

---

*Философия, этика и религиоведение*

УДК 281.93+1(091)

ББК 87.3(2)

*Мильков Владимир Владимирович,**доктор философских наук,**ведущий научный сотрудник,**Федеральное государственное бюджетное учреждение науки**Институт философии, Российская академия наук,**ул. Волхонка, 14/1, стр. 5, 119991 г. Москва, Российская Федерация**E-mail: dr\_milkov@mail.ru***ДРЕВНЕРУССКОЕ МОНАШЕСТВО И ЕГО ОТНОШЕНИЕ  
К НЕДУГАМ**

**Аннотация:** О характерных признаках аскетического монашества можно судить на основании суммы аскетических практик. Но критерии аскетических практик не разработаны в научной литературе. Например, исследователи не связывают с аскезой практиковавшееся в монастырях непротивление болезням. Монахи-аскеты относились к болезням как к средству усмирения тела и укрепления духа. Аскеты сознательно шли на муки, подражая страданиям Христа. Болезнь считали испытанием и старались мужественно страдания вытерпеть. Кроме того, болезнь считали Божьей карой, а Божьей воле нельзя противиться. Поэтому средствами лечения болезни выступали молитва, пост, святая вода, иконы, мощи святых. Такое лечение болезней можно назвать теотерапией. Это не способствовало развитию медицины в Древней Руси.

**Ключевые слова:** Древняя Русь, монашество, аскетические практики, болезни, способы лечения, развитие медицины.

После принятия христианства понимание болезней было органической составной частью христианской антропологии, основывавшейся на базовых установках монотеистически-креационистской доктрины. Причиной появления болезней, согласно Библии, как и причиной неизбежной смерти людей, в христианстве было принято считать нарушение прародителями заповеди. За грех падения Бог обрёл изгнанных из рая на страдания, предназначив в участь женщин болезненные роды (Быт. 3: 16), а мужчинам — скорби от тяжёлого физического труда (Быт. 3: 17). По этой причине христианские авторы утверждали, что «искони бог человеку болезни причета» («Изборник 1976 года»). Они развивали мысль в том направлении, что раз тело тленно и подвластно всяким болезням, то душа, отличаясь природой от тела, восприимчива к плотским страданиям. Другими словами, страдания тела

становятся источником душевных терзаний, и, наоборот, душевные муки и скорби заставляют тело страдать [19, с. 640, 674].

В Священном Писании проблема присущих человеку недугов решается в самом общем плане, а природа болезней никак не пояснялась. Это умолчание компенсировалось апокрифами. В «Сказании об Адаме и Еве» устами прародителя автор обращается к Сифу: «Что ми есть болесть? Егда согреших и мати твою, тогда Г(оспо)дь рече: множае умножу стонание твое, и всегда в печали пребываеши, и дам тебе две язвы, первая язва чревом, а другая очима, потом последуют по единой» [30, с. 94]. В этом неканоническом произведении повествуется о том, как первый сотворённый Богом человек претерпел первую в истории человечества болезнь. Страдания были столь сильны, что Сиф с Евою плакали у врат рая, испрашивая, чем бы успокоить болезнь. Архангел Михаил сообщил им, что это предсмертные муки, которые «не имеют лечьбы», и передал для Адама ветвь от райского дерева. Когда возложена она была на чело, предал прародитель свою душу Господу [30, с. 95].

В другом апокрифе происхождение болезней связывается с кознями дьявола и воспроизводится экзотическая теория «порчи» человеческого тела. По этой истории противник несколько раз вредил Богу в процессе создания человека. Сначала он измазал Адама тиной и калом, пока Творец отлучался, чтобы взять очи от солнца. Из этих нечистот была сотворена собака, не подпускавшая Сатану к Адаму. Пока Господь был в вышнем Иерусалиме, Сатана палкой издали истыкал тело, напустив на него 70 болезней. Богу он объяснил свой поступок тем, что человек в болезнях будет вспоминать его и будет призывать его на помощь. Удовлетворившись таким объяснением, Господь все болезни обернул внутрь человеческого тела [24, с. 421–422, 428–429].

Конечно, идеологи вероучения руководствовались не экстравагантными сюжетами, отвечавшими на запросы простых верующих о сути болезней, а установками вероучения. Согласно же христианской концепции человека, плоть его — сущность несовершенная, временная, склонная к распаду, а следовательно, и к болезням. Неизбежные страдания и смерть идеологи вероучения трактовали не столько как кару за грехопадение прародителей, сколько как средство врачевания души ради спасения человека [2, с. 115, 237].

Отношение к болезням, согласно текстам древнерусской христианской письменности, с учётом доктринальной специфики отношения к телесному раскрывается в нескольких смысловых аспектах: 1) утрата здоровья рассматривается как Божья кара, которая ниспосылается человеку свыше за его грехи; 2) внезапное кратковременное поражение болезнью трактуется как знамение, как божественный знак, отмечающий человека неправедного (по сути эта та же казнь, но до тех пор, пока человек не опомнится и не исправится); 3) недуг как испытание, как один из путей, который через мучение, через терпение и смирение перед напастями открывает врата святости.

Характерные случаи болезни как небесной кары встречаем и в летописях, и в агиографии, и в произведениях иных жанров. Под 1019 г. в «Повести временных лет» повествуется о победе Ярослава при Альте над Святополком, которого,

расслабленного, вынесли с поля боя на носилках, и так в немощи бегал он, гонимый Божиим гневом, пока не свершилась кара Всевышнего [26, стб. 145]. Наказание тяжёлыми болезнями, судя по «Киево-Печерскому патерику», претерпевали монахи. Печорец Исакий не выдержал уединения в затворе и по прельщению бесов плясал под сопели и гусли. За это его постиг удар, и два года Феодосий Печерский ухаживал за обездвиженным иноком. После выздоровления он вновь встал на путь затворнических подвигов [5, с. 77–80, 182–185].

