники второго порядка. Лишь в XX в., прежде всего благодаря работам К. Халлингера, была переосмыслена их историческая значимость. Во введении к первому тому серии *Corpus Consuetudinum Monasticarum* (1963), Халлингер предложил трактовать обычай как *praxis vitae normativa* — нормативную повседневность, в которой обычай приобретает ритуализированную форму и служит проводником дисциплины⁶.

С этого момента сборники обычаев были признаны полноправными историческими источниками. Они стали рассматриваться не только как

⁵ Anon. Institutio Canoniconum Concilii Aquisgranensis // Bertram J. The Chrodegang Rules. The Rules for the Common Life of the Secular Clergy from the Eighth and Ninth Centuries. Critical Texts with Translations and Commentary. L., 2005. P. 96–131.

⁶ Hallinger K. Introductio editoris generalis // Corpus consuetudinum monasticarum / Ed. K. Hallinger. T. 1. Initia consuetudinis Benedictinae. Siegburg, 1963. P. XII–XLI.

отражение монашеского быта, но как ключевые документы, позволяющие реконструировать структуры власти, режимы дисциплины, формы телесной и аффективной регуляции.

Типология монастырских сборников обычаев разрабатывалась в ряде работ второй половины XX — начала XXI вв. Отметим здесь концепции А. Даврила, И. Кошлена, Ф. Цинглера⁷.

Классификации *consuetudines*, предложенные Доннатом, довольно любопытны. Первая из них исходит из цели написания: сборники обычаев создаются либо для фиксации существующих литургических практик – это *consuetudines*-ординарии; либо для того, чтобы передать, транслировать определенный образ жизни (такие сборники создавали основатели новых орденов или реформаторы монашества; время их возникновения – периоды «монашеской экспансии» – массового образования новых обителей или реформирования старых).

Вторая классификация Донната – по «литературным жанрам». Речь идет о разделении сборников обычаев на описательные (создаются «наблюдателем», находящимся вне данного монашеского сообщества) и нормативные. При этом исследователь признает, что классификация имеет преимущественно аналитическую ценность, поскольку на практике границы между этими двумя типами источников достаточно условны⁸.

В 2003 г. в публикации в рамках проекта «Мастерская медиевиста» (*L'atelier du medieviste*) Доннат в сотрудничестве с Даврилем пересмотрел свой подход и предложил новую классификацию: деление сборников обычаев на дескриптивные, перцептивные и нормативные. Последние фиксируют обычаи монастыря и служат внутренним регулятором;

⁷ Cygler Fl. Règles, coutumiers et statuts (Ve–XIIIe siècles). Brèves considérations historico-typologiques // La vie quotidienne des moines et des chanoines réguliers au Moyen Age et Temps modernes. Actes du Premier Colloque international du L.A.R.H.C.O.R / Éd. par M. Derwich. Wrocław, 1995. P. 31–49.

⁸ Donnat L. Les coutumiers monastiques: une nouvelle entreprise et un territoire nouveau // Revue Mabillon. 1992. Vol. 3. P. 5–21.

перцептивные призваны распространить определенный образ жизни; дескриптивные отражают его без намерения навязать. Также ученые предложили классификацию по содержанию: *consuetudines*-ординарии, *libri usuum* (образ жизни), *libri officiorum* (административная структура)⁹.

Канадская исследовательница И. Кошелен, работавшая исключительно с клюнийскими материалами, выделяет «старые» (конец X в.) и «новые» (конец XI в.) сборники обычаев. Первые – описательные, вторые – нормативные и директивные. Появление «новых» *consuetudines* она связывает с отказом от практики приема облатов и ростом грамотности среди кандидатов¹⁰.

Наконец, Ф. Цинглер предложил рассматривать монастырские сборники обычаев с точки зрения роста их нормативного значения и как часть структуры: устав – *consuetudines* – статуты. Он выделяет два этапа развития сборников обычаев: 1) XI в. – клюнийская и григорианская реформы (запись локальных обычаев), 2) XII в. – появление монашеских орденов и *consuetudines* нового типа, как у цистерцианцев, с установлением вертикальной нормативной структуры¹¹.

Таким образом, если первые *consuetudines* носили скорее описательный характер, то к XII в., на фоне централизации и усиления орденской идентичности, они становятся средством стандартизации¹².

⁹ L'histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Age. Guide de recherche et documents / Éd. A. Vauchez, C. Caby. Turnhout, 2003.

¹⁰ Cochelin I. Évolution des coutumiers monastiques dessinée à partir de l'étude de Bernard // From Dead of Night to End of Day: The Medieval Customs of Cluny / Ed. S. Boynton, I. Cochelin. Turnhout, 2005. P. 29–66.

¹¹ Cygler Fl. Règles, coutumiers et statuts (Ve–XIIIe siècles). Brèves considérations historico-typologiques // La vie quotidienne des moines et des chanoines réguliers au Moyen Age et Temps modernes. Actes du Premier Colloque international du L.A.R.H.C.O.R / Éd. par M. Derwich. Wrocław, 1995. P. 31 –49.

¹² Подробнее см.: Мастяева И.Н. Средневековые монашеские *consuetudines*: проблема определения и классификации // ЭНОЖ «История». 2023. Том. 17. Вып. 7 (129). URL: <https://history.jes.su/s207987840026928-9-1/> (Доступ для зарегистрированных пользователей). (Дата доступа: 03.05.2025).

В данном исследовании сборники обычаев рассматриваются как один из ключевых источников по истории новициата. Эти тексты позволяют проследить, каким образом новиций включался в общину, как структурировался процесс его обучения, адаптации и духовного формирования. Особое внимание уделяется тем *consuetudines*, в которых зафиксированы не только дисциплинарные предписания, но и педагогическая установка на внутреннее преобразование личности через молчание, жест, слово и ритуальную память.

Стоит отметить, что, в отличие от обычаев Ключни и новых монашеских орденов XII в., обычаи уставных каноников (кроме премонстрантов, ориентировавшихся в своей строгой организации на Сито) нередко представляют собой сборники обычаев конкретной обители. Это локальные памятники, зачастую не имевшие широкого распространения или имевшие крайне ограниченное хождение. Как показал в своей работе Ш. Дерине, даже в середине XX в. многие тексты оставались неизданными и существовали лишь в рукописях, хранящихся в местных архивах¹³. Дерине составил приблизительный список таких обычаев, известных на момент публикации его статьи (не включая ординарии) — 43 памятника. К сожалению, за прошедшие со времени этой публикации более полувека ситуация значительно не улучшилась: большая часть сборников обычаев регулярных каноников остаются неопубликованными. В настоящем исследовании используются тексты, которые были мне доступны. Несмотря на частичный характер этой выборки, она представляется репрезентативной для выполнения поставленных в диссертации задач.

Ключнийская традиция

Древнейшие обычаи (Consuetudines antiquiores)

Точные дата и авторство первого сборника ключнийских обычаев неизвестны. Предположительно он был составлен в период 990–1015 гг.,

¹³ *Dereine C. Coutumiers et ordinaires de chanoines réguliers // Scriptorium. 1951. Vol. 5 (1). P. 107–113.*

во время аббатства Одилона Ключийского (994–1049). Основное содержание сборника — литургическая практика, что позволяет отнести его, по классификации П. Мартиморта, к типу ординариев, а не *consuetudines* в строгом смысле. Критическое издание текста подготовил К. Халлингер в 1983 г. (СССМ 8)¹⁴.

«Путеводная книга» (Liber tramitis aevi Odilonis)

Текст был составлен монахом Иоанном из Монсо-ле-Конте (Monceaux-le-Comte; Бургундия), посетившим Ключи по поручению своего аббата. Он включает материалы «Древнейших обычаев» и авторское описание монастыря, находившегося тогда в фазе строительства Ключи II. Рукопись была переписана в Фарфе (*Vat. lat. 6808*), из-за чего текст в историографии долгое время именовался «Обычаи Фарфы» (*Consuetudines Farfenses*). Критическое издание опубликовано Халлингером в серии СССРМ¹⁵.

Прядки Ключи (Ordo Cluniacensis)

Составлен между 1060–1075 гг. монахом по имени Бернард, адресован аббату Ключи Гуго. В предисловии автор подчёркивает цель сохранить единство обычаев и устранить разночтения в их интерпретации, особенно в контексте новициата. Текст охватывает структуру управления, литургию, дисциплину и нормы повседневного поведения. Существенное внимание уделяется обучению и наставничеству.

Первая редакция сохранилась в некритическом издании М. Хергота. Вторая, переработанная между 1084–1086 гг., сохранилась в рукописи *BnF lat. 13875*¹⁶.

Книга о монашеской дисциплине (Liber de disciplina monachorum)

Создана ок. 1083–1085 гг. монахом Ульрихом из Регенсбурга по поручению аббата Вильгельма из Хирзау. В основу легли наблюдения,

¹⁴ Anon. *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis* / Ed. K. Hallinger. Siegburg, 1983.

¹⁵ Anon. *Liber tramitis aevi Odilonis Abbatis* / Ed. T.G. Kardong, O.S.B. Siegburg, 1977.

¹⁶ *Bernardi Ordo Cluniacensis* // *Vetus disciplina monastica* / Cura et studio M. Herrgott O.S.B. P., 1726.

сделанные Ульрихом в Ключни. Текст делится на три части: 1) литургия, 2) монашеская дисциплина, 3) должности в монастыре. В отличие от Бернарда, Ульрих начинает с описания литургической жизни, подчёркивая приоритет сакрального.

Это один из первых текстов, подробно регламентирующих обычаи, связанные новициатом. Уделяется внимание адаптации, контролю, поэтапному обучению новициев. Важнейшая рукопись — *Paris BnF lat. 13875*. Критического издания нет; текст доступен в Латинской Патрологии¹⁷.

Обычаи Хирзау (Constitutiones Hirsaugienses)

Составлены в конце XI в. по инициативе аббата Вильгельма из Хирзау (†1091), вдохновлённого реформами Ключни. Текст подобрал положения «Книги» Ульриха, адаптированные к германским условиям. Обитель Хирзау стала одним из центров реформ на территории Священной Римской империи, и «Конституции» стали нормативной основой этого движения.

Текст насчитывает 138 глав, сгруппированных по темам: литургия, повседневная дисциплина, структура управления и педагогика. Особое внимание уделено статусу новициев: поэтапному вхождению в общину, наставничеству, воспитанию и регламентации жизни детей, воспитываемых в монастыре. Обычаи Хирзау представляют собой переходную форму *consuetudines* — от описательных к систематизированным.

Обычаи Хирзау оказали влияние на нормативные документы цистерцианцев и премонстрантов, в частности в вопросах дисциплины и иерархии¹⁸.

¹⁷ *Udalricus Cluniacensis monachus*. *Antiquiores Consuetudines Cluniacensis monasterii* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Latina* / Ed. J.-P. Migne. P., 1853. Vol. 149. Col. 635–914.

¹⁸ *Wilhelmus Hirsaugiensis abbas*. *Constitutiones Hirsaugienses seu Gengenbacenses* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Latina* / Ed. J.-P. Migne. P., 1854. Vol. 150. Col. 927–1146.

«Монашеские наставления Ланфранка» (Decreta Lanfranci)

Составлены архиепископом Кентерберийским Ланфранком (†1089) в 1070-х гг. для монастыря при Кентерберийском соборе. Текст открывается письмом к приору Генриху и в древнейших рукописях заглавия не имеет; позднее встречаются обозначения *decreta* (декреты), *consuetudines* (обычаи), *constitutiones* (конституции).

Текст состоит из трех разделов: 1) литургический (оффиций, молитвы), 2) административный (обязанности аббата, приора, служебных лиц), 3) дисциплинарный (поведение, наказания, уход за больными, смерть, приём новиц и воспитание детей). Один из наиболее ранних текстов, систематически описывающий процедуру вхождения в монашескую жизнь и роль наставника¹⁹.

Нормативные источники цистерцианского ордена

Цистерцианский орден, основанный в 1098 г. в Сито, с самого начала стремился к строгому соблюдению *устава св. Бенедикта* и институциональному единству. Это стремление выразилось в разработке комплекса нормативных документов.

*«Хартия братолюбия» (Carta Caritatis)*²⁰

Устав ордена, утверждённый папой Каликстом II в 1119 г., окончательно оформился к 1150–1160-м гг. Существуют три редакции: *Carta Caritatis prior* (первая) (ок. 1113–1115), *Summa Carta Caritatis* (свод) (1120-е), и *Carta Caritatis posterior* (поздняя) (ок. 1165). Документ закрепляет: обязательство соблюдения устава св. Бенедикта во всех

¹⁹ *Lanfrancus Cantuariensis. Decreta Lanfranci* / Ed. D. Knowles. Siegburg, 1967.

²⁰ *Anon. Carta caritatis prior* // Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux: Latin Text in Dual Edition with English Translation and Notes / Ch. Waddell. Cîteaux, 1999. P. 274–282; *Idem. Summa Cartae caritatis* // Ibid. P. 183–187; *Idem. Carta caritatis posterior* // Ibid. P. 381–388. Перевод «Хартия братолюбия» предложен А.А. Ткаченко (*Ткаченко А.А. Цистерцианцы* // Православная энциклопедия (в печати); мне удалось ознакомиться с этой статьей с любезного разрешения автора). Возможный аналог, не искажающий смысла: «Хартия милосердной любви». О понятии *caritas* в богословии цистерцианцев подробнее см. Приложение 2. данной работы.

обителях ордена; ежегодный Генеральный капитул; систему визитаций; литургическое и дисциплинарное единообразие.

«Церковные обязанности» (*Ecclesiastica officia*)

Текст создан в 1110–1120-х гг., возможно, до появления окончательной редакции «Хартии братолюбия». Основной текст сохранился в рукописи *Trento, Biblioteca Capitolare, MS 1711*. Содержит более 120 глав, сгруппированных в три раздела:

1. литургический — богослужебный круг, система церковных праздников, пение;
2. повседневный — режим дня, молчание, работа, еда, сон, одежда;
3. административный — функции аббата, приора, ризничего, кантора и др.

Новициям уделено особое внимание: они должны быть *formari* — «формируемы» — в дисциплине, молчании, смирении. Обязанности наставника включают повседневное руководство, воспитание словом и примером (*verbo et exemplo*) и персональную ответственность за их духовный рост.

Несмотря на стремление к унификации, текст допускает определённую гибкость в исполнении — при сохранении общего дисциплинарного этоса. Современное издание подготовлено Х. Вадделлом²¹.

Обычаи братьев-конверсов (*Usus conversorum*)

Составлен в 1120-х гг., вероятно, при участии или под редакцией аббата Сито Стефана Хардинга. Текст состоит из 20–23 глав в разных рукописях и регламентирует жизнь братьев-конверсов — полноправных членов общины, не вовлечённых в литургическую или интеллектуальную деятельность.

²¹ Критическое издание: *Choisselet D., Vernet P. Les Ecclesiastica officia Cisterciens du XIIe siècle. Texte Latin selon les manuscrits édités de Trente 1711, Ljubjana 31 et Dijon 114. Reiningue, 1989* — к сожалению, было мне недоступно. Цитаты приводятся по изданию: *Anon. Ecclesiastica officia // Les Monuments primitifs de la règle cistercienne, publiés d'après les manuscrits de l'abbaye de Cîteaux // Ed. par Ph. Guignard. Dijon, 1878. P. 87–245.*

Регулируются: приём, обеты, поведение в работе, молитва, еда, одежда, изоляция от внешнего мира и система наказаний. Уникальность «Обычаев братьев-конверсов» заключается в детализированной нормативной заботе о «неинтеллектуальной» части монастыря, наравне с братьями-монахами.

Рукопись *Trento MS 1711* содержит полную редакцию текста. Современное критическое издание также подготовлено Вадделлом²².

Обычаи картезианцев

Составлены между 1121–1128 гг., утверждены папой Иннокентием II в 1133 г. и закреплены на генеральном капитуле ордена в 1140–1141 гг. Хотя в поздней традиции они именуются «статутами», по структуре и функции они ближе к обычаям. Текст содержит 80 глав, сгруппированных в тематические блоки:

1. главы 1–8: литургия (структура богослужений);
2. главы 9–41: повседневная жизнь (распорядок, молчание, питание);
3. главы 42–76: братья-конверсы (правила труда, поведения, участия в общине);
4. главы 77–79: численность братии и процедура вступления;
5. глава 80: духовный смысл отшельнической жизни.

В этих обычаях подчёркивается уникальный стиль картезианской дисциплины: постоянное молчание, крайняя аскеза, индивидуальное уединение, минимум иерархических взаимодействий. Наставничество как педагогическая практика присутствует лишь косвенно — через правила поведения и ожидания, а не через институционализированную фигуру наставника.

Критическое издание подготовлено братьями ордена²³.

²² Критическое издание: *Waddell Ch. Cistercian Lay Brothers: Twelfth-Century Usages with Related Texts. Cîteaux, 2000* — к сожалению, было мне недоступно. Цитаты приводятся по изданию: *Anon. Usus conversorum // Les Monuments primitifs de la règle cistercienne. P. 276–289.*

²³ *Guigues I^{er} prieur de Chartreuse Coutumes de Chartreuse / Trad. et notes par un Chartreux. La Grande Chartreuse, 1984.*

Обычаи уставных каноников

Книга обычаев ордена премонстрантов (Liber Consuetudinum Ordinis Praemonstratensis)

Премонстрантский орден был основан около 1120 г. св. Норбертом как строго дисциплинированная община регулярных каноников. Основным нормативный текст обычаев ордена премонстрантов складывался в два этапа: так называемая PW-версия (ок. 1135–1143) и окончательная редакция (1160–1175), получившая широкое распространение.

Текст состоит из четырёх блоков (*distinctiones*):

1. *De vita communi* — повседневная жизнь братии;
2. *De officiis* — описание обязанностей должностных лиц;
3. *De correctionibus et poenis* — дисциплинарные меры;
4. *De regimine et capitulis generalibus* — управление и генеральные капитулы.

Раздел о воспитании новициатов перекликается с цистерцианскими обычаями: наставник новициев играет ключевую роль, подчеркивается важность формирования поведения и духа. Орден стремится к единству практики среди обителей, при этом наследуя и перерабатывая нормы Ключни и Сито. Современное издание содержит параллельные чтения рукописей²⁴.

Книга порядков аббатства Сен-Виктор (Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis)

Составлена в 1130–1140-х гг. в аббатстве Сен-Виктор в Париже, основанном Гильомом из Шампо. Викторинская община следовала Уставу св. Августина, но активно заимствовала элементы из ключнийской и бенедиктинской традиций.

Текст состоит из 56 глав (в некоторых версиях — до 76), распределённых на три блока: административный, литургический,

²⁴ Anon. Les statuts de Prémontré au milieu du XIIe siècle / Éd. P. Lefèvre, O. Grauven. Averbode, 1978.

дисциплинарный. Глава 22 («О приеме и воспитании новицьев», *De susceptione et institutione novitiorum*) представляет собой одну из наиболее развитых педагогических секций в обычаях уставных каноников.

Критическое издание подготовлено Л. Жоке и Л. Милисом²⁵.

Обычаи уставных каноников ордена Арруаз (Constitutiones canonicorum regularium Ordinis Arroasiensis)

«Обычаи каноников регулярных аббатства Арруаз» были составлены между 1140 и 1160 годами в одноимённом монастыре на севере Франции. Этот текст представляет собой собрание нормативов и правил, регулирующих жизнь монашеской общины Арруаза, которая развивалась в рамках августинской традиции, но под сильным влиянием премонстрантской и викторинской обрядовости.

Документ фиксирует внутреннюю организацию обители, включая:

- Литургический устав (порядок богослужений и чтений),
- Дисциплинарные нормы (поведение, структура повседневной жизни),
- Правила приёма и испытания новицьев, а также их обучения.

Особое внимание уделяется институту новициата как ключевому этапу интеграции в общину: описывается порядок приёма, назначение наставников, сроки и цели испытательного периода, в ходе которого кандидат проходит как духовное, так и практическое обучение. Новициат рассматривается как необходимый этап для формирования послушания, устойчивости в уставной жизни и подлинной мотивации к вступлению в орден²⁶.

Обычаи аббатства Шпрингерсбах (Consuetudines Springiersbacenses)

²⁵ Anon. Liber Ordinis Sancti Victoris Parisiensis / Éd. par L. Jocqué, L. Milis. Turnhout, 1984. Подробнее см.: *Jocqué L. Les structures de la population claustrale dans l'ordre de Saint-Victor au XIIe siècle // L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge // Éd. par J. Longère. Turnhout, 1991. P. 53–95.*

²⁶ Anon. Constitutiones Canonicorum Regularium Ordinis Arroasiensis / Éd. par L. Milis et J. Becquet. Turnhout, 1970.

Составлены между 1140–1170 гг. для монастыря Шпрингерсбах (вблизи Трира), эти *consuetudines* принадлежат локальной августинской традиции, но демонстрируют влияние как картезианцев, так и цистерцианцев. Включают описание порядка совершения богослужений (*De officiis divinis*), молчания и телесной дисциплины (*De silentio et disciplina corporali*), приёма и воспитания новициев (*De receptione novitiorum*), внутреннего распорядка и обязанностей братьев.

Особенностью текста является выраженная аскетическая направленность, сближающая его с картезианской моделью. В разделе о новициях подчёркивается значение письменных покаянных практик, регулярной исповеди и постоянного контроля наставника²⁷.

Обычаи аббатства Оиньи (Consuetudines Ungiacenses)

Сборник обычаев уставных каноников аббатства Нотр-Дам д'Оиньи (Бургундия) был составлен в первой половине XII в, предположительно в период настоятельства аббата Константина (1134–1142). Создание сборника связано с расцветом аббатства в XII в. и планами основывать дочерние обители. Возможно, послужил одной из основ для составления обычаев ордена премонстрантов

Текст делится на две большие части: литургическую и дисциплинарную. Дисциплинарные установления охватывают различные аспекты жизни общины, в том числе и организацию новициата.

Критическое издание текста подготовили ученые, монахи ордена премонстрантов П.Ф. Лефевр и А.Г. Томас.²⁸

Духовно-дидактические трактаты

Наряду с обычаями, фиксирующими нормы повседневной жизни, в монашеской и канонической среде XII в. формируется корпус текстов, ориентированных не столько на регламентацию, сколько на воспитание и

²⁷ Anon. *Consuetudines Canonicorum Regularium Springiersbacenses-Rodenses* / Hg. St. Weinfurtnr. Turnhout, 1978.

²⁸ Anon. *Le Coutumier de l'Abbaye d'Oigny en Bourgogne au XIIe siècle* / P.F. Lefèvre, A.H. Thomas. Louvain, 1979.

формирование внутреннего облика монаха. Эти духовно-дидактические трактаты адресованы прежде всего новикам и начинающим монахам. Они охватывают темы дисциплины, аскезы, послушания, формирования памяти, молитвы, добродетели и созерцания. По жанру они варьируются от наставлений и диалогов до поучений и проповедей, от письма к конкретному адресату до универсального духовного руководства.

Цель этих сочинений — не просто обучить монаха внешнему следованию правилу, но провести его по пути внутреннего делания, воспитать способность к памяти, вниманию и молитве. В них наставничество предстает как основа монашеской педагогики, а передача духовного опыта — как важнейшая миссия старших братьев.

Большинство таких трактатов возникло в среде, где воспитание рассматривалось как отдельный институт и включало в себя целостную программу — от дисциплины тела до работы ума и сердца. Как показал П. Рише, к XI–XIII вв. складываются определённые типы педагогических сочинений для новичиев, клириков, монахов и даже для наставников, что отражает формирование развитой монастырской педагогики. Эти тексты неразрывно связаны с литургией, «молитвенным чтением» (*lectio divina*) и коллективной жизнью, подчеркивая, что монашеское обучение — это не только знание, но путь обращения (*conversio*), укоренённый в практике и примере²⁹.

Гуго Сен-Викторский

Один из важнейших педагогических трактатов XII в., «О воспитании новичиев» (*De institutione novitiorum*), принадлежит перу Гуго Сен-Викторского — магистра парижского аббатства Сен-Виктор и одного из самых влиятельных духовных авторов своего времени. Текст был написан приблизительно в 1120–1130-х гг. и представляет собой руководство по

²⁹ Riché P. Sources pédagogiques et traités d'éducation // Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. – 12^e congrès, Nancy, 1981. Les entrées dans la vie. Initiations et apprentissages. P., 1982. P. 15–29.

воспитанию новициев — тех, кто только начинает монашеский путь и нуждается в формировании как внешней, так и внутренней жизни.

Структура трактата проста и целенаправленна. Гуго открывает его рассуждением о цели монашеской жизни и подчеркивает, что без послушания невозможны ни добродетель, ни знание. Затем он последовательно рассматривает ступени духовного становления: сначала — дисциплина тела, включающая молчание, порядок действий и внешнюю скромность; затем — формирование памяти через *lectio*, чтение и заучивание текстов; далее — *meditatio*, размышление, внутренняя переработка прочитанного, ведущая к молитве (*oratio*), и, наконец, к созерцанию (*contemplatio*). В тексте подробно описаны педагогические методы, особенно роль наставника, а также даны рекомендации по взаимодействию с разными типами новициев — пылкими, вялыми, гордыми. Гуго не предлагает универсальных решений, но настаивает на постепенности и индивидуальном подходе.

Трактат тесно связан с традицией молитвенного чтения и, по сути, выстраивает её как педагогическую программу. Чтение, запоминание, размышление, молитва — не абстрактные акты, а ступени внутреннего становления. Внимание к телесной практике — чтение вслух, молчание, жест, порядок дня — сочетается с глубоким пониманием динамики душевной работы. Особое место занимает фигура наставника: он не просто передаёт знания, но воплощает дисциплину через собственную жизнь. Влияние прослеживается в более поздних сочинениях о воспитании, в частности, францисканских.

Трактат сохранился в значительном числе рукописей XII–XIV вв. Критическое издание было опубликовано в 1997 г.³⁰

Бернард Клервоский

³⁰ *Hugues de Saint-Victor. De institutione novitiorum // L'œuvre de Hugues de Saint-Victor. I: De institutione novitiorum; De virtute orandi; De laude caritatis; De arrha animae / Texte latin par H.B. Feiss et P. Sicard; trad. fr. par D. Poirel, H. Rochais et P. Sicard; intr., notes et app. par D. Poirel, Turnhout, 1997. P. 18–114.*

Св. Бернард (1090–1153), аббат Клерво, занимает исключительное место в духовной культуре XII в. Его сочинения охватывают широкий спектр тем — от экзегезы и аскетики до богословия и церковной политики. В контексте настоящего исследования особый интерес представляют те тексты, где раскрывается педагогическая программа формирования воли, дисциплины и внутренней сосредоточенности — основ монашеского воспитания.

Одним из ключевых сочинений является трактат «О ступенях смирения и гордыни» (*De gradibus humilitatis et superbiae*), где Бернард разрабатывает модель двенадцати ступеней смирения и гордыни, следуя седьмой главе устава св. Бенедикта. Эта «лестница добродетели» строится как последовательный путь самоуглубления, внутреннего раскаяния и духовного роста. Каждый шаг смирения требует дисциплины воли и памяти; каждый этап гордыни — это отпадение от порядка любви и истины. Текст соединяет богословскую строгость с тонким психологическим анализом и служит практическим руководством по воспитанию монаха.

В трактате «О любви к Богу» (*De diligendo Deo*) (ок. 1126–1135) Бернард раскрывает свою теологию любви, понимаемой не как эмоция, а как динамическое движение души — от себя к Богу и обратно, уже в преобразованном состоянии. Любовь требует очищения воли и ума, «молитвенного чтения» и постоянного духовного усилия.

Цикл «Проповедей на Песнь песней» (*Sermones super Cantica Canticorum*) — вершина духовной педагогики Бернарда. Эти проповеди не являются просто экзегетическим чтением, они становятся событием общения: слово, произнесённое в ритме *lectio divina*, не только объясняет, но формирует, очищает, зажигает. Через язык любви, доверия, образов и цитат Писания монах обучается не только понимать, но чувствовать и

жить текстом. Здесь слово — инструмент преобразования сердца, метод воспитания внимательной и восприимчивой души.

В «Апологии к Гильому» (*Apologia ad Guillelmum*) (ок. 1125), написанной в разгар спора между Сито и Ключи, полемика сочетается с педагогическим пафосом. Бернард защищает идеал монашеской простоты не как форму, а как метод воспитания: в молчании, бедности и послушании формируется воля, смиряется гордыня.

Особое значение для моего исследования имеет трактат «Об обращении клириков» (*De conversione ad clericos*), запись проповеди, произнесённой в Шартре ок. 1128–1130 гг. Это обращение к секулярным клирикам с призывом к духовному обращению. Бернард противопоставляет мирской образ жизни монашескому пути как пути преобразования воли: от гордыни — к стыду, от риторики — к молчанию, от эгоизма — к послушанию. Он настаивает, что обращение не может быть формальным — оно требует смирения собственной воли, страха Божия и решимости отказаться от себя ради истины. Этот текст содержит мощную педагогическую формулу новициата как состояния постоянного изменения (*conversio continua*).

Все указанные сочинения включены в современное критическое издание сочинений Бернарда³¹.

Гильом из Сен-Тьерри

Гильом из Сен-Тьерри (ок. 1085 — ок. 1148), бенедиктинский монах и аббат, близкий к кругу цистерцианцев, — одна из наиболее утончённых фигур духовной мысли XII в. Его сочинения формируют особую ветвь монашеской педагогики, ориентированной не на институциональные нормы, а на внутреннюю трансформацию личности. Центральное место в его подходе занимает формирование *homo interior* — «внутреннего человека» — через любовь, молитву, память и созерцание.

³¹ *Sancti Bernardi Opera* / Ed. J. Leclercq, C.H. Talbot, H.M. Rochais, C. Mohrmann. R.; Turnhou, 1957–1998. 9 vol., 10 t. *Idem*. Ad clericos de conversione // Ibid. Vol. 4. P. 59-116; De gradibus humilitatis et superbiae // Ibid. Vol. 3. P. 13-59; *Idem*. Apologia ad Guillelmum abbatem // Ibid. P. 81-108; *Idem*. Liber de diligendo Dei // Ibid. P. 119-154.

В отличие от нормативных *consuetudines*, труды Гильома не регламентируют внешний порядок жизни, а выстраивают внутреннюю динамику обращения к Богу. Это «внутреннее размышление» (*meditatio cordis*), где духовный рост понимается как путь любви, очищающей разум, чувства и волю.

Одним из ключевых произведений является трактат «О природе и достоинстве любви» (*De natura et dignitate amoris*) (ок. 1121–1125), посвящённый природе и достоинству любви. Гильом различает ступени любви — от телесной и аффективной к духовной и созерцательной — и подчёркивает её преобразующую силу. Любовь не отвергает разум, но очищает его, превращая знание в мудрость. Влияние св. Августина и Бернарда Клервосского заметно, но стиль Гильома отличается мягкостью, стремлением к внутренней гармонии и поэтичностью выражения.

В трактате «О созерцании Бога» *De contemplando Deo* (ок. 1140-х годов) Гильом обращается к высшей ступени духовного пути — созерцанию. Это не плод усилий, а дар, раскрывающийся тем, кто прошёл очищение чувств, памяти и воли. В отличие от схоластического понимания созерцания как интеллектуального акта, Гильом описывает его как интимный опыт присутствия Бога.

Особое место в корпусе источников моего исследования занимает «Золотое письмо» (*Epistola aurea*) Гильома, адресованное монахам картезианской обители Мон-Дьё ок. 1144 г. Несмотря на эпистолярный жанр, текст представляет собой полноценный трактат, посвящённый духовному воспитанию. Гильом наставляет братьев не останавливаться на внешней дисциплине, но стремиться к *experientia amoris* — опыту любви, достигаемому через очищение сердца, послушание и борьбу с гордыней. Он критикует знание без любви как духовную слепоту. Центральная идея текста — *conversio continua*, непрерывное внутреннее обращение,

понимание новициата как бесконечного процесса формирования, а не формальной стадии «проверки» перед тем, как стать монахом.

Основные произведения Гильома включены в современное критическое издание его сочинений³².

Элред из Риво

Трактат «Зерцало любви» (*Speculum caritatis*) был написан Элредом в период его служения наставником новициев в аббатстве Риво. Основой текста служит диалог между аббатом и новицем, а сам трактат представляет собой своего рода практическое руководство по вступлению в монашескую жизнь. Центральное место в трактате занимает идея *caritas* – божественной любви как основы внутреннего формирования монаха. Через смирение и послушание уставу, по Элреду, в новиции формируется «внутренний человек», устремлённый к Богу и братии. Аскетические предписания – от телесного труда до сдержанности в речи, взгляде и движениях – осмысляются как начальные этапы пути к духовному преображению через дисциплину и любовь. В этом смысле «Зерцало» можно рассматривать как своеобразный «учебник добродетели» для новициев, органично сочетающий наставление, богословие и пастырскую заботу.

Трактат вошел в критическое издание трудов Элреда в серии *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*³³.

Филипп из Бон-Эсперанс

Трактат «О воспитании клириков» (*De institutione clericorum*), созданный Филиппом († после 1183), аббатом монастыря Бон-Эсперанс ордена премонстрантов, представляет собой одно из наиболее значимых наставлений, посвящённых воспитанию молодых клириков и формированию канонической идентичности.

³² *Guillaume de Saint-Thierry. Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or) / Intr., texte critique, trad. et notes par J. Dechanet, OSB. P., 1975.*

³³ *Aelredus Rievallensis. Speculum caritatis // Idem. Opera Omnia / Ed. A. Hoste, C.H. Talbot. Turnhout, 1971. P. 1–161.*

Сочинение написано в форме обращения к молодым уставным каноникам и имеет ярко выраженную педагогическую цель: научить их дисциплине, смирению, любви к учению, способности к молитвенному сосредоточению и пастырскому служению. Филипп рассматривает клирика не просто как ученика, но как «врата Церкви», через которые входит слово Божие. В этом контексте особую роль играет наставник, который обязан не только обучать, но и быть образцом для юного клирика.

Трактат особенно ценен как довольно редкий в свой подробности источник по истории духовности ордена премонстрантов³⁴.

Петр Целлийский

Петр Целлийский (†1183), бенедиктинский аббат монастырей Ла-Шез-Дьё и Сен-Реми, оставил значительный корпус писем, трактатов и проповедей, посвящённых вопросам монашеской жизни и духовного наставничества. Одним из его ключевых произведений, напрямую адресованных новичкам, является трактат «О правилах поведения в клуатре» (*De disciplina claustrali*).

Этот текст представляет собой наставление, предназначенное для молодых монахов, недавно вступивших в общину. Он раскрывает фундаментальные принципы поведения в монастыре: послушание, молчание, отказ от собственной воли, умеренность, смирение, усердие в богослужении и «молитвенном чтении». Петр предлагает не столько свод правил, сколько образ жизни, укоренённый в традиции и благоговении перед старшими.

Стиль трактата отличается эмоциональной насыщенностью и педагогической строгостью. Петр не только перечисляет добродетели, но и описывает их внутреннюю логику: почему важно молчание, как работает память, как дисциплина тела способствует очищению ума. Особое внимание уделено переходу от внешней дисциплины к внутреннему

³⁴ *Philippus Bonae Spei. De institutione clericorum tractatus VI // Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / Ed. J.-P. Migne. P., 1855. Vol. 203. Col. 807–1206.*

преображению. Петр подчёркивает, что новициат — это не просто период испытания, но школа, где формируется личная ответственность перед Богом и братией.

Текст сохранился в нескольких рукописях, критическое издание было подготовлено в 1957 г.³⁵

* * *

В дополнение к широко известным авторам XII в., корпус духовно-дидактической литературы используемый в диссертации включает менее изученные, но значимые сочинения, отражающие локальные формы монашеской педагогики. Эти тексты варьируются по форме и объёму, но объединены общей задачей: воспитание монаха через слово, пример и дисциплину.

Трактат, известный под различными названиями — «О распорядке жизни» (*De ordine vitae*), «О воспитании нравов» (*De morum institutione*), «О вразумлении и наставлении отроков» (*De correctione ac doctrina puerorum*) — традиционно приписывается *Иоанну из Фруттуарии*, также известному как Иоанн Человек Божий (*Johannes Homo Dei*). Сочинение создавалось, по-видимому, в первой половине XI в., вероятно, в 1030–1049 гг. в стенах аббатства Фруттуария, основанного Вильгельмом из Вольпяно — активным участником клюнийской реформы и сподвижником реформаторской деятельности в Северной Италии и Лотарингии.

Трактат направлен на формирование духовной и нравственной дисциплины в начальный период монашеской жизни. Авторская позиция явно ориентирована на педагогическое наставление: новоначальные должны быть ограждены от ошибок пути, и им необходимо сопровождение более зрелых и опытных братьев. В тексте многократно подчеркивается важность духовного руководства, доверительного общения

³⁵ *Pierre de Celle. L'école du cloître / Intr., texte critique, trad. et notes par G. de Martel. P., 1977.*

и этического созревания через дисциплину, послушание и умеренность. Включён в Латинскую Патрологию³⁶.

Адам из Персеня (†1221), цистерцианский аббат, известен как духовный наставник и автор многочисленных писем. Хотя большинство его произведений не адресовано специально новичиям, в его письмах нередко встречаются наставления, касающиеся духовного становления, борьбы с искушениями, дисциплины и памяти. Его педагогика строится на сострадании, личном участии и убеждении, что путь монаха — это путь воли, подчинённой любви. Его подход — мягче и интуитивнее, чем у ранних бенедиктинцев, но не менее требователен к внутренней честности ученика³⁷.

Трактат «Зерцало монахов» (*Speculum monachorum*) принадлежит перу *Арнульфа из Бохери*, цистерцианца XII в., аббата Вальдье (*Vaudey*) и, предположительно, участника духовных реформ ордена. Точная дата написания не установлена, но, по внутренним признакам, текст можно датировать второй половиной XII в. Трактат сохранился в ряде рукописей, где зачастую сопровождается другим сочинением Арнульфа — «Восемь пунктов совершенства» (*Octo puncta perfectionis*).

«Зерцало монахов» представляет собой краткое дидактическое руководство, предназначенное для тех, кто только начинает монашескую жизнь. Текст структурирован в виде последовательного напоминания о духовных добродетелях, а также предостережения от ошибок и слабостей. Центральное место в трактате занимает мотив постоянства (*perseverantia*). О наставнике новичиев не говорится прямо, вместо этого Арнульф выстраивает образ идеального монаха как итогового ориентира, которому новичий должен следовать. Язык трактата достаточно аскетичен: Арнульф

³⁶ *Johannes Homo Dei. De ordine vitae et morum institutione* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Latina* / Ed. J.-P. Migne. P., 1854. Vol. 184. Col. 561–584.