«Повесть временных лет» трактует моровое поветрие в Полоцке в 1092 г. с позиции теории казней Божиих. Массовые заболевания и смерти летописец приписал уязвлению невидимых бесов. Описание массовой гибели людей совмещается со страстным призывом к покаянию как средству избавления от напасти [26, стб. 214–215, 405–406]. Летописные сообщения об эпидемиях расценивались как коллективная болезнь: «(1187 г.) Бы(с) болезнь силна в люде(х) вельми, не бѣше бо ни одного же двора безъ болнаго, а в ыномъ дворе некому бѣше ни воды подати, но вси лежать боля. Б(ог)ъ бо казнить рабы своя напастми различными...» [25, стб. 405]. Массовые смерти требовали объяснения, и ответ давался в духе эпохи: выпадающие на долю людей страдания — это проявление промысла, это — Божия кара за прегрешения: «Б(о)гъ наводитъ по грехомъ на куюждо землю гладом, или моромъ, ли ведромъ, ли иною казнью» [26, стб. 148]; «И того же лета (1308 г.) казнь бысть от Бога: на люди моръ, на кони, и мышъ поять жито...» [27, с. 253]. Чёткую установку должного отношения к страданиям от болезней дал псковский старец Филофей: раз наказание исходит от Бога, то противиться ему нельзя [14, с. 166].

Трактовка болезни как казни в древнерусской книжности иногда интерпретировалась как знак свыше, как предупреждение грешнику. Ярким примером, когда болезнь служит напоминанием отступнику о нарушении божественного обета, является летописная история о том, как крестился Владимир, «возьмѣ Корсунь». После завоевания греческого города русский князь вознамерился жениться на византийской царевне, а намерение принять крещение не исполнил. Неожиданно он разболелся глазами, и только после исполнения обещания зрение вернулось к нему [26, стб. 111]. Ещё один характерный пример описан в «Киево-Печерском патерики», где повествуется о некоем нерадивом иноке, получившем чудесное исцеление от Пимена, чтобы ухаживать за ним, больным. Не исполнив по лености обет, он вновь был ввержен в недуг, и этого урока было достаточно, дабы впредь не согрешать [5, с. 74, 179]. Коростой и гноем покрывается тело одного богатого киевлянина, который просил помощи у печерских старцев, но не верил в излечение у колодца святого Феодосия. Только осознав свою гордыню и покавшись, прокажённый получил чудесное излечение от Алимпия-живописца. Тот помазал его струпья краской и очистил от проказы водой, которой попы умываются [5, с. 68–69, 173–174]. Поучительна история черноризца Еразма. Истратив своё богатство на монастырские нужды, он впал в отчаяние, стал вести бесчинную жизнь. За пренебрежение монастырскими обязанностями инок ослеп и едва дышал. По молитве Антония и Феодосия он был исцелён, покался перед братией и с миром отошёл к Господу [5, с. 32–33, 136]. Ситуации на тему исцеления от болезни-наказания весьма разно-

образны. В «Житии Авраамия Смоленского» повествуется об онемевшем хулителе Иоанна Златоуста, которого болезнь заставила осознать свой грех, но покаяние ему пришлось приносить в письменной форме, начертав на доске. В «Повести о Николе Заразском» жена, отказавшаяся сопровождать образ заступника по городам Русской земли, была наказана расслаблением тела и только по молитве мужа чудотворцу ожила, хотя находилась уже на пороге смерти. Примеры можно продолжить.

Не менее часто в древнерусских сочинениях описываются страдания от болезней людей благочестивых, в отношении которых концепт Божьей кары неуместен. В таких случаях болезнь рассматривается как испытание святого, как проверка его крепости и непоколебимости в вере. Естественно, что и в этом случае болезнь рассматривается как ниспосланная свыше. Вполне логична и вытекающая отсюда установка на непротивление Божественной воле. Такое отношение к болезням проходит через всё русское Средневековье. При этом смиренное восприятие истязания недугом было характерно для монашеской культуры.

Образцом смиренного приятия мук, приносимых болезнями, может служить история последних дней Феодосия Печерского. Когда в конце жизни Феодосий разболелся, он безропотно принимал телесные страдания и не предпринимал действий для облегчения недуга. Спокойно преодолевая изнеможение, он отдавал распоряжения и передал монастырь преемнику Стефану [26, стб. 186–188]. Высокое предназначение страданий от болезни раскрывается в летописном рассказе 1375 г. о тяжёлом состоянии Сергия Радонежского, пережившего мучительный недуг: «и всю весну и все лето въ болезни велице лежалъ. И никто же о семъ да не дивится, видя на праведники скорби и болезни посылаеми отъ Бога; писано бо есть: мнози скорби праведнымъ и отъ всехъ ихъ избавить я Господь; и многими скорбьми подобаетъ намъ внити въ царство небесное, а еже грешнии человеци здравы и въ наслаждении и въ радости пребывающе, и аще въ семъ свете не постраждутъ скорбныхъ и печальныхъ, всяко убо готовится мучение въ будущемъ веце; аще ли же грешнии человеци постраждутъ на семъ свете, прощаются имъ съгрешения отъ Бога; праведнымъ же стражушимъ, мнози готовятся имъ венци отъ Господа и слава неизреченная на небесехъ» [28, с. 22]. В такой форме проявлялось характерное для аскетического идеала изнурение плоти и выработка навыков терпения и смирения.

Принятие страданий можно сравнить с неким подражанием страстям Христовым и победой над притяжением мира земного. Поэтому приверженцы строгого аскетизма считали душеполезным страдания от болезней. Так вырабатывалась практика прижизненного приобщения к высокому горнему идеалу. Преодоление страданий — это демонстрация победы силы духа над плотью.

Показателен для понимания аскетической традиции подвиг болезненного мученика Пимена, всю жизнь безропотно сносившего тяготы неизлечимой болезни. Печерский черноризец Пимен сознательно избрал путь страданий и в течение 20 лет не предпринимал действий для облегчения недуга. В своих рассуждениях он исходил из того, что наказанные болезнью при жизни спасутся после кончины. История Пимена подводит к выводу, что претерпевший болезнь обретает сострадание Господа и становится его избранником [5, с. 72–75, 177–179].

Ещё одним ярким образцом победы духа над немощью, приносящей страдания плоти, является житийная история Ефросиньи Полоцкой. В последние свои дни она тяжело занемогла, претерпевала многие страдания и за эту участь хвалила Бога. Согласно житию, ангелы открыли ей двери райские [4, с. 155–156, 167–168]. В таком же преодолении болезненных немощей рисуются в третьей Пахомиевой редакции «Жития Сергия Радонежского» последние земные дни святого. За шесть месяцев он предвидел кончину свою и, несмотря на тяжкое болезненное состояние, усердно наставлял братию, участвовал в богослужениях, заранее позаботился о назначении преемника [11, с. 415–416].

Болезнь святого в житиях становится агиографическим стереотипом. Последний хотя и не стал общеупотребимым штампом, всё же его можно рассматривать как желанный идеал, вырабатывавшийся в рамках традиции древнерусского аскетического православия. На тех же позициях стоял и автор «Домостроя» — Сильвестр. В качестве образца для подражания он приводит знаковые примеры страданий христианских святых, которые в страшных болезнях очистились от грехов и жизни вечной сподобились<sup>1</sup>.

Логическим следствием непротивления ниспосылаемым от Бога болезням был отказ от целительства, который получил своё отражение в древнерусской литературе. В произведениях не просто в повествовательной и назидательной форме пропагандировались соответствующие ситуации, но под сами сюжеты непротивления болезням подводились теоретические основания. Первыми, кто последовательно отвергал медицинскую помощь, было начальное поколение инок Киевско-Печерского монастыря. В «Патерики» рассказывается сразу о нескольких святых, которые «не давай себе врачевати». Не давал себя лечить Николай Святоша (в миру Святослав-Панкратий) — сын черниговского князя Дмитрия Святославича, первый из членов княжеского рода принявший иноческий образ. Он не принимал зелий от своего личного врача Петра, а когда тот сам разболелся, то исцелён был от недуга не лекарствами, а молитвами святого. После этого врач признал бессилие своего ремесла, стал иноком [5, с. 30, 133]. В «Слове о преподобном Святоше» проводится идея бессилия профессионального лекаря Петра Сириянина, который осознаёт бесполезность лекарского искусства перед болезнью, прекращает профессиональную деятельность и принимает монашество.

В житии Агапита повествуется о соревновании святого целителя с представителем профессиональной медицины в лице армянского врача Атанасина. Лекарь был искусным профессиональным врачевателем, инок же исцелял больных не лекарствами, а молитвами и едой, которой питался сам. Агапит сумел сделать здоровым одного приближённого к князю Всеволоду, от которого, как от неизлечимого больного, на основании научной диагностики отказался врач-армянин. Агапит свер-

<sup>1</sup> Таковым он называет нищего Лазаря, который был поражён струпьями и лежал в нечистотах, питаясь объедками со стола богатого Лазаря, а после смерти попал в рай (лоно Авраамово). Ещё называет прославившегося в аскетических подвигах Симеона Столпника, который сгноил тело своё, червями съеданное, но претерпел страдания ради спасения души и жизни вечной [3, с. 37, 121].

шает чудо исцеления отравленного ядом и сам остаётся невредимым, когда иноверный лекарь даёт ему отравленное зелье. В беседе с Агапитом лекарь убеждается, что инок не сведущ во врачебном искусстве, а тот, исцеляя больных, в том числе и Владимира Мономаха, утверждает, что с помощью Бога возвращает им здоровье. Финал сводится к тому, что диагноз армянина о скором конце жизни больного Агапита, сделанный по правилам врачебной науки, не сбывается и лекарь-армянин отрекается и от своей веры, и от своего врачебного ремесла. Противостояние веры и знания крайнее. Кроме того, медицинская наука отменяется ещё и потому, что она отождествляется с иноверием. Посрамлённый армянский врач, как и Пётр Сириянин, принимает православие и становится монахом [5, с. 39–41, 143–145].

Печерские противники лекарского искусства весьма точны в использовании «медицинской» терминологии. Составители «Киево-Печерского патерика» в сюжетах о больных не применяют термин «лечить», а говорят об уходе за недужными. Ни о каких медицинских методах лечения речь не идёт вовсе, только об исцелениях молитвами и другими церковными средствами. В житии Агапита Печерского говорится о том, что преподобный, следуя своему учителю Антонию Печерскому (983–1073), исцелял силой молитвы, вручая недужным под видом лекарства нечто от пищи своей. Больные думали, что получают лекарство и выздоравливали [5, с. 33, 143]. Молитвами врачует больных и основатель монастыря Феодосий Печерский [25, с. 221; 23, с. 42]. Такой вид целительства по праву называют «теотерапией» (термин А. Н. Медведя)<sup>2</sup>. А. С. Малахова охарактеризовала описанные в «Киево-Печерском патерике» чудесные излечения как «теургическая терапия» [13, с. 98]. Для такого вывода есть все основания, тем более что современные историки медицины без особых оговорок рассматривают патериковые сюжеты о целительстве в одном ряду с данными о бесспорно медицинской врачебельской практике [16, с. 23–24].

Недавно А. С. Малахова предложила с целью уточнения способов реального целительства в Киево-Печерском монастыре принимать во внимание данные «Устава Студийского монастыря», который был введён Феодосием Печерским в его обители около 1062 г. В этом «Уставе» имеются главы 67–70, согласно которым в монастыре предполагалось учреждение специальной должности «больничника». Согласно уставным положениям, на него возлагались прежде всего хозяйственные заботы по организации ухода за больными иноками и исполнение их просьб. При этом рекомендовалось соблюдать ограничения в пище, которые приняты в монастырской жизни и, узнавая о болезни, делать лишь немногие послабления недужным, согласно их привычкам. Больным предписывалось с благодарностью принимать то, что им дают. В обязанности помощника «больничника», согласно тем же уставным положениям, входили также сугубо бытовые функции. В первую очередь обеспечение больных индивидуальными постелями. Там же в его компетенцию отнесена обязанность приготовления лекарственных средств и хранение

<sup>2</sup> Автор считает целительскую практику печерских монахов «православной магией», ничего общего не имеющей с рациональной медициной и профессиональными (он их называет гиппократовски-галеновскими) способами лечения недугов [15, с. 230–234, 236–238].