³⁷ *Trussler B. «The Book of Mutual Love» of Adam of Perseigne: A Translation with a Revised Critical Edition and Commentaries*: PhD. Waterloo, 1992.

избегает риторических украшений, предпочитая строгую духовную педагогику.

«Восемь пунктов совершенства», нередко сопровождающий в рукописях «Зерцалом монахов», представляет собой краткое напоминание о восьми этапах духовного восхождения — от страха к любви. Этот текст отличается еще большей сжатостью и абстрактностью, чем предыдущее сочинение Арнульфа.

Оба трактата сохранились в нескольких рукописях, важнейшие из которых *MS Harley 313* и в *Vat. lat. 644*. Критическое издание «Зерцала монахов» не было подготовлено, однако текст был издан М. Брайтенштайном³⁸, текст «Восеми пунктов совершенства» доступен в Латинской Патрологии³⁹.

Эпистолярные источники

Как показывает классическое исследование Дж. Констебла, в Средние века письмо редко было исключительно частным документом. Чаще это был жанр публичный или полуофициальный: послания писались с расчётом на публичное чтение, распространение или последующее включение в сборники. Эпистолярное общение в монастырской культуре имело выраженный педагогический и духовно-назидательный характер: *sermo absentium quasi inter praesentes* — «разговор отсутствующих как между присутствующими»⁴⁰.

Многие авторы XI–XII вв. оставили обширное эпистолярное наследие, включающее духовные и дидактические письма, адресованные ученикам, новiciям, колеблющимся братьям или собратам по ордену. В настоящем

³⁸ Breitenstein M. Consulo tibi speculum monachorum. Geschichte und Rezeption eines pseudo-bernhardinischen Traktates (mit vorläufiger Edition) // *Revue Mabillon*. 2009. № 20 (81). S. 113–149.

³⁹ Arnulfus Boheriensis. Octo puncta perfectionis assequendae // *Patrologiae cursus completus. Ser. Latina* / Ed. J.-P. Migne. P., 1854. Vol. 184. Col. 1181–1186.

⁴⁰ Constable G. *Letters and Letter-Collections*. Turnhout, 1976.

исследовании из этих сборников были отобраны послания, обращенные к новичиям.

Письмо Адама из Персеня (Ер. 41), адресованное брату, впавшему в уныние, представляет собой текст, сочетающий психологическую чуткость, аффективную риторику и педагогическую строгость. Адам, опираясь на богословие страдания, призывает молодого монаха не подавлять скорбь, но преобразовывать её в путь к покаянию, смирению и любви. Письмо организовано как духовный диалог, в котором наставник деликатно, но последовательно направляет ученика к принятию монашеской воли. Этот текст иллюстрирует *affectus* как ключевую категорию педагогики XII в.⁴¹

Письмо Ансельма Кентерберийского (Ер. 37), обращённое к новичию, представляет собой образец раннего индивидуального наставничества в клюнийской традиции. Ансельм говорит о принятии монашеской жизни как внутреннем решении, а не обрядовом переходе. Центральным элементом письма становится понятие воли, которую нужно дисциплинировать через послушание, страх Божий и терпение. Несмотря на строгость, письмо проникнуто участием и заботой, что позволяет отнести его к формирующемуся жанру духовного сопровождения⁴².

Письмо св. Бернарда Клервосского (Ер. 365), адресованное Генриху Сен-Бенедиктинскому, представляет собой размышление о разнице между монастырским и школьным образованием. Бернард противопоставляет монастырю как «школе любви» академическую культуру Парижа, подчеркивая, что без смирения и внутреннего преображения знание ведет к гордыне. Это письмо демонстрирует, как эпистолярный жанр служил

⁴¹ *Adam de Perseigne. Lettre 5: Ad Osmundum monachum mortuimarís // Idem. Lettres / Texte latin, intr., traduction et notes par J. Bouvet. P., 1960. Vol. 1. P. 111–129.*

⁴² *Anselmus Cantuariensis. Epistola 37: Ad Lanzonem novitium // S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia. Vol. III / Ed. F.S. Schmitt. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1984. P. 144–148.*

пространством не только увещания, но и формирования духовной педагогики⁴³.

Письмо Петра Целлийского к Иоанну Солсберийскому (Ер. 150) продолжает эту линию. В нем Петр критикует риторику и внешнюю образованность, культивируемые в школах, и утверждает превосходство монашеского воспитания как практики любви и молитвы. Он видит задачу образования не в накоплении знаний, а в преображении души. Письмо иллюстрирует критическое отношение монашеских кругов к формирующейся университетской культуре и поднимает проблему подлинного основания педагогического процесса⁴⁴.

Жития как источник по трансформации представлений о монашеском становлении

Житийная литература XII в. представляет собой не только отражение индивидуальных духовных биографий, но и важный источник по истории монашеской формации. В этот период жанр *vitae* претерпевает заметные изменения: от традиционного агиографического нарратива, сосредоточенного на чудесах и внешних проявлениях святости, к более внутренне ориентированному рассказу, в центре которого оказывается опыт — телесный, аскетический, эмоциональный. Как показала К. Байнум, в XII в. происходит сдвиг от восприятия святости как *potestas* (власть) к пониманию её как *experientia* — опыта страдания, ученичества и внутреннего преобразования.

Такая трансформация жанра делает жития значимыми для изучения ранних представлений о монашеском ученичестве. Однако в контексте темы настоящего исследования — институционального новициата — эти тексты оказываются менее информативными. Это объясняется как их ранней датировкой, так и характером описываемых фигур —

⁴³ *Bernard de Clairvaux. Lettres / Texte latin, intr., trad. et notes par M. Duchet-Suchaux, H. Rochais. P., 1997–2012.*

⁴⁴ *Petrus Cellensis. Epistola 150: Ad Johannem Saresberiensem // Peter of Celle. The Letters of Peter of Celle / Ed. J. Haseldine. Turnhout, 2001. P. 307–311.*

харизматических лидеров и реформаторов, деятельность которых предшествовала формализации новициата. В житиях Бернарда Клервоского, Петра Дамиани, Бруно Кёльнского, Одона Клунийского, не только отсутствует сам термин *novicius*, но также не зафиксированы устойчивые процедуры приёма, должности наставников или сроки испытания. Тем не менее, элементы духовного становления в них присутствуют — прежде всего в форме ученичества, подражания, телесных и эмоциональных испытаний. Через эти мотивы осуществлялась передача норм и ценностей, закладывались основы послушания, дисциплины и внутренней работы.

Таким образом, житийные образы позволяют говорить о ранней, ещё не институционализированной модели новициата — как духовной практики, осуществляемой через личную связь с наставником, участие в совместной жизни, подражание, служение. Эти элементы выражают не структуру, а идеал. Причём устойчивые топосы — обращение через болезнь, вступление в зрелом возрасте, немедленное признание авторитета, подчеркнутая аскеза — повторяются в различных текстах независимо от институционального контекста, что требует осторожности в интерпретации.

Сравнительный анализ позволяет выделить и различия в акцентах: житие св. Бернарда фокусируется на его харизме и авторитете, св. Петра Дамиани — на напряжении между аскезой и служением, св. Одона Клунийского — на управлении аббатством и реформаторской миссии, св. Бруно Кельнского — на тишине и созерцании. Эти различия отражают не только личные особенности героев, но и орденскую специфику духовного пути⁴⁵.

⁴⁵ *Gvillelmi a Sancto Theodorico Vita prima Bernardi // Idem. Opera omnia. Pars VI. Turnhout, 2010. P. 31–214; Johanne Lotharingo auctore Vita Petri Damiani / Ed. S. Freund. Hannover, 1995; Johanne Salernitano auctore Vita sancti Odonis abbatis Cluniacensis / Éd. par A. Wilmart // Revue bénédictine. 1928. Vol. 40. P. 20–68.*

Особое место в ряду рассматриваемых текстов занимает житие св. Элреда из Риво. В нем новициат впервые предстает как институционально оформленный этап жизни, с конкретными функциями, обязанностями, а также прописаны идеалы наставничества.

Житие Элреда, аббата Риво (Vita Aelredi abbatis Rievallensis)

Житие Элреда из Риво было составлено вскоре после его смерти (12 января 1167 г.) его учеником и секретарём Уолтером Дэниелом. Автор провёл под духовным руководством Элреда около 17 лет, последние из которых, вероятно, исполнял обязанности руководителя монастырской больницы (инfirmария). Житие было написано по поручению нового настоятеля, между 1167 и 1169 гг. Хотя Элред официально не канонизирован, его культ сложился к XIV в.

Повествование организовано хронологически, но наибольшее внимание уделено последнему десятилетию жизни Элреда. Центральное место в житии занимает образ Элреда как идеального аббата: отца и учителя, воплощающего ключевую цистерцианскую добродетель братолюбия (*caritas*). Аббатство Риво представлено как школа любви и милосердия, а Элред — как кроткий и мудрый наставник, ведущий братьев при помощи терпения и сочувствия⁴⁶.

* * *

Корпус источников, положенный в основу настоящего диссертационного исследования, позволяет реконструировать образ новиция в представлении монашеских и канонических авторов XII в. Особое внимание в обзоре было уделено сборникам обычаев как текстам, фиксирующим практики приёма, испытания и формирования новициев в контексте повседневной монашеской дисциплины.

⁴⁶ *Walter Daniel. The Life of Aelred of Rievaulx, and The Letter to Maurice / Ed. and trans. M. Bell. MI: Kalamazoo, 1994; Walter Daniel. The Life of Ailred of Rievaulx / Ed. and trans. F. M. Powicke. L., 1950.*

Однако нормативные источники не исчерпывают смыслового поля, связанного с новициатом. Духовно-дидактические трактаты, письма и жития, включённые в анализ, свидетельствуют о том, что новиций воспринимался не только как объект регулирования, но и как субъект духовного пути. Через фигуру новicia источники раскрывают представления об идеале монашеского послушания, о внутренней динамике становления, о взаимоотношениях наставника и ученика.

Таким образом, анализ выбранных источников позволяет не только реконструировать конкретные практики воспитания новicia, но и выявить более глубокие антропологические и духовные представления, лежащие в их основе. В условиях институционального многообразия XII в. фигура новicia формируется как образ личности в процессе становления — будущего монаха, в котором должна воплотиться нормативная и духовная идентичность монастырской общины.

Степень изученности проблемы (историография)

Историография монашеского новicia остаётся развивающейся и многослойной областью медиевистики. В последние десятилетия усилился интерес к антропологическим и культурным аспектам монашеского становления, а также к нормативным практикам и духовным ритуалам, сопровождающим включение в монашеское сообщество. В этом контексте новicia трактуется не просто как временной этап, а как институт дисциплинарной трансформации личности.

Настоящий обзор охватывает ключевые направления исследований — от институциональной истории до духовной педагогики и философии тела — и включает как западные, так и отечественные подходы.

Проблема «Возрождения XII в.»

Книга Ч. Хаскинса «Возрождение XII века» положила начало англо-американской традиции восприятия XII в. как периода интеллектуального

и культурного подъема⁴⁷. Хаскинс интерпретировал изменения в области образования, права, философии и литературы как своеобразное «второе Возрождение», подчёркивая рост рациональности, гуманистические тенденции и интерес к классическому наследию. Эта концепция оказала значительное влияние на медиевистику XX в., но впоследствии подверглась критике за телеологизм и элитарность перспективы.

В качестве альтернативы были предложены другие интерпретации «новизны» XII в., разработанные Р. У. Сазерном, Р. Бенсоном, Дж. ван Эгеном, Дж. Констеблом и другими⁴⁸. Особенно интересен подход Сазерна, изложенный в двухтомной работе о схоластическом гуманизме⁴⁹. В его представлении обучение, дисциплина и духовное становление образуют единый культурный проект. «Гуманизм» Средневековья, согласно Сазерну, — это не только развитие рациональной аргументации, но и форма внутренней аскезы.

Современные критики, прежде всего К. Байнум, подчёркивают, что понятие «ренессанс» применительно к XII в. требует переосмысления, поскольку оно игнорирует телесный и духовный опыт как важнейшие основания культурных трансформаций⁵⁰. Таким образом, само определение эпохи остается предметом методологической дискуссии.

Исследования новициата как института

Ключевым и до сих пор практически уникальным исследованием, целиком посвящённым институту монашеского новициата в XI–XIII вв., остаётся монография М. Брайтенштайна «Новициат в эпоху высокого

⁴⁷ *Haskins Ch.H.* The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge, MA, 1927. В 2025 г. впервые был опубликован перевод на русский язык: *Хаскинс Ч.* Ренессанс XII века / пер. с англ. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2025.

⁴⁸ *Constable G.* Entrance to Cluny in the Eleventh and Twelfth Centuries according to the Cluniac Customaries and Statutes // *Idem.* The Abbey of Cluny: A Collection of Essays to Mark the Eleven-hundredth Anniversary of Its Foundation. Münster, 2010. P. 143–162.

⁴⁹ *Southern R.W.* Scholastic Humanism and the Unification of Europe. Oxford, 1995–2001. 2 vols.

⁵⁰ *Bynum C.W.* Did the Twelfth Century Discover the Individual? // *Journal of Ecclesiastical History.* 1980. Vol. 31 (1). P. 1–17.

Средневековья» (*Der Noviziat im hohen Mittelalter*)⁵¹. В ней систематически анализируются нормативные источники (*consuetudines*, уставы, статуты), а также литургические и повествовательные тексты, касающиеся новициата у клюнийцев, цистерцианцев и францисканцев. Особое внимание автор уделяет организационным аспектам, ритуалам, практике наказаний и формам включения новиков в монашеское сообщество. Эта работа заложила фундамент для всех последующих исследований по данной теме.

Тем не менее подход Брайтенштайна ограничен рамками институциональной истории. В нём слабо представлены вопросы духовного становления, личностной трансформации, аффекта и телесности. Кроме того, вне поля его внимания остаются регулярные каноники, несмотря на наличие у них собственных воспитательных практик. Частично этот пробел восполняется его статьёй о роли *magister novitiorum* в цистерцианском воспитании⁵².

К историографии институционального новициата примыкают труды немецкоязычных исследователей, работающих в рамках проекта *Vita regularis*. Одним из основоположников направления был Кассиус Халлингер. Он предложил жанровую типологию *consuetudines*, трактуя их как нормативную основу повседневной жизни (*praxis vitae normativa*). Халлингер сосредоточил внимание на структуре и генезисе нормативных текстов, и как следствие воспитательные аспекты *consuetudines* оставались на периферии его исследований⁵³.

Г. Мелвиль, Ю. Шмитц, К. Эльм и другие продолжили анализ *consuetudines* как инструментов институционализации нормы и

⁵¹ Breitenstein M. *Das Noviziat im hohen Mittelalter: Zur Organisation des Eintrittes bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern*. Münster, 2008.

⁵² Breitenstein M. *The Novice-master in the Cistercian Order // Generations in the Cloister – Youth and Age in Medieval Religious Life = Generationen im Kloster: Jugend und Alter in der mittelalterlichen vita religiosa* / Eds. S. von Heusinger, A. Kehnel. Wien; L., 2008. P. 145–155.

⁵³ Hallinger K. *Introductio editoris generalis // Corpus consuetudinum monasticarum / Moderatione K. Hallinger. T. 1. Initia consuetudinis Benedictinae*. Siegburg: F. Schmitt, 1963. P. XII-XLI.

превращения харизматической традиции в дисциплинарную практику. Они показали, как с помощью этих текстов закрепляется поведенческий и ритуальный код, формирующий образ монаха⁵⁴.

Важное место в данном направлении занимает диссертация Х. Фишера, посвящённая генезису обычаев Хирзау⁵⁵. Исследователь рассматривает этот текст как выражение реформаторской стратегии Хирзау, направленной на регламентацию приёма и иерархизацию статусов в монастырской общине. Позднее Э. Люссе в рамках более широкого исследования дисциплинарных практик в монастырях XII–XIV вв. выделила новициат как один из ключевых этапов нормативного включения в монастырскую жизнь. Её внимание к категориям «падших», «переходящих» и «исключённых» позволяет рассматривать классификацию новициев не только как административный инструмент, но и как средство идентификационной политики⁵⁶.

В российской историографии к этому направлению примыкает Н.Ф. Усков, использующий немецкую типологию *consuetudines* для анализа механизмов нормативной социализации в раннем монашестве. Он трактует обычаи как вид «протокольной письменности», выполняющий функцию дисциплинарного оформления повседневности⁵⁷.

Таким образом, в рамках институционального подхода создаётся методологическая база для анализа новициата как нормативно оформленного процесса. Настоящее исследование опирается на эти

⁵⁴ Melville G. Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen. – München, 2012. Vita Regularis: Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter / Hrsg. von G. Melville. Münster, 1999.

⁵⁵ Fischer M. Studien zur Entstehung der Hirsauer Konstitutionen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer hohen philosophischen Fakultät der Universität zu Tübingen. Stuttgart, 1910.

⁵⁶ Lusset É. Crime, châtement et grâce dans les monastères au Moyen Âge (XIIe–XVe siècle). Turnhout, 2017.

⁵⁷ Усков Н.Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего средневековья. СПб, 2001.

разработки, дополняя их акцентом на телесные, духовные и когнитивные практики, через которые формируется субъектность будущего монаха.

Духовное воспитание и монашеская педагогика

Историография воспитательных практик в монашеской и интеллектуальной среде преимущественно формировалась во франкоязычной традиции, хотя ею не исчерпывается. Здесь сочетаются два подхода: монашеский — осмысление опыта «изнутри», и светский — историко-педагогический и культурологический.

Центральной фигурой монашеской линии является бенедиктинец Ж. Леклерк. В своей классической работе *L'Amour des lettres et le désir de Dieu* («Любовь к письму и стремление к Богу») он трактует монастырь как пространство формирования *homo interior* — «внутреннего человека». Это становление осуществляется не через внешнее подчинение, а через внутреннюю работу с текстом, молчанием и памятью: *lectio divina* становится формой жизни и способом любви, а не просто обучающей процедурой⁵⁸.

Эту линию развивает М.-Д. Шоню, исследуя который в книге *La théologie au XII^e siècle* («Теология в XII веке») становление новой духовной культуры. Он акцентирует внимание на взаимодействии экзегезы, теологии, дисциплины и педагогики, подчёркивая значимость аффекта и духовного переживания как составных частей учебного процесса — в том числе и новициата⁵⁹.

Светскую традицию изучения монашеской педагогики представляют Ж. Ле Гофф, П. Рише и Ст. Ферруоло. В книге «Интеллектуалы в Средние века» Ле Гофф противопоставляет монастырскую и университетскую модели формирования личности. Он характеризует монастырское воспитание как «школу Христа» — ориентированную на подражание,

⁵⁸ *Leclercq J. L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation à la vie monastique. P., 1957.* Рус. перевод: Леклерк Ж. Любовь к словесности и жажда Бога. Средневековое монашество и книжная культура / пер. с фр. Ю. Куркиной. М., 2015.

⁵⁹ *Chenu M.-D. La théologie au XII^e siècle. P., 1957.*

телесную дисциплину и коллективное проживание идеала. В отличие от неё, университетская модель, сложившаяся в XII–XIII вв., строится на рациональности, схоластическом методе и индивидуальной работе с текстом, что порождает новую фигуру — интеллектуала в современном смысле. Ле Гофф трактует этот переход как один из ключевых моментов культурной трансформации Средневековья.⁶⁰ П. Рише в работе *Éducation et culture dans l'Occident barbare* («Образование и культура на варварском Западе») и в других многочисленных публикациях прослеживает эволюцию образовательных структур от поздней античности до XII в., уделяя особое внимание антропологическим основам педагогики⁶¹.

Ферруоло в исследовании *The Origins of the University: The Schools of Paris and Their Critics, 1100–1215* («Происхождение университета: Парижские школы и их критики, 1100–1215 гг.») рассматривает становление университетской модели как результат конфликта с монастырской традицией. Он подчёркивает, что монастыри защищали свою систему воспитания — основанную на дисциплине, подражании и духовном наставничестве — как альтернативу рациональной автономии городского образования⁶².

Таким образом, этот историографический пласт даёт важную перспективу на новициат как на форму обучения, в которой знание неотделимо от духовного пути и трансформации внутреннего человека.

Формирование субъективности: индивидуальность, телесность и память

С конца 1970-х г. в англоязычной историографии наблюдается поворот от нормативной и институциональной истории к исследованию телесности, аффекта, памяти и духовного опыта. Эти подходы оказались особенно

⁶⁰ Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века / Пер. с фр. А.М. Руткевича. 2-е изд. СПб., 2003.

⁶¹ Riché P. *Éducation et culture dans l'Occident barbare: VIe–VIIIe siècles*. P., 1962.

⁶² Ferroulo S. *The Origins of the University: The Schools of Paris and Their Critics, 1100–1215*. Stanford, 1985.

продуктивными для анализа новициата как стадии формирования субъекта — не только как носителя нормы, но как личности, переживающей и интериоризирующей её.

Одним из первых исследователей, обозначивших этот сдвиг, стал К. Моррис. В своей классической книге *The Discovery of the Individual 1050–1200* («Открытие индивида, 1050–1200») ⁶³ он утверждает, что в XII в. появляются новые формы индивидуального опыта и духовной рефлексии. Моррис показывает, как трансформируются представления о вине, намерении, ответственности — и как это влияет на практики исповеди, наставничества и вхождения в сообщество.

Эти идеи развивает К. Байнум. В статье «Открыл ли XII век индивида?» (*Did the Twelfth Century Discover the Individual?*) ⁶⁴ она предлагает иной взгляд на аргументы Морриса, подчеркивая, что индивидуальность в XII в. проявляется не только в текстах и институтах, но и в телесных и эмоциональных практиках, исповедальной речи, риторике духовного становления. По её мнению, формы средневековой субъектности не менее сложны, чем современные, и они имеют ярко выраженное религиозное измерение.

Эту линию исследовательница развивает в своих монографиях «Иисус как мать» (*Jesus as Mother*) и «Святое пиршество и святой пост» (*Holy Feast and Holy Fast*) ⁶⁵. В первой Байнум анализирует монашеские метафоры материнства, заботы, страдания и их роль в формировании идентичности. Во второй — показывает, как пища, пост, боль, молчание и телесные ограничения становятся не просто формами аскезы, но инструментами духовной работы и выражениями внутреннего опыта.

⁶³ Morris C. *The Discovery of the Individual, 1050–1200*. L., 1972.

⁶⁴ Bynum C. *Did the Twelfth Century*.

⁶⁵ *Idem*. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley, 1982; *Idem*. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, 1987.

Новициат, в этом контексте, предстает как пространство телесного и аффективного становления.

Особое направление представляет когнитивный подход Мэри Карразерс. В монографии «Книга памяти» (*The Book of Memory*) она исследует, как монашеское образование базируется на техниках памяти: визуализации, пространственном мышлении, повторении, использовании риторических фигур. «Молитвенное чтение» в её интерпретации, — не просто способ чтения, а практика формирования сознания, в которой текст и память становятся средствами конструирования духовного «я»⁶⁶.

Эти подходы позволяют рассматривать новициат не только как обряд или институцию, но как процесс формирования монашеской субъективности — через телесные и эмоциональные практики, память, молчание и речь. Таким образом, институциональное и духовное измерения соединяются в целостной модели воспитания.

Русская историография: от школы И.М. Гревса до современных исследований

Интерес к западному монашеству как объекту исторического анализа в России возник ещё в дореволюционный период. Два академических центра — Петербург и Москва — заложили основу для последующих исследований. В Петербурге это направление представлял И.М. Гревс, в Москве — В.И. Герье⁶⁷. Оба подчёркивали значимость церковных институций Запада и стремились к сопоставительному подходу. Важно также упомянуть фигуру Л.П. Карсавина, который в ряде философско-исторических работ поднимал вопросы духовной жизни и становления монашества⁶⁸.

⁶⁶ Carruthers M. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge, 1990.

⁶⁷ Герье В.И. *Западное монашество и папство*. М., 1902.

⁶⁸ Карсавин Л.П. *Монашество в средние века*. СПб., 1912; *Он же*. *Очерки религиозной жизни в Италии в XII–XIII вв.* СПб., 1912. Подробнее см.: *Свешиников А.В.* Иван Михайлович Гревс и петербургская школа медиевистов начала XX в. Судьба научного сообщества. М.; СПб., 2016.

Ученицей Гревса была О.А. Добиаш-Рождественская, а её учеником — В.В. Бахтин. Последний опубликовал только одну статью: «Школьная жизнь в Париже XII в.»⁶⁹. Это одна из первых попыток реконструировать повседневность образования в Париже накануне появления университетов.

В советское время, несмотря на идеологические ограничения, интерес к Западнему Средневековью сохранялся. Показательной является монография Н.А. Сидоровой «Очерки по истории ранней городской культуры во Франции»⁷⁰, где конфликт между теократической партией и городской элитой трактуется как форма социальной борьбы. Несмотря на марксистскую интерпретацию, внимание к фигурам Бернарда Клервоского и Петра Абеляра делает эту работу важной для понимания духовной культуры XII в. Под её редакцией также вышел русский перевод «Истории моих бедствий» Петра Абеляра⁷¹ — ключевого текста для изучения духовной автобиографии и становления личности в Средние века.

В постсоветский период исследования по сюжетам, связанным со средневековым образованием и историей западного монашества активизировались. Ведущим специалистом по средневековому образованию стал П.Ю. Уваров, автор диссертации «Парижский университет XIII — начала XIV вв. и общественная жизнь средневекового французского города» и многочисленных статей на эту тему. Хотя он сосредоточен на университетской культуре, Уваров подчёркивает уникальность монастырского воспитания, основанного на дисциплине, духовном руководстве и литургическом ритме⁷².

⁶⁹ Бахтин В.В. Школьная жизнь в Париже XII в. // Средневековый быт: Сборник статей / Под ред. О.А. Добиаш-Рождественской, А.И. Хоментовской, Г.П. Федотова. Л., 1925. С. 206–233.

⁷⁰ Сидорова Н.А. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции (К вопросу о реакционной роли католической церкви в развитии средневековой культуры). М., 1953.

⁷¹ Петр Абеляр. История моих бедствий / Пер. В.А. Соколова, под ред. Н.А. Сидоровой. М., 1959.

⁷² Уваров П.Ю. Парижский университет XIII- нач. XIV вв. и общественная жизнь средневекового французского города. Дисс. канд. ист. наук. М. 1983.

В эти же годы появились переводы ключевых педагогических текстов. В хрестоматиях 1994, 2009 и 2012 годов опубликованы переводы некоторых отрывков из некоторых сочинений Гуго Сен-Викторского⁷³. В 2012 г. А.В. Клестов выполнил первый полный перевод «Дидаскаликона»⁷⁴.

Интерес к интеллектуальной культуре XII в. проявился и в работах А.К. Гладкова, преимущественно посвященных Иоанну Солсберийскому.⁷⁵

Философско-антропологический подход к средневековым сюжетам представлен исследованиями И.М. Арнаутовой, особенно ее монографией «Колдуны и святые»⁷⁶, посвящённой телесности, повседневности и ритуалам. К проблематике пространства и дисциплины обращается И.С. Редькова. В ее монографии «Город глазами средневекового монаха»⁷⁷ анализируется восприятие пространственного порядка в экзегезе каноников XII в., и показывается, как через текст формируются иерархия и духовная подчинённость.

С 2000 г. публикуется масштабный справочный проект «Православная энциклопедия», в котором представлены статьи и по западному монашеству. Особенно ценными для настоящего исследования является

⁷³ Гуго Сен-Викторский. Семь книг назидательного обучения, или Дидаскаликон. Отрывки / Пер. с лат. Ю.П. Малинина // Антология педагогической мысли христианского Средневековья: Пособие для учащ. пед. колледжей и студентов вузов: В 2 т. Т. 1. Мир преломился в книге. Воспитание в средневековом мире глазами ученых наставников и их современников / Сост., ст. к разделам и коммент. В.Г. Безрогова, О.И. Варьяш. М., 1994. С. 52–93; *Он же*. О созерцании и его видах / Пер. с лат. А.В. Апполонова // Эрмения. 2009. № 1 (1). С. 3–33; *Он же*. О трех важнейших обстоятельствах деяний, сиречь лицах, именах, местах / Перев., комм., статья С.Г. Мереминского) // Историописание и историческая мысль западноевропейского средневековья: Практикум-хрестоматия в 3 кн. Кн. 2.: X–XIV века. / авт.-сост.: М.С. Бобкова [и др.]. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2011. С. 92–103.

⁷⁴ *Он же*. Дидаскаликон / Пер. А.В. Клестова. М., 2012.

⁷⁵ Гладков А.К. *Studia gallica*: англичане в интеллектуальной жизни Парижа XII в. // Вестник СамГУ. 2014. № 9 (120). С. 104–109; *Он же*. Иерархия знания и классификация искусств в «Дидаскаликоне» Гуго Сен-Викторского // «*Omnium expetendorum prima est sapientia*». М., 2023. С. 194–203.

⁷⁶ Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб., 2004.

⁷⁷ Редькова И.С. Город глазами средневекового монаха по экзегетическим текстам первой половины XII в. М., 2020.

оказались статьи руководителя отдела литургики «Православной энциклопедии» А.А. Ткаченко (включая статью «Новициат») — обстоятельный справочный материал с актуальной библиографией⁷⁸.

Наконец, следует отметить современные диссертационные исследования: работу Е.А. Кузьменко о повседневности немецких цистерцианцев⁷⁹, и исследование Ю.А. Ефремовой о восприятии труда и природы в цистерцианской культуре⁸⁰. Наличие этих работ свидетельствует об устойчивом интересе в современной отечественной историографии к монастырской жизни как к пространству антропологического и педагогического формирования.

* * *

Историография новициата как института и духовной практики формировалась на пересечении нескольких научных традиций. Немецкоязычная школа заложила основы институционального анализа, сосредоточенного на сборниках обычаев, уставах и административной организации. Франкофонные и англоязычные исследователи расширили эту оптику, включив в неё духовные, аффективные и антропологические аспекты монашеского воспитания. Переломным моментом стал переход от нормативной и социальной истории к изучению телесности, памяти, аффекта и формирования субъектности — подход, особенно ярко представленный в работах К. Байнум и М. Карразерс.

Отечественная историография монашеской педагогики прошла путь от маргинальных упоминаний в трудах предреволюционных и советских учёных к полноценному исследовательскому направлению в постсоветское время.

⁷⁸ Ткаченко А.А. Новициат // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 50. С. 396–398; Он же. Монашество // Там же. М., 2007. Т. 35. С. 182–189.

⁷⁹ Кузьменко Е.А. Монастырская повседневность немецких цистерцианцев в визионерских текстах XIII века: дис. ... канд. ист. наук. М., 2016.

⁸⁰ Ефремова Ю.А. Природа в цистерцианской традиции XII века: дис. ... канд. ист. наук. М., 2013.

Таким образом, настоящее диссертационное исследование опирается на синтез институционального, духовного и антропологического подходов, представленных в историографии. Благодаря их вкладу появилась возможность рассматривать новициат не как некую техническую стадию приёма в монастырь, а как сложный и многомерный процесс формирования личности, включённый в духовную, культурную и символическую реальность XII в.

I. СТАТУС НОВИЦИЯ

Переход к монашеской жизни в Западной Европе XII в. предполагал не только индивидуальное решение, но и вхождение в сложную систему норм, ритуалов и иерархий, определявших статус, обязанности и духовную перспективу новиция. Эта глава направлена на реконструкцию нормативного образа новиция, исходя из сравнительного анализа *consuetudines*, уставов и трактатов, принятых в реформированных монастырях и сообществах каноников регулярных. Особое внимание уделяется ритуалу приёма, требованиям к возрасту и подготовке кандидата, роли общины и аббата, а также внутренней дифференциации среди новичиев. Таким образом, рассматриваются не только формальные процедуры, но и те модели духовной власти и педагогики, через которые формировался и проверялся новый член общины.

I.1. Исторический контекст появления новичиата на латинском Западе на рубеже XI–XII вв.

«Долгий XII век»⁸¹ в истории Западной Европы характеризуется значительными переменами, которые затронули как церковь, так и светское общество. Уже в начале XII столетия во многих городах появляются магистры, связанные с церковными институтами лишь формально — необходимостью получить разрешение на преподавание. Они собирали в городах значительные группы учащихся и предлагали обучение на основе схоластического метода — с использованием диалектики Аристотеля для рационального толкования Священного Писания⁸². Наиболее успешные школы в Париже, Болонье и других крупных интеллектуальных центрах стали основой для появления первых

⁸¹ Понятие «долгий XII век» (англ. *the long twelfth century*) возникло по аналогии с концепцией «долгого XIX века» Э. Хобсбаума. Активно используется в англо- и франкоязычной историографии с 1980-х г. для обозначения периода примерно с середины XI до середины XIII вв. — времени, отмеченного на латинском Западе значительными изменениями в религиозной, интеллектуальной и социальной жизни. Широкое распространение получило благодаря работам Дж. Констебла.

⁸² Бахтин В.В. Ук. соч.

университетов (ок. 1200 г.). Таким образом, интеллектуальный ландшафт Европы довольно сильно изменился: если раньше хранителями учёности были преимущественно монастыри, то в XII в. формируется городская интеллектуальная среда — сословие клириков-интеллектуалов, частично независимых от монастырей. Иначе говоря, как отмечал Жак Ле Гофф, в XII в. сложился новый образ интеллектуала-схоласта, а новая модель образования — «школьная», то есть, схоластическая — стала для монашества одновременно неизбежным фоном и предметом постоянной полемики⁸³. Конкуренция с новой схоластической культурой побудила монашеских богословов чётче формулировать свою альтернативную образовательную концепцию — «школу Христа», в которой правильный образ жизни и духовная практика противопоставлялись схоластическому знанию ради знания. Именно в этой концепции в монастырях будут воспитываться новии.

Помимо расцвета школ, важнейшим изменением, произошедшим в XII в., стало изменение отношения к человеческой личности и внутреннему миру. Именно в это время, по мнению К. Морриса, зарождаются новые способы самовыражения личности⁸⁴. Если раннесредневековая культура была преимущественно анонимной, коллективной и не поощряла индивидуальность, то с середины XI в. в средневековых текстах становится всё заметнее рост интереса к внутреннему опыту человека. Как отмечает Моррис, для этого потребовались определённые предпосылки — рост образованности и гибкость социальных условий. К XI в. Европа переживает именно такие изменения: ширится круг грамотных людей, возрождается интерес к античному наследию, ускоряется обмен идеями. На этой основе, по мнению Морриса, в XII в. и произошло своего рода «открытие индивидуальности». Действительно, в этот период появляются новые формы рассказа о себе: богословы и монахи пишут автобиографии,

⁸³ *Ле Гофф Ж.* Ук. соч.

⁸⁴ Morris C. Op. cit.

исповедальные сочинения (монах Гвиберт Ножанский около 1115 г. создаёт свои «Монодии» — одну из первых автобиографий, а немного позже Петр Абеляр — знаменитую «Историю моих бедствий» (1130-е гг.), раскрывая в письме к другу подробности своих переживаний). Эти тексты, как подчёркивает Моррис, стали новаторскими: хотя авторы и преподносят свои истории как смиренные «исповеди» перед Богом, они тем не менее демонстрируют подлинный интерес к внутреннему миру и уникальному опыту личности. Таким образом, в культуре XII в. укрепляется понимание ценности индивидуальной души, личного намерения и совести. Священное и учёное знание приобретают в этот период более личностный характер — через размышления о собственных мотивах, грехах, эмоциях и отношениях с Богом.

Все эти изменения не могли не сказаться на монашеской среде, где издавна уделялось внимание «внутреннему человеку», *homo interior*. В условиях усиленного внимания к индивидуальной духовной жизни возникла потребность в более чётко организованной системе наставничества, которая обеспечивала бы не только передачу традиции, но и формирование устойчивого внутреннего облика будущего монаха. Монастыри начали фиксировать внутренние нормы, уставы и ритуалы, осмысляя процесс духовного воспитания как педагогическую задачу. Именно в этом контексте созревают идеи, ведущие к оформлению института новициата как особого периода и системы формирования монаха-личности. Новициат стал важнейшим механизмом не только духовного становления, но и социальной адаптации, отбора и нормативного контроля.

Духовное обновление — также важнейшая черта эпохи. Оно выразилось не только в клюнийском движении X–XI вв. и григорианской реформе конца XI в., но и в возникновении множества новых монашеских движений на рубеже XI–XII вв. Из стремления к евангельскому совершенству и

апостольской строгости жизни возникают ордена цистерцианцев (1098 г.), картезианцев (1084 г.), чуть позже — конгрегации уставных каноников (августинцы, премонстранты, викторинцы). Эти движения принесли с собой и новую философию приёма в монашество.

Главным принципом становится осознанный духовный выбор, личное призвание, а не просто традиция или воля семьи. Как следствие монахи-реформаторы стремились привлекать в обители взрослых людей с искренним религиозным рвением и сознательным намерением служить Богу. Прежняя практика принимать облатов (детей, отдаваемых родителями на воспитание в монастырь) стала подвергаться резкой критике. Уже в конце XI в. ряда реформированных обителей запрещают принимать новых членов слишком юного возраста. Эти факты свидетельствуют о кардинальном изменении подхода: детей больше не принуждают к монашеству, вместо этого ждут свободного прихода взрослых кандидатов. Столетие спустя этот новый взгляд на приём в монастырь официально закрепит Рим: если в 1090-х гг. папа Урбан II ещё защищал неприкосновенность обета, данного за, то столетием позже Латеранский собор (1215 г.) прямо предписал обязательный годичный испытательный срок перед постригом и запретил насильственный постриг детей без их согласия, которое они должны будут дать только по достижении сознательного возраста: «Никто не должен быть принят в монастырь до достижения такого возраста, когда он может сделать осознанный выбор, и никто не должен быть принуждён к монашеству»⁸⁵. Новициат — период испытания и обучения — таким образом становится неотъемлемым элементом нового, более сознательного пути в монашество.

Возникновение новициата тесно связано и с общими изменениями социальной структуры европейского общества на рубеже XI–XII вв. Этот

⁸⁵ *Constable G. Monastic Reform and Intellectual Revival // Renaissance and Renewal in the Twelfth Century / Eds. R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham. Cambridge, MA, 1982. P. 201–226; Idem. The Reformation of the Twelfth Century. Cambridge, 1996. (собенно глава: 4: «Monastic and Canonical Reform», стр. 92–96).*

период, как подчёркивает П.Ю. Уваров, отмечен заметным демографическим подъёмом, ростом городов и усилением социальной мобильности, что сопровождалось не только экономическим оживлением, но и усложнением социальных структур общества⁸⁶. В сложном и дифференцированном обществе изменилась и роль монастырей. С одной стороны, усилилась харизма монашества как пути особого духовного служения, с другой — монастыри стали привлекательны и для решения некоторых мирских проблем. Вступление в монастырь становится частью стратегии социального продвижения для определённых групп населения. В частности, младшие сыновья знатных родов часто избирали церковную стезю — либо становились клириками, либо принимали постриг. Монастырь предлагал им почётный и благочестивый жизненный путь, а иногда и возможности сделать карьеру (стать аббатом, епископом).

Таким образом, к XII в. существенно возросло число желающих сознательно вступить в монастырь, чем активно воспользовались новые монашеские ордена, о чём было сказано ранее. Монашеские общины должны были выработать механизмы, позволяющие интегрировать большое число новичков, поддерживая при этом единообразие практик и высокий уровень духовной жизни. Новициат в итоге стал тем самым новым механизмом институционального воспроизводства, ответом монашества на вызовы времени. Его оформление к концу XII в. видно повсеместно. В уставах и письменных источниках этого периода новициат выступает уже как самостоятельная структура — со своими правилами, этапами, помещениями (отдельная спальня или «комната новициев» (*cella novitiorum*)), специальным наставником и т. д. Сравнительно долгий период испытания (в среднем — год) гарантировал, что случайные или неподходящие люди отсеются, а принявшие обет будут действительно

⁸⁶ Уваров П.Ю. XII столетие и секрет средневекового Запада: обретение форм // Средние века. 2013. 74 (3–4). Р. 42–59.

готовы к монашеской жизни. К концу XII в. новициат окончательно утвердился как обязательная ступень на пути к тому, чтобы стать монахом.

Таким образом, институт новициата стал своего рода ответом монашества на вызовы «долгого XII века», вобравшим в себя дух времени. Он соединил требования новой духовности (работа с индивидуальной душой) и новые социальные реалии (приток взрослых кандидатов и необходимость их воспитания) — и тем самым заложил основу для дальнейшего развития монашеской традиции в Средние века.

I.2. Кто такой новиций? Формирование статуса

Понятие *novicius* (новиций, дословно «новичок») занимает ключевое место в нормативной литературе монашеских орденов и канонических сообществ XI–XII вв. Термин, происходящий от латинского *novus* («новый»), на первый взгляд кажется очевидным, но в действительности его семантическое наполнение и институциональное значение варьируются в зависимости от орденовой традиции, педагогических установок и дисциплинарной культуры конкретной обители. Новиций — это не просто «новичок» в общине: его статус фиксирует напряжённый переход между миром и монастырём, между внешней принадлежностью и внутренней трансформацией.

Хотя *novicius* как термин начинает устойчиво употребляться в источниках лишь в XI–XII вв., сама практика поэтапного вхождения в монашескую жизнь имеет глубокие корни. Уже в бенедиктинском уставе содержатся предписания об испытательном сроке, последовательном обряде облачения и допущении к обетам (RB 58), однако структура новициата оставалась до XI в. гибкой, а поведение новициев — нерегламентированным. Лишь в XII в., когда монастыри столкнулись с притоком желающих вступить в общину взрослых, появилась необходимость в институционализации предписанного св. Бенедиктом «испытательного срока».

Один из первых сборников обычаев – «Порядки Ключни» монаха Бернарда и вовсе обязан своим возникновением росту числа новициев в обители, привыкшей воспитывать собственных облатов. Во введении к своему сочинению Бернард обращается к аббату Гуго, по поручению которого записал обычаи Ключни и уточняет, цель своего сочинения: «приоры Ключни отправляются постепенно по пути всякой плоти и на смену им приходят новиции; и потому часто возникали споры об обычаях, ведь каждый придерживался своего мнения, так что часто новиции слушая это выходили из капитула менее уверенными, чем пришли»⁸⁷. Как мы видим, проблема заключалась в том, что новое поколение администраторов Ключни были сами недостаточно знакомы с его обычаями, ведь они не узнавали их на практике годами, воспитываясь при монастыре. Таким образом, *consuetudines* создавались в первую очередь для новициев, а потому не удивительно, что в них описанию новициата уделяется значительное место.

Пограничность — основная черта статуса новиция, которую фиксируют сборники обычаев: он не является ни полноправным братом (*professus*), ни мирянином, ни облатом, ни конверсом. Его статус можно уподобить духовному «детству», сопровождаемому строго определённой дисциплиной и ограниченными. И, как и дети, воспитываемые при монастыре, новиции имеют своего наставника.

Важно отличать статус новиция от других категорий неполноправных насельников монастыря. Наиболее близкой к новицию по статусу фигурой является облат (*oblatus*) — ребёнок, отданный в монастырь родителями⁸⁸. Хотя оба — и облат, и новиций — не являются монахами, между ними существует принципиальное различие. Облат обычно поступал в

⁸⁷ ...prioribus loci Cluniacensis viam universae carnis paulatim ingredientibus, ac novitiis succedentibus, quaedam de consuetudinibus saepissime oriebantur controversiae, diversis diversa sentientibus: ita ut plerumque novitii haec audientes, incertiores de Capitulo discederent. *Bernardi Ordo Cluniacensis* P. 134.

⁸⁸ Подробнее о понятии «облат» см. Приложение 2.

монастырь в детстве и воспринимался как воспитуемый, а не как полноправный участник духовной жизни. Его присутствие в монастыре могло продолжаться десятилетиями и не всегда завершалось принесением обетов. Как подчеркивает П. Рише, облаты занимали в монастырской иерархии подчинённое положение, находясь между немногочисленными новициями раннего Средневековья и слугами⁸⁹. С. Нейсс уточняет, что статус облата зачастую оставался неопределённым: его судьба зависела от решений аббата и воли самого юноши по достижении сознательного возраста⁹⁰.

В противоположность этому, новиций представлял собой взрослого кандидата, добровольно избравшего монашеский путь. Даже если этот выбор ещё не был подтверждён обетами, его осознанность придавала статусу новиция особый смысл и ценность. Новиций — это человек, проходящий трансформацию: он начал процесс обретения нового статуса, как внутреннего, так и внешнего.

Ещё одна значимая, но неполноправная группа насельников монастыря — это конверсы, братья-миряне — монастырские работники, не приносившие монашеских обетов. Их статус разнился в зависимости от монашеского ордена.

В XI–XII вв. братья-миряне играли важную роль в жизни обители, особенно в цистерцианском ордене, где их статус был полностью институционально оформлен. У цистерцианцев конверс принимался по отдельному обряду (согласно *Usus conversorum*). Он не был слугой, его жизнь была подчинена монастырскому распорядку, он следовал тем же правилам поведения, что и монахи. Однако братья-миряне жили вне клуатра, не имели доступа к хору, не участвовали в капитулах и

⁸⁹ Riché P. Écoles et enseignement dans le Haut Moyen age: Fin du Ve siècle – milieu du XVe siècle. P., 1989. P. 131–134.

⁹⁰ Neiske F. Les enfants dans les monastères du Moyen Âge // Francia. 2001. Vol. 28. № 1. P. 5–11.

интеллектуальной жизни обители и, главное, никогда не могли стать полноправными братьями – то есть, принести монашеские обеты.

В других орденах и сообществах картина была еще сложнее. В Ключни статус братьев-мирян не получил чёткого институционального оформления, и они были ближе по положению к традиционным *servientes* — мирским слугам, проживающим в обители. В аббатствах Сен-Виктор, Хирзау и Арруаз были братья-слуги (*fratres servientes*), выполнявшие схожие с конверсами Сито функции, но они также не имели формального статуса. А по обычаям затворников-картезианцев физический труд осуществляется либо самими братьями, либо внешними наемными работниками (которых, впрочем, обычаи ордена называют «конверсами»; неустойчивость терминологии свидетельствует о характерном для изучаемого периода разнообразии подходов к приему мирян в монастырь для выполнения ручного труда)⁹¹.

Таким образом, новиций занимает промежуточное положение в системе монастырских статусов: ещё не монах, но уже и не чужой для обители, внешний человек. В отличие от облаата, он сознательно выбрал свой путь, в отличие от конверса — имел возможность стать полноправным членом братии. В целом же, в фигуре новиция отражаются чаяния стремящегося к духовному обновлению монашества XI–XII вв., а именно идея сознательного выбора монашеского пути.

1.3 Разные пути к статусу новиция

Средневековые *consuetudines*, особенно обычаи аббатства Хирзау, подчёркивают, что не все новиции одинаковы. Главное различие между ними — происхождение, однако речь идёт не столько о благородстве крови, сколько об их предыдущем статусе и опыте жизни в монашеской или клерикальной среде. В обычаях Хирзау приводится развёрнутая

⁹¹ Подробнее см.: *Bligny B. Les Chartreux dans la société occidentale du XIIe siècle // Aspects de la vie conventuelle aux XIe–XIIe siècles. Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 5e congrès, Saint-Étienne, 7-8 juin 1974. Lyon, 1975. P. 29–51.*

классификация кандидатов, желающих вступить в монастырь, с указанием специфики их допуска к жизни в общине:

1. Миряне и священники, приходящие впервые, проходят полное испытание.
2. Новиции, уже принявшие обет в своём монастыре, — их статус признаётся.
3. Монахи, перешедшие из других орденов, — их испытание продлевается, и они не допускаются в капитул без специального разрешения аббата.
4. Монахи, принесшие обеты без согласования с аббатом Хирзау, — ограничены в правах.
5. «Павшие» новиции, вернувшиеся в мирскую одежду после бегства из другой обители, — принимаются лишь при наличии официального отказа от них прежнего монастыря⁹².

Эта классификация показывает, сам процесс новициата как подготовки к монашеству выстраивался как индивидуальная траектория в зависимости от особенностей жизненного пути кандидата.

Эта подробная классификация, возможно, отражает желание аббата Вильгельма из Хирзау решить проблему частых переходов братьев и новициев между монастырями и орденами. Такие случаи нарушения монашеского принципа «постоянства местопребывания» (*stabilitas loci*) участились в изучаемый период и нередко становились предметом открытого конфликта⁹³. Споры велись за людей и ресурсы: уставные каноники набирали в XII в. влияние и популярность, их городской образ жизни мог показаться более гибким и привлекательным. Новые

⁹² *Wilhelmus Hirsaugiensis abbas* Op. cit. Col. 930–935.

⁹³ Так, например, Филипп, аббат монастыря Бон-Эспиранс, премонстрант, оказался втянут в открытый конфликт с цистерцианцами: один из его братьев покинул орден и ушёл в Клерво. Филипп дважды писал Бернарду Клервоскому с требованием вернуть беглеца, но не получил ответа. Подробнее см.: *Negri F. Philippe de Harveng, abbé de Bonne-Espérance (XII siècle), et la conduite des clercs de son temps. // Abbatiat et abbés dans l'ordre de Prémontré / Éd. par D.-M. Dauzet, M. Turnhout, 2005. P. 257–274.*

монашеские ордены (цистерцианцы, картузианцы) в свою очередь привлекали строгостью дисциплины. Появление сильных конкурентов вызывало сильную обеспокоенность у традиционного, бенедиктинского монашества и заставляло обращать пристальное внимание на прошлое желающих вступить в новициат.

Конкуренция порождала необходимость доказать предпочтительность именно своего способа духовного спасения. И для XII в. действительно характерна полемика между уставными канониками и монахами о превосходстве их статуса. Каноники утверждали, что переход из монастыря в каноническое сообщество — путь к более чистому служению, в то время как монахи настаивали, во-первых, на превосходстве статуса монаха, во-вторых, на незыблемости принципа «постоянства местопребывания»⁹⁴. На практике же переходы продолжали иметь место.

Обычаи аббства Сен-Виктор упоминают не только допустимые категории новичиев, но и сомнительные ». Среди них — больные, знатные и богатые кандидаты. Викторинцы считали, что принимать больных нужно с осторожностью: «В отношении же тех, кто, будучи болен, просят о монашеском одеянии, решение оставляем на усмотрение аббата»⁹⁵. Также осуждается приём людей по чисто финансовым соображениям: «чтобы, насколько возможно, никто не принимался из-за своего благородного происхождения, множества богатств или по иным причинам, относящимся к мирской алчности и роскоши»⁹⁶. Викторинские обычаи также предостерегают от приема желающих использовать обитель в качестве укрытия для своих темных дел: «чтобы они не связывали себя монашеским

⁹⁴ Подробнее см.: *Philippus Bonae Spei. Epistola ad Bernardum Claraevallensem* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Latina* / Ed. J.-P. Migne. P., 1855. Vol. 203. Col. 1045–1046.

⁹⁵ *De his uero, qui in infirmitate constituti, habitum religionis exposcunt, quid fieri oporteat, in dispositione abbatis relinquimus. Anon. Liber Ordinis.* P. 98.

⁹⁶ *Pro susceptione uero quorumlibet aduenientium et habitum religionis concedi sibi postulantium, hanc primum discretionem ac sollicitudinem, quantum fieri potest, tenendam esse censemus, ut neque pro dignitate generis, neque pro multitudine diuitiarum, siue qualibet alia re ad pompam uel auaritiam saeculi pertinente.* Ibid. P. 97.

обетом ради мирской защиты и никоим образом не ожидали защиты монастырей в делах мирских и неподобающих поведению монашескому»⁹⁷.

Наличие этих упоминаний указывает на страх перед «ложными» мотивациями кандидатов: вступлением в монастырь ради убежища, почёта или материальной безопасности, а не ради спасения и внутреннего преображения. Допуск к новициату, таким образом, служил своеобразным фильтром, защищающим общину от разрушения её ценностей изнутри. Иначе говоря, к XII в. новициат окончательно перестаёт быть лишь ступенью на пути к монашеству. Он становится механизмом отбора, проверки, полемики и власти.

I.4. Ритуал приёма: структура и символика

Прежде чем перейти к анализу ритуалов приёма новициев в *consuetudines* XI–XII вв., необходимо обозначить их более раннюю предысторию. Появление испытательного периода как части монашеского пути восходит к традициям восточного христианства. В уставах св. Пахомия и Иоанна Кассиана фиксируются практики предварительного ожидания у ворот, прохождения испытаний, обучения молитве и постепенного включения в общину.

Более чёткие формулировки появляются в «Уставе магистра» и особенно в уставе св. Бенедикта (RB 58). Начиная с каролингской эпохи, как отмечает Кошелен, происходила институционализация обрядов приёма, а с конца XI в. формируется корпус сборников обычаев, в которых фиксируются не только ритуальные элементы, но и дисциплинарные нормы, касающиеся новициев. Исследовательница подчёркивает, что вплоть до конца XI в. практика приёма новых братьев не предполагала выделения новиция как члена общины с особым статусом. Только в условиях притока взрослых кандидатов в XII в. появляется потребность в

⁹⁷ ...ut et ipsi prius admoneantur, ne pro defensione temporali uoto religionis se obligent, neque in negociis saecularibus et quae professioni religiosorum non competunt, defensionem monasteriorum ullo modo expectent, et sicut ante susceptionem praedicatur. *Anon. Liber Ordinis*. P. 98.

чётком разделении этапов монашеского пути и создании промежуточного положения — статуса новicia⁹⁸.

1.4.1. Общие сведения

Сборники обычаев XI–XII вв. основываются на положениях устава св. Бенедикта (RB 58), где описаны следующие этапы приёма в монахи:

1. ожидание у ворот монастыря (в течение четырёх-пяти дней);
2. перевод в помещение для гостей;
3. переход в комнату новiciaев (*cella noviciorum*) под наблюдение наставника;
4. обучение в течение года;
5. принесение обетов.

Эта структура воспроизводится и в сборниках обычаев XI–XII вв., но с вариациями в зависимости от орденовой принадлежности и местных условий. Наиболее часто повторяющимися элементами становятся:

1. предварительное пребывание в монастыре до представления на капитуле;
2. представление кандидата на капитуле и подача прошения;
3. наставление и разъяснение требований монашеской жизни;
4. частичное облачение;
5. испытательный срок (чаще всего продолжительностью в один год);
6. принесение обетов, облачение.

Описанная в уставе св. Бенедикта практика ожидания у ворот из обычаев монахов и уставных каноников XI–XII вв. практически исчезает. Ни один из анализируемых сборников обычаев не предписывает строгое соблюдение этой нормы в исходном виде. Вместо неё чаще фиксируются следующие варианты:

- в Клуни и в аббатстве Сен-Виктор аббат сам выходил к просителю и «тщательно изучал достоинства этого лица и постоянство его намерения»⁹⁹,

⁹⁸ *Cochelin I.* Peut-on parler de noviciat à Cluny pour les Xe–XIe siècles? // *Revue Mabillon.* Nouvelle série. 1998. № 9(70). P. 17–52.

а затем принимал решение о необходимости сбора капитула (не ясно, где именно происходила беседа, но, вероятнее всего, в помещении для гостей);

- у цистерцианцев формально сохранялся предписанный уставом св. Бенедикта четырёхдневный срок ожидания, но он проходил уже внутри монастыря: кандидат ожидал капитула в помещении для гостей¹⁰⁰;

- в Хирзау кандидатам из дочерних обителей разрешалось сразу войти в клуатр, тогда как прочие желающие должны были провести хотя бы одну ночь вне монастыря (в гостевом доме или в особом помещении для представителей рыцарского сословия¹⁰¹).

1.4.2. Этапы приема новиция

Подача прошения на капитуле — один из устойчивых элементов обряда вступления, зафиксированный во всех анализируемых сборниках обычаев. Несмотря на то, что его форма могла варьироваться от краткой устной формулы до более развернутого письменного заявления, смысл оставался неизменным: кандидат выражал просьбу быть принятым в братство и начинал тем самым процесс своей трансформации. Эта просьба была не просто формальностью — она играла роль вступительного ритуала, демонстрирующего как смирение, так и решимость вступающего.

В старейших сборниках обычаев, таких как клюнийские, подача прошения, как правило, имела формульный характер. Аббат сначала испытывал кандидата, рассказывая о строгости устава, тяготах жизни в монастыре, необходимости смирения и послушания. Затем он обращался к кандидату вопросом: «Что говорите?». Отвечают: «Хотим милосердия Божьего и вашей милости, а также вашего общества»¹⁰². С разной степенью подробности эту процедуру описывают большинство изученных

⁹⁹ ...et qualitem personae et perseuerantiam uoluntatis illius diligenter inquirat. *Anon. Liber Ordinis*. P. 99–100. См. также: *Bernardi Ordo Cluniacensis*. P. 164.

¹⁰⁰ *Anon. Ecclesiastica officia*. P. 219.

¹⁰¹ *Wilhelmus Hirsaugiensis abbas. Constitutiones Hirsaugienses*. Col. 930–935.

¹⁰² Quid dicitis? Respondent: Dei misericordiam et vestram miserationem, vestramque societatem volumus habere.: *Bernardi Ordo Cluniacensis*. P. 164.

сборников обычаев. Но были и исключения. Так в обычаях картезианцев отсутствует формульное вопрошание, зато акцент делается на необходимости для желающего стать монахом их ордена предварительно примириться со всеми в миру и, по возможности, отдать все долги¹⁰³.

Премонстранты наделяли прошение почти юридическим значением: оно подаётся один раз, но влечёт за собой вполне конкретные последствия. Если кандидат откажется от вступления уже после подачи прошения, всё имущество, с которым он прибыл, распределяется среди бедных¹⁰⁴. Аналогичные, положения относительно имущества встречаются и в обычаях аббатства Арруаз¹⁰⁵. Возможно, это указывает на более тесную связь уставных каноников с правовой культурой и городской средой, где фиксация намерения приобретала значение квазидоговора.

Как правило, решение о приеме принимал аббат. Но, могли быть и исключения: так в аббатстве Сен-Виктор, прошение о принятии рассматривалось всей братией: аббат сообщал свое решение, а затем братья выражали свое мнение по этому вопросу¹⁰⁶.

Обучение новицьев (собственно новициат)

После принятия на капитуле начинался, собственно, новициат – период обучения и испытания. Оно происходило под контролем и при помощи наставника новицьев. Центральное место в обучении занимало знакомство с уставом, правилами поведения в обители и литургическим распорядком. Как подчёркивается в обычаях аббатства Арруаз, наставник «должен обучать новицьев и наставлять их в уставе ордена, призывать их к молитве в церкви, и всякий раз, когда они ведут себя небрежно, исправлять их словом или жестом, насколько это возможно»¹⁰⁷.

¹⁰³ *Guigues I^{er} prieur de Chartreuse Coutumes de Chartreuse*. P. 212.

¹⁰⁴ *Anon. Les statuts de Prémontré*. P. 17.

¹⁰⁵ *Anon. Constitutiones Canonicorum Regularium Ordinis Arroasiensis*. P. 205.

¹⁰⁶ *Anon. Liber Ordinis*. P. 100.

¹⁰⁷ *Anon. Constitutiones Canonicorum Regularium Ordinis Arroasiensis*. P. 204.

Обучение включало также изучение языка жестов, правил передвижения по монастырю и поведения в клуатре, dormitorio (помещении для сна) и церкви: «Также он изучает знаки, с помощью которых в тишине при необходимости может объяснить, что нужно; он изучает места, куда ему можно и нельзя при необходимости идти и время, когда можно что-либо делать, а когда нельзя»¹⁰⁸.

Важной частью обучения являлось овладение чтением и пением, — навыками, необходимыми для участия в богослужениях: «И наставник заставляет его читать, и петь, и выучивать наизусть псалмы, громко и тихо, по требованию; и он все, что делает на публике, сначала делает тайно»¹⁰⁹. В дальнейшем библиотекарь обители должен будет поставить новициев на соответствующие службы согласно их возможностям и знаниям¹¹⁰.

Организация занятий подчинялась ритму богослужения и труда (новиции обучались в свободные часы и во время капитула, в остальное время пребывали с братией)¹¹¹ и происходило в коллективной форме. Старшие новиции помогали младшим: «Те из них, кто дальше продвинулся в изучении монашеской жизни, по отдельности учат отстающих»¹¹².

¹⁰⁸ *Signa etiam, quibus cum necesse fuerit in silentio, quod opus est exprimere possit, loca etiam discere quo ire eum liceat, cum opus habuerit, sine licentia et quo non liceat, sed et tempora, quando quid faciendum est uel non, et quando liceat et quando non liceat. Anon. Liber Ordinis. P. 106.*

¹⁰⁹ *...et legere, et cantare, et psallere alta et demissa uoce, prout tempora deposcunt, eum ibidem faciat et omnia, quae in publico acturus fuerit, prius in secreto praetemptet et assuescat. bid. P. 107.*

¹¹⁰ *Wilhelmus Hirsaugiensis abbas. Constitutiones Hirsaugienses. Col. 938.*

¹¹¹ В непраздничные дни, когда не было увеличенных служб, новиции обучались до третьего часа (ок. 9:00) — это время после утрени, когда уже завершены основные утренние службы, но ещё не началось время, традиционно отводимое для физического труда — и после девятого часа (ок. 15:00) — период между окончанием дневной работы и вечерними службами, также подходящий для занятий. После вечерни обучение, как правило, не допускалось: наступало время молчания и подготовки ко сну. Исключения делались в период Великого поста, когда режим становился строже, но духовная нагрузка возрастала — допускались дополнительные чтения и обучение даже в непривычное для этого время. См., например: *Anon. Les statuts de Prémontré. P. 28.*

¹¹² *Qui inter eos in disciplina ordinis sunt proveciores, seorsum instruunt. Wilhelmus Hirsaugiensis abbas. Constitutiones Hirsaugienses. Col. 937.*

Особое значение имело постоянное сопровождение новицьев наставником: «никогда и ни на одну минуту они не находятся и не ходят без наставника, который бы им предшествовал»¹¹³. Если наставник был вынужден отлучиться надолго, его заменял специально назначенный аббатом брат, а новиции в течение всего времени отсутствия наставника должны были хранить молчание¹¹⁴.

У викторинцев период испытательного срока включал промежуточный этап: наставник постоянно сопровождал своих подопечных в начале новициата, пока их разум «мягок и колеблем», но через месяц новиции должны были быть представлены братии на общем собрании. После этого контроль со стороны наставника заметно ослабевал: сохранялись лишь воспитательные беседы и внешний надзор¹¹⁵.

Облачение новицьев играло ключевую роль в процессе их постепенного вхождения в монашеское сообщество. Их одежда с самого начала должна была быть «во всём подобна» одежде монахов, за исключением некоторых деталей, подчеркивающих их ещё не окончательно оформленный статус. Главное различие заключалось в том, что до принесения обетов они не могли носить куколь (*cuculla*) — особую рясу с капюшоном, символизирующим принадлежность к уставной жизни.

Показательно, что клюнийцы стремились скрыть эту визуальную неоднородность: согласно записанным Ульрихом обычаям Клюни, одежда новицьев «должна быть во всем подобна нашей (то есть, полноправных братьев – И.М.), но, пока они не получают благословения, не носят куколь [...] к их рясе пришивается капюшон, чтобы у них не было никакой заметной разницы с нами»¹¹⁶. В Хирзау новиции до дня обетов ходили без

¹¹³ ...nec uno momento unquam sunt aut eunt sine magistro, qui procedat eos. *Bernardi Ordo Cluniacensis*. P. 166.

¹¹⁴ *Anon. Liber Ordinis*. P. 108.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ ...vestis eorum nostrae debet omnino similis esse, praeterquam quod, quandiu erunt absque benedictione, sola cuculla carebunt [...] capellum froco eorum assuitur, ne qua

капюшенов, за исключением дня перед посвящением, когда уже позволялось надеть куколь, но обычаи этого аббатства сохранили для нас другую любопытную деталь местной монашеской жизни. В саксонском аббатстве при приеме в новициат кандидатам сразу выдавались куколи, к которым они пришивали небольшую записку с собственным именем; эти именные рясы хранились у самих новициев вплоть до окончания испытательного срока и именно их они надевали после принесения обетов¹¹⁷.

Сама смена облачения имела чётко выраженное символическое значение. В картузианской традиции она сопровождалась особой молитвой на благословение куколли, отражающей аскетические идеалы ордена: «Господи Иисусе Христе, Ты — путь, и никто не приходит к Отцу иначе как через Тебя. Смиренно молим Твою милостивую благодать: веди этого Твоего раба, желающего отрешиться от плотских желаний, по пути монашеской дисциплины. Ты призвал грешников, сказав: «Придите ко Мне все труждающиеся и обременённые, и Я успокою вас» (Мф 11:28). Даруй, чтобы этот голос Твоего призвания укрепился в нём, чтобы он, отложив тяжесть грехов, мог вкусить, как сладок Ты, Господи, — по слову Твоего свидетельства. Пусть он, привлечённый к Тебе благоуханием Твоих помазаний, узнает себя среди Твоих избранных и удостоится быть причисленным к ним, — пока не соединится с Твоей невестой, Матерью новициев, под водительством благодати Твоей в этой жизни и в будущей. Ты живёшь и царствуешь во веки веков. Аминь. Ты делаешь его чуждым всему, что в мире, так, что он абсолютно не распоряжается ничем, даже

notabiles dissimilitudine nobiscum conversantes videantur. *Udalricus Cluniacensis monachus*. *Antiquiores Consuetudines Cluniacensis monasterii*. Col. 700–701.

¹¹⁷ ...cucullae [...] quae usque ad diem professionis eorum, ibi servantur, et nomina singulorum in totidem breviusculis schedulis per eosdem scripta, cucullis singulis a dorso exterius per semetipsos interim assuuntur, et in hora consecrationis unusquisque ea quae sibi competit, induatur. *Wilhelmus Hirsaugiensis abbas*. *Constitutiones Hirsaugienses*. Col. 935.

самим собой, кроме как по воле устава»¹¹⁸. После этого новиций снимал плащ (*sara*) и облачался в куколь.

Это действие имело не только обрядовое, но и богословское значение. Филипп из Бон-Эсперанс в трактате «О воспитании клириков» трактует облачение в белую одежду (цвет ряс ордена премонстрантов) как предвосхищение небесной славы и подражание ангельскому чину: ««Это торжественное ликование предвосхищают упомянутые клирики, когда они своей белой одеждой уподобляются Христу или ангелам: тем самым через шерстяную ткань, которой они облачаются, отказываясь от льняной, они являют благодать невинности, через которую омываются от прежних грехов; а с помощью белизны одежды они указывают на то, что обретут небесную радость и пребудут в ней вместе с Христом и ангелами вовеки. Поистине счастлив таков образ жизни клириков, которые, оставаясь ещё на земле, живут уже по-ангельски, когда они уподобляются не только ангелам, но и Царю ангелов не только чистотой внешней одежды, но ещё более — белизной души. О чём и говорит Соломон: „Возлюбленный мой бел...“ (Песнь песней 5:10)»¹¹⁹.

Таким образом, облачение новициев в монашеской традиции XII в. выступало не только знаком приближения к монашескому статусу, но и

¹¹⁸ Domine Ihesu Christe qui es via sine qua nemo venit ad patrem, quaesumus benignissimam clementiam tuam, ut hunc famulum tuum a carnalibus desideriis abstraxurum, per te disciplinae regularis deducas, et quia peccatores vocare dignatus es, dicens venite ad me omnes qui onerati estis, et ego vos reficiam, praesta haec invocationis tuae vox ita in eo convalescat, quantas peccatorum onera deponens, et quam dulcis es domine, tuo referente testimonio, mereatur experiri, et sicut attractus est ad te ventus odoris unguentorum tuorum, ita ipse tuis oblatiis dignatus, se agnoscat inter eos tuos, et usque ad sponsae collaesionem, cuius sunt novicii uterum, nos ad matre noviciorum sancta tua gratia dum ad eius, et in hac vita sequatur, qui vivis et regnas. *Guigues I^{er} prieur de Chartreuse Coutumes de Chartreuse*. P. 216–218.

¹¹⁹ Hoc igitur solemne gaudium praedicti clerici praefigurant, cum se Christo vel angelis candore habitus configurant, ut per lanam qua pulsae lineae induuntur, innocentiae gratiam manifestent per quam a peccatis pristinis abluuntur; per candorem vero insinuant se coeleste gaudium adepturos, et in eo cum Christo et angelis sine termino permansuros. Felix plane est haec vita clericorum, a quibus adhuc in terra positae more tamen vivitur angelorum, dum non solum exterioris habitus, sed candore potius animorum, conformantur non solum angelis sed regi potius angelorum. De quo Salomon ait: Dilectus meus candidus (Cant. V). *Philippus Bonae Spei*. De institutione clericorum. Col. 840.

средством дисциплинарного подчинения, визуальной идентификации и богословского осмысления будущей жизни в Христе.

Принесение обетов и облачение

Финальным этапом вступления в монастырскую общину становилось принесение обетов, чаще всего предваряемое зачитыванием исповедания (письменного обещания новиция соблюдать устав и обычаи обители), которое он подписывал и возлагал на алтарь. Обычаи ордена картузианцев сохранили для нас стандартный текст такого исповедания: «Я, брат такой-то, обещаю постоянство, послушание и исправление своих нравов перед Богом и Его святыми, и перед прочими (братьями – И.М.) этой пустыни, которая построена во славу Божью, Пресвятой Девы Марии и святого Иоанна Крестителя, в присутствии господина настоятеля — читаю это вслух, чётко и внятно, при всех, кто слушает, и с радостью, после целования, возлагаю это на алтарь»¹²⁰.

За принесением обетов следовало облачение в монашескую одежду – на этот раз полноценно, в куколь. Завершение обряда делало новиция полноправным братом.

1.4.6. Три дня после принесения обетов

Обычаи Хирзау и «Монашеские установления» Ланфранка зафиксировали для нас любопытную практику, также связанную с монашеским облачением. Уже после принесения обетов бывшие новиции в Хирзау и Кентербери в течение трех дней все еще находились в переходном статусе, который символически обозначался запретом снимать капюшон (куколь) даже во время сна. Они также должны были соблюдать полное молчание и не участвовали во всех процессиях (кроме Богородичной в случае Хирзау Дева Мария была покровительницей аббатства). И только три

¹²⁰ Ego frater ille promitto stabilitatem, et obedientiam, et conversionem morum meorum, coram Deo et sanctis ejus et reliquiis istius eremi, quae constructa est ad honorem Dei et beatae semper Virginis Mariae, et beati Joannis Baptistae, in praesentia domni illius prioris. *Guigues I^{er} prieur de Chartreuse Coutumes de Chartreuse* P. 214.

дня спустя во время мессы с них снимали капюшоны, и они становились полноправными братьями¹²¹.

* * *

Вступление в монастырскую общину в XII в. было не мгновенным актом, а долгим процессом внешней и внутренней трансформации. Каждый элемент — от коллективного обсуждения до поведения в испытании, от формулы обета до символики облачения — создавал образ не только нового человека, но и идеального брата, чья личность должна была быть согласована с ценностями, дисциплиной и представлениями о духовной зрелости внутри конкретной традиции.

I.5. Проблема возраста новициев

Во второй половине XI — начале XII в. возраст кандидата начинает играть всё более заметную роль в контексте приёма в новициат. Если в предшествующие столетия была распространена практика *oblatio puerorum* — посвящения детей в монахи по воле родителей, чаще всего в возрасте от пяти до семи лет, — то в реформаторских кругах постепенно утверждается новый идеал: вступление должно быть результатом личного, зрелого выбора. Как отмечает П. Рише, в IX–X вв. «ребёнок становился монахом ещё до того, как мог осознать смысл принесённых за него обетов»¹²². В противоположность этому представлению, новые уставные и монашеские сообщества подчёркивают значение индивидуального намерения и способности к сознательной жизни в общине.

Для сборников обычаев Клуни и уставных каноников характерно отсутствие жёстких возрастных границ для вступления в обитель. Зрелость кандидата чаще всего оценивалась по поведенческим критериям: способности к молчанию, послушанию, исполнению уставных обязанностей. Однако в некоторых традициях начинают появляться более конкретные ограничения.

¹²¹ *Wilhelmus Hirsauensis abbas*. Constitutiones Hirsauenses. Col. 1003–1004.

¹²² *Riché P.* Éducation et culture dans l'Occident barbare.

Особо выделяются обычаи Хирзау — подробный и богато структурированный текст, находящийся в русле клюнийской традиции, но отражающий и оригинальные идеи его составителя, Вильгельма из Хирзау. Возможно, именно здесь впервые в рамках бенедиктинской традиции появляется, пусть описательное, но достаточно четкое указание на минимальный возраст новиция. В тексте говорится о обычаях Хирзау читаем: «по обычаю никакой мирянин не может быть принят в обитель для обращения, если не достиг такого возраста, когда у него хоть немного растет борода, чтобы можно было выполнить постриг»¹²³. Этот биологический ориентир — появление первых признаков полового созревания — становится своего рода маркером и психической зрелости.

Цистерцианцы, рожденные реформаторским движением и стремлением к обновлению церковной жизни, формулируют строгое требование к возрасту новичиев. В их обычаях четко зафиксировано: «Следует также помнить, что никого нельзя принимать на испытание в наш орден ранее пятнадцатилетнего возраста»¹²⁴. Для XII в. это уже вполне взрослый самостоятельный человек.

Следует отметить, что бенедиктинские монастыри продолжали принимать детей-облатов в течение по крайней мере всего XII в. В отличие от них, новые ордена, такие как цистерцианцы и картузианцы, а также уставные каноники, изначально отказываются от этой практики, а значит их обители пополнялись только взрослыми кандидатами.

¹²³ Secundum consuetudinem autem nullus ad conversionem laicus in claustrum recipitur, quin in tali aetate sit profectus, ut vel tantum barbae habeat, quod tonsurae hujus ordo impleri valeat. *Wilhelmus Hirsaugiensis abbas*. Constitutiones Hirsaugienses. Col. 934.

¹²⁴ ...nullum nisi post quintum decimum etatis sue annum in probatione nobis ponere licet. *Anon. Ecclesiastica officia*. P. 272.

I.6. Внутренняя иерархия среди новичиев:

грамотность, статус и роль в обители

Источники свидетельствуют о довольно выраженной внутренней стратификации среди новичиев. Различия между основывались прежде всего на следующих признаках:

1. Время вступления в новициат. Старшинство по дате поступления в обитель играло важную роль, особенно в Клунийской традиции. Там, как отмечает Бернارد, новичии «всегда, как было сказано, следуют один за другим по старшинству [принятия в новициат], исключая только нужду тела»¹²⁵. Такая иерархия подчёркивала ценность порядка и послушания внутри сообщества.
2. Грамотность и уровень образования. Образование являлось важным критерием для определения роли новичия. Грамотным новичиям могли доверить книги, но только после одобрения со стороны монастырского библиотекаря: «через три или четыре дня после их прихода тем из них, кто грамотен, по увещанию наставника библиотекарь дает книги для чтения, но они не записываются за ними как за прочими братьями, которые в начале Великого поста получают свои книги»¹²⁶. При наличии специальных умений, например для работы в скриптории, новичиям могли поручать соответствующие обязанности: «Если кто-либо из них умеет писать или переплетать книги, магистр может поручить ему это дело в комнате новичиев»¹²⁷. Если грамотный

¹²⁵ ...ipsis semper (ut dictum est) sicut priores fuerint, altero post alterum sequentibus, excepto solum pro necessitate corporis. *Bernardi Ordo Cluniacensis*. P. 166.

¹²⁶ Post tres autem vel quatuor dies adventus eorum, his qui litterati inter eos sunt, magistro admonente, codices ad lectionem ab armario dantur, sed tamen ad eos non notantur, sicut alii fratres, qui pro suis libris in capite quadragesimae ascribebantur. *Wilhelmus Hirsauensis abbas*. *Constitutiones Hirsauenses*. Col. 935.

¹²⁷ Si quis eorum scribendi vel libros ligandi est sciolus, in cella novitiorum potest a magistro illis injungi hoc opus: si tamen rogaverit eum armarius. *Wilhelmus Hirsauensis abbas*. *Constitutiones Hirsauenses*. Col. 938.

новиций был очень юн, за ним присматривали аббат и более взрослый новиций¹²⁸.

3. Священнический сан. Принадлежность к духовенству могла влиять на статус новиция, но вовсе не гарантировала преимуществ. Ульрих в обычаях Ключни подчёркивает необходимость тщательной проверки таких новициев¹²⁹. Даже ранее рукоположённые священники не допускались к служению без подготовки: (он полностью отстраняется от служения, пока через частое наблюдение не научится, с каким тщанием у нас совершается это таинство)¹³⁰. Проявление аналогичной осторожности присутствует и в обычаях аббатства Сен-Виктор: «если [новиций] уже является священником или дьяконом или субдьяконом, таковые никоим образом не поставляются к алтарной службе, пока аббат не прикажет, и когда они будут поставлены, сначала получают тщательные наставления, чтобы не приступали к ней грубыми и необученными»¹³¹.
4. Происхождение и воспитание в обители. Особым доверием пользовались кандидаты, которые с юных лет воспитывались в стенах монастыря (то есть, облаты). Бернард в обычаях Ключни поясняет: «если же кто воспитан среди нас, то не выходит [из каптула], потому что хорошо умеет хранить молчание»¹³². Это подчеркивает значимость внутреннего воспитания как доказательства зрелости и готовности к

¹²⁸ *Wilhelmus Hirsaugiensis abbas*. Constitutiones Hirsaugienses. Col. 938.