в надлежащем порядке медицинского инвентаря [35, с. 69]. Никаких конкретных указаний насчёт организации лечения документ не даёт, но в нём говорилось, что в обязанности «больничника» входило хранение масла, которое, как мы знаем из патерика, использовалось в лечебных целях. Исследовательница приходит к совершенно справедливому выводу, что главной обязанностью поставленных к больным инокам было служение и уход за ослабевшими от недугов. Поэтому назвать такую деятельность в полном смысле целительством нельзя, это в большей мере не лечение, а попечительство над ослабевшими, немедицинское врачевание чисто ритуальными способами (миро, молитва, утешение, духовная поддержка). С одной стороны, это — уход за больными, но самое главное при этом — служение Богу.

Целительство рассматривается в уставе как сверхъестественная деятельность. В соответствии с древней христианской традицией постулируется следующее: если в своём служении инок идёт путём подвига во имя Господа, ему даруется способность исцелять, дар за духовные свершения. Именно даром обуславливается безвозмездность исцеления — даром полученное даром и отдаётся. Ещё одно условие успешного целительства в «теургической терапии» — это покаяние. Из чисто медицинской сферы в ритуальном целительстве автор устава признаёт только психотерапевтический фактор [35, с. 96–98]. Правильно отмечает А. С. Малахова и существование в аскетической среде отрицание здорового тела, что облекалось даже в такие крайние формы, как «война со своим здоровьем, вследствие аскетических практик (ограничение в пище, сне, и других истязаниях плоти)» [35, с. 99].

В рамках применения теотерапевтической парадигмы, безусловно, были случаи исцеления тяжелобольных. К практике подобного немедицинского целительства, видимо, имеет отношение одна категория церковных людей, которую церковные уставы называют «прощеники». Так могли называть исцелившихся от недугов в результате прощения их грехов. Надо полагать, что и без вмешательства врачей, но после тех теургических методов лечения, которые описывались в «Киево-Печерском патерике».

По аналогии с «Киево-Печерским патериком» в ряде древнерусских произведений также не рекомендовалось прибегать к врачевным средствам для облегчения страданий. В «Слове Кирилла о злых дусех», например, идеализируется Иов как пример безропотного терпения и страданий при заболевании. Автор стоит на точке зрения, что при врачевании надо ограничиваться молитвой и рекомендует: «А коли намъ б(о)гъ каку любо болезнь дасть, любо жене, любо детемъ, или рабом; то призовите попы, да тв(о)рять м(о)л(и)твы врачевныя б(о)га призывающе» [1, с. 71–72]. По мысли автора, телесная польза от средств лечения пагубна для души: «Да аще тела не избавит от смерти, см(е)ртно бо ес всяко тело ч(елове)че; да д(у)шу избавит от вечныя муки» [1, с. 72]. Концепция спасения через страдания в недугах здесь выражена более чем определённо.

К неприятию телесного врачевания склоняется Сильвестр. В его «Домострое» давалась рекомендация врачевать болезни покаянием: «Аще Бог пошлет на кого болезнь, или какую скорбь, ино врачеватися Божию милостию, да слезами и молитвою, постом и милостынею к нищим, да истинным покаянием, да благодаре-

ние и прощение и милосердие и нелицемерная любовь ко всякому» [3, с. 35]. В отличие от «Киево-Печерского патерика», Сильвестр противопоставляет теотерапию не искусству профессиональных врачей, а народным целителям, которые используют разнообразные знахарские методы и тем наводят на людей гнев Божий. Сильвестр уверен, что любые попытки избавиться от недугов лечением ввергают ещё в больший грех, что страданиями в тяжких болезнях можно очиститься от грехов, унять Божий гнев и спастись. Поэтому он призывает перетерпеть выпадающие недуги, царствия ради небесного [3, с. 35–37, 119–122].

На тех же позициях стоял Нил Сорский и его последователи, которые смотрели на болезнь как на один из способов истязания плоти. В Ниловой пустыни не было принято оказывать врачебную помощь занедужившим монахам. Удалившиеся с Нилом в пустынь насельники ухаживают за больными, но не лечат, не облегчают их телесных страданий [20, с. 17]. В данном случае пустынножители следовали примеру древних христианских подвижников, о чём можно было узнать из рассказов Синайского патерика. В рамках исповедуемой нестяжателями аскетической доктрины вполне логичным было то, что «Предание и Устав» рекомендует воспринимать болезни с терпением и считать душеполезным испытание страданиями заболевших [31, с. 60, 78, 242].

Смерть в мучениях от болезни иосифлянин Данииил считал очищением, полезным для загробной участи: «мучатся прежде смерти <...> очищаются и непорочни отходят»; «много бо спасение обретают, иже горькою смертию тела отлучаются» [10, с. 200]. Критическое отношение к физическому врачеванию разделял протопоп Аввакум. На избавление от болезни он смотрел с позиций чудесного целительства. После того как его жена пыталась без успеха вылечить сына у Орефы-колдуна, Аввакум потребовал покаяния и с молитвой, помазав маслом, «манием божественным» исцелил ребёнка [32, с. 37–38].