¹²⁹ ...diligenter examinat quomodo sint ordinati, qualis sit eorum scientia, qualis conscientia, et per aliquod tempus probat eorum conversationem. *Udalricus Cluniacensis monachus*. Antiquiores Consuetudines. Col. 714.

¹³⁰ omnino ab officio prohibetur, usque dum saepius prospiciens addiscat quam multiplici studio tale sacramentum tractetur a nobis

¹³¹ Quod si sacerdos uel diaconus uel subdiaconus fuerit, nequaquam adhuc ad officium altaris ponentur, donec abbas iusserit, et cum ponendi fuerint, prius diligenter instruantur, ut non rudes et indocti accedant. *Anon*. Liber Ordinis. P. 110.

¹³² Si vero quis inter nos nutritus est, ipse non exit, quia bene scit silentium tenere. *Bernardi Ordo Cluniacensis*. P. 167. Речь идет о моменте после принесения монашеских обетов: даже в этот день большинству бывших новициев еще не было позволено присутствовать на капитуле.

монашеской жизни. Новиции из дочерних обителей ожидаемо оказывались ниже по статусу, чем их коллеги из материнской обители¹³³.

Таким образом, внутренняя иерархия среди новициев складывалась из сочетания целого набора признаков: грамотность, сан, срок пребывания в обители, происхождение (мирянин, кандидат из материнской или из дочерней обители). Эта система облегчала встраивание новициев в строго иерархизированный монастырский быт, где каждый имел свое четко обозначенное место (шла ли речь о месте в буквальном смысле — на процессии или в церкви, или о месте символическом — праве исполнять обязанности священника).

* * *

На рубеже XI–XII вв. изменения в социальной и институциональной структуре монашества — рост числа взрослых кандидатов, вступающих в монастыри, появление новых орденов и усилившаяся конкуренция между ними — привели к тому, что статус новиция стал предметом всё более интенсивной нормативной и духовной рефлексии. Если в ранней монашеской традиции этап испытания носил преимущественно неформальный характер, то к XII веку, особенно в реформированных орденах (цистерцианцы, картезианцы) и уставных канонических сообществах, новициат оформляется как самостоятельный институт — с обрядовой программой, чёткими временными и пространственными рамками, а также со своими воспитательными задачами.

Во всех рассмотренных монашеских и канонических традициях новиций занимает промежуточное положение в иерархии: он уже не мирянин, но ещё и не монах. Его участие в богослужении, повседневной жизни, система одежды и даже пространственное размещение в обители подчинены логике постепенного вхождения в братство. Эта логика, однако,

¹³³ *Wilhelmus Hirsaugiensis abbas. Constitutiones Hirsaugienses. Col. 931.*

по-разному реализуется в разных традициях: в Ключи новициат подчинён жёсткой вертикали власти и концентрируется вокруг фигуры аббата; в цистерцианской среде ключевой становится фигура духовного наставника, часто сравниваемого с матерью; у викторинцев приём осуществляется на основе коллективного обсуждения и согласия; у премонстрантов большую роль играет формализованная процедура с участием капитула, подчёркивающая юридическую сторону процесса.

Сравнение с другими пограничными фигурами монастырской среды — облатами и конверсами — позволяет точнее зафиксировать уникальность положения новиция. Если облат с детства впитывает монашескую культуру, а конверс, как правило, изначально ограничен в возможности стать монахом, то новиций, напротив, находится в точке перехода: его путь в монашескую общину открыт, но для вхождения он должен пройти строго структурированный процесс испытания и становления, зафиксированный в обычаях монашеского ордена или обители.

II. БЫТ НОВИЦИЯ

Переход к монашеской жизни в XII в. был не одномоментным актом, а сложным процессом, в котором новиций проходил через множество ступеней обучения, подчинения и телесного преобразования. Эта глава посвящена анализу повседневных практик, дисциплинарных норм и форм воспитания, применявшихся к новикам в различных монашеских традициях. Через реконструкцию режима дня, пищевых и трудовых предписаний, телесных ограничений, правил молчания и языка жестов, а также системы наказаний, здесь прослеживается, каким образом монастырская среда формировала нового человека — брата, готового к жизни по уставу. Особое внимание уделяется специфике статуса новициев: они не только обучались уставу, но жили в режиме частичной включённости в монашеское сообщество, под постоянным надзором и в условиях пространственной и социальной изоляции.

II.1. Пространственная изоляция новициев

II.1.1. Запретные территории в обители

Пространственное отделение новициев от остальной братии в монастырях XII в. служило важным элементом дисциплинарной и педагогической практики и имело глубокое символическое значение. Новиций, ещё не являясь полноправным членом общины, жил в условиях частичного допуска к монастырским пространствам. Это ограничение подчёркивало его переходный статус: он больше не принадлежал миру, но ещё не был признан частью духовного тела братии.

В некоторых обителях, например, в аббатствах Хирзау и Сен-Виктор, существовала специально выделенная комната новициев, где они проживали и где за ними наблюдал наставник или его помощник¹³⁴. В «Наставлениях» Ланфранка также упоминается комната новициев как

¹³⁴ *Wilhelmus Hirsaugiensis abbas. Constitutiones Hirsaugienses; Anon. Liber Ordinis.*

пространство для наставлений и наказаний¹³⁵. У картузианцев ситуация отличалась радикально: каждый монах жил в собственной келье и на новичиев, несмотря на их промежуточный статус в монастырской иерархии, этот принцип также распространялся, каждому из них изначально предоставляли отдельную келью¹³⁶. Таким образом, архитектурные решения отражали как духовные, так и педагогические различия между традициями.

Особое значение в структуре пространственной изоляции новичиев имели две условно запретные для них зоны: хор и капитул.

Под хором (*chorus*) в обычаях понимается как физическое пространство восточной части церкви, где располагаются скамьи для братии, так и символическое участие в богослужении — чтение, пение, служение. В обычаях Ланфранка предписано: пусть новичий «остаётся вне хора до часа своего благословения»¹³⁷. Даже после принятия облачения он занимает последнее место в хоре — среди клириков или мирян, в зависимости от своего статуса, — но не участвует в исполнении литургических обязанностей. Это положение подчёркивает сакральность хора как пространства, открытого лишь тем, кто принёс обеты. Ограничение формулируется ещё строже в обычаях цистерцианцев: «В хоре они не читают, нигде в собрании; не поют респонсории»¹³⁸.

Аналогично ограничено посещение новичиями ещё одной важнейшей монастырской территории — капитула. В Хирзау новичии находились в своей комнате пока братия была на капитуле. Это ограничение не удивительно: на капитуле обсуждались дела общины, а новичий не будучи полноправным братом ещё не имел права участвовать в принятии решений.

¹³⁵ *Lanfrancus Cantuariensis. Decreta Lanfranci*

¹³⁶ *Guigues I^{er} prieur de Chartreuse Coutumes de Chartreuse*

¹³⁷ *Lanfrancus Cantuariensis. Decreta Lanfranci. P. 88.*

¹³⁸ *Anon. Ecclesiastica officia*

Тем не менее, в некоторых обителях, например, в аббатстве Арруаз, новициев допускали к участию в капитуле в обучающих целях: «Новиции должны водиться в капитул, чтобы слушать исправления и наставления»¹³⁹. Здесь участие ограничено ролью слушателя, без права голоса: новиций призван учиться посредством наблюдения. В аббатстве Сен-Виктор допуск к капитулу был запрещен только в первый месяц испытательного срока, а далее новиций получал возможность присутствовать в собрании.

Помимо хора и капитула, в некоторых монастырях пространственная изоляция затрагивала трапезную. В Хирзау, например, новиций до принесения обетов не ел вместе с братией в общей трапезной, а в примыкающем к кухне помещении.

II.1.2. Новиции и мир за пределами монастыря

В контексте новициата, периода, когда личность будущего монаха ещё формируется, изоляция становилась необходимым условием пребывания в монастыре. Однако источники показывают, что на практике строгая изоляция новициев от мира соблюдалась далеко не всегда. В обычаях аббатства Сен-Виктор критикуются монастыри, где новиции, уже облачившиеся, продолжали пребывать в миру¹⁴⁰. Возмущение викторинцев можно понять: нарушение изоляции подрывало саму идею новициата как пути отречения от мира. Не меньшую озабоченность вызывало сохранение новициями связей с внешним миром. Обычаи аббатства Сен-Виктор показывают, насколько ограниченными были эти контакты: «новиций не должен в течение года ни с кем говорить вне монастыря, кроме как в присутственном месте. И внутри монастыря никто не должен ему сообщать о людях, которые о нем спрашивают, но доложить об этом, если нужно, аббату, который, если необходимо, разрешит разговор. Тогда тот, кому прикажет аббат, пусть выведет новиция из монастыря, останется с

¹³⁹ *Anon. Constitutiones Canonicorum Regularium Ordinis Arroasiensis*

¹⁴⁰ *Quandam consuetudinem tenuerunt [...] post talem susceptionem, non statuto tempore, licere eis esse in saeculo quantum volunt [...] hoc periculosum esse iudicamus. Anon. Liber Ordinis. P. 13.*

ним во время разговора и вернет обратно¹⁴¹. Эти правила имели не столько характер частных запретов, сколько символизировали полный разрыв с прежними социальными структурами. Даже один разговор мог подорвать ту новую идентичность новicia, которую стремилась сформировать обитель, и восстановить прежнюю иерархию, где новиций был сыном, подданным.

Особенно подчёркнутую окраску приобрела эта тема в цистерцианской традиции. Для цистерцианцев возвращение в мир означало не просто нарушение устава, а духовное падение, сопоставимое с отступничеством. Как отмечает Ю.А. Ефремова, в цистерцианской картине мира внешнее пространство символизировало хаос: «ландшафт, окружающий монастырь, превращается из *locus horridus* в *locus pacis*, — но только в результате тяжёлого труда и дисциплины. Возвращение в мир — это не просто уход из монастыря, но отказ от духовного пути преобразования мира»¹⁴². Отсюда вытекает отношение к бегству не как к частному проступку, а как к отказу от совместного сотворчества в деле спасения.

Таким образом, в представлении монашеских общин XII в. контакт новicia с внешним миром — будь то телесный, социальный или коммуникативный — воспринимался как угроза духовной трансформации. Чем радикальнее новиций отрывался от прежней жизни, тем яснее и полнее он мог войти в новую идентичность. Отсюда возникает строгий режим надзора, пространственного ограничения и изоляции: новициат — это не просто период обучения, но и обряд разрыва, испытание готовности умереть для прежнего и возродиться к жизни по уставу.

¹⁴¹ Anon. Liber Ordinis

¹⁴² Ефремова Ю. А. Цистерцианцы и пространство: между «миром» и «райским садом». // Средние века. 2023. № 84–1. С. 218–221.

II.2. Дисциплина тела: теория и практика

II.2.1 Концепция дисциплины тела

Если в предыдущих разделах главы внимание было сосредоточено на пространственной организации новициата и фигуре наставника, то теперь следует обратиться к ещё одному фундаментальному измерению монашеского воспитания — телесной дисциплине. Именно через тело, его движение, осанку, голос, молчание и жест, новиций обучался быть частью монашеской общины: не только в плане послушания или молитвенной практики, но и в глубинном, телесно-ритуальном смысле вписывания в монастырский порядок. В дисциплинированном теле отображался идеал подчинения, смирения и духовного совершенства.

Современные исследования подчёркивают, что дисциплина в монашеской школе XII в. охватывала не только поведение, но и всю телесность ученика: мимику, осанку, походку, манеру речи, даже порядок сна. Телесная педагогика выступала не только как педагогика власти, но и как форма участия, заботы и со-телесности. Е. Люссе, анализируя рукописные руководства для новициев, показывает, как дисциплина превращалась в систему «телесной социализации», в которой каждый жест имел значение и формировал чувство принадлежности к общине¹⁴³. По мнению Ж. Томаса, *disciplina* в монашеском контексте — это не система запретов, а внутренний строй, «в котором тело подчиняется разуму, а разум — духовному закону»¹⁴⁴.

В этом свете особенно показателен трактат *De institutione novitiorum* Гуго Сен-Викторского — одно из самых влиятельных наставлений о воспитании в среде августинских каноников. В центре его мысли — триада: *scientia* — *disciplina* — *bonitas*, знание — дисциплина — добродетель. По

¹⁴³ Lusset É. Les dialectiques de l'ascèse. Discipline cléricale et contrôle du corps dans les manuels pour novices (XIIe–XIIIe siècles) // Bibliothèque de l'École des chartes. 2011. № 169/2. P. 401–436.

¹⁴⁴ Thomas J. L'éducation corporelle dans les ordres canoniaux // Revue Mabillon. 2006. 17. P. 19–45.

определению Гуго, «дисциплина – это образ жизни хороший и достойный для которого не достаточно не делать зла; но она старается даже в том что делает хорошо старается явиться во всем безукоризненной. Также дисциплина это упорядоченное движение всех членов тела и подобающее их расположение во всякой позе и действии [...] Дисциплина это кандалы для похоти, темница для дурных желаний, узда для разнузданности, ярмо для гордыни, путы для гневливости. Она укрощает неводержанность, связывает легкомыслие, удушает все неупорядоченные движения разума и недозволенные желания»¹⁴⁵. Здесь дисциплина выступает не как наказание, а как условие духовного роста и воспитания воли. Э. Фальк, анализируя этот трактат, называет его *ars vivendi*, «искусством жизни», в котором телесные и речевые практики составляют единое пространство формирования монашеской личности¹⁴⁶.

Понимание дисциплины, предложенное Гуго, нашло отклик в других орденских традициях. В частности, цистерцианец Элред из Риво описывал телесную аскезу не как форму принуждения, а как акт любви: «дисциплина — это не строгость без любви, а лекарство любви»¹⁴⁷.

Уже в традиции Ключни телесная дисциплина приобрела достаточно чёткие и ритуализированные формы. В «Порядках» Бернарда Ключнийского читаем, что новиций, услышав звон к утрени, «тотчас торопится встать и, прежде чем сбросить одеяло, надевает облачение и

¹⁴⁵ *Disciplina est conversatio bona et honesta, cui parum est mala non facere, sed studet etiam in iis quae bene agit per cuncta irreprehensibilis apparere. Item disciplina est membrorum omnium motus ordinatus, et dispositio decens in omni habitu et actione [...] Disciplina est compes cupiditatis, malorum desideriorum carcer, frenum lasciviae, elationis jugum, vinculum iracundiae, quae domat intemperantiam, levitatem ligat, et omnes inordinatos motus mentis atque illicitos appetitus suffocat. Hugues de Saint-Victor. De institutione novitiorum. P. 48.*

¹⁴⁶ Stammberger R.M.W. «Via ad ipsum sunt scientia, disciplina, bonitas»: Theorie und Praxis der Bildung in der Abtei Sankt Viktor im zwölften Jahrhundert // «Scientia» und «Disciplina»: Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert / Hrsg. R. Berndt, M. Lutz-Bachmann, R.M.W. Stammberger, A. Fidora, A. Niederberger. B., 2002. S. 91–126.

¹⁴⁷ *Disciplina non est severitas sine caritate, sed medicina caritatis. Aelredus Rievallensis. Speculum caritatis. P. 78.*

покрывает им ноги, прежде чем высунуть их из кровати»¹⁴⁸, и аккуратно поправляет постель. Если он заснёт во время молитвы, брат со светильником должен трижды осветить ему лицо. Каждое движение должно быть согласовано с принятыми обычаями: новиций учился правильно сидеть, расправлять рукава рясы, кланяться¹⁴⁹.

Отзвуки этой практики можно проследить и в обычаях Ульриха и Вильгельма из Хирзау, которые подробно объясняют технику монашеского поклона: «не выгибая спину, как делают люди небрежные, но так, чтобы спина была ниже чресел, а голова ниже спины»¹⁵⁰.

Но как этого можно было ожидать, учитывая соержание трактата Гуго Сен-Викторского «О наставлении новициев», своего расцвета обучение телесной дисциплине достигает в обычаях викторинцев. Согласно обычаям викторинцев новиций «тщательно обучается как кланяться, ходить и стоять, и всем своим жестам, и какое одеяние подобает к какому случаю, и правильно использовать свои члены, глаза держать опущенными, тихо и небыстро говорить»¹⁵¹. Здесь уже не только тело, но и голос, взгляд, словарный запас включаются в дисциплинарную схему: даже утверждения и отрицания допускаются лишь в строго ограниченной форме — «Да», «Нет», «Поверьте мне»¹⁵². Всё это делает телесность участником духовной практики: тело новиция не его собственность, а объект трансформации, воспитываемый в каждодневной рутине.

Таким образом, телесная дисциплина в монашеских институтах XII в. — это не только система запретов, но ритуализированный язык воспитания.

¹⁴⁸ *Bernardi Ordo Cluniacensis*

¹⁴⁹ *Bernardi Ordo Cluniacensis*

¹⁵⁰ *Udalricus Cluniacensis monachus. Antiquiores Consuetudines Cluniacensis monasterii; Wilhelmus Hirsauensis abbas. Constitutiones Hirsauenses.*

¹⁵¹ ...diligenter instruendus est de inclinationibus, de incessu et statu, et omni gestu suo, et quomodo uestimenta sua in omni actione circa se coaptare debeat, et membra sua ordinate componere, oculos demissos habere, submisce et non festinanter loqui, iuramenta non facere, praeter Est et Non uel Credite michi nichil negare uel affirmare ; quomodo ad abbatem uel ceteros magistros suos loqui debeat, quomodo ad fratres uel alios compares, et quomodo ad inferiores. *Anon. Liber Ordinis.* 106.

¹⁵² *Ibid.*

Через телесные привычки новиций учится видеть в послушании не только ограничение, но и способ приобщения к ритму братской жизни. Его жесты, походка, манера сидеть и молчать — всё это становится «настройкой» к духовному аккорду, в который он должен вписаться.

II.2.2. Распорядок дня новицев

Если в предыдущем разделе внимание сосредоточивалось на теоретических основаниях телесной дисциплины, то теперь рассмотрим, как она реализовывалась на практике — в распорядке дня новицев.

Телесная дисциплина в повседневности — строгий режим дня, участие в труде, ограничение чувств, физические лишения — была краеугольным элементом новициата. Через подчинение тела душа училась покорности, смирению, покаянию и умеренности. Эти практики продолжали бенедиктинский принцип *ora et labora* («молись и трудись»), но в уставах XII в. акцент всё более смещался в сторону контроля над телесными проявлениями и регламентации каждого аспекта повседневного поведения.

Ночное бдение (утреня). День монаха фактически начинался глубокой ночью. Согласно Уставу св. Бенедикта, зимой (с ноября до Пасхи) братья должны были подниматься: «*Octava hora noctis surgant*» (RB 8) — «На восьмом часу ночи пусть встанут». Средневековые монахи делили ночь от заката до рассвета на двенадцать «ночных часов», продолжительность которых менялась в зависимости от времени года. В зимний период восьмой час обычно приходился на 2:00–2:30, то есть монахи ложились около 19:00–20:00, а вставали около 2 часов ночи, чтобы приступить к ночным службам.

Ежедневный капитул. После «первого часа» братья собирались на обязательное дневное собрание — капитул. Св. Бенедикт предписывает: «*Post primam statim ad capitulum convenient*» — «После первого часа пусть немедленно собираются в капитул». Как уточняют обычаи картезианцев:

«Капитул — это место дисциплины, где наставляют и исправляют»¹⁵³. Именно здесь формировалась моральная и духовная атмосфера монашеской общины.

Труд и духовное чтение. После капитула следовали служба третьего часа (*tertia*) и общая месса. Затем братья переходили либо к физическому труду, либо к молитвенному чтению (*lectio divina*).

Трапеза и отдых. Прием пищи также был частью духовной дисциплины. Во время трапезы обычно звучало чтение: даже на кухне у новичиев, когда они ели отдельно от братии¹⁵⁴. Исключение составляли картузианцы, сохранявшие во время приемов пищи полную тишину¹⁵⁵.

После трапезы монастырский распорядок предусматривал дневной отдых (*meridiana*). *Meridiana* считалась допустимой лишь в летнее время, когда необходимость телесного восстановления¹⁵⁶.

Колляция. После девятого часа (*nona*), особенно в летние месяцы, предусматривалась *collatio* — лёгкий приём пищи. Название связывали с чтением в это время «Бесед» Иоанна Кассиана:¹⁵⁷. В некоторых традициях колляция также сопровождалась краткой духовной беседой, призванной подвести итоги дня.

Сон и ночное молчание. Завершением дня становилось повечерие (*completorium*), после которого вступал в силу режим великого молчания. В обычаях аббатства Шпрингерсбах особо подчёркивается: «после повечерия никто вовсе не должен говорить, разве что по необходимости и жестами»¹⁵⁸. Это молчание воспринималось как форма ночной

¹⁵³ Capitulum est locus disciplinae, ubi et corrigitur et instruitur. *Guigues I^{er} prieur de Chartreuse Coutumes de Chartreuse*. P. 45.

¹⁵⁴ *Bernardi Ordo Cluniacensis*. P. 167.

¹⁵⁵ *Guigues I^{er} prieur de Chartreuse Coutumes de Chartreuse*. P. 264.

¹⁵⁶ *Wilhelmus Hirsaugiensis abbas. Constitutiones Hirsaugienses*. Col. 1032.

¹⁵⁷ Подробнее см. Приложение 1.

¹⁵⁸ *Post completorium nullus omnino loquatur, nisi per signa necessitatis. Anon. Consuetudines Canonorum Regularium Springirsbacenses-Rodenses*. P. 73.

бодрствующей сосредоточенности, переносящей дневную дисциплину в тишину сна.

Таким образом, телесная строгость распорядка, кажущаяся внешне рутинной, в действительности становилась школой добродетели — пространством духовного роста, в котором новиций шаг за шагом переходил от внешнего повиновения к внутреннему усвоению монашеской жизни.

II.2.3. Аскетичность быта и дисциплина тела

Большинство источников о новициате — это нормативные тексты, формулирующие идеал, но временами среди них проступают отголоски реальных практик. Особенно ярко это заметно, когда речь заходит о быте: питании, сне, повседневных телесных жестах. Здесь аскетизм не просто идеология — это повседневная телесная рутина, в которой формируется не только послушание, но и идентичность.

Так, в дидактическом трактате «Зерцало любви» Элреда из Риво новиций описывает свою новую жизнь: «Пища теперь гораздо скромнее, одежда грубее, питьё — из источника, а сон чаще всего — прямо на книге. В конце концов, под усталыми членами расстилается жёсткая циновка; и даже если сон сладкий, всё равно нас поднимает звон колокола»¹⁵⁹.

Это, конечно, не стенограмма разговора с реальным новицием, но Элред опирается на хорошо знакомый ему тип рассуждений и опыт тех, кто только что пришёл в обитель. А вот Гуго Сен-Викторский, наоборот, не столько изображает идеал, сколько борется с реальностью — в его трактате *О воспитании новицеев* можно почти услышать раздражение преподавателя, столкнувшегося с учениками, которые не слишком-то спешат отказаться от гастрономических удовольствий.

¹⁵⁹ At nunc, inquam, qui mores tui, quae uita, qui actus ? Et ille subridens : In promptu, inquit, est dicere : non enim ignorari se sinunt. Est quidem cibus parcior, uestis asperior, potus e fonte, somnus plerumque in codice. Denique fatigatis membris male mollis matta substernitur ; dum somnus suauior fuerit, surgere campana pulsante compellimur. *Aelredus Rievallensis. Speculum caritatis*. P. 120.

Гуго подробно разбирает три аспекта дисциплины питания— что есть, сколько есть и как есть. Он насмешливо описывает монахов, которые отказываются от простой еды под предлогом болезней, требуют редких корений, рыбы из отдалённых мест или сладостей «по вкусу беременных женщин». Кто-то чрезмерно увлекается приготовлением пищи — «изобретает бесконечные варки, жарки и приправы» — а кто-то, наоборот, ведёт себя за столом с откровенной небрежностью: макает пальцы в чашу, вытирает руки об одежду, бросает обгрызенные корки обратно в еду. Речь идёт уже не просто о дисциплине, а о борьбе с телесной инерцией и упрямством — попытке внедрить в ежедневные жесты новую норму¹⁶⁰.

Все эти фрагменты показывают: дисциплина в монастыре — это не только вопрос устава, но и ежедневной телесной дисциплины. Скудность — будь то в пище, одежде или сне — формировала не только телесный уклад, но и душевный строй. Умеренность становилась не просто практикой, а языком внутренней дисциплины: молчание за столом, простая еда, жёсткая подстилка и ранний подъём — всё это было не наказанием, а частью ритуальной педагогики, направленной на формирование духовной зрелости.

II.3. Молчание и язык жестов

III.3.1 Молчание как институциональная практика

В монашеской традиции Средневековья молчание имело глубокое духовное значение. Правила поведения подчёркивали его превосходство над речью, которую часто воспринимали как источник искушений и рассеянности. Тишина, напротив, считалась формой внутреннего очищения, способом охранения души и элементом ежедневной аскезы. В условиях монастыря ограничение речи становилось неотъемлемой частью дисциплины, направленной на подчинение чувств и мыслей монашескому идеалу.

¹⁶⁰ *Hugues de Saint-Victor. De institutione novitiorum*

Соблюдение молчания было не только богословской установкой, но и конкретной практической нормой. Уже в конце XII века сборники обычаев Ключни начинают строго ограничивать те редкие моменты, когда дозволено говорить. В начале XII в. эти правила были ужесточены: в «Статутах» Петра Достопочтенного было предписано сократить разрешённые для общения временные интервалы, чтобы избежать «празднословия». А в обычаях новых монашеских орденов и уставных каноников о необходимости поддержания тишины говорилось непременно. У картезианцев тишина и вовсе приобрела статус одной из центральных добродетелей — заменила раннехристианское мученичество: страдание духа вместо страдания плоти.

Однако молчание в монастыре не означало полного отказа от коммуникации. Во всех традициях Средневековья — ключнийской, цистерцианской, картезианской, канонической — существовали тщательно продуманные режимы речи и тишины, которые варьировались в зависимости от пространства, времени суток, статуса монаха, текущих обязанностей и потребностей. Так, молчание было обязательным в определённых помещениях — церкви, трапезной, dormitorio, — но могло быть частично отменено в местах, связанных с работой или внешним служением (кухня, мастерские).

Разрешения на речь могли быть индивидуальными или институционально предусмотренными (например, час общения в клуатре у каноников аббатства Сен-Виктор)¹⁶¹. В цистерцианской традиции общение максимально сокращено: говорить можно было только в случае необходимости и чаще всего — стоя, кратко, и лишь с определёнными братьями¹⁶². Премонстранты следовали этой же логике¹⁶³. В картезианском уставе отношение к молчанию достигает максимальной строгости, но и

¹⁶¹ *Anon. Liber Ordinis*. P. 216.

¹⁶² *Anon. Ecclesiastica officia*.

¹⁶³ *Anon. Les statuts de Prémontré*.

обычаи Шартрез допускали исключения в случае опасности или серьёзной нужды¹⁶⁴.

Отдельные категории братьев — инfirmарий (заведующий монастырской больницей), келарь, заведующий гостевым домом, в силу своих обязанностей имели право разговаривать чаще, но лишь по делу. Даже исповедь, хоть и предполагала общение, строго регламентировалась, как ритуал исключения из общего правила молчания.

Таким образом, молчание в монастыре представляло собой не абсолютное безмолвие, а сложную систему, в которой любой акт речи должен был быть оправдан, санкционирован и оформлен. В разных традициях варьировались степень строгости и формы контроля, но единым оставалось понимание: молчание — это форма дисциплины, педагогики и духовной сосредоточенности. Оно не просто ограничивало язык, но формировало особый монашеский способ существования — телесный, речевой и эмоциональный строй, встроенный в общую структуру послушания и иерархии.

II.3.2. Язык жестов

Стремление к молчанию вызывало необходимость в иных формах коммуникации. Уже в ранних монашеских уставах фиксируются элементарные сигналы, допускавшиеся в тех местах и ситуациях, где слово было под запретом. Однако эти жесты были слишком ограничены по смыслу и не позволяли поддерживать полноценное взаимодействие. Именно поэтому в X в. в Ключни была разработана полноценная система ручных знаков — язык жестов, позволяющий общине функционировать без нарушения устава¹⁶⁵.

К XI веку ключнийский язык жестов приобрёл завершённую структуру и впечатляющую семиотическую насыщенность. В «Порядках» Бернарда

¹⁶⁴ Guigues I^{er} prieur de Chartreuse Coutumes de Chartreuse.

¹⁶⁵ Подробнее см.: Bruce S.G. Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition, с. 900–1200. Cambridge, 2007.

Клюнийского — одном из самых ранних и наиболее подробных источников — зафиксировано свыше 80 отдельных знаков, охватывающих все сферы монастырской жизни. Тематическое разнообразие включает: пищу и напитки (хлеб, варёный хлеб, яйца, бобы, овощи, рыба различных видов, молоко, мёд, вино, уксус, горчица, фруктовые и пряные напитки); одежду и предметы быта (кукла, штаны, пояс, обувь, гребень, нож, нить, игла, книги, сосуды); богослужебные действия и книги (антифона, псалтырь, тракт, месса, чтение, гимн, текст Евангелия и Посланий апостолов); административную иерархию аббатства (монах, аббат, приор, новиций, повар, садовник, кантор и др.); абстрактные категории (согласие, отрицание, ложь, знание, добродетель, зло, скорость, медлительность, прошедшее действие).

Жесты строятся на принципах визуальной и миметической аналогии: круг, сложенный пальцами, обозначает хлеб; движение рукой к губам — питьё; извлечение из ножен — знак гостеприимства; движение руки по волосам — возраст или статус. Используются также символические ссылки: палец, проведённый от брови к брови, указывает на женщину или девственницу; имитация движений животного — на неписменного человека¹⁶⁶.

Таким образом, жестовый язык у Бернарда представляет собой не просто вспомогательный инструмент при молчании, но автономную систему, регулирующую телесное поведение. Знаки стандартизированы, семиотически мотивированы и обязательны к изучению для каждого новиция. Они формируют не только способ коммуникации, но и дисциплинарный навык — ритуализованное подчинение тела уставу.

Позднее в *Consuetudines* Ульриха Клюнийского, составленных по поручению Вильгельма из Хирзау после его визита в Ключи, система знаков была значительно расширена и уточнена. По сравнению с *Ordo*

¹⁶⁶ *Bernardi Ordo Cluniacensis*. P. 180–185.

Cluniacensis Бернарда, Ульрих систематизировал и дополнил язык жестов, доведя общее число знаков до более чем ста. Тематический охват включает: пищу и напитки, рыбу по видам, одежду и предметы быта, богослужебные книги и действия, лица и должности, возраст, телесные состояния, абстрактные категории вроде согласия, отрицания, скорости, лжи и прочего.

В отличие от Бернарда, акцентирующего повседневные нужды и ключевые литургические термины, Ульрих стремится создать почти полную невербальную модель монастырской жизни. Он расширяет семантическое поле: появляются знаки для духовных понятий (доброта, зло), моральных действий (ложь, знание), телесных ощущений (болезнь), временных категорий (прошедшее). Обращает на себя внимание и усиление дисциплинарного компонента: система не просто передаёт просьбы или предметы, но маркирует статус (новиций, старец, ученик), обязанность (повар, садовник, келарь) или обряд (исповедь, омовение ног).

При этом основа остаётся прежней: визуально-миметическая аналогия. Например, знак для утря — сжатие рук, как будто его держат; знак лжи — палец, протянутый меж губами; знак знания — указание на грудь; знак монаха — касание капюшона¹⁶⁷. Образность и функциональность делают знаки легко запоминаемыми, а структура — доступной для обязательного усвоения в ходе новициата. Таким образом, Ульрих не только подтверждает традицию, но и превращает её в комплексную систему, подчинённую логике телесной дисциплины и институционального обучения.

Влияние клюнийского прототипа прослеживается и в других бенедиктинских центрах. Вильгельм из Хирзау также фиксирует в обычаях своего аббатства систему знаков¹⁶⁸. Его сборник содержит как заимствованные у клюнийцев обозначения (например, знак для хлеба или

¹⁶⁷ *Udalricus Cluniacensis monachus. Antiquiores Consuetudines Cluniacensis monasterii.*

¹⁶⁸ *Wilhelmus Hirsaugiensis abbas. Constitutiones Hirsaugienses.*

молока), так и новые категории, указывающие на локальное развитие практики. Знаков меньше, чем в Ключи, но они играют ту же роль — поддержание дисциплины молчания в повседневных нуждах.

Использование языка жестов в XII в. активно распространились и за пределами Ключи, и за пределы ордена бенедиктинцев в целом. Уставные каноники, в частности в аббатствах Сен-Виктор и Оиньи, не только переняли ключийскую систему, но и существенно её расширили. В их обычаях появляется около 150–170 знаков, охватывающих не только повседневные предметы, но и абстрактные категории: согласие, отрицание, прошедшее действие, настоящее, моральные качества (например, доброта, зло), возраст, монастырские должности¹⁶⁹. Такая детализация указывает на институционализированное обучение и высокую семиотическую насыщенность среды.

У картезианцев, в отличие от ключийцев и каноников, полноценная система ручных знаков отсутствовала. В обычаях Шартрез читаем «мы, живущие в уединении, едва ли знаем монастырские сигналы или вовсе их не знаем»¹⁷⁰. В случае необходимости разрешалось использовать несколько слов, поскольку картезианцы сознательно избегали телесной выразительности и считали язык достаточным средством общения. Их идеал молчания не предполагал замещения речи жестами, а стремился к почти полной немоте — даже в бытовом взаимодействии.

II.3.3. Повседневная практика: молчание и язык жестов в деле

Строгая установка на молчание вовсе не исключала необходимости в ежедневной коммуникации: монастырская жизнь была глубоко коллективной. Для координации труда, богослужений и повседневного порядка выработалась система устойчивых правил невербального общения

¹⁶⁹ Anon. Liber Ordinis; Anon. Le Coutumier de l'Abbaye d'Oigny.

¹⁷⁰ signa claustrī fere ignoramus vel penitus ignoramus. *Guigues I^{er} prieur de Chartreuse Coutumes de Chartreuse*.

— язык жестов, органично вписанный в аскетическую и ритуальную структуру монастыря.

Одной из ключевых зон молчания была трапезная. Если монах хотел что-то попросить, он должен был использовать жест — и только в случае крайней необходимости. В «Порядках» Бернарда Клунийского приводятся примеры таких знаков: «Если он просит воды, пусть поднимет руку ко рту; если хлеб — изобразит круг пальцами»¹⁷¹. При этом строго запрещалась избыточная жестикуляция: «братья должны сдерживать себя за столом, чтобы даже жестов лишних не было»¹⁷². Жесты использовались не только в быту, но и в богослужбных, трудовых и дисциплинарных контекстах. Так, прикладывание руки к груди могло означать болезнь или просьбу об исповеди.

Иначе говоря, язык жестов стал не просто вспомогательным инструментом монастырского быта, но органической частью повседневной дисциплины.

II.3.4. Молчание и обучение новичиев

Практика молчания становилась особенно значимой в период новичиата, когда брат только входил в монашескую жизнь и проходил процесс постепенного приобщения к дисциплине. Все уставные предписания подчеркивают: обучение молчанию — одна из ключевых задач наставника, а сам новичий должен не только воздерживаться от речи, но и усваивать нормы невербального поведения. Обращает на себя внимание, что почти во всех институтах (бенедиктинцы, клунийцы, цистерцианцы, уставные каноники, премонстранты) подчеркивается сочетание строгости молчания и допуска к необходимой обучающей коммуникации — почти всегда строго ограниченной по лицам, месту и времени.

¹⁷¹ Si aquam petat, manum ad os levabit; si panem, circulum digitis ostendat. *Bernardi Ordo Cluniacensis*.

¹⁷² Fratres se ipsos in mensa gubernant, ne signa quidem superflua fiant. *Ibid.*

Освоение языка жестов было обязательным этапом новичиата. Бернард Клюбнийский подчеркивает: «Новичий должен быть немедленно обучен порядку знаков, чтобы не нарушать молчание»¹⁷³. Ульрих вторит ему: новичий «должен усердно учить знаки, чтобы хоть немного говорить молча, ибо в общине ему редко дозволено говорить»¹⁷⁴. Аналогичные указания содержатся и в обычаях викторинцев¹⁷⁵.

Однако молчание подразумевало не только общение при помощи жестов. В рамках клубнийской традиции, представленной в первую очередь текстами Бернарда Клюбнийского, Ульриха и Вильгельма из Хирзау, молчание новичиев организовано как сложная система телесной иерархии, основанная на исключении не только речи, но и жестов, взглядов и даже шума от шагов или письма. В «Порядках Клюбни» новичию запрещено даже шуршать пером и пергаменом, пока он пишет¹⁷⁶. Произнесение литургического текста без визуального контакта с книгой считалось нарушением¹⁷⁷. Любые проявления даже невербального общения между новичием и другими юношами являлись наказуемым проступком¹⁷⁸. Общение возможно было только в строго регламентированное время и исключительно в присутствии специально назначенных лиц (в первую очередь, наставника). В этой традиции молчание становится инструментом структурирования монастырского тела и способом введения в послушание.

¹⁷³ Statim doceatur novicius signorum ordo, ne disturbance faciat in silentio. *Bernardi Ordo Cluniacensis*. P. 179.

¹⁷⁴ Opus quoque habet ut signa diligenter addiscat, quibus tacens quodammodo loquatur, quia postquam adunatus fuerit ad conventum, licet ei rarissime loqui. *Udalricus Cluniacensis monachus*. *Antiquiores Consuetudines Cluniacensis monasterii*. Col. 703.

¹⁷⁵ *Anon. Liber Ordinis*. P. 106.

¹⁷⁶ ...nec pergamento, nec ipsa penna quidquid sonitus ullo modo emittat. *Bernardi Ordo Cluniacensis*. P. 179.

¹⁷⁷ ...si vel una antiphona, vel responsorium, vel aliquid aliud tale absque libro nominaverit, et in libro simul cum emissionem verbi non viderit, de hoc non aliud quam plane silentium infregisse. *Udalricus Cluniacensis monachus*. *Antiquiores Consuetudines Cluniacensis monasterii*. Col. 703.

¹⁷⁸ Ut si v. g. ad alium juvenem in custodia positum, quiddam loquitur, vel riserit, vel signum aliquod fecerit; si tamen praescivit, quod ab huiusmodi cavere debuit. *Wilhelmus Hirsaugiensis abbas*. *Constitutiones Hirsaugienses*. Col. 937.