По материалам древнерусской книжности можно составить представление о мироотречной позиции в отношении целительства, которая жива и сегодня среди определённой части верующих. Практически все вышеперечисленные случаи подводят к тому, что болезнь следует восприниматься как благо. Подобную установку М. П. Одесский удачно назвал «культом болезни» [18, с. 171]. В среде представителей аскетической традиции, абсолютизовавших борение духа с плотью, болезнь воспринималась естественным качеством несовершенной телесности, напоминавшей о смерти. Кроме того, на приносимые недугами страдания идеологи аскетических практик смотрели как на испытания, которые надо вынести. Стоическая готовность выдерживать муки от болезней формировалась на основе провиденциализма, внедрявшего в сознание понимание того, что Божией воле невозможно противиться. Такими представляются идейно-мировоззренческие основания «культа болезни». Суть «культа болезни» сводится к тому, что раз болезнь — Божья кара, то этому грех противиться.

Непротивление болезням было характерно для представителей крайне аскетического направления в практиках древнерусского монашеского делания. Эти практики имели своих идеологов, которые абсолютизировали трагедию дуальности



двуприродной человеческой сущности. На этом основании они полагали: нужно в первую очередь «спасать душу, а не безнадежно греховное тело».

С методологической точки зрения такая установка являлась следствием онтологической поляризации духовного и телесного. Недуг рассматривался как Божие наказание, как страдание плоти за духовные проступки. Лечение при таком подходе должно было быть прежде всего духовным. Поэтому целительными способностями наделялись святые либо мощи святых, а профессиональные лекари, врачевавшие телесные недуги, обвинялись в беспомощности. Кроме того, телесные страдания, как и в случае с Иовом, это — испытание крепости веры. Крайней формой выражения такого подхода был отказ от лечения вообще.

Некоторые современные исследователи склонны абсолютизировать непротивление болезни. Например, Н. Я. Новомбергский считал, что монахи предпочитали в противоборстве болезням исключительно молитву и святую воду [17, с. 26]. Было и то, и другое. Оставлять больных без помощи противоречило христианскому идеалу милосердия.

Компенсацией строгому аскетическому подходу к недугам была теотерапия, дававшая надежду на чудесное исцеление. Она была и соучастием, и помощью, пусть даже весьма своеобразной. О здравии просил у Бога как сам недужный человек, так и его духовный наставник. Действенной силой наделялось искреннее обращение к Всевышнему. Оно концентрировало волю, которая имеет духовную силу. На современном языке это можно назвать психотерапией. Формировалась установка, которая внушала уверенность в победе над болезнью. Такого рода теургическое целительство не могло оставаться без результатов, что в теологическом мировосприятии оценивалось как чудо.

Христианская письменность знает много примеров чудесного врачевания. Согласно житиям, целительские способности проявлялись у святых или у подвижников, которые шли по пути святости. Чудеса исцеления чаще всего свершались по молитве посредников между больным и Богом. В такой функции, согласно древнерусской литературе, выступают Божии избранники (живые и уже усопшие). Например, Симон, лежавший после битвы на Альте среди раненых, молитвенно обратился к Богородице, Антонию и Феодосию и был исторгнут из среды мёртвых [5, с. 8, 110]. Современник Феодосия — Демьян-пресвитер — исцелял недужных молитвою и мирропомазанием [5, с. 76, 181]. Благодаря молитвам Сергия Радонежского многие больные выздоравливали [10, с. 274]. О целительских способностях русских святых можно выразиться словами, которые были сказаны о Никите Переяславском: «имея Богом дарованную ему благодать <...> источники целеб изливает приходящим к нему с верою» [29, с. 248].

В сюжетах исцеления дело не ограничивается молитвами. Пожелание здоровья оформляется более широким комплексом ритуальных действий. Хорошо известен факт, что митрополит Алексей, находясь в Орде, покропил больную глазами царицу Тайдулу святой водой — и она прозрела. Христианские авторы, смотревшие на врачевание с позиций теотерапевтического отношения к болезням, избегали описания физического воздействия на больного лекарств. Они воспринимали

вещи провиденциально. Но тем не менее святой воде и елею, как это видно на примере Алексия и Демьяна, придавали сакрально-целебное значение. Это подтверждается и содержанием «Слова об исцелении болезней мирром» (XV в.), согласно которому кожные, глазные и венерические болезни врачуются мирропомазанием [22, с. 216], что, конечно, нельзя считать лекарством, как полагают некоторые историки медицины [16, с. 42].

Использование смирны и святой воды в противодействии болезням оказываются в одном ряду с таким целительным средством, каковым считались иконы. Самый яркий пример — чудеса исцеления, приписывавшиеся образу Владимирской Богоматери [33, с. 22–26]. О том, что иконы способны исцелять, специально высказывался Максим Грек [21, с. 250], а на огромных пространствах страны в храмах до сих пор почитаются образы, овеванные славой чудесного целительства.

Наконец надо сказать, что понимание святых как борцов с болезнями проявилось в широко распространённой вере в целебную силу мощей. По точной оценке этого явления митрополитом Даниилом, мощи угодников Христовых «целебную приемше благодать недуги отгоняти и болезнми исцеляти» [9, с. 9]. Мощи святых не случайно называли «цельбоносными гробами» [36, с. 161].

Тема чудесного целительства развивалась в древнерусской книжности главным образом авторами житийного жанра в направлении фиксации и прославлении чудесных исцелений. Согласно канонической точке зрения, исцеляют не сами святые, исцеление свершается по молитвам святых [34, с. 33]. Подлинным врачом с позиций теотерапии мог быть только Творец и Попечитель всего. Это понятие ёмко и чётко было сформулировано в «Житии Георгия Нового»: «Вы ли мне целители? Христос бо ми целитель» [6, с. 541–542]. О том, что истинным врачом тела и души является Иисус Христос, говорится и в других древнерусских сочинениях<sup>3</sup>.

Практика теотерапии означала размежевание с традициями научной медицины, достигшей высокого уровня развития в дохристианскую эпоху. В византийских житийных сюжетах исцеления постулируется отказ от античной языческой науки и прежде всего отвергаются знаменитые школы греческого врача Гиппократ и римского врача Галена<sup>4</sup>. Но тем не менее были и больницы при монастырях, где практиковались естественные приёмы врачевания, в сочетании с ритуальными действиями теотерапевтического характера, естественно.

По данным письменных источников уже на начальной стадии христианизации в формирующейся церковной среде отмечается наличие больниц и врачей, и это несмотря на то, что организация медицинской помощи идёт в разрез с пониманием болезни как Божией кары. Больница была устроена при Феодосии даже в Киево-Печерской обители, насельники которой не были склонны к оказанию медицинской помощи средствами лечения. Мы, правда, не знаем, какие способы врачевания прак-

<sup>3</sup> Например, в «Слове Кирилла о злых дусех» [1, с. 71].

<sup>4</sup> Эта идея проводится в описании врачевательных чудес св. целителя Кира [7, с. 442–443] и в рассказе о том, как св. целитель Пантелеимон уповал не на полученные профессиональные знания лекаря, а на силу молитвы [8, с. 621].

тиковались в этой больнице. Но то, что профессионалы-врачи находились в монастыре и занимались врачебной практикой, известно из историй Петра Сириянина и армянского врача Атанасина.

В силу господствующей идеологии преобладала, конечно, теотерапия. А ей была присуща двойственность, открывавшая возможность сочетания теургических способов врачевания с естественными. И создание лечебниц при монастырях принципиально этому не противоречило.

В Древней Руси скепсис в отношении медицины отмечается в той части монашества, где было сильно влияние аскетизма (печерское монашество, нестяжатели). В аскетической среде не считали нужным противостоять болезням. Но испытание болезнями — это практика избранных, сознательно вставших на путь истязания плоти. В отношении широких слоёв населения реализация этого принципа противоречила бы идее христианского милосердия. Поэтому, наряду с верой в то, что судьба недужного находится «в руце Божией», в Древней Руси широко практиковались разнообразные средства прямой врачебной помощи заболевшим. Сочетание лечения с молением и обращением за чудесными средствами врачевания в исследовательской литературе предлагается считать умеренным вариантом спиритуалистической модели врачевания [18, с. 180].

По сути дела, спиритуалистическими можно назвать те формы, которые отвечали установкам христианской доктрины и распространялись в практике вместе с утверждением новой веры. Лечение в монастырских больницах в обязательном порядке предполагает надежду не только на лекарства, но и на сверхъестественную помощь. Теотерапия не перекрывала полностью возможности лечения обычных людей. То была предпосылка для развития профессиональной медицины, которая в тех условиях развивалась непростыми путями.

Вопрос о том, следует ли истинному христианину и тем более монаху заниматься врачеванием, специально поднимался на страницах произведений христианских экзегетов. Те из богословов, которые стояли на умеренных позициях и не абсолютизировали идеалы аскетического борения с телом, благосклонно относились к искусству врачевания и прямо рекомендовали в случае недугов обращаться к врачам. В таком ключе данная проблема решалась в «Пандектах» Никона Черногорца. В них прямо рекомендуется не пренебрегать мнением учёных лекарей, ибо искусство врачевания принадлежит как инокам, так и мирянам. Правда успех или неуспех лечения Никон объясняет волей Божией [12, с. 33–34]. Даже такой последователь аскетизма, как Варсонофий Великий (конец V – конец VI вв.), не препятствовал больным верить себя врачам, но рекомендовал помнить, что при этом надо уповать на Бога, от которого приходит исцеление [12, с. 33–34].

Примеры можно продолжить. Ясно одно: последовательное непротивление болезням было составной частью суровых аскетических практик древнерусского монашества. При всём отрицательном отношении к врачам и врачеванию мироотреченный взгляд на целительство целиком так и не перекрыл возможности для развития медицины, хотя и не способствовал её прогрессу. Согласно рекомендациям христианской книжности, физические методы лечения включались в комплекс боль-

шой духовной работы с заболевшими. В этом комплексном подходе и заключалась специфика древнерусского врачевания при монастырских лечебницах. Те же, кто шли по пути многострадального Иова, сознательно истязали свою плоть недугами. А это уже к медицине отношения не имеет. Это особого рода духовные практики древнерусского монашества, таким способом утверждавшие духовную власть над бренным телом.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Гальковский Н. Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Изд-е А. И. Снегиревой, 1913. Т. II. 308 с.
- 2 «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья / изд. подг. Г. М. Прохоров, Х. Миклас, А. Б. Бильдюг. М.: Наука, 2008. 734 с.
- 3 Домострой / изд. подг. В. В. Колесов, В. В. Рождественская, М. В. Пименова. М.: Сов. Россия, 1990. 304 с.
- 4 Древнерусские княжеские жития. М.: Изд-во «Круг», 2001. 399 с.
- 5 Древнерусские патерики. М.: Наука, 1999. 496 с.
- 6 Житие Георгия Нового // Памятники литературы Древней Руси: 2-я пол. XVI в. М.: Худож. лит., 1986. С. 530–545.
- 7 Жития святых. Кн. 5. Месяц январь. Ч. 2. Козельск: Репринт, 1993. 340 с.
- 8 Жития святых. Кн. 11. Месяц июль. Козельск: Репринт, 1992. 465 с.
- 9 Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его сочинения. Приложение. М.: Университетская тип. М. Каткова, 1881. 892 с.
- 10 Клосс Б. М. Митрополит Даниил и Никоновская летопись // Труды Отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, 1974. Т. 28. С. 188–201.
- 11 Клосс Б. М. Избранные труды. М.: Языки культуры, 2001. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. 568 с.
- 12 Книга глаголемая «Прохладный вертоград» / изд. подг. Т. А. Исаченко. М.: Археографический центр, 1997. 411 с.
- 13 Малахова А. С. Врачевательная деятельность монахов Киево-Печерского монастыря (середина – вторая пол. XI в.) // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2009. № 7 (26). С. 96–99.
- 14 Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1901. 1076 с.
- 15 Медведь А. Н. Целительная практика Киево-Печерского монастыря: взгляд с позиций ритуала // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Новгород Великий: Нов ГУ, 2014. Вып. III. С. 226–238.
- 16 Мирский М. Б. Медицина России X–XX веков: очерки истории. М.: РОССПЭН, 2005. 400 с.
- 17 Новомбергский Н. Я. Черты врачебной практики Московской Руси. СПб.: [б.и.], 1904. 103 с.
- 18 Одесский М. П. «Человек болеющий» в древнерусской литературе // Древнерусская литература. Изображение природы и человека. М.: Наследие, 1995. С. 158–181.
- 19 Палей Толковая // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: Из-во РХГУ, 2001. С. 561–712.