В рамках еще более строгой аскетической традиции, к которой можно отнести цистерцианцев и премонстрантов, молчание приобретает иной характер. Здесь оно не только форма дисциплины, но и способ подчеркивания иерархической дистанции. У премонстрантов, как и у цистерцианцев, наставник не вправе разговаривать с новицием во время работы, если только магистр он не является приором. Подразумевалось, что новиций усваивает поведение не столько через коммуникацию, а сколько через послушание и наблюдение.

Традиция уставных каноников, представленная обычаями аббатств Сен-Виктор и Оињи, развивает более умеренный, но не менее строго организованный подход. В первый день после начала новициата допускалось общение новициев с наставником в любых помещениях, но исключительно на темы, касающиеся устава. В остальное время новиции разговаривали с наставником только в своей комнате, а за ее пределами использовали жесты, и только для общения с наставником, приором, субприором или аббатом. Более того, обычаи аббатства Сен-Виктор рекомендуют, по возможности, располагать комнату новициев так, чтобы шум от общения новициев с наставников не достигал слуха братии¹⁷⁹.

Подход картезианцев можно обозначить как разумный минимализм. Наставник приходил в их кельи и беседовал с ними на протяжении первой недели новициата, а в дальнейшем новиции действовали в соответствии с принципами ордена: лучше сказать пару слов в случае крайней нужды, чем общаться на специальном языке жестов¹⁸⁰.

Таким образом, обучение молчанию в период новициата во всех описанных традициях является глубоко институционализированной

¹⁷⁹ *Scola nouitiorum, quantum competenter fieri potest, ab audientia conuentus separata esse debet, ut libere illic et legere et cantare possint, et uoces suas exercitare. Anon. Liber Ordinis. P. 108.*

¹⁸⁰ *Soli enim degentes, signa cenobiorum aut nulla aut pauca novimus. sufficere putantes linguam solam. non etiam caeteros anus rcatibus implicare loquendi. Et ideo si tanta necessità urget, uno vel duobus, aut ccrte paucissimis verbis 20 quod res postulat malumus indicari. Guigues I^{er} prieur de Chartreuse Coutumes de Chartreuse. P. 232.*

практикой, но формы её реализации различны. Ключинская модель развивает сложную систему молчаливой коммуникации и телесной дисциплины. Аскетическая традиция (цистерцианцы, премонстранты) делает акцент на молчании как иерархическом принципе. Каноники Сен-Виктора и Оиньи предлагают сбалансированную модель с педагогическим контролем. Картузианцы доводят идею до предела, отвергая даже язык жестов. Общим остаётся одно: молчание — это не только знак послушания, но и средство формирования новой, монашеской субъективности через телесную и речевую аскезу. Жесты не просто заменяли речь: они дисциплинировали тело, формировали новые рефлексy, укореняли в новиции послушание. Новичий учился «говорить телом» — экономно, ритуализированно, в соответствии с обычаями.

**Таблица 1. Примерное распределение систем жестов
в сборниках обычаев (XI–XII вв.)**

Аббатство	Дата	Число знаков	Темы
Ключни (Бернард)	Конец XI в.	Ок. 130	Еда, богослужение, одежда, роли, моральные категории
Хирзау	Нач. XII в.	Ок. 200	Все из Ключни + предметы, состояния, более тонкие различия
Сен- Виктор	XII в.	Ок. 150	Еда, книги, литургия, одежда, мораль
Оиньи	XII в.	Ок. 170	Те же, с добавлением социально- ролевых категорий
Ульрих (Ключни)	Нач. XII в.	Ок. 100	Сокращённый набор из Ключни

II.4. Преступления и наказания в монашеских общинах XII в.

Система наказаний в общинах монахов и уставных каноников к XII в. была достаточно хорошо развита. Она сформировалась на основе Устава св. Бенедикта и традиций, восходящих к каролингским церковным реформам, в частности — к Ахенскому уставу (*Institutio canonicorum Aquisgranensis*), в котором получили идеи более раннего Устава Хродеганга Мецкого.

II.4.1. Устав святого Бенедикта: основа монашеской дисциплины

Устав святого Бенедикта (RB), составленный в VI веке, стал краеугольным камнем монашеской дисциплины на Западе. Он исходил из убеждения, что монах — это человек, стремящийся к Богу через послушание, смирение и общинную жизнь. Дисциплина здесь не была самоцелью, но средством очищения и обуздания воли.

Характер проступков:

Бенедикт различает степень вины по внутренней мотивации и упорству нарушителя. Конкретной градации (например, лёгкая/средняя/тяжёлая) ещё нет, но есть постепенность наказаний.

Типичные проступки:

- Непослушание приказу настоятеля.
- Нарушение тишины в часы молчания.
- Опоздание на богослужение.
- Невнимательность или сон во время псалмопения.
- Самовольный выход из монастыря.
- Пререкания с братьями.
- Упрямство в исповедании вины.

Система наказаний:

Бенедикт создаёт градацию наказаний, от мягких к суровым. Основные формы наказаний:

- Устное наставление (часто первое средство).
- Исключение из трапезы (RB 24).

- Отстранение от богослужений.
- Физическое наказание (только к юным братьям) (RB 30).
- Отлучение от общения с братьями (RB 28).
- Публичная исповедь и покаяние.

II.4.2. Аахенский устав: нормативная дисциплина для каноников

Так называемый Аахенский устав, утверждённый в 816 г. на одном из соборов при дворе императора Людовика Благочестивого, представляет собой итог официального закрепления норм жизни для клириков, ведущих совместный образ жизни (*vita communis*). Он вобрал в себя как положения Устава Хродеганга Мецского, так и элементы позднеантичной традиции, но развивает и уточняет дисциплинарные нормы, делая их универсальным образцом поведения для канонических общин.

В этом уставе впервые содержится полная, систематически оформленная система проступков и наказаний за них.

Аахенский устав не использует термины легкие – средние – тяжелые для описания проступков, но фактическое деление в тексте присутствует. Зато устав предлагает продуманную градацию наказаний, начиная с мягкого увещания и заканчивая отчуждением от общины и передачей для наказания епископу.

Примеры проступков и наказаний:

1. Легкие проступки:

- о Нарушение порядка на богослужении.
- о Неявка на общие часы или трапезу без уважительной причины.
- о Прогулки вне клауистра без разрешения.
- о «напыщенное» поведение в церкви.

Наказания: частные и публичные увещания, отдельное питание, временное отстранение от хора.

2. Средние проступки:

- о Систематическое пренебрежение обязанностями (пение, чтение, повиновение).
- о Непристойное поведение в dormitorio.
- о сеять семя раздора между братьями: «discordiam... inter fratres seminaverit».

Наказания: от временной изоляции и строгого поста (на хлебе и воде) до длительного стояния отдельно от братьев в церкви и монастыре.

3. Тяжкие проступки:

- о Уклонение от исполнения послушаний после многократных увещаний.
- о Упорство в нарушении порядка.
- о Совершение преступлений (вплоть до уголовных).

Наказания: телесное (допустимо для юных); заключение; в крайнем случае — отлучение и передача епископу с целью публичного церковного осуждения¹⁸¹.

II.4.3. Традиции Ахенского устава в обычаях XI–XII вв.

Уставные каноники XII века — такие, как насельники аббатств Оиньи, Шпрингерсбаха и Премонтре — в отличие от цистерцианцев и картузианцев, уделяют особое внимание кодификации дисциплинарных нарушений и соответствующих наказаний. Ни в картузианских, ни в цистерцианских сборниках обычаев нет отдельных параграфов, детализирующих состав провинностей и систему наказаний. Подобная артикуляция нарушений — характерная черта именно обычаев уставных каноников, ведущих своё происхождение от модели, разработанной Хродегангом Мецским и отцами Ахенского собора. Развитие этой традиции в XII в. отражает растущую нормативную и административную зрелость канонических общин.

¹⁸¹ Anon. Institutio Canoniorum Concilii Aquisgranensis. P. 119–121.

Проступки в обычаях большинства уставных каноников распределяются по степени тяжести и охватывают практически все сферы жизни. Они касаются как внешней дисциплины, так и внутреннего нравственного состояния. Среди них:

- Нарушение дисциплины на богослужении:
 - опоздания;
 - небрежность на мессе;
 - смех и шум в церкви.
- Повседневные нарушения:
 - разговоры в клуатре и несоблюдение тишины;
 - повреждение или потеря монастырского имущества.
- Нарушения во время трапезы или работы:
 - отказ от участия в общей трапезе или умывании;
 - неисполнение порученного послушания.
- Моральные проступки:
 - враждебность и угрозы;
 - лживые обвинения и клевета;
 - систематическое нарушение молчания;
- Литургические проступки высшего порядка.
 - небрежность при причащении.

Система взысканий соответствует тяжести проступков и демонстрирует значительную степень формализации, свойственную Ахенскому уставу и уставу Хродеганга. Среди применяемых мер:

- Лёгкие наказания:
 - чтение одного псалма;
 - публичное покаяние на капитуле.
- Средние по тяжести наказания:
 - однодневный пост на хлебе и воде.
- Наказания за тяжелые проступки:

- о трёхдневный пост на хлебе и воде;
 - о дополнительные дни поста за повторные нарушения.
- Наказания за более тяжелые проступки, особенно связанные с Евхаристией:
 - о временное отстранение от причастия;
 - о индивидуальное покаяние и наставление от настоятеля¹⁸².

II.4.4. Бенедиктинская традиция: дисциплина, вина и наказание в XI–XII вв.

Тексты обычаев монастырей Ключи и Хирзау отражают развитие дисциплинарной практики в рамках бенедиктинской традиции. В них можно найти и влияние Ахенского устава – упоминание деления проступков на легкие и тяжелые, но, в целом, обычаи бенедиктинских монастырей в плане наказаний гораздо менее формализованные, чем *consuetudines* уставных каноников. Так в «Порядках Ключи» монаха Бернарда изложены наказания для братьев, совершивших лёгкие (*culpa levis*) и тяжёлые (*culpa gravis*) прегрешения. Легкие проступки влекли за собой временное исключение из общения с братией и необходимость покаяния перед алтарём. Для искупления более серьёзных проступков нужно было пройти целый ритуал самоуничтожения: брат должен предстать перед общиной босым и обнажённым, а его возвращение возможно лишь после публичного покаяния и с разрешения аббата. Эта дисциплинарная система подчёркивает значение телесной выразительности в педагогике Ключи¹⁸³.

Вильгельм из Хирзау, адаптируя ключийскую традицию для своего монастыря, выработал строго регламентированную систему дисциплины, в которой проступки оценивались не только по внешнему действию, но и по их моральной окрашенности и внутренним состояниям, лежащим в их

¹⁸² Anon. Le Coutumier de l'Abbaye d'Oigny. P. 80–86; Anon. Les statuts de Prémontré. P. 35–444; Anon. Consuetudines Canonicorum Regularium Springiersbacenses-Rodenses. P. 35–52.

¹⁸³ Bernardi Ordo Cluniacensis. P. 94–95.

основе. В обычаях аббатства Хирзау особое внимание уделяется следующим категориям нарушений:

- Пренебрежение богослужением и братской жизнью — участие в общей молитве и общинной жизни рассматривается как центральное условие монашеской идентичности, и его нарушение влечёт обязательное признание вины и искупление.
- Нарушение добродетелей послушания, смирения и покаяния — особенно строго каралось открытое или скрытое сопротивление дисциплине или нежелание принять критику, что трактовалось как угроза целостности общины.
- *Irregularitas*, то есть отсутствие упорядоченности, сосредоточенности и ясности в действиях, включая опоздания, несоблюдение обрядовых норм или невнимательность к уставным обязанностям.
- Неподобающее поведение за пределами монастыря, особенно во время поездок или поручений, когда от монаха ожидалось сохранять такой же уровень дисциплины и отчетности, как и внутри клуатра¹⁸⁴.

Интересно, что в обычаях викторницев, несмотря на принадлежность к уставным каноникам, система наказаний, характерная для Ахенского устава и устава Хродеганга, отсутствует. Обычаи аббатства Сен-Виктор в плане отношения к наказаниям ближе к бенедиктинской традиции: в них нет многоступенчатой градации вины и не прописаны подробно наказания за определенные проступки. Дисциплина викторинцев имеет скорее пастырский характер, акцент делается на контроль за распорядком жизни в аббатстве, поведением братьев и практике исповеди¹⁸⁵.

Таким образом, формирование и реализация дисциплинарных норм в церковных институтах XII в. — это не только отражение духовных

¹⁸⁴ *Wilhelmus Hirsauensis abbas*. Constitutiones Hirsauenses. Col. 979–988.

¹⁸⁵ *Anon. Liber Ordinis*. P.

идеалов, но и проявление разных моделей управления, педагогики и коллективной ответственности.

II.4.5. Особенности наказаний для новиц

Новиции, не будучи полноценными монахами, соответственно несли меньшую ответственность за свои поступки, а меры применяемые к ним имели скорее воспитательный характер. К ним применялась пошаговая модель наказаний.

Первое средство — наставление от наставника. Даже в случае серьёзного проступка новиций сначала получал устное предупреждение. И только после этого, «если сначала несколько раз его увещевал наставник по этому поводу, но не исправился, тогда при других он строго и резко, как предписывает святой Бенедикт, не только немедленно будет обличён, но ему также будут назначены более суровые наказания — а именно, изоляция, отлучение от стола и порка»¹⁸⁶. Символом покаяния мог также стать и обряд самоуничтожения: «Принеся пучок прутьев [...] пусть простирается ниц»¹⁸⁷.

II.4.6. Возвращение в монастырь

Побег из монастыря оценивался как особенно тяжёлый проступок, поскольку связь между монахом и общиной считалась сакральной. Как следствие, наказание за такой проступок должно было быть внушительным, публичным, и, одновременно включать символический элемент восстановления разрушенных связей. Обычаи Шпрингерсбаха и Оиньи, опирающиеся на устав Хродеганга, сохранили для нас описание этой процедуры.

¹⁸⁶ ...si primum aliquot vicibus per magistrum propter hoc admonebatur, sed non correxit, coram aliis dure et aspere, prout sanctus Benedictus praecipit, non solum ad praesens ab illo corripitur, sed asperiora, id est carcer, Bogae excommunicatio et flagella ei proponuntur. *Wilhelmus Hirsaugiensis abbas. Constitutiones Hirsaugienses. Col. 936.*

¹⁸⁷ Portans fasciculum virgarum [...] prosternatur. *Anon. Consuetudines Canonicorum Regularium Springiersbacenses-Rodenses. P.16.*

Церемония принятия беглого монаха в обитель включала в себя и словесное, и телесное уничижение: просьбу о милости, простирание перед входом в церковь, поцелуй ног аббата, стояние у порога. Все эти действия символизировали преодоление гордыни через смирение.

Если прощение было получено, брат ещё какое-то время оставался в положении частичного отлучения. Он не причащался, не участвовал в поцелуе мира, не читал в церкви и не выполнял литургических обязанностей¹⁸⁸. Процесс его реабилитации происходил под наблюдением аббата, иногда при посредничестве старших братьев, ходатайствующих за раскаявшегося: «Памятуя апостола [...] который повелевает после наказания утвердить в том [падшем] любовь»¹⁸⁹.

Таким образом, монастырская система наказаний формировала ритуализированный путь исправления: от падения — через признание и изоляцию — к покаянию, очищению и возвращению. Эта структура глубоко укоренена в христианской антропологии и монашеском представлении о спасении как процессе постоянного обращения и духовного восстановления.

II.4.7. Проступки против целомудрия

Особое место среди проступков, рассматриваемых в текстах монахов и уставных каноников XII в., занимают нарушения обета целомудрия — включая как индивидуальные, так и взаимные плотские утехы. В нормативных и повествовательных источниках изучаемого периода предъявляются строгие требования к телесной чистоте внутри монастырского сообщества, что вполне логично для документов времени григорианской реформы.

В конце в XI в. Петр Дамиани пишет специальный трактат с выразительным названием «Книга Гоморры» (*Liber Gomorrhianus*), в

¹⁸⁸ Non communicat, nec venit ad osculum pacis [...] nec notatur ad aliquod officium in ecclesia. *Anon. Consuetudines Canoniorum Regularium Springiersbacenses-Rodenses*. Ibid. P. 45.

¹⁸⁹ Memor apostoli [...] qui post castigationem praecipit confirmari in illum caritatem. Ibid.

котором осуждает плотские связи между духовными лицами как «смертельную язву в теле Церкви» и угрозу самой сущности монашеской жизни¹⁹⁰. А в начале следующего столетия Петр Достопочтенный в трактате «О чудесах» с тревогой описывает случаи, когда «не только миряне, но и клирики и монахи бесстыдно обнимались друг с другом»¹⁹¹. Такое поведение, по мнению автора, угрожало не только индивидуальному спасению виновных, но и духовной чистоте всей обители и требовало немедленного и публичного вмешательства.

Целомудрие осмыслялось не только как внешняя норма поведения, но и как внутренняя добродетель. В письмах Адама из Персеня к молодым монахам подчёркивается, что подлинная чистота должна исходить из любви к Богу, а не из страха: «Будь целомудренным не из страха перед наказанием, но по любви к Богу», «чистота возвышает разум и делает душу способной к созерцанию тайн Божества»¹⁹².

И все же наказания предусматривались: к началу XII в. в монастырях выработали конкретные меры телесного надзора для поддержания целомудрия. В обычаях аббатства Сен-Виктор подчёркивается необходимость строгого наблюдать за поведением монахов в купальнях: «Смотрители купален должны тщательно следить, чтобы там не происходило ничего, что противоречит религии и благопристойности»¹⁹³. Бернард Клунийский при описании поведения новicia подчёркивал необходимость максимально закрывать одеждой тело даже в одиночестве: «Какой бы жар он не почувствовал, однако же никогда не обнажает больше частей тела нежели руки, ступни и голову»¹⁹⁴. Внимательны были монашеские авторы и к организации сна: в ряде обителей соблюдали

¹⁹⁰

¹⁹¹ *non solum laicos, sed etiam clericos et monachos inhoneste invicem amplexantes*

¹⁹² *Obtine castitatem non timore poenae, sed amore Dei... Castitas mentem levat, et animam reddit ad contemplanda divinitatis mysteria idoneam*

¹⁹³ *Custodes balnearum diligenter attendere debent, ne ibi aliquid fiat quod religioni et honestati contrarium sit* Anon. Liber Ordinis

¹⁹⁴ *Anon. Liber Ordinis*

чередование в расположении братьев в dormitorio (помещении для сна) — пожилые и молодые братья ложились перемежаясь, чтобы минимизировать искушения¹⁹⁵.

В некоторых *consuetudines* отдельно прописаны наказания за «нечистые фантазии» и «вожделенные взгляды». Так согласно обычаям Шпрингсбах, брат, который «поражается нечистой фантазией и не отсечёт её», должен быть «наблюдаем тайно, а если не прекратит — предан явному наказанию»¹⁹⁶. Здесь снова применяется принцип постепенного усиления наказания, если брат упорствует во грехе, который мы уже видели ранее используемым при выборе наказания для других проступков.

Таким образом, нарушения обета целомудрия не только осуждались в дидактической литературе, но и наказывались в реальности.

* * *

Новициат в монастырях XII в. представлял собой сложный и тщательно выстроенный институт духовного воспитания, в котором формирование монашеской идентичности происходило через строго регулирующую телесную и пространственную дисциплину. Это был не просто подготовительный этап, а трансформационный механизм, встраивающий личность в рамки монастырского порядка — порядка, основанного на уставе, подчинении и аскезе.

Центральным элементом этой системы становилось воспитание тела как средства формирования духа. Установленные ограничения речи, сна, питания, передвижения и труда воспринимались не как репрессии, а как педагогические инструменты, направленные на внутреннее преображение. В *consuetudines* и других монашеских источниках телесная дисциплина выступает равноправным звеном в процессе обучения вере: у клюнийцев

¹⁹⁵ *Anon. Liber Ordinis*

¹⁹⁶ *Anon. Consuetudines Canonorum Regularium Springiersbachenses-Rodenses*

— основанная на строгости и страхе, у викторинцев — на упорядочении поведения через разум, у цистерцианцев — на внутреннем делании любви и послушания.

Несмотря на различия между орденами, источники свидетельствуют о существовании устойчивой модели новициата, сложившейся в эпоху реформ. Её структура концентрировалась вокруг трёх ключевых элементов: фигуры наставника, пространственной изоляции и строго регламентированной повседневной практики. Наставник исполнял роль не просто надзирающего лица, а духовного проводника, чья близость к новицию — физическая, психологическая и символическая — обеспечивала персонализированный контроль и воспитание.

Пространственная и социальная изоляция, в свою очередь, позволяла создать особую педагогическую зону — отделенную от братии, но уже включённую в его ритм. Собственная трапезная, молчание, язык жестов, отсутствие свободы передвижения и строго регламентированный день выстраивали вокруг новициев систему внутренних и внешних границ, готовя их к полноправному вхождению в монашеское тело.

Таким образом, новициат выступал не просто временным статусом, но переходным состоянием, в котором происходило ритуализованное, контролируемое и многоуровневое преобразование личности. Через тело, пространство, дисциплину и пастырскую заботу монастырская культура XII в. формировала нового человека — монаха, способного жить по уставу. Эта модель, отлаженная в клюнийской и викторинской традиции и радикализованная у цистерцианцев, станет универсальной для большинства реформированных орденов позднего Средневековья.

III. «ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК»: ДИСЦИПЛИНА ДУХА И ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ НОВИЦИЯ

III.1. Антропология монашеской личности: тело, душа, дух

Монашеское воспитание XI–XII вв. основывалось на антропологии, в которой человек мыслился как составленный из тела, души и духа. Блаженный Августин в трактате «О количестве души» (*De quantitate animae*, гл. 33–34) рассматривает внутреннюю структуру души, различая в ней три основные способности: память (*memoria*), разум (*intelligentia*) и волю (*voluntas*). Эти силы действуют совместно, составляя единую духовную субстанцию человека. Влияние этого представления ощущается в последующей монашеской традиции. Иоанн Кассиан, опираясь на библейский текст (1 Фес. 5:23), в «Собеседованиях» различает тело, душу и дух как три уровня человеческой природы. В беседе с аввой Харемоном он пишет: «Мы состоим из трёх субстанций: тела, души и духа»¹⁹⁷. Такое деление связано с тремя стадиями духовного восхождения: через тело монах упражняется в аскезе и воздержании, через душу — в очищении мыслей и чувств, а через дух (*spiritus*) он достигает чистой молитвы и созерцания. Кассиан связывает тело с борьбой, душу — с просвещением, а дух — с богообщением¹⁹⁸.

Идеал монашеского воспитания вырастает из этого образа: целью становится не только телесное повиновение, но и воспитание «внутреннего человека» — *homo interior*, способного любить, созерцать и быть свободным в следовании воле Божией¹⁹⁹.

III.1.1. Викторинская модель: дисциплина как путь к порядку

В монастырской культуре викторинцев дисциплина понималась как глубоко внутренний процесс формирования личности. В трактате «О

¹⁹⁷ Tribus enim subsistimus substantiis, id est, corpore, anima et spiritu. *Ioannes Cassianus. Collationes* XI.3.

¹⁹⁸ Spiritus in sublimibus versatur et in divina contemplatione versatur. *Ibid.* IX.14.

¹⁹⁹ *Homo interior* – выражение, восходящее к апостолу Павлу (Еф. 3:16).

воспитании новициев» Гуго Сен-Викторский определяет дисциплину как форму порядка: «дисциплина — это упорядочение нравов»²⁰⁰. Это ключевое определение позволяет понять, что речь идёт не о внешнем контроле, а об установлении внутренней гармонии.

Гуго подчёркивает, что дисциплина не ограничивается отказом от греха: «Дисциплина — это образ жизни хороший и достойный для которого не достаточно не делать зла; она (дисциплина – И.М.) старается даже в том, что делает хорошо явиться во всем безукоризненной»²⁰¹. Иными словами, Гуго настаивает на необходимости проявлять внимание не только к действиям, но и к мотивам, к состоянию сердца. В другом параграфе того же трактата Гуго называет дисциплину «уздой для похоти, темницей для дурных желаний, кандалами для гнева»²⁰², но цель этих уз не подавление, а *ordinatio* — упорядочивание аффектов в душе. Идея дисциплины как внутреннего упорядочивания восходит к Августину, для которого истинный порядок души состоит в подчинении разума Богу, а всех остальных сил — разуму; такой внутренний строй отражает общий порядок, установленный Богом во вселенной²⁰³.

В целом, дисциплина у викторинцев предстает как путь от внешнего порядка к внутреннему. Через порядок (*ordo*) внешней жизни создаётся порядок внутреннего человека» (*ordo interioris hominis*), который и является конечной целью монашеского воспитания.

III.1.2. Цистерцианская педагогика любви

В то время как викторинцы подчёркивали дисциплину как форму внутреннего порядка, цистерцианцы акцентировали её аффективное измерение. У них дисциплина сохраняет строгость, но её основой становится не страх, а любовь. Элред из Риво — один из самых

²⁰⁰ *Hugues de Saint-Victor. De institutione novitiorum. P. 141–142.*

²⁰¹ *Disciplina est vitae honestae et sanctae compositio. Non sufficit enim non facere malum: etiam in bono nititur esse irreprehensibilis. Ibid. P. 144.*

²⁰² *freno libidinis, carcer vitiorum, catena iracundiae. Ibid., cap. 3, p. 145.*

²⁰³ *Augustinus. De civitate Dei. XIX.13.*

выразительных представителей этой линии — в трактате «Зерцало любви» утверждает: «Духовный человек — тот, кто принимает дисциплину не в рабском страхе, а в сыновней любви»²⁰⁴. Он подчёркивает, что наставник не должен быть деспотом, но другом, стремящимся расположить к себе любовью, а не просто добиться внешнего повиновения²⁰⁵.

Эта педагогика любви требует внутреннего участия: послушание становится плодом доверия, а не только подчинения. Цель дисциплины при этом — не уничтожение чувств, а их преобразование: «Совершенство сердца — не в бесчувственности плоти, но в её освящении»²⁰⁶. Таким образом, в цистерцианской традиции дисциплина осмысливается не как принуждение, а как пространство воспитания любви и внутреннего преобразования.

III.1.3. Новая бенедиктинская традиция: Пётр Целлийский

Письма и трактаты Петра Целлийского, формально укоренённые в бенедиктинской традиции, демонстрируют сдвиг от акцента на внешнюю дисциплину к глубокому вниманию к внутреннему миру ученика. Он связывает монастырское наставничество не с формальной властью, а с заботой о душевном здоровье, совести и духовном равновесии подопечных.

Такой подход тесно связан с представлением Петра о совести как главном поле духовной работы. Он подчёркивает: «достаточно обвинения собственной совести»²⁰⁷, отказываясь, таким образом, от внешних дисциплинарных мер в пользу пробуждения внутреннего чувства ответственности. Дисциплина, как следствие, трактуется им не как инструмент подчинения, а как средство исцеления. Пастырь — это не судья, но распознаватель душевных недугов: «он не только различает

²⁰⁴ *Spiritualis est qui disciplinam non servili timore sed filiali amore suscipit. Aelredus Rievallensis. Speculum caritatis. P. 106.*

²⁰⁵ *Studet magis amorem sibi conciliare quam metum. Ibid. P. 106.*

²⁰⁶ *Non est perfectio cordis insensibilitas carnis, sed sanctificatio. Ibid. P. 107.*

²⁰⁷ *Sufficit enim accusatio propriae conscientiae. Peter of Celle. The Letters of Peter of Celle. Ep. 53. P. 246.*

болезни, но и отсекает или исцеляет всё нездоровое»²⁰⁸. В этих метафорах проявляется ключевая особенность педагогики Петра: наставник, с его точки зрения, это тот, кто изучает внутреннее состояние ученика и терпеливо врачует его дух.

Таким образом, педагогика Петра Целлийского сочетает глубокую укоренённость в традиции с новыми акцентами XII в.: внимание к совести, мягкость в исправлении, забота о «болезнях сердца». Его педагогический идеал — это не строгий страж, а пастырь.

III.2. Смирение и послушание как внутренние добродетели

В предыдущей главе мы рассматривали послушание как часть телесной и пространственной дисциплины: повиновение правилам, иерархии, распорядку, молчанию. Однако в духовной педагогике XII в. послушание и смирение мыслились не только как внешние практики, но и как внутренние добродетели, напрямую связанные с формированием «духовного человека», *homo spiritualis*. Это были не просто функции монастырского порядка, но центральные ступени в лестнице преобразования личности, ведущей от самости — к Богу. Смирение и послушание осмыслялись как добродетельная перестройка воли: сознательное отречение от себя и открытие себя для Божественного порядка.

Как подчёркивает Р. Бершин, в раннем средневековье послушание часто трактовалось как внешняя телесная практика: демонстрация покорности и иерархии согласно формуле «согнуть тело, сокрушить волю» (*corpus curvare, voluntatem frangere*). Но уже с XI в. акцент смещается на внутреннее согласие, способность души добровольно соучаствовать в воспитательном процессе ²⁰⁹. Послушание перестаёт быть просто

²⁰⁸ ...cuius est non solum morbos discernere, sed etiam quaeque morbosa secare aut sanare. Peter of Celle. The Letters of Peter of Celle. Ep. 82. P. 356.

²⁰⁹ Формула является краткой интерпретацией идей, высказанных в нескольких главах бенедиктинского устава: гл. 5 (*De oboedientia*), гл. 7 (*De humilitate*) и гл. 58 (*De disciplina recipiendorum fratrum*), где подчёркивается необходимость смирить тело

физическим актом и становится психологической и духовной категорией: воспитанием воли, сердечным соучастием, формой любви и дара себя.

Разные школы и традиции — цистерцианцы, викторинцы, премонстранты, бенедиктинцы — дают различное прочтение этой оси монашеской жизни, однако все сходятся в одном: без смирения нет подлинного преобразования, без послушания — духовного послушания — невозможна педагогика.

III.2.1. Аскетическая модель: послушание как жертва

В классической бенедиктинской традиции послушание часто трактуется как жертва собственной воли, приносимая Богу в подражание Христу. В трактате «О порядке жизни и воспитании нравов» Иоанн из Фруттуарии учит, что послушание — одна из основополагающих добродетелей монашеской жизни, необходимая для духовного совершенствования. Он причисляет послушание к числу трёх добродетелей, которые особенно приличествуют юным инокам: «Три добродетели более всего подходят молодым: скромность, молчаливость и послушание»²¹⁰. По мнению Иоанна, истинный монах «не желает поступать по своей воле, но [исполняет] волю Божию и повеление старших»²¹¹. Напротив, тот, кто отвергает и дисциплину и избегает наставления старших, несчастен, ибо такой человек²¹². В житие св. Одона Клунийского подчеркивается, что святой предпочёл послушание даже разуму, поскольку настоящая добродетель требует отказа от правоты в пользу покорности²¹³. Эта идея находит свое развитие и в сочинениях Петра Дамиани: «Истинный монах

(*corpus humiliare*), сломить гордыню и придерживаться послушание до самой смерти. Подробнее см.: Berschin W. Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Stuttgart, 1986. S. 73–76.

²¹⁰ «Tres enim virtutes sunt quae pueris adolescentibus magis congruunt, verecundia, taciturnitas, et obedientia» —

²¹¹ «non vult ex sua, sed ex Dei voluntate, majorumque suorum jussione procedere» —

²¹² «non secundum Deum, sed secundum se vivit» — «живёт не по Богу, а по собственной воле»

²¹³ obedientiam amavit magis quam rationem. *Johanne Salernitano auctore Op. cit.* P. 49.

[...] как живой алтарь, на котором он приносит в жертву свою волю»²¹⁴. Послушание мыслится Петром как внутренний литургический акт, путь к сообразованию с образом Христа.

III.2.2. Послушание как структура воли: викторинская и премонстрантская педагогика

В монашеской традиции XII в. послушание выступает не просто формой внешнего подчинения, но ключевой категорией духовной педагогики. Оно рассматривается как основа формирования внутреннего человека (*homo interior*), становясь структурой воли, способом воспитания свободы, а не её отменой.

В трактате Гуго Сен-Викторского «О воспитании новициев» послушание становится краеугольным камнем воспитания новициев и тесно связано со смирением. Наставляемый новиций должен покорно подчиняться наставнику, проявляя смирение, «кроткое и во всем послушное»²¹⁵. Именно такое смирение делает возможным полное отречение от собственной воли: новицию предписано во всем опираться на волю наставника, не доверяя своему суждению. Время новициата прямо определяется как период трансформации личности кандидата в монахи: «здесь и теперь надлежит отсекаать удовольствия, искоренять все пороки и сокрушать [собственные] воли»²¹⁶.

Подчинение собственных желаний чужой воле рассматривается Гуго на глубоко антропологической основе: человеческая воля после грехопадения испорчена гордыней, и потому послушание понимается как главный инструмент ее очищения и исправления. Трактат гласит: послушание есть «поистине, единственная добродетель для всякого разумного создания под

²¹⁴ Verus monachus [...] est quasi altare vivum, super quod immolatur voluntas sua. *Petrus Damianus. De ordinibus monachorum. Col. 315.*

²¹⁵ ...lenis et obediens in omnibus humilitas. *Hugues de Saint-Victor. De institutione novitiorum. P. 100.*

²¹⁶ ...hic locus et tempus est voluptates amputandi, vitia omnia extirpandi, voluntates frangendi. *Idem. P. 110.*

властью Бога»²¹⁷, тогда как величайшим пороком, ввергающим душу в падение, является горделивое желание действовать по собственной воле – непослушание. Поэтому Гуго требует, чтобы у живущего по уставу не было никакой иной воли, кроме послушания аббату²¹⁸. Послушание очищает волю от греховного своенравия и перестраивает ее, направляя ко благу – к выполнению воли Божьей. Неотъемлемой частью педагогики послушания у Гуго выступает и акцент на силе примера наставника. Новицию следует учиться на положительных примерах: «подражай добрым, соревнуйся со святыми; пусть примеры отцов будут для тебя побуждением к дисциплине»²¹⁹.

Аналогичный подход обнаруживается в сочинениях премонстранта Филиппа из Бон-Эсперанс, в частности, в трактате «О воспитании клириков. Филипп утверждает: «послушание — мать формирования духа»²²⁰. В этом контексте послушание вновь предстаёт не как внешняя обязанность, а как фундаментальный педагогический принцип: оно созидает душу, формирует её восприимчивость к истине и добру. В другом месте он называет его «первой дисциплиной в школе Христовой»²²¹.

Это не просто теологическая метафора: речь идёт о педагогике, в которой послушание становится инструментом сознательной работы над собой. И Гуго, и Филипп сходятся в одном: внутренняя зрелость невозможна без волевого подчинения, но это подчинение не разрушает личность, а раскрывает её духовный потенциал.

Так в рамках викторинской и премонстрантской традиций формируется особая модель послушания как воли, согласованной с истиной. Эта модель

²¹⁷ Obedientia est quam possum verissime dicere solam esse virtutem omni creaturae rationali agenti sub Dei potestate; primumque ac maximum vitium ad ruinam sua potestate velle uti, cuius nomen est inobedientia. *Hugues de Saint-Victor. De institutione novitiorum.* P. 100.

²¹⁸ Praeter abbatis mandatum nulla voluntas vivat in nobis. *Philippus Bonae Spei. De institutione clericorum* Col. 1115.

²¹⁹ ...imitare bonos, emulare sanctos. Sint tibi patrum exempla disciplinae incitamenta. *Idem.* Col. 1120.

²²⁰ Obedientia mater formationis animi. *Philippus Bonae Spei. De institutione clericorum.* Col.

²²¹ Ibid.

противоположна как принудительному послушанию, основанному на страхе, так и современному самодостаточному индивидуализму. Послушание в этом ключе — это духовная педагогика, работа над собой в контексте общины, под взглядом Бога и под водительством наставника, который сам прежде всего призван быть *exemplum vivum* — живым примером.

III.2.3. Аффективная модель: послушание как доверие и любовь

В XII в. в духовной культуре цистерцианцев, а затем и более широкой монашеской традиции, формируется особая модель дисциплины, в которой послушание мыслится не как внешнее подчинение, а как выражение любви, доверия и внутреннего согласия. Оно становится не средством подавления, а языком отношений: между монахом и Богом, наставником и учеником.

Бернард Клервоский в трактате «О предписании и послаблении»²²² подчёркивает, что послушание возможно лишь в рамках *professio* — монашеского обета, данного при вступлении в орден. Под *professio* он понимает добровольное обещание повиноваться не аббату как человеку, а уставу, который служит высшим нормативным авторитетом. Настоятель, следовательно, не вправе действовать по произволу, но должен руководствоваться разумной рассудительностью (*discretio*) и любовью (*caritas*), а не личными желаниями: «Пусть настоятель не запрещает мне того, что я обещал, и не требует от меня большего, чем я обещал. Пусть он не увеличивает мои обеты без моей воли и не уменьшает их без веской необходимости»²²³. Таким образом, Бернард утверждает: власть не может выходить за пределы добровольно принятого обещания, а послушание основывается не на произволе, а на свободной воле и любви.

²²² А.Р. Фокин в статье «Бернард Клервоский» предлагает ориентирующийся скорее на традиции восточного православия перевод «Об акривии и икономии». Фокин А.Р. Бернард Клервоский // Православная энциклопедия. М., 2009. С. 670–676.

²²³ Nil me praelatus prohibeat horum quae promisi, nec plus exigit quam promisi. Vota mea nec augeat sine mea voluntate, nec minuat sine certa necessitate. *Bernardus Claraevallensis*. De praecepto et dispensatione. Col. 168.

В другом разделе трактата Бернард противопоставляет совершенное послушание — *obedientia charitatis* — внешнему, вынужденному послушанию — *inerti et servili quodammodo obedientia*²²⁴. Совершенное послушание, по словам Бернарда, «не стесняется пределами» (*terminis non arctatur*), но «силой свободного и живого духа [...] простирается в безмерную свободу»²²⁵. Таким образом подлинное послушание является не механическим подчинением, а формой свободного и сознательного следования добру.

Наставник в этой модели не диктатор, но хранитель меры и пастырь. Его задача — «увещевать, а не принуждать к высшему; снисходить [...] к меньшему»²²⁶. Он не может повелевать сверх того, что включено в профессию, но и не обязан требовать от подопечных максимального героизма. Власть становится служением, а наказание — не актом власти, а необходимой мерой пастырской заботы.

В трактате также чётко разделены мотивы послушания из страха или по обязанности допустимо, но совершенным считается то, что происходит из любви к Богу. Такая градация основана на классической для западного монашества триаде: послушание из страха, из долга и из любви²²⁷, причём только последний вид даёт полноту внутренней свободы.

Аффективная модель послушания в духовной культуре XII в. у цистерцианцев формирует новое понимание дисциплины: как внутренней и добровольной. Здесь послушание становится выражением духовной зрелости, способом быть в мире с Богом, наставником и братией. Оно не

²²⁴ Ibid. P. P. 172.

²²⁵ ...vigore liberalis alacrisque animi [...] in infinitam libertatem extenditur. Ibid.

²²⁶ ...monere, non cogere ad celsiora; condescendere [...] ad remissiora. Ibid.

²²⁷ Встречается в сочинениях Блаженного Августина (например, в *De diversis quaestionibus octoginta tribus*), присутствует в уставе св. Бенедикта (на этом принципе построены 12 ступеней смирения: нижние связаны со страхом Божиим, средние — с послушанием как долгом, высшие — с любовью и свободным следованием Божией воле (RB 7)).

отменяет строгости, но меняет её логику — от власти к заботе, от страха к любви.

III.3. Эмоции в духовной педагогике XII в.: страх, стыд, любовь

Эмоции в духовной педагогике XII в. занимают особое место — не как хаотические проявления чувств, но как целенаправленно формируемые реакции, встроенные в монастырскую практику. Страх, стыд и любовь — три ключевые эмоциональные оси, по которым разворачивалась внутренняя работа наставника с душой новicia и самого новicia с ней же.

Эти три чувства — страх, стыд и любовь — образуют своего рода восходящую лестницу аффективного формирования: от внешнего контроля (страха) к внутренней границе (стыду) и, наконец, к высшему состоянию сопричастности и свободы (любви). Такая триада позволяет описать процесс трансформации *novicius* не только как телесно-распорядковый, но как путь переживания, преломления и преображения страстей.

Ж. Делюмо в ставшем уже классическим исследовании «Страх на Западе» показывает, как в христианской Европе формировалась «культура страха», в которой последний становится не только реакцией на грех, но и инструментом управления, внутреннего регулирования: «Страх греха, суда, ада формировал ментальную сеть, в которой выстраивалась христианская чувствительность»²²⁸.

Идеи Делюмо схожи с наблюдениями К. Байнум. В книге «Иисус как мать» исследовательница утверждает, что «чувства в монашеском контексте не просто переживаются, но структурируются, становятся частью общей дисциплинарной стратегии»²²⁹. В своей монографии Байнум подробно показывает, как эмоциональная жизнь монахов формировалась через дисциплину тела, слова и воли. По её мнению, любовь, страдание, сострадание, покаяние и «материнская нежность» (в соответствии с

²²⁸ Делюмо Ж. Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.) / Пер. с фр. И.Б. Иткина, Е.Э. Ляминой, Е.И. Лебедевой, А.Г. Пазельской под ред. Д. Э. Харитоновича. Екатеринбург, 2003. С. 120.

²²⁹ *Bynum C.W. Jesus as Mother. P. 148.*

предложенной самой Байнум довольно спорной, но любопытной концепции аббата как духовной матери братии) в монашеских сообществах XII в. становятся намеренно используемыми инструментами внутренней трансформации²³⁰. В этом смысле её подход близок к используемому мной в данном исследовании: рассматривать эмоциональную жизнь новicia не как фон, а как структурирующий элемент духовной педагогики.

III.3.1. *Страх: affectus disciplinae*

Житийная литература XII в. подтверждает важную педагогическую роль страха. В Житии Петра Дамиани страх описывается не как мрачное состояние, а как свидетельство первого пробуждения совести: молодой послушник дрожит не от страха перед телесным наказанием, а от страха оскорбить Господа: «он боялся не побоев, но страшился прогневать Бога»²³¹. Этот пример прямо перекликается с размышлениями Ж. Делюмо: «Страх, если взглянуть на него попристальнее, есть своего рода “предупреждение бытию”; чувство вины, переживаемое позитивно, создаёт напряжение, способствующее формированию элит»²³². Под «элитами» в данном контексте он понимает не социальный или иерархический слой, а духовно-нравственное меньшинство — тех, кто через аффективную дисциплину достигает внутренней собранности, ответственности и способности к духовному различению. Иными словами, страх здесь выступает не как подавляющее чувство, а как условие роста и формирования зрелой монашеской личности.

Страх в монашеской педагогике, таким образом, выступает как первичная форма внутреннего ограничения. Он начинается как страх наказания, но быстро переходит в страх перед Богом — *timor Domini*, который рассматривается как «начало премудрости» (Ps. 110:10).

²³⁰ Bynum C.W. Jesus as Mother.

²³¹ ...non timebat verbera, sed ut offensam Dei incurreret pavebat. *Johanne Lotharingo auctore Vita Petri Damiani*. P. 150.

²³² Делюмо Ж. Ук. соч. С. 215.

У Бернарда Клервоского в трактате *De gradibus humilitatis et superbiae* страх — это первая ступень лестницы смирения. На ней человек учится узнаванию своей вины и зависимости от Бога: «Пусть всегда взирает на свою вину»²³³. Такой страх очищает, ограничивает, дисциплинирует волю и становится источником внутреннего отрезвления. Он не парализует, но формирует начальную точку пути.

Элред из Риво в «Зерцале любви» называет страх «дверью, через которую душа входит в обитель любви». Он уточняет: речь идет о *timor amoris* — «страхе утратить любовь»²³⁴. Это уже не страх боли или наказания, а чувство тревоги за утрату смысла и связи с Богом. Он помогает воспитать внимательное сердце и делает возможным движение к любви. Гуго Сен-Викторский подчёркивает ту же динамику: «Начало дисциплины — страх, но её конец — любовь»²³⁵.

Таким образом, страх в духовной педагогике XII века — это не репрессивный инструмент, а «медицинский» этап очищения и сосредоточения, предвещающий более высокие формы мотивации.

III.3.2. Стыд как внутренняя граница

Стыд в монашеской культуре XII века выступает не как внешний социальный контроль, а как глубинное чувство внутреннего расхождения с духовным идеалом. У Иоанна Кассиана и Григория Великого стыд — проявление духовной осторожности, знамение пробуждённой совести.

У Бернарда Клервоского в его антиеретических текстах встречаем этическую реабилитацию стыда. Он противопоставляет поведение еретиков — дерзкое и самоуверенное — идеалу монаха: «Он стыдится, что согрешил, даже если не согрешил»²³⁶. Стыд, в этом контексте, — не

²³³ *Semper oculos suos ad culpam suam deiciat. Bernardus Claraevallensis. De gradibus humilitatis et superbiae. P. 36.*

²³⁴ *Aelredus Rievallensis. Speculum caritatis. P. 106.*

²³⁵ *Hugues de Saint-Victor. De institutione novitiorum. P. 26.*

²³⁶ *Erubescit se peccasse, etiam si non peccavit. Bernardus Claraevallensis. Sermo contra hereticos. Col. 1114.*

унижение, а внутренняя граница, форма любви к истине и собственному идеалу.

У Элреда из Риво эта линия развита особенно сильно. В *Speculum caritatis* он описывает юного монаха, который, оступившись, плачет от стыда — не из страха, а потому что: «Ему стыдно, что он обманул доверие любви»²³⁷. В одном из писем Элред прямо пишет: «Стыд — источник слёз, очищающих сердце»²³⁸. Такое *compunctio* (сокрушение) — не слабость, а признак метаноии, глубинного обращения души. Это делает стыд функциональной частью духовной терапии²³⁹.

Страх и стыд в монашеской культуре XII в. выступают не как негативные эмоции, а как структурные элементы духовного становления. Страх дисциплинирует и защищает от гордыни, а стыд — внутренняя граница, не дающая душе успокоиться на достигнутом. Вместе они становятся ступенями к любви и внутреннему преображению.

III.3.3. Любовь: цель и двигатель

Как отметила К. Байнум, в XII в. «любовь становится способом знания и самопонимания, формой соучастия в божественном»²⁴⁰.

Уже в Новом Завете утверждается, что «Бог есть любовь» (*Deus caritas est* — 1 Ин. 4:8), но именно в XII веке монашеское богословие начинает осмыслять любовь не просто как абстрактное качество, а как структурный принцип духовной жизни и педагогики. Особенно ярко это проявляется в цистерцианской традиции: их нормативный устав — *Carta Caritatis* — строится не на праве и принуждении, а на любви как основе межмонастырского единства.

²³⁷ Pudet eum fidem dilectionis eluisse. *Aelredus Rievallensis. Speculum caritatis* P. 108.

²³⁸ Confusio fons lacrimarum est, purgans cor. Ibid.

²³⁹ Идея *compunctio cordis* — «сокрушения сердца» — восходит к ранней монашеской традиции, но в XI–XII вв. получает новый импульс. У Гильома из Сен-Тьерри в *Meditativae orationes* читаем: *Compunctio est initium illuminationis* — «Сокрушение — начало просветления». Слёзы, вызванные стыдом или страхом утраты Бога, становятся знаком благодати, не разрушения. Они — не слабость, а признак открытости души, способной к исцелению.

²⁴⁰ *Bynum C.W. Jesus as Mother*. P. 30.

Любовь как педагогический принцип

Элред из Риво, один из ключевых теоретиков «духовной дружбы» и мягкой монастырской педагогики, писал: «Любовь сама — наставник»²⁴¹. В его трактате «Зерцало любви» любовь мыслится не как награда, а как основание и движущая сила внутреннего преобразования. Уолтер Даниэль, автор жития Элреда, подчеркивает: Элред «вёл своих братьев не законом, но любовью, не строгостью, но терпением»²⁴². Такая формула отсылает к педагогике, где внешняя дисциплина уступает место внутреннему формированию через доверие, кротость и заботу.

Бернард Клервоский, систематизируя аффективную монашескую теологию, в трактате «О любви к Богу» выделяет четыре уровня любви — от самолюбия к любви к Богу ради Него самого. Этот путь духовного возрастания строится на практике отказа от себя, но не через принуждение, а через постепенное преобразование аффектов. Элред вторит ему словами: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге»²⁴³.

Церковь как пространство *caritas*

Гильом из Сен-Тьерри различает два типа любви: *amor naturalis* и *amor spiritualis*, только последний из которых по-настоящему направлен на Бога: «Истинная любовь не боится и не стыдится любить: она любит не себя, а Бога в другом»²⁴⁴. Таким образом, *caritas* перестаёт быть исключительно вертикальной добродетелью (любовью к Богу), но становится также и формой горизонтального взаимодействия внутри общины.

У Арнульфа из Бохери любовь — не просто одно из качеств, а критерий всех других добродетелей: «Без любви ни одна добродетель не является добродетелью». «Любовь — светильник монаха: если она угаснет, все его

²⁴¹ Amor ipse magister est. *Aelredus Rievallensis. Speculum caritatis*. P. 106.

²⁴² *Walter Daniel. The Life of Aelred of Rievaulx*. P. 34–35.

²⁴³ Deus est amor; qui manet in caritate, in Deo manet. *Aelredus Rievallensis. Speculum caritatis*. P. 82.

²⁴⁴ Verus amor non timet, nec erubescit amando: amat enim non se, sed Deum in altero. *Guillelmus a Sancto Theoderico. Meditativae orations*. Col. 1183.

дела во тьме»²⁴⁵. Здесь *caritas* приобретает почти сакраментальный характер — она освещает, соединяет и оживотворяет всё монашеское делание.

Адам из Персеня в одном из писем указывает: «Любовь, рождающаяся в воле и направленная на благо другого, — благая; прочие виды — подозрительны»²⁴⁶. Таким образом, правильная любовь — это не просто аффект, но этически и волевым образом оформленное стремление к благу другого.

Любовь за пределами цистерцианской модели

Ценность любви как педагогической категории не ограничивается монашескими орденами. В *De institutione novitiorum* Гуго Сен-Викторский формулирует: «Начало дисциплины — страх, её конец — любовь; первое — для новициев, второе — для совершенных»²⁴⁷. А Филипп из Бон-Эсперанс, премонстрант, прямо утверждает: «Любовь — корень всякого духовного наставления, и кто учит с любовью, учит в истине». Он также добавлял: «сама любовь — сладкий наставник, и кто следует за ней, не ходит во тьме»; «церковь должна управляться не страхом, но любовью»²⁴⁸.

Таким образом, во второй половине XII века можно говорить о формировании новой монашеской этики, где дисциплина всё больше соединяется с *caritas*, а педагогика — с заботой, соучастием и доверием.

Как отметил Ст. Джагер, «христианские авторы разработали богатый словарь страстной дружбы, заимствованный из Псалтири, Песни Песней и Евангелий»²⁴⁹. Монашеская и куртуазная литература XII в. часто

²⁴⁵ Sine caritate, nulla virtus virtus est. *Arnulfus Boheriensis*. *Speculum monachorum* P. 22–23.

²⁴⁶ Amor, qui nasci solet in voluntate, et ad utilitatem alterius extenditur, bonus est: cetera suspecta. *Adam de Perseigne*. *Lettres*. P. 166.

²⁴⁷ Initium disciplinae est timor, finis amor; illud novitii, istud perfectorum. *Hugues de Saint-Victor*. *De institutione novitiorum*. P. 24.

²⁴⁸ Ipse amor dulcis est disciplinator, et qui eum sequitur non ambulat in tenebris [...] Non ex timore, sed ex caritate regenda est ecclesia. *Philippus Bonae-Spei*. *De institutione clericorum*. Col. 1206.

²⁴⁹ *Jaeger C.S.* Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility. Philadelphia, 1999. P. 30.

использовали общий язык описания любви — и этот лексический синтез, особенно в аллегорических интерпретациях Овидия, показывает, как чувства становились объектом богословского осмысления. Арнульф Орлеанский, например, предлагал аллегорическое чтение *Ars amatoria*, интерпретируя его как *integumentum* — внешнюю оболочку для духовных истин. Позднее, в *Ovidius moralizatus* Пьера Берсье (XIV в.) куртуазная любовь окончательно «переводится» в нравственные и аскетические термины. Иначе говоря, как писал К. С. Льюис, куртуазная любовь — это не распущенность, а «дисциплина желания»²⁵⁰. Таким образом, даже вне монастырских стен любовь мыслилась как сила упорядочивания, близкая по духу духовной педагогике.

* * *

В педагогике XII в. эмоции не были ни подавлены, ни проигнорированы — напротив, они осмыслялись как инструменты внутреннего формирования. Страх, стыд и любовь становились тремя ключевыми ступенями в процессе преобразования личности:

- страх — начальный импульс дисциплины, обуздывающий волю;
- стыд — внутренняя граница, обостряющая совесть;
- любовь — конечная цель, делающая возможной свободу в Боге.

Каждое из этих состояний рассматривалось как этап на пути к формированию *homo interior* — внутреннего человека, открытого для благодати. Через эти эмоции монах учился не только слушаться, но различать; не только исполнять, но переживать и понимать; не только бояться, но любить.

Разные традиции придавали разный вес отдельным эмоциям. Клунийцы акцентировали страх и смирение как средства внешней дисциплины. Цистерцианцы выстраивали духовное восхождение через внутреннее

²⁵⁰ Lewis C.S. *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*. Oxford, 1936. P. 240.

очищение в любви. Викторинцы вписывали эмоции в рациональную и педагогическую рамку, подчёркивая их роль в формировании добродетелей. Премонстранты делали любовь основой любого наставничества.

Эта многообразная работа с аффектами показывает, что воспитание в монастырях XII в. не ограничивалось ни телесной дисциплиной, ни интеллектуальным обучением. Оно строилось на внимательном обращении к переживаниям и на сознательной трансформации эмоционального опыта. Именно поэтому духовный наставник должен был быть не только знатоком устава, но и тонким распознавателем сердец. Только через аффективную вовлечённость становилось возможным то, что Элред называл *disciplina amoris* — «дисциплина любви».

III.4. *Lectio divina* и дисциплина памяти

В монашеской педагогике XII в. *lectio divina* — «божественное чтение» — занимала особое, элитарное место. Это была не повсеместная, а избирательная практика, требующая не только базовой грамотности, но и внутренней готовности к духовному восприятию. Большинство новицьев ограничивались более простыми формами обучения: заучиванием Устава, участием в богослужениях, церковным пением, послушанием слову и примеру наставника. Латинская грамотность оставалась низкой в ряде обителей, особенно небольших и сельских. Как подчёркивает О. Барро, многие новиции едва владели письмом и не всегда были способны самостоятельно составить прошение или покаянное письмо²⁵¹. Эта ситуация находила отражение и в нормативных текстах. Так обычаи предусматривали возможность, что прошение о приеме в монастырь может быть написано за кандидата другим человеком, если будущий новиций

²⁵¹ Barrau J. Did medieval monks actually speak latin? // Understanding Monastic Practices of Oral Communication / Ed. S. Vanderputten. Brepols, 2011. P. 293–317.

неграмотен. В обычаях Хирзау, в частности, прямо говорится: «пусть пишет сам; а если не может — пусть другой напишет»²⁵².

Lectio divina, «молитвенное чтение» в этом контексте становится не просто интеллектуальной дисциплиной, а показателем принадлежности к духовной и образовательной элите. Оно практиковалось прежде всего в тех обителях, которые были тесно связаны с богословской мыслью и книжной культурой — таких как Сен-Виктор в Париже, Лан, Кентерберри, Риво, Клерво, Премонтре. Здесь чтение становилось не просто навыком, а средством созидания *homo interior* — «внутреннего человека», способного к самонаблюдению, рефлексии, духовному различению.

«Молитвенное чтение» было довольно сложной духовной практикой, включающая четыре последовательных ступени — *lectio* (чтение), *meditatio* (размышление), *oratio* (молитва), *contemplatio* (созерцание). Гуго Сен-Викторский метафорически описывает его следующим образом: «чтение подобно посеву, размышление — зачатию, молитва — рождению, созерцание — вкусу»²⁵³.

Как подчёркивает Леклерк, на практике это было преимущественно «медленное, вдумчивое чтение, в котором рождалась добродетель»²⁵⁴. Такой подход предполагал не только знание латинского языка, но и определённую дисциплину памяти, способности к внутреннему молчанию, постоянному обращению к тексту. *Lectio divina* структурировала не только день, но и внутреннюю жизнь монаха: она задавала ритм жизни, организовывала память и направляла чувства. Как следствие, ее можно рассматривать как одну из ключевых техник воспитания новиция.

III.4.1. Круг чтения новициев

Практика «молитвенного чтения» начиналась с выбора текста, и этот выбор никогда не был произвольным. В монастырской культуре XI–XII вв.

Ipse scribat: si vero non potest, alius scribat pro. Consuetudines Hirsaugienses. Col. 936.

²⁵³ Ibid. De tribus diebus. P. 122.

²⁵⁴ Leclercq J. L'Amour des lettres et le désir de Dieu. P. 83.

уже существовала чёткая иерархическая модель чтения, соотносящаяся как с духовным возрастом ученика, так и с целями его воспитания. Базовым и обязательным ядром выступало Священное Писание, сопровождаемое комментариями Отцов Церкви. За ними шли трактаты о нравственности, письма, жития святых. Только после этого — и с большой осторожностью — могли использоваться сочинения античных авторов.

Гуго Сен-Викторский в трактате «Дидаскаликон», настоящем пособии по монастырскому образованию, и, в частности, по чтению, подчёркивал необходимость строгой селекции книг: ведь можно «читать ради научения, ради наслаждения, ради созерцания»²⁵⁵. При этом Гуго предостерегает от смешения целей: наслаждение чтением может увести новicia от истины, особенно в юности, когда душа легко соблазняется красотой стиля. Важно помнить «Священное Писание подобно пище; прочее — гарниру»²⁵⁶.

Л. Жирар и А.К. Гладков подробно проанализировали сложную систему соотношений между видами знания, их назначением и местом в жизни монаха, которую Гуго выстраивает в «Дидаскаликоне»²⁵⁷. Античным авторам в этой системе также находилось место: Гуго допускал умеренное использование их текстов как инструмента подготовки ума. В след за Блаженным Августином викторинец считал, что латинская классика может помочь овладеть языком, логикой, риторикой, необходимыми для толкования Священного Писания. Главное не увлекаться риторикой ради самой риторики.

²⁵⁵ Legere ad eruditionem, ad delectationem, ad speculationem. *Hugo de Sancto Victore. Didascalicon de studio legendi*. Lib. 3. Cap. 3–4.

²⁵⁶ Scripturae sacrae sunt quasi cibus; cetera sunt quasi pulmenta. Ibid. Lib. III. Cap. 4. Строго говоря, *pulmenta* – это блюда из овощей и круп, которые могли подаваться в дополнение к основным. Подробнее см.: *Harvey B.F. Benedictine Diet, Regular and Irregular // Living and Dying in England, 1100–1540: The Monastic Experience Ford Lectures*. Oxford, 1989. P. 41–69.

²⁵⁷ Giard L. Logique et système du savoir selon Hugues de Saint-Victor // *Revue d'histoire des sciences*. 1983. Vol. 36. № 1. P. 3–32; Гладков А.К. Иерархия знания и классификация искусств в «Дидаскаликоне» Гуго Сен-Викторского // «*Omnium expetendorum prima est sapientia*». М., 2023. С. 194–203.

Более жёсткой позиции придерживался Петр Целлийский. В трактате «Правила поведения клуатре» он неоднократно предостерегает юных монахов от излишнего увлечения литературной формой: «юноша, ещё не укоренённый в истине, легко развращается красотой слов»²⁵⁸. Иначе говоря, для Петра прекрасный слог — это не достоинство текста, а скорее недостаток, еще одно искушение, способное отвлечь от истины.

Выбор текстов для чтения имел и утилитарный аспект. Как показала Каррузерс, в монашеской культуре хороший текст должен был быть не только «истинным» (то есть, занимающим высокую позицию в принятой иерархии авторитетных текстов, возглавляемой самим Писанием), но и «удобным для запоминания» — *memorabilis*. Только те выражения, которые могли укорениться в памяти, воспроизводиться при размышлении и служить топосами, считались пригодными для духовной работы²⁵⁹. Отсюда большое внимание к ритму, образности, лаконизму и даже музыкальности фраз свойственное средневековым автором.

Таким образом, в монашеской педагогике круг чтения не просто отражал богословские приоритеты, но был частью целенаправленной духовной стратегии. Каждый текст должен был вести новicia к внутреннему преобразованию — от разумения к сокрушению, от памяти к молитве, от вкушения слова — к его вкусу.

III.4.3. Этапы *lectio divina*

От чтения к размышлению о Боге

Чтение (*lectio*), как первая ступень *lectio divina*, «молитвенного чтения», не было пассивным актом, направленным только на усвоение информации. Это была телесная дисциплина, призванная сделать слово «живущим» в сердце новicia. Как подчёркивает Д. Робертсон, чтение в монастыре представляло собой целую «когнитивную экосистему», в

²⁵⁸ Juvenis adhuc in veritate non radicatus facile corrumpitur verborum pulchritudine. Petrus de Cellis. L'École du cloître. P. 208.

²⁵⁹ Carruthers M. Op. cit. P. 79–81.

которой важны были не только текст и его смысл, но и поза тела, ритм речи, пространство клуатра и время дня²⁶⁰.

Чтобы не нарушать принятую в монастыре тишину, чтение происходило *submissa voce* — вполголоса, с внутренним проговариванием. Это был акт послушания слову: не попытка овладеть текстом, а позволение тексту войти в душу. На капитуле прочитанное мог прокомментировать для всей братии аббат, но у новичиев, читавших в своей комнате, под надзором, любое чтение почти всегда сопровождалось комментарием наставника и разъяснением²⁶¹. Как подчёркивает О. Барро, поскольку в большинстве обителей уровень латинской подготовки был низким, *lectio* становилось формой своего рода аудиально-речевой пропедевтики²⁶².

Гуго Сен-Викторский формулирует строгие критерии действенного чтения: «Нет чтения, если не запомнено; нет размышления, если не взволновало; нет молитвы, если не воспламеняет»²⁶³. Эта формула прекрасно демонстрирует единство когнитивного, эмоционального и духовного измерений *lectio divina* к которому должен был стремиться новичий (и любой монах).

Следовательно, чтение — это начало пути: не только дисциплина памяти, но и акт внутреннего послушания, через который открывается возможность духовного роста. Оно формирует внимание, молчание, чувствительность к слову — то, что составляет предпосылку для *meditatio*, «размышлению» — следующей ступени в воспитании *homo interior*.

Размышление: текст в движении

²⁶⁰ Robertson D. *Lectio Divina: The Medieval Experience of Reading*. Kalamazoo, 2011. P. 34.

²⁶¹ В частности, в обычаях аббатства Сен-Виктор прямо указывается, что за чтением устава новичиями в *cella novitiorum* следит наставник, поясняющий прочитанное. *In eadem camera novitiorum ponatur unus magister, qui eos doceat et admoneat... ut de lectione vel regula exposita nullus eorum ignorans remaneat* (В той же комнате новичиев поставлен будет наставник, который учит и наставляет их... чтобы никто из них не остался в неведении о прочитанном или истолкованном правиле). *Anon. Liber ordinis*. P. 31.

²⁶² Barrau J. *Op. cit.*

²⁶³ *Lectio est quasi seminatio, meditatio conceptio, oratio parturitio, contemplatio gustatio. Hugo de Sancto Victore. De modo orandi*. Col. 980.

Если чтение — это внимательное и послушное восприятие текста, то размышление (*meditatio*) — его внутренняя переработка, движение в уме и сердце. В монастырской педагогике XII в. это не просто следующий шаг, а ключевой момент в формировании *homo interior*. Как писал Петр Целлийский: «слово Божие мы не только произносим, но и пережёвываем»²⁶⁴. Ему вторил Гильом Сен-Тьерри также настаивая, что прочитанное должно быть вынашено, пережёвано, вкушено сердцем: «Слово Божие — не меч, а хлеб: его принимают, жуют, пережёвывают»²⁶⁵.

Именно во время размышления текст, прежде звучащий извне, начинает работать внутри души: возвращаться, тревожить, обнажать смыслы. Как подчёркивает Каррузерс, *meditatio* — это не безмолвное созерцание и не схоластический анализ, а «практика памяти», создающая внутреннее хранилище образов и фраз, к которым можно возвращаться снова и снова: «Размышление (*meditatio*) представляло собой *habitus* воспоминательного мышления, включавшего в себя память, упорядочивание и повторное переживание»²⁶⁶. Кроме того, *meditatio* — это форма внутренней риторики, в которой структура памяти напрямую влияет на формирование воли: «Риторика ума основана на памяти; упорядочивание памяти — часть воспитания воли»²⁶⁷. В процессе *lectio divina* текст должен быть не просто понят, но усвоен — стать собственной речью, обращённой к Богу.

Гуго Сен-Викторский в одноименном трактате определяет размышление как «зеркало души, в котором отражаются не только слова, но и образы истины»²⁶⁸. Он подчёркивает, что истина раскрывается не сразу, а лишь при повторном и углублённом обращении к тексту. В «О

²⁶⁴ Verbum Dei non loquimur solum, sed ruminamus. *Peter of Celle*. The Letters of Peter of Celle. P. 211.

²⁶⁵ Verbum Dei non gladio sed pane simile est: accipitur, manducatur, ruminatur. *Guillelmus a Sancto Theoderico*. De natura et dignitate amoris. Col. 491.

²⁶⁶ Carruthers M. Op. cit. P. 69.

²⁶⁷ Ibid. P. 57.

²⁶⁸ Meditatio est quasi speculum animae, in quo non solum verba, sed et formae veritatis relucet. *Hugo of St. Victor*. De meditatione // Opera Propaedeutica / Ed. D. Poirel. Turnhout, 2014. P. 137.

воспитании новициев» Гуго советует не переходить к *meditatio*, пока текст не «вошёл» в память: «Нет чтения, если не запомнено; нет размышления, если не волнует; нет молитвы, если не горит»²⁶⁹.

Таким образом, *meditatio* в монашеской педагогике XII в. считалась плодом определённой духовной зрелости. Как подчёркивает Филипп из Бон-Эсперанс, «новиций не способен к размышлению, пока не научится молчать, слушать, запоминать»²⁷⁰. Многие новии ещё не обладали ни нужной дисциплиной ума, ни богатством образов в памяти. Именно поэтому работа новициев с текстом происходила в присутствии наставника и была скорее подготовкой к будущей *meditatio*. Только когда память насыщалась, а душа начинала отзываться на слово, текст мог стать живым источником размышления. Но до этого необходимо было пройти долгий путь «пережёвывания» и повторения.

Молитва как педагогическая практика

В социальной триаде средневекового мира — молящиеся, воюющие, работающие (*oratores, bellatores, laboratores*) — люди церкви не зря обозначены как «молящиеся». *Oratio* — не факультативная практика, а основа и главный акт монашеского существования, структурирующий день, тело и внутренний мир монаха. В контексте монашеской педагогики она становится как формой дисциплины, так и способом воспитания чувствительности, воли и смирения.

К XII в. понятие молитвы усложняется: она перестаёт быть только литургическим долгом и всё чаще осмысливается как средство внутренней трансформации. В рамках практики *lectio divina*, *oratio* — третья ступень после *lectio* и *meditatio*, момент, в котором текст, «пережёванный» (*ruminatio*) и удержанный в памяти, становится словом, направленным к Богу. Эта структура подчёркнута, например, у Гуго Сен-Викторского, для

²⁶⁹ Non est lectio, si memoria non tenetur; non est meditatio, si non commovet; non est oratio, si non fervet. *Hugues de Saint-Victor. De institutione novitiorum*. P. 98.

²⁷⁰ Non est novicius idoneus ad meditandum, nisi prius didicit tacere, audire, meminisse. *Philippus de Bono Spe. De institutione clericorum*. Col. 1122.

которого чтение и размышление подводят к молчаливой или произнесённой молитве как выражению зрелого внутреннего отклика на Божественное.

Цистерцианская традиция предлагает разнообразные трактовки молитвы — от аффективной до строго аскетической. Элред из Риво в «Зерцале любви» описывает молитву как «тихий ответ души на присутствие Бога»²⁷¹. Молитва, по Элреду, становится не просто формой общения, но и средством педагогического взаимодействия: связь между учителем и учеником формируется через совместную молитвенную жизнь. Он подчёркивает: «Молитве учат не словами, а примером»²⁷².

Бернард Клервоский, напротив, акцентирует внимание на волевом усилии: «силен тот, кто пребывает в молитве»²⁷³. Для Бернарда внутренняя сила проявляется именно в способности к настойчивости в обращении к Богу.

Арнульф из Бохери формулирует эту мысль ещё строже: «без постоянства молитва пуста; без смирения — горделива; без веры — мертва»²⁷⁴. Таким образом, *oratio* предстает как напряжённый и требовательный труд души, подчинённый внутреннему ритму покаяния, упования и самоотречения.

Молитва имела также телесное измерение. Позы, предписанные в *consuetudines* — склонённая голова, скрещённые на груди руки, колени, прижатые к земле, стояние с распростёртыми руками — формировали язык безмолвного выражения. Через этот язык дисциплина тела становилась формой свидетельства внутреннего состояния: сосредоточенности, смирения, покаяния. Так в обычаях викторнцев предписывается: «брат,

²⁷¹ Tacita responsio animae ad praesentiam Dei [...] Non verbis docetur oratio, sed exemplo. *Aelredus Rievallensis. Speculum caritatis*. P. 130.

²⁷² Non verbis docetur oratio, sed exemplo

²⁷³ Fortis est qui orando perseverat. *Bernardus Claraevallensis. De gradibus humilitatis et superbiae*. P. 74.

²⁷⁴ Sine perseverantia vacua est oratio; sine humilitate – superba; sine fide – mortua. *Arnulfus Boheriensis. Octo puncta perfectionis assequendae*. Col. 1184.

входя в церковь, должен сначала склонить голову, затем преклонить колени»²⁷⁵. Эти жесты не были пустой формальностью, а частью аскетической педагогики, формировавшей душу через тело.

Гонорий Августодунский в трактате *De clauistro animae* сравнивает монастырь с «школой младенцев», в которой брат учится не только правильному чтению или пению, но и молитвенным позам: «кто не научен склонять колени перед Богом, тот не научен и плакать о своих грехах»²⁷⁶.

Особенно чётко телесная вовлечённость фиксируется в *Constitutiones Hirsaugienses*, составленных Вильгельмом из Хирзау, где сказано: «ни одна часть тела не должна быть праздною во время молитвы»²⁷⁷. Это требование полной сосредоточенности выражает идеал полного, тотального вовлечения в молитву — ума, сердца и тела.

Таким образом, телесная сторона молитвы — это не только ритуал, но и способ включения тела в духовный акт. Через физические жесты формировалась не только видимая дисциплина, но и внутренняя собранность. Строящееся во многом через подражание, повторение за другими обучение новicia начиналось именно с телесного аспекта: новicia сначала смотрел, как стоит, двигается, молится его наставник, и только потом следовало интеллектуальное обучение в современном смысле. Дисциплина тела становилась первой ступенью молитвенного ученичества.

Созерцание: благодать как завершение пути

Если чтение обучало вниманию, размышление помогало осмыслить прочитанное, а молитва была диалогом с Богом, то созерцание (*contemplatio*) в монашеской педагогике XII в. представляло собой не технику, а мистический итог процесса «молитвенного чтения». Это было состояние, в котором душа «вкушает» истину, не столько «следующий

²⁷⁵ Frater, intrans ecclesiam, primum caput inclinet, deinde genua flectat. Anon. Liber ordinis. P.

²⁷⁶ Qui non didicit genua flectere coram Deo, non discet flere pro peccatis suis.

²⁷⁷ Nulla pars corporis otiosa sit in oration. *Consuetudines Hirsaugienses*

шаг» в педагогической логике, сколько точка обожения (*deificatio*), достижимая не по заслугам, а по благодати. В отличие от предыдущих ступеней, *contemplatio* не предполагала активности, но означала открытость к вливанию (*infusio*) света свыше²⁷⁸.

Уже сама структура *lectio divina* предполагает различие между тем, что монах может совершать (читать, размышлять, молиться), и тем, что он может лишь принять. Как подчёркивает Гильом из Сен-Тьерри, созерцание — это дар: «Созерцание — не результат размышления, а вливание божественной благодати»²⁷⁹. Душа должна быть подготовлена, очищена через труд чтения и размышления, но само просветление зависит от Бога.

Бернард Клервоский во втором трактате *De diligendo Deo* также настаивает: «Созерцание — это дар, а не заслуга»²⁸⁰. Это полностью согласуется с его богословием любви, где наивысшая ступень (*amor Dei propter Deum*) возможна лишь как действие благодати, а не как плод усилий.

Гуго Сен-Викторский в *Didascalicon* пишет: «Созерцание есть чистота ума, предложенная Богу и озарённая Его благодатью»²⁸¹. Он сравнивает душу с сосудом: человек может очистить сосуд, но наполняет его Бог. Таким образом, *lectio*, *meditatio* и *oratio* представляют этапы внутренней подготовки, тогда как *contemplatio* — это отклик Бога, акт, находящийся за пределами человеческой воли.

Пётр Целлийский в одном из писем также применяет метафору сосуда: «Если дух не будет влит, разум возвращается к себе — и остаётся пуст»²⁸².

²⁷⁸ Подробнее см.: McGinn B. The Spiritual Teaching of the Early Cistercians // *The Cistercian World*. Ed. P. Matarasso. L., 1993. С. 46–49.

²⁷⁹ *Contemplatio non est effectus meditationis sed infusio divinae gratiae. Guillaume de Saint-Thierry. De contemplando Deo. P. 197.*

²⁸⁰ *Contemplatio donum est, non meritum». Bernardus Claraevallensis. De diligendo Deo. Col. 997.*

²⁸¹ *Contemplatio est puritas mentis Deo exhibita, gratia Dei illuminata. Hugo de Sancto Victore Didascalicon. P. 174.*

²⁸² *Si spiritus non infunditur, mens redit ad se et vacua manet. Pierre de Celle. L'École du cloître. P. 263.*

В другом месте он описывает созерцание как *quies in Deo* — «покой в Боге». Созерцание, по Пётру, — это не интеллектуальное достижение, а тихий приход благодати в готовую душу.

Таким образом, созерцание в монашеской культуре XII в. — не просто итог лекционного цикла, но форма со-бытия с Богом, возможная только по благодати. Все предшествующие стадии лишь готовят душу к этой встрече. Они важны, но не самодостаточны.

III.4.4. Lectio divina и городская школа: два способа чтения и воспитания

Во второй половине XII в. *lectio divina*, «молитвенное чтение» — монашеская практика чтения, медитации и внутреннего преображения — оказывается в культурной оппозиции к новой образовательной модели, зарождающейся в городских школах. Париж, Лаон и Шартр становятся центрами интеллектуальной жизни, притягивая студентов и преподавателей, формируя логику университетской культуры.

Как показывает С. Ферруолло, XII в. — это век конкуренции между образовательными парадигмами. Монастыри и школы каноников удерживают воспитательно-аскетическую модель против формирующейся культуры рационального знания, базирующейся на логике, диалектике и риторике²⁸³. Эти два типа образования стремились не просто к разным результатам — они представляли разные антропологические идеалы.

Если городская школа формировала интеллект и способность к аргументации, то монастырь стремился воспитать душу, волю и любовь к Богу. Это различие начиналось с чтения. Школьная *lectio* опиралась на анализ, поиск *quaestiones*, выделение *distinctiones*, и становилась техникой логического развертывания текста. *Lectio divina*, напротив, была повторяющейся, медитативной, встроенной в ритм литургического дня.

²⁸³ Ferruolo S.C. The Origins of the University: The Schools of Paris and Their Critics, 1100–1215. Stanford, CA, 1985. P. 87–132.

Она не стремилась к интерпретации ради вывода, но к внутреннему усвоению — «жеванию» текста и его превращению в молитву.

Различие между монашеским и школьным подходом к знанию ярко артикулируется в текстах критиков новой интеллектуальной культуры XII века. Пётр Целлийский, в трактате «Правила поведения в клуатре», защищает право монастыря на автономный путь воспитания, противопоставляя его развивающейся городской школьной культуре. Он утверждает: «Не одно и то же — дисциплина клуатра и школ мирских»²⁸⁴.

Для Петра монашеское чтение — это *sacrificium mentis*, жертва ума: акт смирения, покорности, открытости к трансформации, а не демонстрации риторических или диалектических навыков. Это чтение направлено не на публичный диспут, но на внутреннюю перемену. Он подчёркивает, что даже полезные дисциплины — грамматика, логика, риторика — имеют смысл лишь тогда, когда служат формированию внутреннего человека, а не лишь внешнему знанию²⁸⁵.

Таким образом, Пётр Целлийский выстраивает альтернативную модель образования, в которой знание оценивается не по критериям блестящей речи, но по степени его влияния на душу, на волю, на способность к любви и молитве.