- 
- 20 Памятники культуры. Новые открытия. 1976 год. М.: Наука, 1977. 581 с.
  - 21 Памятники русского языка: исследования и публикации. М.: Наука, 1979. 252 с.
  - 22 Памятники старинной русской литературы. СПб.: Тип. П. А. Кулиша, 1862. Вып. IV. 222 с.
  - 23 Патерик Киево-Печерского монастыря / изд. подг. Д. И. Абрамович. СПб.: Синодальная тип., 1911. 280 с.
  - 24 Повествование о том, как сотворил Бог Адама // *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб.: Изд-во РХГУ, 1999. С. 417–439.
  - 25 Повесть временных лет. СПб.: Наука, 2007. 668 с.
  - 26 Полное собрание русских летописей. М.: Наука, 1962. Т. 1. 578 с.
  - 27 Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. IV, ч. 1. 686 с.
  - 28 Полное собрание русских летописей. СПб.: Тип. Н. И. Скороходова, 1877. Т. XI. 254 с.
  - 29 Полное собрание русских летописей. СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1910. Т. 21, ч. 2. 568 с.
  - 30 *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб.: [б.и.], 1887. 276 с.
  - 31 Предание и устав Нила Сорского / изд. подг. М. С. Боровкова-Майкова. СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1912. XL, 92, XXXI с.
  - 32 Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л.: Наука, 1975. 263 с.
  - 33 Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери // История философии. М.: ИФРАН, 2011. № 16. С. 19–34.
  - 34 *Федотов Г. П.* Святые древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. 271 с.
  - 35 *Федор Студит, пр.* Монастырский устав. Великое оглашение. М.: Изд-во Московской патриархии, 2001. Ч. 1. 331 с.
  - 36 *Шаховской С.* Молитва Дмитрию Вологодскому // *Виршевая поэзия: первая половина XVII в.* М.: Сов. Россия, 1998. С. 93–94.

\* \* \*

**Milkov Vladimir Vladimirovich,**

*DSc in Philosophy,*

*Leading Researcher, Federal State Research Institution,*

*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,  
Volhonka St., 14/1, str. 5, 119991 Moscow, Russian Federation*

E-mail: dr\_milkov@mail.ru

## OLD RUSSIAN MONKS AND THEIR RELATION TO DISEASE

**Abstract:** We can judge about the characteristics of ascetic monasticism by the amount of ascetic practices. But the main features of ascetic practices are not developed in the research papers. For example, researchers have not associated nonresistance to diseases with asceticism. The ascetic monks treated the disease as a means to pacify the body and strengthen the spirit. Ascetics consciously chose to suffer to imitate Christ's suffering. The disease was considered a test and monks tried bravely to endure suffering. Additionally, the monks treated the disease as the God's punishment. They were sure that no one could resist the will of God. Therefore, treatments for diseases were prayer, fasting, Holy water, icons and relics of saints. Such treatment of diseases can be called «teoterapy». This was not conducive to the development of medicine in Old Russia.

**Keywords:** Old Russia, monks, ascetic practices, disease, treatment methods, development of medicine.

## REFERENCES

- 1 Gal'kovskiy N. N. *Bor'ba hristianstva s ostatkami jazychestva v Drevnej Rusi*. [The struggle of Christianity with the remnants of paganism in Ancient Russia]. Moscow, Izd-e A. I. Snegirevoi Pybl., 1913. Vol. II. 308 p.
- 2 «Dioptra» Filippa Monotropa: antropologicheskaja jenciklopedija pravoslavnogo Srednevekov'ja [«Diopters» by Philipp Monotropa: the anthropological Orthodox encyclopedia of the Middle Ages], compilers M. Prokhorov, X. Miklas, A. B. Bildung. Moscow, Nauka Publ., 2008. 734 p.
- 3 *Domostroy* [Domostroy], compilers V. V. Kolesov, V. V. Rozhdestvenskaya, M. V. Pimenov. Moscow, Sovetskaya Russia Publ., 1990. 304 p.
- 4 *Drevnerusskie knjazheskie zhitija* [Lives of Old Russian princes]. Moscow, Krug Publ., 2001. 399 p.
- 5 *Drevnerusskie pateriki* [Old Russian lives]. Moscow, Nauka Publ., 1999. 496 p.
- 6 Zhitie Georgija Novogo [The life of George the New]. *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi: 2-ja pol. XVI v.* [Literary Monuments of Old Russia: 2nd part of the XVI century] Moscow, Khudozhestvennaya Literatura Publ., 1986, pp. 530–545.
- 7 *Zhitija svjatyh* [The lives of the saints]. Kozelsk, Reprint Publ., 1993. Book 5. January. Part 2. 340 p.
- 8 *Zhitija svjatyh* [The lives of the saints]. Kozelsk, Reprint Publ., 1992. Book 11. July. 465 p.