Любопытно, что Петр Целлийский был другом Иоанна Солсберийского, одного из самых ярких представителей городской интеллектуальной культуры XII в., ученика Петра Абеляра, Гильома Коншского и Гильберта Порретанского²⁸⁶. Возможно, именно близость к Иоанну Солсберийскому сформировала его более взвешенную позицию: он не отвергает знания, но настаивает на первенстве добродетели и дисциплины. Иоанн, как и сам Петр, принадлежал к поколению, расцвет жизни которого пришелся уже на вторую половину XII в. Благодаря своим личным связям Петр оказался

²⁸⁴ Non est idem disciplina claustrum et scholae saecularium. *Pierre de Celle. L'École du cloître.* P. 259.

²⁸⁵ ...formatio interioris hominis. Ibid.

²⁸⁶ *Ferroulo S. The Origins of the University.*

буквально на границе двух образовательных миров — монастырского и университетского, и потому его суждения особенно ценны для понимания напряжения между этими образовательными моделями²⁸⁷.

Критика школьной культуры: монастырь против Вавилона

Бернард Клервоский занимает жёсткую позицию в отношении новой городской интеллектуальной культуры. В одном из писем он прямо называет Париж «Вавилоном», символом гордыни, самодовольства и духовного обольщения, противопоставляя ему монастырь как «Гефсиманию» — пространство внутренней борьбы, покаяния и смирения: «В Париже — Вавилон, у нас — Гефсимания»²⁸⁸. Эта антитеза очерчивает две парадигмы: город как *locus vanitatis*, «место суетности», и монастырь как *locus veritatis*, «место истины».

В трактате *De conversione ad clericos* он уточняет: опасность новой схоластической культуры заключается в том, что она учит говорить, но не слушать, блистать — но не сокрушаться: «Вы хотите говорить, а не слушать. Что это за мудрость, которая не знает страха Божия?»²⁸⁹. С точки зрения Бернарда, истинное образование начинается не с риторики, а с покаяния; не с диалектики, а с дисциплины и страха Божия.

Он противопоставляет городской школе монастырь как школу молчания: «Здесь — дисциплина, здесь — молчание, здесь — размышление над Законом Божиим, здесь — ручной труд»²⁹⁰. Это не просто бытовое описание монастырской жизни, а целая педагогическая модель: воспитание через ограничение, формирование через послушание.

²⁸⁷ Гладков А. В. Англичане в Париже: Иоанн Солсберийский и его окружение // Acta historica Universitatis Klaipedensis. 2017. Т. 34. С. 105–117; Weijers O. The Chronology of John of Salisbury's Studies in France (Metalogicon II.10) // The Metalogicon of John of Salisbury / Ed. D.D. McGarry. Berkeley, 1955.

²⁸⁸ Parisius, Babylon; apud nos, Gethsemani. *Bernardus Claraevallensis*. Epistola 365. P. 228.

²⁸⁹ Vos loqui vultis, non audire. Quae est ista sapientia quae timorem Dei non novit. Idem. *De conversione ad clericos*. P. 83.

²⁹⁰ Ibi disciplina, ibi silentium, ibi meditatio legis Dei, ibi labor manuum. Ibid. P. 84.

Все эти утверждения укоренены в августиновской концепции *ordo amoris* — порядке любви. Согласно Августину, истинное познание невозможно без любви: оно не должно быть самоцелью, а должно вести к Богу. Знание, лишённое смирения и *caritas*, становится пищей для *superbia* — гордыни. В этом контексте монастырское воспитание выстраивается как антитеза городской логике славы и демонстративности.

Тем не менее, напряжение между двумя образовательными культурами не означало полного разрыва. Как подчёркивают С. Джагер и Р. Сазерн, между монастырями и школами существовали критика, соперничество, но и диалог — они вдохновляли и корректировали друг друга²⁹¹. Однако в глазах монахов истинное образование начиналось не с диспута, а с молитвы.

III.5. Наставник новициев

Путь к «внутреннему человеку» без посредника очень сложен. Как следствие, наставник — ключевая фигура в процессе духовного становления новicia. Он не только объясняет, но и демонстрирует: живёт ритмом чтения, молитвы и молчания, воплощая те ценности, которым обучает. Наставник становится связующим звеном между *verbum* и *exemplum* — между словом и примером: его поведение, речь, жесты и молчание продолжают *lectio*, превращая её в жизненный ориентир.

III.5.1. Наставник новициев: функции, дисциплинарные и педагогические обязанности

В обителях XII в. должность наставника новициев уже имела чётко определённый статус и рассматривалась как ключевая административная и педагогическая позиция. Это подтверждают сборники обычаев, фиксирующие административную структуру обители. В них наставник новициев упоминается наряду с другими административными фигурами, такими как приор, ризничий или библиотекарь.

²⁹¹ Jaeger C.S. *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950–1200*. Philadelphia, 1994.

Содержание этой роли варьировалось в зависимости от орденой традиции и могло сочетать элементы как строгого надзора, так и духовного попечения.

В монастырях XII века фигура наставника новициев (*magister noviciorum*) имела фундаментальное значение для интеграции новоприбывших братьев в структуру монашеской жизни. Он был не просто учителем или надзирателем — его роль охватывала все сферы становления будущего монаха: от внешней дисциплины до внутреннего устроения души. Его деятельность регулировалась как уставами орденов, так и конкретными *consuetudines* аббатств, в которых фиксировались как минимальные обязанности, так и практические детали повседневного наставничества.

Общей для всех традиций задачей наставника было ознакомление новicia с обычаями обители. Как формулируется в обычаях аббатства Арруаз, наставник должен «обучать новициев и наставлять их в уставе ордена, призывать их к молитве в церкви, и всякий раз, когда они ведут себя небрежно, исправлять их — словом или жестом — насколько это возможно»²⁹². Ланфранк Кентерберийский подчёркивает, что наставник должен быть таким, «чтобы примером своей жизни и словом учения наставлял его о душе и научал монашескому правилу»²⁹³.

Во всех традициях наставник отвечал за телесное сопровождение новициев: он показывал им церковь, трапезную, клуатр, dormitorio, объяснял правила поведения в купальне и в молитвенных процессиях. В обычаях аббатства Сен-Виктор первый день пребывания новicia был строго регламентирован как день постоянного общения с наставником, в

²⁹² ...novitios ordinem suum docere et extra ecclesiam, ubicumque se negligenter habuerint, signo corrigere [...] Quantum potuerit, eis necessaria debet procurare; in capitulum ad audiendum sermonem adducere. *Anon. Constitutiones Canonicorum Regularium Ordinis Arroasiensis*. P. 166.

²⁹³ Magister talis sit, qui exemplo vitae et verbo doctrinae possit eum de anima sua monere et ordinem docere. *Lanfrancus Cantuariensis. Decreta Lanfranci*. P. 86.

течение которого даже предписанное молчание отменяется ради обучения. Наставник указывал новицию его место для сна, следил за одеждой напоминал, что нельзя без разрешения выходить из dormitorio или приближаться к чужим кроватям²⁹⁴.

Показательно, что при этом в части сборников обычаев подчеркивается, что наставник не должен пропускать капитул (собрание братии, *conventum* у премонстрантов), несмотря на того, что новиции его не посещают и остаются в своей комнате, где наставник обычно за ними присматривает²⁹⁵. Так обычаи подчеркивают, что, даже с учетом его дополнительных обязанностей, основная задача наставника — быть монахом.

III.5.2. Наставник новиц в различных монашеских традициях

Бенедиктинская традиция делает акцент преимущественно на дисциплинарной функции наставника. В обычаях Клуни наставник — прежде всего авторитетная фигура, наделённая правом исправлять ошибки, а обучение понимается не как процесс усвоения знаний, а как упражнение в послушании. Однако уже Ланфранк Кентреберийский дополняет этот строгий образ, описывая наставника как образец для новиц; он не только рассказывает им о правилах поведения, но и обучает их «примером своей жизни»²⁹⁶.

В трактате «О воспитании новиц» Госвин из Ашена († ок. 1190), приор бенедиктинского монастыря Аше (Нижняя Саксония), предлагает модель наставничества, строго ориентированную на иерархию и подчинение. Он прямо указывает: «новиций должен узнавать в своём наставнике Христа — не того, кто льстит, но того, кто наставляет; не позволяющего, а ведущего»²⁹⁷. Наставник выступает здесь как

²⁹⁴ Anon. Liber Ordinis. P. 103–105.

²⁹⁵ Например, в обычаях премонстрантов: Et audito signo quando ad conventum adesse debet, occasione eorum ire non differat, nec eos horas quibus interesse debuerint negligere faeiat. Anon. Les statuts de Prémontré. P.28.

²⁹⁶ Lanfrancus Cantuariensis. Decreta Lanfranci P. 86.

²⁹⁷ ...novitius in magistro suo Christum debet agnoscere, non illum, qui blanditur, sed illum, qui instruit; non permittentem, sed ducentem. Goswinus de Aquis. De novitiis instruendis //

безусловный авторитет, а не как партнёр по диалогу. Его задача — не обсуждать с учеником нормы, а воплощать их и обучать им подопечного.

Педагогическая модель, предлагаемая Госвином, исключает симметричность, наставник выше новicia. Основной акцент делается не на разговорах или адаптации, а на встраивании новicia в чётко заданную уставом и обычаями систему норм. Послушание и страх Божий рассматриваются как основные добродетели ученика, а задача где новicia не духовный рост, но усвоение заданного порядка. Это подчёркивает формализм и строгую дисциплину монастырского воспитания в бенедиктинской среде даже во второй половине XII в.

Однако не все бенедиктинцы придерживались столь строгой педагогической системы. Петр Целлийский, аббат бенедиктинских монастырей Ла-Сель (Шампань) и Сен-Реми (Реймс) настаивал в своих сочинениях на необходимости более мягкого подхода к обучению. Он писал не о наставнике новiciaев, а об аббате как о наставнике всей братии, но это не меняет сути его педагогического метода. С точки зрения Петра, главным полем духовной работы наставника была совесть подопечного. Петр подчёркивает: «достаточно обвинения собственной совести»²⁹⁸, отказываясь, таким образом, от внешних дисциплинарных мер в пользу пробуждения внутреннего чувства ответственности. Пастырь — это не судья, но распознаватель душевных недугов: «он не только различает болезни, но и отсекает или исцеляет всё нездоровое»²⁹⁹. В этих метафорах проявляется ключевая особенность педагогики Петра: наставник, с его точки зрения, это тот, кто изучает внутреннее состояние ученика и терпеливо врачует его дух. В одном из своих посланий Пётр уточняет, что

Breitenstein M. 'De novitiis instruendis'. Text und Kontext eines anonymen Traktates vom Ende des 12. Jahrhunderts. Münster, 2004. S. 105.

²⁹⁸ Sufficit enim accusatio propriae conscientiae. *Peter of Celle. The Letters of Peter of Celle.* Ep. 53. P. 246.

²⁹⁹ ...cuius est non solum morbos discernere, sed etiam quaeque morbosa secare aut sanare. Ibid. Ep. 82. P. 356.

истинный наставник должен руководствоваться не авторитетом, но отеческой кротостью³⁰⁰. В другом письме он настойчиво советует: «если и исправляешь, то редко, втайне и с доброжелательностью»³⁰¹. Таким образом, автор предлагает воспитывать не через страх, но через участие и сострадание.

Будучи аббатом, Петр тем не менее прямо отказывается от роли властителя, предпочитая идентичность заботливого брата: «я говорю не как повелевающий, но как исправляющий и искренне заботящийся»³⁰². Эта формула во многом предвосхищает более поздние пастырские идеалы, где духовное руководство понимается как служение, а не как управление.

Викторинская модель наставничества

В обычаях викторинцев наставник выполняет роль проводника в монашескую жизнь. Его задача — отбор достойных кандидатов и введение их в монашеский образ жизни: «Наставник должен быть разборчивым при испытании кандидатов и мудрым в формировании их поведения»³⁰³. А в остальном мы имеем описание действий новicia, подобное тому, что уже видели в клюнийских обычаях: наставник везде сопровождает новiciaев и контролирует их действия. Несмотря на всю значимость викторинской богословской школы об обучении как таковом в викторинских обычаях речи не идет, только о воспитании — вырастить хорошего монаха важнее, чем вырастить богослова.

Показательно, что в трактате Гуго Сен-Викторского «О воспитании новiciaев», фактически, первом и самом подробном средневековом наставлении для новiciaев, фигура наставника практически полностью отсутствует: текст выстроен как прямое обращение к самому новiciaю. Всё

³⁰⁰ ...lenitate et mansuetudine patris, non severitate et auctoritate pontificis. *Peter of Celle. The Letters of Peter of Celle.* Ep. 52. P. 234.

³⁰¹ ...nisi forte raro et secretius corrigas et benignius corripas. *Ibid.* Ep. 31. P. 112.

³⁰² ...non quasi dirigens, sed quasi corrigens, et diligens multum. *Ibid.* Ep. 52. P. 234.

³⁰³ Magister sit discretus in examine probandorum et prudens in formandis moribus eorum. *Anon. Liber ordinis.* P. 28.

внимание сосредоточено на его внутренней дисциплине: умении хранить молчание, читать, запоминать, размышлять и молиться. Это своеобразная педагогика самоформирования, в которой авторитет передаётся не наставнику, а тексту как духовному инструменту. Возможно, такая модель отражает интеллектуальный идеал викторинцев как уставных каноников, нового поколения людей церкви, возникшего под влиянием движения за духовное обновление церкви: духовная зрелость должна достигаться не за счет внешнего влияния, а в процессе самостоятельной работы со Словом³⁰⁴. Но такая позиция резко контрастирует с традицией еще одних «реформированных» братьев, цистерцианцев». В представлении «белых монахов» наставник должен был не просто контролировать новиция, а устанавливать с ним тесную духовную связь и активно участвовать в его духовном формировании. Особенно мощно эта концепция проявляется в духовной педагогике Элреда из Риво.

Элред из Риво: наставник как духовный отец

Элред из Риво (1110–1167), один из наиболее значимых представителей цистерцианской духовности XII в., начинает свой путь в монастыре Риво как новиций — вероятно, около 1134 года, вскоре после перехода обители на цистерцианскую форму жизни. Вступление Элреда в орден происходило уже в зрелом возрасте (возможно, около 24 лет), что соответствовало цистерцианским принципам. Этот личный опыт новициата формирует основу его будущей педагогики: он не только знал, что значит быть учеником, но и запомнил этот опыт как внутреннюю форму.

Перед избранием аббатом Элред несколько лет служил *magister novitiorum* — наставником новициев монастыря Риво. Это не была просто формальная должность: согласно источникам, Элред сам подбирал, принимал и воспитывал кандидатов, становясь их духовным отцом. В

³⁰⁴ *Hugues de Saint-Victor. De institutione novitiorum. P. 127.*

житии говорится, что он «с первых дней своего монашества особенно стремился быть рядом с молодыми, готовыми к посвящению» и был «образцом для них не в словах, а в жизни»³⁰⁵.

Этот ранний педагогический опыт не исчез в момент, когда Элред стал аббатом: наоборот, он стал его стилем управления. Как подчёркивает М. Ла Корт, «для Элреда руководство начиналось с отношений, а не с структуры: он продолжал наставлять как аббат так же, как наставлял как магистр»³⁰⁶. В этом смысле Элред не просто духовный писатель, но фигура, в которой личный путь, административная должность и педагогическая практика соединяются в единую модель наставничества.

Для Элреда из Риво любовь — не просто добродетель, а основа всякой духовной педагогики. В трактате «Зерцало любви», написанном по просьбе Бернарда Клервоского и обращённом, возможно, к его собственным новичиям, Элред формулирует ключевой тезис: «Любовь сама — наставник»³⁰⁷. Этот афоризм определяет не только духовный идеал, но и педагогическую реальность. Элред настаивает: наставник должен быть не только учителем, но и другом, «отцом, братом и спутником» своим ученикам, «мягким, благочестивым и верным: сочувствующим, а не гневающимся»³⁰⁸.

Педагогика Элреда — это педагогика «соприсутствия»: он представляет наставника как того, кто живёт рядом с учеником, разделяет его слабости, молится за него, иногда — плачет вместе с ним. Он настаивает: «наставляй со вздохом, учи с милосердием»³⁰⁹. Наказание без слёз, по Элреду, — это насилие. Слёзы же делают наказание частью любви.

³⁰⁵ *Walter Daniel*. Op. cit. P. 51–52.

³⁰⁶ *La Corte M.* Aelred on Abbatial Responsibilities // *Cistercian Studies Quarterly*. 2005. Vol. 40. P. 159.

³⁰⁷ *Amor ipse magister est. Aelredus Rievallensis. Speculum caritatis*. P. 137.

³⁰⁸ *Magister sit lenis, pius, fidelis: compatiens, non irascens*. Ibid. P. 165.

³⁰⁹ *Corripe cum gemitu, doce cum misericordia*. Ibid. P. 166.

Такой подход отличает Элреда от многих его современников. Если у Бернарда Клервоского акцент сделан на дисциплине и духовной стойкости, то у Элреда — на эмпатии, мягкости и постепенности. Он пишет, что «любовь — это лестница», по которой новиций поднимается не из страха, а из привязанности к наставнику и через него — к Богу.

Отдельного внимания заслуживает форма «Зерцала любви»: это диалог, насыщенный вопросами и ответами. Он имитирует реальный педагогический процесс, делает видимой живую речь, эмоциональную интонацию и постепенное движение от сомнения к доверию. Как отмечает М. Даттон, «Зерцало» — не абстрактный трактат, а «воспоминание о реальной практике духовного наставничества»³¹⁰.

Элред не создаёт институциональной модели наставника — он показывает, каким он должен быть в глазах ученика: терпеливым, внимательным, ласковым. Его идеал — это «учитель с материнским сердцем» (*cor matris*), не сдерживающий строгость, но смягчающий её милосердием.

В духовной педагогике Элреда из Риво особую роль играет речь — не как риторическое искусство, а как пространство доверия и обнажения души. В отличие от схоластической школы, где слово используется для доказательства, в монастыре Элреда слово — средство утешения, исправления и совместного поиска истины. В «Зерцале любви» он сознательно использует форму диалога, где ученик и наставник не просто обмениваются репликами, но идут навстречу друг другу в общем духовном движении.

Как пишет сам Элред: «Нужно часто беседовать с ними о том, что их волнует, и мягко спрашивать, как у них идут дела»³¹¹. Для Элреда общение — это не техника, а форма любви. Он советует внимательно слушать, быть

³¹⁰ Dutton M. Reading Aelred's *Speculum Caritatis* // A Companion to Aelred of Rievaulx (1110–1167) / Ed. M.L. Dutton, D. Boquet. Leiden; Boston, 2017. P. 165.

³¹¹ *Frequenter tractanda sunt cum eis, quae eos tangunt, et mansuete interroganda, qualiter se habeant. Aelredus Rievallensis. Speculum caritatis. P. 140.*

терпеливым к молчанию ученика, не торопить его, а «ждать, пока слово родится изнутри». Такое внимание к внутреннему миру ученика делает возможным постепенное исцеление — через речь, которая соединяет и исцеляет. В этом смысле даже исправление или выговор становятся не актами власти, а жестами заботы. Наставник не навязывает, а убеждает; он не доминирует, а поддерживает.

Житие Элреда, составленное Вальтером Даниэлем, даёт дополнительный материал для понимания этой позиции. По свидетельству Вальтера, который знал Элреда лично, последний обладал даром «утешения словами»: он был способен находить нужные слова для самых разных людей — от братьев до гостей, от новичиев до умирающих³¹². Он не противопоставлял любовь и дисциплину, но соединял их в речи — мягкой, терпеливой, направленной к исцелению души. В итоге, для Элреда речь наставника — это не внешняя форма, а продолжение его внутреннего состояния. Он пишет: «Не голос в устах, но любовь в сердце делает исправление действенным»³¹³.

Подход Элреда из Риво представляет собой синтез духовного авторитета и эмоциональной чуткости. Его наставничество не строится на страхе или подчинении, но на доверии, сочувствии и личном участии. В его педагогике сочетаются требовательность и милосердие.

Элред был не просто частью цистерцианской педагогической традиции — он углубил её, введя в монастырскую практику язык привязанности и духовного диалога. Через фигуру наставника он переосмысливает саму суть обучения: это не передача знаний, а со-бытие, где ученик и учитель вместе ищут Бога, опираясь на любовь как на главный инструмент воспитания.

Наставничество у премонстрантов: дисциплина, путь и сердце

³¹² *Walter Daniel. The Life of Ailred of Rievaulx. P. 67–68.*

³¹³ *Non vox in ore, sed amor in corde correctionem efficit. Aelredus Rievallensis. Speculum caritatis. P. 167.*

В премонстрантской традиции наставник — это прежде всего проводник в каноническую жизнь, чья задача заключается не только в передаче знаний, но в формировании дисциплины ума и сердца. В отличие от иерархической строгости клюнийцев или аффективной близости цистерцианцев, премонстранты акцентируют внимание на внутренней свободе в послушании, формировании воли ученика не столько через жёсткий надзор, сколько через пастырское наставление.

Так в трактате Филиппа из Бон-Эсперанс «О воспитании клириков» наставник — это духовный отец, пастырь и образцовый учитель. Филипп описывает идеального магистра как того, кто сочетает строгость с кротостью, и наставляет не столько словами, сколько личным примером: «Добрый отец [наставник] не устраивает для сыновей ни сетей, ни гибели, но преподносит им спасение; наставляет он их не столько словами, сколько собственным примером; и необходимую меру дисциплины он соблюдает с такой мудрой строгостью, что соединяет змеиное коварство с кротостью голубя»³¹⁴ Этот подход акцентирует важность баланса между требовательностью и милосердием, особенно в отношении тех, кто только вступает на путь монашеской жизни. Понимание степени зрелости учеников особенно важно для наставника: нельзя давать твердую пищу тем, кому подсилу пока только пить молоко (то есть, объяснять слишком сложные вещи тем, кто еще не готов к этому) — наставляет Филипп³¹⁵. Ключевой характеристикой наставника для него становится способность служить живым образцом для новicia³¹⁶.

³¹⁴ Bonus pater filiis non parat laqueum, non ruinam, sed eis salutarem, non tam verbis quam moribus dat doctrinam; eoque pondere, vel mensura necessariam temperat disciplinam, ut serpentis astutiae jungat mansuetudinem columbinam. *Philippus Bonae Spei*. De institutione clericorum. Col. 840.

³¹⁵ ...et quare lac illis et non escam dederit si quaeratur, ne profectum spiritalem invidere magister discipulis videatur: "Nondum enim, ait, poteratis, sed nec adhuc quidem potestis". Idem.

³¹⁶ Volebat et in hoc eum, ut bonus discipulus imitari, ut quasi per omnia suo posset magistro similari. Idem.

Наставник тем самым не просто передаёт знание, но формирует новичиев через своё поведение, стиль жизни и духовные ценности.

Таким образом, в премонстрантской модели авторитет наставника основан на его личных качествах. Он становится живым воплощением устава — не только в доктрине, но в каждом телесном и духовном жесте.

Обобщение: наставник как медиатор духовного становления

Рассмотренные модели наставничества в монашеской педагогике XII в. — от дисциплинарного контроля до духовной эмпатии — демонстрируют, что фигура наставника не сводилась к административной роли или передаче знаний. Наставник был медиатором между внешней формой и внутренним деланием, между уставом и благодатью, между *rigorem* и *misericordia*. Он мог быть строгим стражем (Бернард Клервоский), педагогом памяти и разума (Гуго Сен-Викторский), проводником через кризис (Петр Целлийский) или воплощением любви и соприсутствия (Элред из Риво), но в каждом случае его задача оставалась неизменной: подготовить *novicium* к обращению внутрь, к формированию воли, к жизни в Боге. Эта множественность моделей не ослабляла, а наоборот — подчеркивала живую сложность духовного воспитания в монастырской культуре XII в.

* * *

Третья глава была посвящена внутренним аспектам монашеской педагогики XII в. и концепции *homo interior* как её центральной цели. Анализ сосредоточился на дисциплинах, направленных на формирование не только внешнего поведения, но и внутреннего строя личности — воли, памяти, аффективной чувствительности и способности к духовному различению.

Монашеская антропология рассматривала человека как целостное единство тела, души и духа, в рамках которого смирение и послушание выполняли ключевую структурирующую функцию. Аффективные

состояния — прежде всего страх, стыд и любовь — понимались как этапы и инструменты внутреннего формирования: от внешнего контроля и социальной чувствительности к зрелой и свободной духовной ответственности. Особое значение в этой модели придавалось чтению и памяти: *lectio divina* («молитвенное чтение») рассматривалась не как интеллектуальная активность, а как дисциплинарная практика, ведущая к интериоризации текста и к формированию устойчивого аскетического субъекта.

Ключевую роль в этих процессах играл наставник, выступавший не только как проводник нормы, но и как личный пример. Его задача заключалась не в передаче формальных знаний, а в формировании этического и духовного этоса, к которому ученик приобщался через подражание, диалог и совместную аффективную работу.

Таким образом, дисциплинарная и аффективная педагогика XII в. была ориентирована на создание устойчивой, ориентированной на Бога личности, в которой телесная дисциплина, эмоциональная рефлексия и интеллектуальная работа соединялись в целостную систему.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Во второй половине XI–XII вв. монашеские общины Западной Европы претерпевают значительные изменения, связанные с григорианской реформой, трансформацией институтов и усложнением внутренней организации орденов. Одним из важнейших феноменов этого процесса становится становление института новициата — особого этапа вхождения в монашеское сообщество, основанного на строгости дисциплины, пространственной изоляции и воспитательном контроле. Новициат окончательно оформляется как необходимая и нормативно закреплённая практика, отличная от более раннего механизма приёма через облатство.

Отказ от массового приёма детей-облатов в пользу взрослого кандидата на монашество отражает смену антропологического и педагогического взгляда на вступление в обитель. Отныне монастырская жизнь требует не просто длительного пребывания, но осознанного выбора и предварительной подготовки, оформленных в виде институциональной модели новициата. Этот переход сопровождается оформлением нормативных механизмов воспитания, дисциплинарной коррекции и контроля, подробно зафиксированных в *consuetudines* и иных монашеских источниках XII в.

В первой главе диссертации была рассмотрена пространственная и телесная организация жизни новициев в монастыре. Источники свидетельствуют о том, что новиций жил отдельно от *professi*, имел ограниченный доступ к важнейшим пространствам обители (в том числе к хору и капитулу), носил особую одежду, подчинялся регламенту сна, питания, труда и молчания. Он не мог свободно перемещаться, вступать в беседы без разрешения и принимать решения самостоятельно. Все аспекты повседневной жизни были строго нормированы. Эти ограничения

интерпретировались не как изоляция в социальном смысле, а как необходимый этап духовного формирования.

Во второй главе внимание сосредоточено на дисциплинарных механизмах, применявшихся в отношении кандидатов. Анализ *consuetudines* показал, что новиций рассматривался как «несовершенный монах» — не просто не достигший полной инициации, но нуждающийся в формировании внутреннего порядка. Его проступки трактовались как результат незрелости, а не как осознанное нарушение. В этой логике наказание становилось не карательной мерой, а инструментом корректировки, направленным на встраивание в нормативную модель. Санкции — от мягких форм молчания и временного уединения до публичного покаяния — подчинялись цели педагогического воздействия и не разрывали связи с общиной.

В третьей части были рассмотрены морально-этические аспекты дисциплины, включая нормы целомудрия и контроля над телесностью. Источники подчеркивают институциональную озабоченность сохранением нравственной чистоты, особенно в потенциально рискованных зонах, таких как общие бани. При этом акцент делается не столько на страхе наказания, сколько на необходимости внутренней трансформации, к которой должен вести наставник. Отдельное внимание уделяется фигуре магистра новициев как ключевого агента дисциплинарной и духовной педагогики: он не только обучал уставу, но и осуществлял надзор, формировал внутреннюю собранность и направлял на путь послушания.

Таким образом, новициат в XII в. представляет собой институциональную зону перехода, в которой формируется не только кандидат в монахи, но и воспроизводится сама монастырская норма. Через новициат монашеские общины обеспечивали устойчивость своей модели: механизм передачи, испытания и адаптации становился центральным элементом внутренней жизни. В его рамках соединялись телесная

строгость, пространственная изоляция, духовное наставничество и формальное обучение.

Несмотря на различия между орденами (кляунийцы, викторинцы, цистерцианцы), анализ источников позволяет говорить о сформировавшейся модели — многоуровневой и согласованной, направленной на производство новой монашеской субъективности. Именно эта модель обеспечивала стабильность и духовную идентичность ордена в условиях роста, реформ и усложнения внутренней структуры.

Необходимо также отметить, что данное исследование сознательно ограничено рамками мужского монашества: специфические практики женских обителей, их нормативные основания и культурные контексты требуют отдельного и комплексного анализа, опирающегося на иной круг источников и иную историографическую традицию.

Завершая работу, стоит подчеркнуть, что институт новициата — это не только социальная и духовная технология интеграции в монашеское сообщество, но и одна из интеллектуальных практик Средневековья. Через неё осуществляется не просто адаптация к уставу, но и приобщение к особому способу мышления: основанному на внутренней дисциплине, и «молитвенном чтении». Эти формы интеллектуальной жизни, возникшие внутри монастыря, в итоге вошли в сложный диалог с развивающейся схоластикой.

Таким образом, новициат можно рассматривать не только как духовный институт, но и как культурный механизм, участвовавший в формировании основ средневекового мышления. В этом смысле он стал одним из связующих звеньев между монастырской традицией и зарождающейся университетской культурой — между телесной дисциплиной и интеллектуальной методологией, между духовным формированием и становлением новых форм рациональности.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Бернард Клервоский. О любви к Богу. О благодати и свободном выборе / Под ред. Ю.А. Ромашева. Перев. с лат. и комм. А.А. Клестова, Ф. Реати, Ю.А. Ромашева. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, Академия Исследования Культуры, 2009. – 280 с.
2. Бернард Клервоский. О размышлении. / Пер. Ю. Куркиной. М.: Издательство Францисканцев, 2017. – 205.
3. Гуго Сен-Викторский. Семь книг назидательного обучения, или Дидаскаликон. Отрывки / Пер. с лат. Ю.П. Малинина // Антология педагогической мысли христианского Средневековья: Пособие для учащ. пед. колледжей и студентов вузов: В 2 т. Т. 1. Мир преломился в книге. Воспитание в средневековом мире глазами ученых наставников и их современников / Сост., ст. к разделам и коммент. В.Г. Безрогова, О.И. Варьяш. М.: АО «Аспект Пресс», 1994. С. 52–93.
4. Гуго Сен-Викторский. Дидаскаликон. Об искусстве обучения / Пер. с лат., статья и комментарии А.А. Клестова. М.; СПб.: Петроглиф, 2016. – 336 с.
5. Гуго Сен-Викторский. О созерцании и его видах / Пер. с лат. А.В. Апполонова // Эрмения. 2009. № 1(1). С. 3–33.
6. Гуго Сен-Викторский. О трех важнейших обстоятельствах деяний, сиречь лицах, именах, местах / Перев., комм., статья С.Г. Мереминского) // Историописание и историческая мысль западноевропейского средневековья: Практикум-хрестоматия в 3 кн. Кн. 2.: X–XIV века. / Авт.-сост.: М.С. Бобкова [и др.]. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 92–103.

7. Петр Абеляр. История моих бедствий / Пер. В.А. Соколова, под ред. Н.А. Сидоровой. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1959. – 256 с.
8. Adam de Perseigne. Lettres. Tome I / Éd. J. Bouvet. P., 1960. (Sources Chrétiennes. Vol. 66). – 250 p.
9. Aelredus Rievallensis. Speculum caritatis // Aelredi Rievallensis Opera Omnia / Ed. A. Hoste, C. H. Talbot. Turnhout: Brepols, 1971. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 1). P. 1–161.
10. Anon. Carta caritatis posterior // Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux: Latin Text in Dual Edition with English Translation and Notes / Ed. Ch. Waddell. Cîteaux, 1999. P. 381–388.
11. Anon. Carta caritatis prior // Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux: Latin Text in Dual Edition with English Translation and Notes / Ed. Ch. Waddell. Cîteaux, 1999. P. 274–282.
12. Anon. Constitutiones Canonorum Regularium Ordinis Arroasiensis / Éd. par L. Milis et J. Becquet. Turnhout: Brepols, 1970. – 352 p. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis; vol. 20).
13. Anon. Consuetudines Canonorum Regularium Springiersbacenses-Rodenses / Ed. St. Weinfurtner. Turnhout: Brepols, 1978. – 285 p. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis; 48).
14. Anon. Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis / Ed. K. Hallinger. Siegburg, 1983. – 408 p. (Corpus consuetudinum monasticarum, t. 7, pars 2).
15. Anon. Ecclesiastica officia // Les Monuments primitifs de la règle cistercienne, publiés d'après les manuscrits de l'abbaye de Cîteaux / Éd. par Ph. Guignard Dijon: J.-E. Rabutot, éditeur, 1878. P. 87–245.
16. Anon. Les Statuts de Prémontré au milieu du XIIe siècle / Éd. P.F. Lefèvre, W.M. Grauwen. Averbode: Praemonstratensia, 1978. xxxi–77 p.

17. Anon. Liber Ordinis Sancti Victoris Parisiensis / Éd. L. Jocqué, L. Milis. Turnhout: Brepols, 1984.
18. Anon. Liber tramitis aevi Odilonis Abbatis / Ed. T.G. Kardong, O.S.B. Siegburg, 1977. – 379 S. (Corpus consuetudinum monasticarum, 10).
19. Anon. Summa Cartae caritatis // Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux: Latin Text in Dual Edition with English Translation and Notes / Ch. Waddell. Cîteaux, 1999. P. 183–187.
20. Anon. Usus conversorum // Les Monuments primitifs de la règle cistercienne, publiés d'après les manuscrits de l'abbaye de Cîteaux / Éd. Ph. Guignard. Dijon: J.-E. Rabutot, 1878. P. 276–289.
21. Anselmus Cantuariensis. Epistola 37: Ad Lanzonem novitium // S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia / Ed. F.S. Schmitt. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1984. Vol. III. P. 144–148.
22. Arnulfus Boheriensis. Octo puncta perfectionis assequendae // Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / Ed. J.-P. Migne. P., 1854. Vol. 184. Col. 1181–1186.
23. Arnulfus Boheriensis. Speculum monachorum // Breitenstein M. *Consulo tibi speculum monachorum*. Geschichte und Rezeption eines pseudo-bernhardinischen Traktates (mit vorläufiger Edition) // Revue Mabillon. 2009. № 20 (81). S. 113–149.
24. Benedictus Nursiae. La Règle de saint Benoît: texte, traduction et commentaire / Éd. Ad. de Vogüé. P.: Les Éditions du Cerf, 1972., 1971–1977. 6 vol.
25. Bernard de Clairvaux. Lettres / Texte latin, intr., trad. et notes par M. Duchet-Suchaux et H. Rochais. Paris : Les Éditions du Cerf, 1997–2012.
26. Bernardi Ordo Cluniacensis // Vetus disciplina monastica / Cura et studio M. Herrgott O.S.B. Typis Caroli Osmont, 1726. – 594 p.

27. Bernardus Claraevallensis. De gradibus humilitatis et superbiae // Sancti Bernardi Opera / Ed. J. Leclercq, H.M. Rochais. R.: Editiones Cistercienses, 1957. Vol. III. P. 14–59.
28. Bernardus Claraevallensis Liber de diligendo Dei // Sancti Bernardi Opera / Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. R.: Editiones Cistercienses, 1957. Vol. III. P. 119–154.
29. Bernardus Claraevallensis. Ad clericos de conversione // Sancti Bernardi Opera / Ed. J. Leclercq, H.M. Rochais. R.: Editiones Cistercienses, 1957. Vol. IV. P. 59–116.
30. Bernardus Claraevallensis. Apologia ad Guillelmum Sancti-Theodorici abbatem // Sancti Bernardi Opera / Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. R.: Editiones Cistercienses, 1957. Vol. III. P. 81–108.
31. Bernardus Claraevallensis. De gradibus humilitatis et superbiae // Sancti Bernardi Opera / Ed. J. Leclercq, H.M. Rochais. R.: Editiones Cistercienses, 1957. Vol. III. P. 13–59.
32. Goswinus de Aquis. De novitiis instruendis // Breitenstein M. 'De novitiis instruendis'. Text und Kontext eines anonymen Traktates vom Ende des 12. Jahrhunderts. Münster: LIT, 2004. S. 105–139.
33. Guigues I^{er} prieur de Chartreuse Coutumes de Chartreuse / Tr. et notes par un Chartreux. La Grande Chartreuse, 1984. – 338 p.
34. Guillaume de Saint-Thierry. Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or) / Intr., texte critique, trad. et notes par J. Dechanet, OSB. P.: Les Éditions du Cerf, 1975. – 427 p.
35. Guillelmi a Sancto Theodorico Vita prima Bernardi // Idem. Opera omnia / Ed. P. von Verdeyen. Turnhout: Brepols, 2010. Vol. IV P. 31–214.
36. Hugh of St. Victor. Didascalicon de studio legend / Ed. C.H. Buttmer. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1939. – 254 p.

37. Hugues de Saint-Victor. *De institutione novitiorum* // L'œuvre de Hugues de Saint-Victor. I: *De institutione novitiorum; De virtute orandi; De laude caritatis; De arrha animae* / Texte latin par H.B. Feiss et P. Sicard; trad. fr. par D. Poirel, H. Rochais et P. Sicard; intr., notes et app. par D. Poirel, Turnhout: Brepols, 1997. P. 18–114.
38. Johanne Salernitano auctore *Vita sancti Odonis abbatis Cluniacensis* / Éd. par A. Wilmart // *Revue bénédictine*. 1928. Vol. 40. P. 20–68.
39. Johannes Homo Dei. *De ordine vitae et morum institutione* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Latina* / Ed. J.-P. Migne. P., 1854. Vol. 184. Col. 561–584.
40. Johannes von Lodi. *Vita Petri Damiani* / Verf. St. Freund. Hannover: Hahn, 1995. – 305 s. (*Monumenta Germaniae Historica: Studien und Texte* 13).
41. Lanfrancus Cantuariensis. *Decreta Lanfranci* / Ed. D. Knowles. Oxford: Clarendon Press, 1951. – 151 p.
42. Peter of Celle. *The Letters of Peter of Celle* / Ed. J. Haseldine. Oxford: Oxford University Press, 2001.
43. Petrus Damianus. *Liber Gomorrhianus*. // Ed. P. J. Payer. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1982. – 108 p.
44. Philippus Bonae Spei. *Epistola ad Bernardum Claraevallensem* // *PL*. Vol. 203. Col. 1045–1046.
45. Philippus Bonae Spei. *De institutione clericorum tractatus VI* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Latina* / Ed. J.-P. Migne. P., 1855. Vol. 203. Col. 807–1206.
46. Pierre de Celle. *L'école du cloître* / Intr., texte critique, trad. et notes par G. de Martel. P.: Éd. du Cerf, 1977.
47. Sancti Guillelmi a Sancto Theodorico *Opera Omnia* / Ed. Paul Verdeyen. Turnhout: Brepols, 1997–2001. (CCCM 86, etc).