- 9 Zhmakin V. I. *Mitropolit Daniil i ego sochinenija* [Metropolitan Daniel and his works]. Moscow, Universitetskaja tip. M. Katkova Publ., 1881. 892 p.
- 10 Kloss B. M. Mitropolit Daniil i Nikonovskaja letopis' [Metropolitan Daniel and Nikon chronicle]. *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian literature]. Leningrad, Nauka Publ., 1974, vol. 28, pp. 188–201.
- 11 Kloss B. M. *Izbrannye trudy. T. 1: Zhitie Sergija Radonezhskogo* [Selected works, vol. 1: The Life of St. Sergius of Radonezh]. Moscow, Languages of culture Publ., 2001. 568 p.
- 12 *Kniga glagolemaja «Prohladnyj vertograd»* [The book «Cool vineyard»], compiler T. A. Isachenko. Moscow, Archaeological center Publ., 1997. 411 p.
- 13 Malahova A. S. Vrachevatel'naja dejatel'nost' monahov Kievo-Pecherskogo monastyrja (seredina – vtoraja pol. XI v.) [The medicine activities of the monks of the Kiev-Pechersk monastery (mid – second part of the XI century)]. *Al'manah sovremennoj nauki i obrazovanija* [Almanac of modern science and education]. Tambov, 2009, no 7 (26), pp. 96–99.
- 14 Malinin V. *Starec Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija* [Philotheos, the Elder of Elizarov's monastery and his message]. Kiev, Tipografija Kievo-Pecherskoi Uspenskoj Lavry Publ., 1901. 1076 p.
- 15 Medved' A. N. Celitel'naja praktika Kievo-Pecherskogo monastyrja: vzgljad s pozicij rituala [The healing practice of the Kiev-Pechersk monastery: a view from the perspective of ritual]. *Kirik Novgorodec i drevnerusskaja kul'tura* [Kirik of Novgorod and old Russian culture]. Novgorod the Great, Novgorodian State University Publ., 2014, vol. III, pp. 226–238.
- 16 Mirskiy M. B. *Medicina Rossii X–XX vekov: ocherki istorii* [Russian Medicine in X–XX centuries: essays on the history]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2005, 400 p.
- 17 Novombergskiy N. Ja. *Cherty vrachebnoj praktiki Moskovskoj Rusi* [Features of medical practice in Moscow Russia]. St. Petersburg, 1904. 103 p.
- 18 Odesskiy M. P. «Chelovek bolejušhij» v drevnerusskoj literature [«A suffering man» in old Russian literature]. *Drevnerusskaja literatura. Izobrazhenie prirody i cheloveka* [The Old Russian literature. The image of man and nature]. Moscow, Nasledie Publ., 1995, pp. 158–181.
- 19 Paleja Tolkovaja [Paley Explanatory]. Gromov M. N., Milkov V. V. *Idejnye techenija drevnerusskoj mysli* [Ideological currents in the Old Russia thought]. St. Petersburg, RHGU Publ., 2001, pp. 561–712.
- 20 *Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija* [The monuments of culture. New discoveries. 1976]. Moscow, Nauka Publ., 1977. 581 p.
- 21 *Pamjatniki russkogo jazyka: issledovanija i publikacii* [The monuments of the Russian language: research and publications]. Moscow, Nauka Publ., 1979. 252 p.
- 22 *Pamjatniki starinnoj russkoj literatury* [The monuments of Old Russian literature]. St. Petersburg, Tip. P. A. Kulisha Publ., 1862. Vol. IV. 222 p.
- 23 *Paterik Kievo-Pecherskogo monastyrja* [The lives of the fathers of the Kiev caves monastery], compiler D. I. Abramovich. St. Petersburg, Sinodal'naia tip. Publ., 1911. 280 p.
- 24 Povestvovanie o tom, kak sotvoril Bog Adama [The story of how God created Adam]. Milkov V. V. *Drevnerusskie apokryfy* [Milkov V. V. Ancient Apocrypha]. St. Petersburg, RHGU Publ., 1999, pp. 417–439.
- 25 *Povest' vremennyh let* [The tale of bygone years]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2007. 668 p.

- 26 *Polnoe sobranie russkih letopisej* [Complete collection of Russian Chronicles]. Moscow, Nauka Publ., 1962. Vol. I. 578 p.
- 27 *Polnoe sobranie russkih letopisej* [Complete collection of Russian Chronicles]. Moscow, Languages of Russian culture Publ., 2000. Vol. IV, part 1. 686 p.
- 28 *Polnoe sobranie russkih letopisej* [Complete collection of Russian Chronicles]. St. Petersburg, Tip. N. I. Skorokhodova, 1897. Vol. XI. 264 p.
- 29 *Polnoe sobranie russkih letopisej* [Complete collection of Russian Chronicles]. St. Petersburg, Tip. M. A. Aleksandrova 1913. Vol 21, part 2. 568 p.
- 30 Porfir'ev I. Ja. *Apokrificheskie skazaniya o vethozavetnyh licah i sobytijah po rukopisjam Soloveckoj biblioteki* [Apocryphal tales of old Testament persons and events in the manuscripts of the Solovetsky library]. St. Petersburg, 1887. 276 p.
- 31 *Predanie i ustav Nila Sorskogo* [The Tradition and the Rule of Nil Sorsky], compiler M. S. Borovkova-Mikova. St. Petersburg, Tip. M. A. Aleksandrova, 1912. XL, 92, XXXI p.
- 32 *Pustozerskij sbornik. Avtografiy sochinenij Avvakuma i Epifanija* [Pustozersky collection. Autographs of works by Avvakum and Epiphany]. Leningrad, Nauka Publ., 1975. 263 p.
- 33 Skazanie o chudesah Vladimirskoj ikony Bozhiej Materi [The legend of the wonders of the Vladimir icon of the Mother of God]. *Istorija filosofii* [The History of philosophy]. Moscow, IFRAN Publ., 2011, no 16, pp. 19–34.
- 34 Fedotov G. P. *Svjatye drevnej Rusi* [Saints of Old Russia]. Moscow, Moscow worker Publ., 1990. 271 p.
- 35 *Fedor Studit. Monastyrskij ustav. Velikoe oglasenie* [Theodore the Studite. Monastery rule. Great catechesis]. Moscow, Moscow Patriarchate Publ., 2001. Part. 1. 331 p.
- 36 Shahovskoj S. Molitva Dmitriju Vologodskomu [The Prayer to Dmitry of Vologda]. *Virshevaja poezija: pervaja poloviny XVII v.* [Syllabic poetry: the first half of the XVII century]. Moscow, Soviet Russia Publ., 1998, pp. 93–94.