48. Udalricus Cluniacensis monachus. Antiquiores Consuetudines Cluniacensis monasterii collectore Udalrico monacho benedictino // PL 149. Col. 635–914.
49. Walter Daniel. The Life of Ailred of Rievaulx / Ed. and trans. F.M. Powicke. Oxford: Clarendon Press; N.Y.: Oxford University Press, 1950. – 280 p.
50. Wilhelmus Hirsaugiensis abbas. Constitutiones Hirsaugienses seu Gengenbacenses // Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / Ed. J.-P. Migne. P., 1854. Vol. 150. Col. 927–1140.

Исследовательская литература:

1. Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб.: Алетейя, 2004. – 398 с.
2. Бахтин В.В. Школьная жизнь в Париже XII в. // Средневековый быт: Сборник статей / Под ред. О.А. Добиаш-Рождественской, А.И. Хоментовской, Г.П. Федотова. Л.: Изд-во «Время», 1925. С. 206–233.
3. Герье В.И. Западное монашество и папство. М.: Т-во «Печатня С.П. Яковлева», 1902. – 305 с.
4. Гладков А.К. *Studia gallica*: англичане в интеллектуальной жизни Парижа XII в. // Вестник СамГУ. 2014. № 9 (120). С. 104–109.
5. Гладков А.К. Иерархия знания и классификация искусств в «Дидаскаликоне» Гуго Сен-Викторского // «*Omnia expetendorum prima est sapientia*». М.: Институт всеобщей истории РАН, 2023. С. 194–203.
6. Делюмо Ж. Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.) / Пер. с фр. И.Б. Иткина, Е.Э. Ляминой, Е.И. Лебедевой, А.Г. Пазельской под ред. Д. Э. Харитоновича. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. – 752 с.

7. Ефремова Ю.А. Природа в цистерцианской традиции XII века: дис. ... канд. ист. наук. – Москва: Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, 2013. – 313 с.
8. Ефремова Ю.А. Природа и труд в представлениях цистерцианцев // ЭНОЖ «История». 2012. Вып. 2 (10). URL: <http://www.mes.igh.ru/magazine/content/zisterianzi-priroda-i-trud.html> (Доступ для зарегистрированных пользователей). (Дата доступа: 03.05.2025).
9. Зайцев Д.В., Турилов А.А. Венедикт Нурсийский // Православная энциклопедия. М.: «Церковно-научный центр “Православная энциклопедия”», 2009. Т. 7. С. 584–592.
10. Карсавин Л.П. Монашество в средние века. СПб.: «Брокгауз-Ефрон», 1912. – 110 с.
11. Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии в XII–XIII вв. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1912. – 843 с.
12. Кузьменко Е.А. Монастырская повседневность немецких цистерцианцев в визионерских текстах XIII века: дис. ... канд. ист. наук. – Москва: Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, 2016. – 384 с.
13. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века / Пер. с фр. А.М. Руткевича. 2-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2003. – 160 с.
14. Леклерк Ж. Любовь к словесности и жажда Бога. Средневековое монашество и книжная культура / пер. с фр. Ю. Куркиной. М.: Изд-во францисканцев, 2015. – 350 с.
15. Мастяева И.Н. Средневековые монашеские consuetudines: проблема определения и классификации // ЭНОЖ «История». 2023. Том. 17. Вып. 7 (129). URL: <https://history.jes.su/s207987840026928-9-1/> (Доступ для зарегистрированных пользователей). (Дата доступа: 03.05.2025).

16. Редькова И.С. Город глазами средневекового монаха по экзегетическим текстам первой половины XII в. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Петроглиф, 2020. – 432 с.
17. Свешников А.В. Иван Михайлович Гревс и петербургская школа медиевистов начала XX в. Судьба научного сообщества / А.В. Свешников.
18. Сидорова Н.А. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции (К вопросу о реакционной роли католической церкви в развитии средневековой культуры). М.: Издательство Академии Наук СССР, 1953. – 503 с.
19. Смолич И.К. Русское монашество, 988–1917. Возникновение, развитие и сущность: Приложение к «Истории Русской Церкви»: М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 1997. – 606 с.
20. Ткаченко А.А. Монашество // Православная энциклопедия. М.: «Церковно-научный центр “Православная энциклопедия”», 2007. Т. 35. С. 182–189.
21. Ткаченко А.А. Новициат // Православная энциклопедия. М.: «Церковно-научный центр “Православная энциклопедия”», 2023. Т. 51. С. 552–555.
22. Уваров П.Ю. XII столетие и секрет средневекового Запада: обретение форм // Средние века. 2013. 74 (3–4). Р. 42–59.
23. Уваров П.Ю. Парижский университет XIII – нач. XIV вв. и общественная жизнь средневекового французского города. Дисс. канд. ист. наук. М. 1983.
24. Усков Н.Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего средневековья. СПб: Алетейя, 2001. – 506 с.

25. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века / Пер. с англ. под общей ред. К. Главатских, И. Мажаева. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2025. – 304 с.
26. A Companion to Aelred of Rievaulx (1110–1167) / Ed. M.L. Dutton, D. Boquet. Leiden; Boston: Brill, 2017. – xiii+364 p.
27. A Companion to Medieval Rules and Customaries / Ed. K. Pansters. Leiden; Boston: Brill, 2020. – xii+438 p.
28. Abbatiat et abbés dans l'ordre de Prémontré: Actes du colloque international (Prémontré, 4–6 octobre 2012) / Éd. D.-M. Dauzet, M. Plouvier. Paris: Beauchesne, 2015. (Bibliothèque Beauchesne; 36). – 320 p.
29. Barrau J. Did medieval monks actually speak latin? // Understanding Monastic Practices of Oral Communication / Ed. S. Vanderputten. Brepols, 2011. – xii+390 p.
30. Bligny B. Les Chartreux dans la société occidentale du XIIe siècle // Aspects de la vie conventuelle aux XIe -XIIe siècles. Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 5e congrès, Saint-Étienne, 7-8 juin 1974. Lyon: Cahiers d'histoire, 1975. P. 29–51.
31. Jocqué L. Les structures de la population claustrale dans l'ordre de Saint-Victor au XIIe siècle // L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge, Paris // Éd. J. Longère. Turnhout, 1991. P. 53–95.
32. Berschin W. Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Stuttgart: Hiersemann, 1986. – XII+358 s. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters; Bd. 8).
33. Boswell J. Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Chicago: University of Chicago Press, 1980. – xviii+424 p.

34. Breitenstein M. Das Noviziat im hohen Mittelalter: Zur Organisation des Eintrittes bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern. Münster: LIT, 2008. – 697 S. (Vita regularis. Abhandlungen; Bd. 38).
35. Breitenstein M. Is there a Cistercian Love? Some Considerations on the Virtue of Charity // Aspects of Charity. Concern for one's neighbour in medieval Vita religiosa / Hg. G. Melville. B.: LIT, 2011. S. 55–98 (Vita regularis. Abhandlungen 45).
36. Breitenstein M. The Novice-master in the Cistercian Order // Generations in the Cloister – Youth and Age in Medieval Religious Life = Generationen im Kloster : Jugend und Alter in der mittelalterlichen vita religiosa / Eds. S. von Heusinger, A. Kehnel. Wien: LIT; L.: Global Book Marketing, 2008. – 204 S. (Vita regularis. Abhandlungen 36). P. 145–155.
37. Breitenstein M. The Success of Discipline: The Reception of Hugh of St Victor's «De institutione novitiorum» within the 13th and 14th century // Rules and Observance: Devising Forms of Communal Life / Eds. M. Breitenstein et al. – B.: LIT, 2014. P. 183–202. (Vita regularis; vol. 60).
38. Bruce S.G. Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition, c. 900–1200. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – 209 p.
39. Bynum C.W. Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. Berkeley: University of California Press, 1982. – 282 p.
40. Bynum C.W. The Cistercian Conception of Community: An Aspect of Twelfth-Century Spirituality // Harvard Theological Review. 1975. Vol. 68. № 3–4. P. 273–286.
41. Bynum C.W. The Spirituality of Regular Canons in the Twelfth Century: A New Approach // Medievalia et Humanistica. 1973. New Series. № 4. P. 3–24.
42. Bynum C.W. Did the Twelfth Century Discover the Individual? // Journal of Ecclesiastical History. 1980. Vol. 31 (1). P. 1–17.

43. Cantor N.F. *Inventing the Middle Ages: The Lives, Works, and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century*. N.Y.: William Morrow, 1991. – 477 p.
44. Cariboni G. *The Relationship Between Abbots and Bishops and the Origins of the Cistercian Carta Caritatis // Shaping Stability: The Normation and Formation of Religious Life in the Middle Ages / Ed. by K. Pansters, A. Plunkett-Latimer*. Turnhout: Brepols, 2016. (*Disciplina Monastica*; vol. 11). P. 219–236.
45. Carruthers M. *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 1998. – 399 p. (*Cambridge Studies in Medieval Literature*; 34).
46. Charle C., Verger J. *Histoire des universités: XIIIe–XXIe siècle*. P.: Presses Universitaires de France, 2012. – 344 p.
47. Chenu M.-D. *La théologie au XII siècle*. P.: J. Vrin, 1957. – 416 p. (*Coll. Études de philosophie médiévale*, vol. XLV).
48. *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century / Ed. by B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq*. N.Y.: Crossroad, 1985. – xxv+502 p.
49. Cochelin I. *Peut-on parler de noviciat à Cluny pour les Xe–XIe siècles? // Revue Mabillon. Nouvelle série*. 1998. № 9(70). P. 17–52.
50. Constable G. «Famuli» and «Conversi» at Cluny: A Note on Statute 24 of Peter the Venerable // *Revue Bénédictine*. 1967. Vol. 77. № 3–4. P. 326–350.
51. Constable G. *Cluny from the Tenth to the Twelfth Centuries: Further Studies*. Aldershot: Ashgate Variorum, 2000. – 312 p.
52. Constable G. *Letters and Letter-Collections*. Turnhout: Brepols, 1976. (*Typologie des Sources du Moyen Age Occidental*; fasc. 17). – 120 p.
53. Constable G. *The Reformation of the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – xx+411 p.

54. Cygler F. Règles, coutumiers et statuts (Ve–XIIIe siècles): Brèves considérations historico-typologiques // La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes / Éd. M. Derwich. Wrocław, 1995. Vol. 1. P. 31–49.
55. Davril A. Coutumiers directifs et coutumiers descriptifs d’Ulrich à Bernard de Cluny // *Disciplina Monastica*. 2005. Vol. 3. P. 23–28.
56. DelCogliano M. Cistercian Monasticism in the Silver Age: Two Texts on Practical Advice // *Cistercian Studies Quarterly*. 2010. Vol. 45. № 4. P. 421–448.
57. Dereine C. Coutumiers et ordinaires de chanoines réguliers // *Scriptorium*. 1951. Vol. 5. № 1. P. 107–113.
58. Dereine C. Enquête sur la règle de saint Augustin // *Scriptorium*. 1948. Vol. 2. № 1. P. 28–36.
59. Dimmick J. Ovid in the Middle Ages: Authority and Poetry // *The Cambridge Companion to Ovid* / Ed. Ph. Hardie. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 254–287.
60. From cloister to classroom: monastic and scholastic approaches to truth / Ed. E. R. Elder. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1986. – 275 p. (Cistercian Studies Series; 90; The Spirituality of Western Christendom; III).
61. Falk E. *Via ad ipsum sunt scientia, disciplina, bonitas*. Theorie und Praxis des Unterrichts im 12. Jahrhundert // *Hugh of Saint-Victor and His Legacy*. B.: Lit Verlag, 2019. S. 91–127.
62. Ferruolo S. C. *The Origins of the University: The Schools of Paris and Their Critics, 1100–1215*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1985. – 380 p.
63. Fischer M. Studien zur Entstehung der Hirsauer Konstitutionen. Inaugural–Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer hohen

- philosophischen Fakultät der Universität zu Tübingen. Stuttgart: Buchdruckerei Chr. Scheufele, 1910. – 75 S.
64. From cloister to classroom: monastic and scholastic approaches to truth / Ed. E.E. Rozanne. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1986. – 275 p. (The Spirituality of Western Christendom; 3; Cistercian Studies Series; 90).
65. From Knowledge to Beatitude: St. Victor, Twelfth-Century Scholars, and Beyond: Essays in Honor of Grover A. Zinn, Jr. / Eds. E. Ann Matter, Lesley Smith. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2017. – 448 p.
66. Haskins Ch.H. The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927. – 452 p.
67. Hallinger K. Introductio editoris generalis // Corpus consuetudinum monasticarum / Moderatione K. Hallinger. T. 1. Initia consuetudinis Benedictinae. Siegburg: F. Schmitt, 1963. P. XII-XLI.
68. Giard L. Logique et système du savoir selon Hugues de Saint-Victor // Revue d'histoire des sciences. 1983. Vol. 36. № 1. P. 3–32.
69. Godman P. The Silent Masters: Latin Literature and Its Censors in the High Middle Ages. Princeton: Princeton University Press, 2000. – 395 p.
70. Iogna-Prat D. Coutumes et statuts clunisiens comme sources historiques (ca 990–ca 1200) // Revue Mabillon. Nouv. sér. 1992. T. 3(64). P. 23–48.
71. Jaeger C. S. Pessimism in the Twelfth-Century «Renaissance» // Speculum. 2003. Vol. 78. № 4. P. 1151–1183.
72. Jaeger C.S. Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. – 328 p.
73. Jaeger C.S. The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950–1200. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994. – 544 p.

74. Jocqué L. Les structures de la population claustrale dans l'ordre de Saint-Victor au XII^e siècle // L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge, Paris // Éd. J. Longère. Turnhout, Brepols, 1991. P. 53–95.
75. La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes: Actes du Premier Colloque International du L.A.R.H.C.O.R., Wrocław–Książ, 30 novembre – 4 décembre 1994 / Éd. par M. Derwich. Wrocław: Institut d'Histoire de l'Université de Wrocław, 1995. (Travaux du L.A.R.H.C.O.R.; Colloquia 1). – 816 p.
76. Leclercq J. L'amour des lettres et le désir de Dieu. P.: Éditions du Cerf, 1957. – 416 p.
77. Lemarignier J.-F. Spiritualité grégorienne et chanoines réguliers // Revue d'histoire de l'Église de France. 1949. Vol. 35. № 125. P. 36–38.
78. Lewis C.S. The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition. Oxford: Oxford University Press, 1936. – 378 p.
79. Long M. Adam de Perseigne chanoine, moine noir et moine blanc: pour une réévaluation critique de sa biographie // Revue Mabillon. Nouvelle série. 2018. Vol. 29 (90). P. 83–100.
80. Long M. Entre spiritualité monastique et canoniale: le thème de la formation dans les lettres d'Adam de Perseigne // Cahiers de civilisation médiévale. 2017. Vol. 60. № 239. P. 247–260.
81. Lusset É. Crime, châtement et grâce dans les monastères au Moyen Âge (XII^e–XV^e siècle). Turnhout: Brepols, 2017. – 406 p. (Disciplina Monastica; vol. 12).
82. McColman C. Befriending Silence: Discovering the Gifts of Cistercian Spirituality. Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 2015. – 192 p.
83. Melville G. Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen. München: C.H. Beck, 2012. – 415 S.

84. Melville G. Regeln – Consuetudines – Texte – Statuten: Aspekte normativer Schriftlichkeit im mittelalterlichen Ordenswesen // *Regulae – Consuetudines – Statuta*, Münster: LIT Verlag, 2005. S. 13–36.
85. Milis L. Ermites et chanoines réguliers au XIIe siècle // *Cahiers de civilisation médiévale*. 1979. Vol. 22. № 85. P. 39–80.
86. Morris C. *The Discovery of the Individual, 1050–1200*. L.: SPCK, 1972. – 188 p.
87. Murphy J. J. The Teaching of Latin as a Second Language in the 12th Century // *Historiographia Linguistica*. 1980. Vol. 7. № 1–2. P. 159–175.
88. Negri F. Philippe de Harveng, abbé de Bonne-Espérance (XII siècle), et la conduite des clercs de son temps. // *Abbatat et abbés dans l'ordre de Prémontré* / Éd. par D.-M. Dauzet, M. Turnhout: Brepols, 2005. P. 257–274.
89. Neiske F. Les enfants dans les monastères du Moyen Âge // *Francia*. 2001. Vol. 28. № 1. P. 1–24.
90. Neiske, S. Enfants au monastère: oblats et noviciat au Moyen Âge // *Enfance et société au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2004. P. 83–88.
91. *Ovid in the Middle Ages* / Eds. J.G. Clark, F.T. Coulson, K.L. McKinley. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 384 p.
92. Porwoll R.J. *Parisian Pedagogies: The Educational Debate between Peter Abelard, Hugh of Saint-Victor, Peter Lombard, and John of Salisbury*: PhD. Chicago: University of Chicago, Divinity School, 2019. – 326 p.
93. Reinbold A. Les cercles de l'amitié dans la correspondance d'Adam de Perseigne (1188–1221) // *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*. 2013. Vol. 120. № 3. P. 87–98.
94. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* / Eds. R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982. – xxx+781 p.

95. Riché P. Écoles et enseignement dans le Haut Moyen âge: Fin du Ve siècle – milieu du XVe siècle. P.: Picard, 1989. – 471 p.
96. Riché P. Éducation et culture dans l'Occident barbare: VI–VIII siècles. P.: Du Seuil, 1962. – 576 p.
97. Riché P. L'enfance au Moyen Âge dans la culture monastique // *Revue Mabillon*. 1974. Vol. 64. P. 79–102.
98. Riché P. L'enseignement au Moyen Âge P.: CNRS éditions, 2016. – 284 p.
99. Riché P. Sources pédagogiques et traités d'éducation // *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. – 12^e congrès, Nancy, 1981. Les entrées dans la vie. Initiations et apprentissages. P., 1982. P. 15–29.
100. Riché P. L'enfant au monastère du IXe au XIIe siècle // *Enfance et société au Moyen Âge* / Ed. B. Judic et al. Turnhout: Brepols, 2004. P. 25–38.
101. Robertson D. *Lectio Divina: The Medieval Experience of Reading*. Collegeville, MN: Cistercian Publications, 2011. – 272 p. (Cistercian Studies Series; 238).
102. *Shaping Stability: The Normation and Formation of Religious Life in the Middle Ages* / Eds. Krijn Pansters, Abraham Plunkett-Latimer. Turnhout: Brepols Publishers, 2016. – 300 p. (Disciplina Monastica; vol. 11).
103. Smith K.A. Discipline and Public Order in the Twelfth-Century Monastery // *Reform and Renewal in the Middle Ages* / Ed. S. Reynolds. Toronto: University of Toronto Press, 2009. P. 122–128.
104. Smith K.A. Discipline, Compassion and Monastic Ideals of Community, c.950–1250 // *Journal of Medieval History*. 2009. Vol. 35. P. 326–339.
105. Sonntag J. Obedience in High Medieval Monastic Sources: Some Brief Remarks in Light of Ritual // *Rules and Observance: Devising*

- Forms of Communal Life / Eds. M. Breitenstein, J. Burkhardt, S. Burkhardt, J. Rohrkasten. B.: LIT Verlag, 2014. P. 331–338.
106. Southern R.W. Scholastic Humanism and the Unification of Europe. Oxford: Blackwell, 1995–2001. 2 vols.
 107. Stammberger R.M.W. «Via ad ipsum sunt scientia, disciplina, bonitas»: Theorie und Praxis der Bildung in der Abtei Sankt Viktor im zwölften Jahrhundert // «Scientia» und «Disciplina»: Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert / Hrsg. R. Berndt, M. Lutz-Bachmann, R. M. W. Stammberger, A. Fidora, A. Niederberger. B.: Akademie Verlag, 2002. S. 91–126.
 108. The Cambridge Companion to the Cistercian Order / Ed. by Mette Birkedal Bruun. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. – 336 p. (Cambridge Companions to Religion).
 109. Thomas J. Discipline cléricale et contrôle du corps dans les manuels pour novices (XIIe–XIIIe siècles) // Les Dialectiques de l'ascèse / Éd. B. Pérez-Jean. P.: Classiques Garnier, 2011. P. 197–212.
 110. Trussler B. «The Book of Mutual Love» of Adam of Perseigne: A Translation with a Revised Critical Edition and Commentaries: PhD. Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1992. – 536 p.
 111. Verheijen L. M. J. La règle de saint Augustin. L'état actuel des questions (début 1975) // Augustiniana. 1985. Vol. 35. № 3–4. P. 193–263.
 112. Verheijen M. La «Regula Sancti Augustini» // Vigiliae Christianae. 1953. Vol. 7. № 1. P. 27–56.
 113. Vita Regularis: Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter / Hrsg. von G. Melville. Münster: LIT Verlag, 1999. – 350 S.
 114. Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au moyen âge: actes du colloque, Rome, 21–22 octobre 1989 / Éd. O. Weijers. Turnhout: Brepols, 1992. – 220 p. (CIVICIMA; 5).

115. Wathen A. G. Silence: The Meaning of Silence in the Rule of St. Benedict. Washington, D.C.: Cistercian Publications, Consortium Press, 1973. – 202 p. (Cistercian Studies Series; № 22).
116. Weijers O. In Search of the Truth: A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times. Turnhout: Brepols, 2013. – 342 p. (Studies in the Faculty of Arts: History and Influence; 1).
117. Weijers O. The Chronology of John of Salisbury's studies in France (Metalogicon, 11.10). Studies in Church History. Subsidia. 1994. 3. P. 109–116.

**ПРИЛОЖЕНИЕ 1. ТАБЛ. 2. СРАВНЕНИЕ УСЛОВИЙ ЖИЗНИ
МОНАХА И НОВИЦИЯ В ОБИТЕЛИ**

Элемент быта	Монахи	Новиции	Источники
Сон	На общей постели или в келье, возможно с небольшим комфортом	На жёсткой подстилке, под контролем, с прерыванием на службу	Speculum caritatis, Constitutiones Hirsaugenses
Питание	В общем рефектории (трапезной), более разнообразное	В отдельной трапезной или месте, скудное или умеренное	Decreta Lanfranci, Statuta Cartusiensia
Одежда	Полное монашеское облачение, включая капюшон	Простейшая ряса, без капюшона до принесения обета	Constitutiones Hirsaugenses,
Труд	Умственный и физический, со временем — административный	Физический труд, под наблюдением, без ответственных задач, редко — умственный труд под наблюдением	Speculum caritatis, Carta Caritatis, Constitutiones Hirsaugenses
Свобода передвижения	Свободный доступ к монастырским помещениям	Ограниченный доступ, передвижение после получения разрешения или под надзором	Liber ordinis, Statuta Cartusiensia
Участие в	Полное участие в хоре	Присутствие без	Decreta Lanfranci,

литургии	и службах	участия, без доступа в хор	Carta Caritatis
Коммуникация	Молчание, разрешено общение в отведенное время	Молчание, общение только с наставниками	Speculum caritatis, Statuta antiqua

ПРИЛОЖЕНИЕ 2. СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ

Статусы в монашеской общине:

- **Novicius** — новиций — в западной монашеской традиции так называют кандидата, проходящего новициат — испытательный период в монастыре перед принесением монашеских обетов. Новиций, принявший особое одеяние, живёт по уставу обители и обучается под руководством наставника, но до окончания этого срока и формального принесения обетов он не считается полноправным членом братии³¹⁷. Важно отметить, в диссертации намеренно используются термины «новиций» и «новициат», поскольку понятия «новиций» и «послушник» (употребление последнего принято в Русской Православной Церкви) не синонимичны. Важное различие заключается в том, что предполагаемым результатом новициата является принесение монашеских обетов, тогда как послушничество в традиции Русской Православной Церкви завершается только пострижением и сменой одеяния. Послушник становится рясофорным монахом, а монашеские обеты приносит уже на следующем этапе, при пострижении в малую схизму (далее возможна великая схизма; монах, принявший великую схизму, проводит время в строгом посте и постоянной молитве и уже не выполняет послушаний вне кельи). Рясофорный монах имеет право отказаться от принесения обетов, что роднит его скорее с западным новицием, чем монахом³¹⁸. Более

³¹⁷ Подробнее см.: Ткаченко А.А. Новициат.

³¹⁸ Отмечу, что описанные выше правила приема в монастырь зафиксированы в уставах XVI в. Описание норм монашеской жизни, принятых в более ранние периоды, можно найти только в житиях или, реже, в собраниях историй из монашеской жизни, таких как Киево-Печерский патерик. Послушники в них упоминаются, но без каких-либо уточняющих деталей. Подробнее см.: Смолич И.К. Русское монашество: Возникновение. Развитие. Сущность (988-1917). М., 1997 (особенно главу II «Первый расцвет монашества в Киевской Руси» и раздел «IX.4 Чин пострижения и духовное окормление новоначальных монахов»).

того, послушником в русской православной традиции могли называть любого, кому поручили некую работу — «послушание». Более удачным является термин «новоначальные», также используемый в русской православной традиции и даже в переводах католических текстов на русский язык, но он все же представляется несколько громоздким.

- **Oblatus** — облат («принесённый [Богу]»). Термин обозначает одну из категорий насельников обители в западном монашестве Средних веков. В период до XI в. облатами были преимущественно дети, которых родители по особому обету посвящали монастырю; достигнув совершеннолетия, могли принять постриг и стать монахами или отказаться от этого (до принесения обета они не имели права покинуть обитель)³¹⁹.
- **Conversus** — конверс (лат. *conversus*, «обращённый»). С XI в. конверсами в латинской традиции стали называть братьев-мирян, живущих в обители без принесения полных обетов (вместо этого давались ограниченные обещания — *promissio*). Они занимались преимущественно физическим трудом и не участвовали полноценно в литургии³²⁰.
- **Professus** — професс, полноправный монах, монах, брат — в латинской монашеской традиции означает монаха, принесшего монашеские обеты (от лат. *professus* — «объявивший [обет]»). Статус достигается после завершения новициата и торжественного произнесения обетов, вследствие чего монах становится полноправным членом общины.

³¹⁹ Подробнее см. Ткаченко А.А. Облаты // Православная энциклопедия. М., 2023. Т. 52. С. 247–250.

³²⁰ Подробнее см. Он же. Конверсы // Там же. Т. 36. С. 562–564.

Устоявшиеся русские эквиваленты латинских терминов, обозначающих части монашеского дня и элементы богослужения в западно-католической традиции:

- **Matutinum** — утренняя. Ночное бдение или ранняя утренняя служба, во время которой совершается длительное чтение Писания и отрывков из сочинений Отцов Церкви. В монастырях она приходилась на глубокую ночь и считалась самой продолжительной службой суточного круга.
- **Laudes** — лауды (букв. «хвалы»). Утреннее прославление Бога, совершавшееся на рассвете. Исторически лауды следовали за ночной утреней, составляя вместе с ней раннее утреннее богослужение. В современной католической традиции литургии часов лауды — одна из двух «больших» служб дня (наряду с вечерней).
- **Prime (hora prima)** — первый час. Первый из малых канонических часов, утренняя молитва на восходе солнца. В монастырском распорядке следовал после лауд и посвящался началу дня; включал короткое чтение и молитвы на предстоящий день.
- **Tertia** — третий час. Молитва «третьего часа дня», примерно в 9:00 утра. Относится к малым часам дневного круга. В это время, по Преданию, на апостолов сошёл Святой Дух (Деян. 2:15), поэтому молитвы третьего часа обычно содержат прошения о содействии Духа Святого. В монастырях третий час обычно предшествовал дневной мессе.
- **Sexta** — шестой час. Дневной канонический час, наступает около полудня. В этот момент принято вспоминать распятие Господа, произошедшее «в шестой час». Чтения и молитвы шестого часа сосредоточены на прошениях о милости и силе среди дневных трудов. В монастырях после шестого часа обычно следовала общая трапеза.

- **Nona** — девятый час. Послеобеденный канонический час, наступает примерно в 15:00. Традиционно связывается с предсмертным часом Иисуса на кресте. В это время читаются псалмы и краткий отрывок из Священного Писания, отражающий тему упования на Бога.
- **Vesperae** — вечерня. Вечернее богослужение, совершаемое на исходе дня (как правило, при заходе солнца). Принадлежит к литургическим часам. Для монашествующих вечерня — время благодарения за прожитый день и принесения вечерней хвалы Богу.
- **Completorium** — повечерие. Заключительная молитва дня, совершаемая перед отходом ко сну. Название *completorium* («завершающая») отражает значение этой молитвы как «завершение» дневного круга молитв. В монастырях после повечерия наступает строгий ночной покой (великое молчание).
- **Missa conventuālis** — конвентуальная (общинная) месса. Ежедневная общая месса монастырской общины. Термин *conventualis* указывает, что эта Евхаристия служится конвентом (то есть собранием монахов) и является частью обязательного дневного богослужебного распорядка обители. Часто совершается торжественно с пением, сразу после утренних часов или между ними (в ряде уставов — после третьего часа). Конвентуальная месса считается центральным событием дня, в которой участвует вся братия.
- **Collatio** — коляция. Вечерняя практика, совмещавшая чтение духовной литературы — преимущественно *Collationes* («Бесед») Иоанна Кассиана — с лёгким приёмом пищи, обычно в виде чаши воды или вина и куска хлеба. Эта традиция не имела статуса литургического часа. В уставе св. Бенедикта упоминается как допустимая после вечерни в летний период, когда позволялся второй приём пищи. В дни строгого поста она отменялась. После литургической реформы 1970 г. термин *collatio* не вошёл в

обновлённую литургию часов, однако сама практика вечернего духовного чтения в отдельных монашеских орденах сохранилась.

- **Capitulum** — капитул (монастырское собрание). Общее собрание монашеской общины, традиционно проводимое после утренних часов. Капитул открывается чтением: читается вторая часть молитв первого часа, затем следует чтение главы из монашеского устава или отрывка Евангелия дня с толкованием настоятеля. После духовного наставления решаются административные вопросы (отчёты должностных лиц, объявления настоятеля). Капитул включал также и дисциплинарную часть, когда братья каялись в проступках и получали наказания. Таким образом, ежедневный капитул — это одновременно литургическое, организационное и воспитательное мероприятие, сплачивающее монашескую общину.
- **Lectio divina** — «молитвенное чтение» (букв. «божественное чтение»). *Lectio divina* — древняя монашеская практика благоговейного чтения Священного Писания с размышлением и молитвой. В традиционном монастырском распорядке отводится особое время днём или вечером для личного чтения Библии и святоотеческих текстов. «Молитвенное чтение» включает четыре этапа: чтение (*lectio*), размышление (*meditatio*), молитва (*oratio*) и созерцание (*contemplatio*) — с целью глубоко воспринять слово Божие в сердце. Практика распространена как в восточном, так и в западном христианстве, и считается основным способом духовного обогащения монаха вне литургических часов.
- **Opus Dei** — «дело Божие». В русском переводе устава св. Бенедикта латинское *opus Dei* передаётся как «дело Божие», обозначая общественную молитву. Так св. Бенедикт называет служение Богу через совершение богослужебных часов. Общинная молитва ставится в центр монашеской жизни, ей ничто не должно

предшествовать: когда звучит сигнал к молитве, монахи должны оставить всякое занятие ради дела Божия. Вся прочая дневная деятельность лишь заполняет промежутки между часами *Opus Dei*. Таким образом, выражение «дело Божие» подчёркивает главную обязанность монашествующих — совместное литургическое прославление Бога как основу их дня и духовного подвига.

- **Officium Divinum / Liturgia horarum** — Божественная служба / литургия часов / суточный круг молитв. В современной католической традиции чаще используется термин «литургия часов», а в историко-монашеском контексте — «божественная служба» или «суточный круг». Представляет собой установленный порядок ежедневных богослужений, совершаемых священниками, монахами и, при желании, мирянами. Литургия часов включает чтение псалмов, гимнов, отрывков Священного Писания и молитв. В монастырях является основой повседневной жизни. Важно отметить: после реформы литургии часов, проведённой Павлом VI в 1970 г. в рамках решений Второго Ватиканского собора, структура монашеского дня претерпела важные изменения, особенно в утренней части. Традиционная утренняя (*matutinum*) была переименована в Час чтений (*Officium lectionis*) и утратила жёсткую ночную привязку: её теперь можно совершать в любое время суток. Утренние хвалы (*laudes*) сохранились и были выделены как одна из двух главных молитв дня, наряду с вечерней. Первый час (*prima*) был упразднён как избыточный. Изменения имели целью упростить и рационализировать суточный круг молитв, устранить дублирование и сделать богослужебную практику более доступной для духовенства и мирян за пределами монастырей.

Богословские термины

- **Affectus** — «чувство», «сердечное расположение». Латинский богословский термин, обозначающий внутреннее устремление души, ее эмоционально-волевое настроёние, направленное к Богу. В западной монашеской мысли XII в. играет ключевую роль. *Affectus* понимался как сфера духовных чувств и желаний, через которую монах постигает Бога глубже, чем одним разумом. В цистерцианской традиции *affectus* связывается с личным духовным опытом: это благочестивое чувство, рождаемое Святым Духом в душе через чтение, размышление и молитву. Бернард Клервоский подчёркивал, что только чистое сердце, наполненное святым *affectus*, способно по-настоящему понять божественные тайны через переживание, а не лишь разумом. В жарком желании (*desiderium*) и «пресладком чувстве (*praedulcis affectus*)», по выражению Бернарда, душа-монаха уподобляется невесте, любящей Бога-Жениха всем сердцем³²¹. *Affectus* тесно сопряжён с волей и разумом в духовной жизни монаха. Это не мгновенный «аффект» в современном смысле, а устойчивое сердечное расположение воли, направленной к благу — любви Божией. Бернард полагал, что *affectus* (сердечное расположение) просветляет *intellectus* (разум). При этом он чётко различал человеческие переменчивые эмоции и неизменную сущность Божию: «Бог не [просто] чувство; Он есть любовь»³²². Иными словами, Бог не подвержен страстям, а представляет Собой совершенную любовь, которая должна преображать *affectus* человека. Таким образом, в духовной жизни монаха XII в. *affectus* — это внутреннее сердечное

³²¹ Caritas, inquam, et lumen est mentis, et ignis est, quo sursum tendat animus et ferveat. Bernardus Claraevallensis. Liber de diligendo Deo. P. 123. Quis mihi det te fratrem meum, sugentem ubera matris meae, ut inveniam te foris et osculetur me osculo oris sui, nec iam me despiciet? Haec vox est amoris, haec desiderii aestuantis [...] in praedulci affectu. Idem. Sermo super Cantica. Sermo LXXXIII. P. 286–287.

³²² Non est affectus Deus; affectio est. Bernardus Claraevallensis. Liber de diligendo Deo. P. 124.

стремление к Богу, отражающее единство чувств и воли, просвещённых верой. Именно через очищение своих чувств и упорядочение желаний в любви к Богу монах восходит к созерцанию и единению с Ним.

- **Caritas** — «любовь» (самотверженная благодатная любовь, братолюбие). В западно-христианском богословии это центральное понятие, означающее благотворящую любовь к Богу и ближнему ради Бога, т.е. христианскую милосердную любовь в духе 1 Кор. 13. Для монашества XII в. *caritas* — высшая добродетель и цель духовной жизни. Как выразился Элред из Риво: «Любовь — слово короткое, но оно охватывает всю полноту чувства, с которым человек любит Бога и ближнего ради Бога»³²³. Иными словами, **caritas** обнимает собою весь долг монаха перед Богом и ближними. Эта добродетель понималась не только как этическая обязанность, но как живой принцип монашеского союза: любовь скрепляет общину, рождает милосердие к ближнему и направляет душу к Богу как высшему Благу. Бернард Клервоский уделял особое внимание *caritas*, рассматривая любовь как путь восхождения души. В трактате «О любви к Богу» он описал ступени возрастания любви от несовершенной к совершенной. Идеал — любить Бога ради Него Самого, всем сердцем, разумением и силой (Мк. 12:30). Бернард знаменит высказыванием: «Малая любовь ищет меру, совершенная — любит без меры»³²⁴. Имеется ввиду, что истинная *caritas* безгранична и абсолютна — монах призван отдавать себя Богу без расчёта. Такая любовь есть дар Святого Духа, «излитый в сердца» (Рим. 5:5), и она полностью поглощает волю человека, преображая и чувства, и разум. Бернард различал *caritas actualis* (активная любовь

³²³ Amor est verbum breve, sed universam affectionem complectitur, qua homo Deum diligit et proximum propter Deum. *Aelredus Rievallensis*. *Speculum caritatis*. P. 142.

³²⁴ Mediocris amor mensuram amat; perfectus amat sine mensura. *Bernardus Claraevallensis*. *Sermo super Cantica*. Sermo LXXXIII... P. 290.

в делах, исполнение заповеди в помощи ближним) и *caritas affectualis* (любовь созерцательная, внутреннее горение души к Богу). Хотя порой внешние обязанности отвлекают монаха от молитвенного покоя, истинная любовь умеет ставить Бога на первое место «порядком сердца» (*ordinem affectu*), даже когда заботится о ближних. В своей наивысшей степени *caritas* воспламеняет душу настолько, что она целиком устремляется к Богу и познаёт лишь Его одного как свою радость. Таким образом, для цистерцианцев любовь к Богу — не просто одна из добродетелей, а состояние обожения души, соединяющейся с Богом через любовь. *Caritas* вмещает в себя и аспект волевого решения, и глубокое чувство. Как добродетель, она связана с волей: монах сознательно предпочитает любить Бога превыше всего, следуя Христовой заповеди. Одновременно *caritas* питает и направляет *affectus* — все эмоции и желания подчиняются любви к Богу. Разум в монашеской традиции также просвещается любовью: считалось, что без любви чистое знание бесплодно. Любовь даёт особое «знание сердца», превосходящее отвлечённый интеллект. По словам Бернарда, истинное богопознание доступно лишь тому, кто любит: *caritas* является и светом ума, и огнём, который возносит душу к созерцанию. Иными словами, для монашества XII столетия *caritas* — это сама жизнь во Христе, «путь совершенства», где чувства, воля и разум преобразуются любовью к Богу и через неё находят свой высший смысл³²⁵.

³²⁵ Breitenstein M. Is there a Cistercian Love? Some Considerations on the Virtue of Charity // Aspects of Charity. Concern for one's neighbour in medieval Vita religiosa / Hg. G. Melville. B., 2011 (Vita regularis. Abhandlungen 45). S. 55–98.