

Малахова А. С.

**ВРАЧЕВАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МОНАХОВ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО МОНАСТЫРЯ
(СЕРЕДИНА-ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XI В.)**

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2009/7-2/31.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

Альманах современной науки и образования

Тамбов: Грамота, 2009. № 7 (26): в 2-х ч. Ч. II. С. 96-100. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2009/7-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: almanac@gramota.net

служебный текст, иконописный подлинник) определяет содержание и композицию иконы, икона порождает слово (вербальная интерпретация изображения), слово может непосредственно присутствовать в иконе, икона является вдохновительницей церковной и светской литературы, вербальные тексты также могут пониматься как иконы.

Традиция совмещения изображения и слова в христианском искусстве являлась закономерным продолжением традиций древности, в сущности, не отделявших изображение от слова. В эпоху расцвета иконописания слово понималось как вербальная икона и в сакральное пространство иконы оно входило как важнейшая и неотъемлемая его часть, как икона иконы. Слово имело самостоятельную роль, но оно было неотделимо от изображения. В более поздний период слово в иконе начинает выполнять подчиненную, служебную роль «комментатора». Оно становится вербальной расшифровкой невербального текста. Начиная с эпохи барокко, слово нередко выполняет функцию украшения, орнамента. Так слово становится зависимым от иконы. Оно выполняет несколько разных служебных функций по отношению к изображению. Вслед за тем слово опять становится независимым от иконы, но теперь это – «дурная» независимость. Слово в такой иконе имеет свою функцию, прямо независимую от изображения (например, кондак или тропарь святому). Эта независимость слова от иконы порождает возможность вторжения в икону мирского слова (название комитета по цензуре). Таким образом, на протяжении всей истории слово в иконе эволюционирует от сакрального к повествовательному и декоративному

Несомненно, надписи, связаны со значением изображения всеми своими свойствами: художественными, содержательно-смысловыми, символическими, богословским. Понимание этого позволит в дальнейшем правильно подойти к созданию системы исследования и описания иконных надписей, без чего познание древней иконы не может быть достаточно полным.

Список литературы

- Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: CODA, 1997.
 Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия. Электронное энциклопедическое издание.
 Гальченко М. Г. Надписи на иконах Древней Руси. М.-СПб.: Алетейя, 2001.
 Герчук Ю. Я. Художественная структура книги. М.: Книга, 1984.
 Герчук Ю. Я. История графики и искусства книги. М.: Аспект пресс, 2000.
 Грабарь И. Э. Письма. 1917-1941. М., 1977. № 26 (за 1920 г.).
 Карташев А. В. Вселенские соборы. Клин. фонд Христианская жизнь, 2002.
 Кочетков И. А. Житийная икона в ее отношении к тексту жития: автореф. ... канд. дис. М., 1974.
 Лепяхин В. В. Икона и иконичность. СПб.: Успенское подворье Оптиной Пустыни, 2002.
 Лепяхин В. В. Значение и предназначение иконы. М.: Паломник, 2003.
 Лепяхин В. В. Функции иконы. Икона в Церкви, в государственной, общественной и личной жизни. М.: Паломник, 2003.
 Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.
 Овчинников А. Н. Надписи в Георгиевской церкви Старой Ладogi // Памятники культуры. Новые открытия. 1977.
 Панофский Э. Смысл и толкование изобразительного искусства. СПб.: Академический проект, 1999.
 Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства. СПб.: Лига Пресс, 2000.
 Саблина Н. П. Слова под титлами. Словник. Надписи на Кресте Господнем и святых иконах. СПб.: Ижица, 2002. 44 с.
 Трубачева М. С. О происхождении и некоторых свойствах надписей на иконах // Древнерусское искусство: исследование и реставрация. М.: ВХНРЦ им. Грабаря, 1985.
 Тураев Б. А. Описание египетских памятников в Русских музеях и собраниях // Записки Восточного отделения Императорского археологического общества. СПб., 1989. Т. XI.
 Успенский Б. А. Семиотика искусства. Семиотика иконы. М.: Языки русской культуры, 1995.
 Уваров А. С. Христианская символика. М.: Алетейя, 2001.
 Фаворский В. А. Литературно-теоретическое наследие. М.: Советский художник, 1988.
 Флоренский П. А. Иконостаc. 1922 // Богословские труды. М., 1972. Вып. 9.
 Чекаль А. Г. Шрифт в иконе и иконический текст. Харьков, 2003.
 Щепкин В. Н. Учебник русской палеографии. Датировка иконных надписей. М.: Аспект Пресс, 1999.

ВРАЧЕВАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МОНАХОВ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО МОНАСТЫРЯ (СЕРЕДИНА–ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XI В.)

Малахова А. С.

Армавирский государственный педагогический университет

Понимание врачебного дела как составной части деятельности Церкви пришло вместе с христианством из Византии. В Древнерусском государстве при монастырях создавали богадельни, основанные, видимо, по примеру подобных заведений в Афонском и других христианских монастырях Византийской империи. Богадельни или странноприимные дома выполняли не просто функцию призрения бедных, но и ухода и даже лечения больных людей.

Странноприимный дом был создан и при Киево-Печерском монастыре, одним из его основателей, игуменом Феодосием (ок. 1036–1074 г.) [Древнерусские патерики, 1999, с. 386–388]: «Сътвори двор близ монастыря своего, и церковь възгради в нем святого первомученика Стефана, и ту повеле пребывати нищим, слепым и хромым и трудноватым, и от монастыря подаваше им еже на потребу, и от того всего сущаго монастырскаго десятую часть давайте им» [Патерик Киевского Печерского монастыря, 1911, с. 42]. Приняв игуменство при Изяславе Ярославиче (1054–1078), Феодосий собрал в монастыре до ста человек братии и положил в основу жизни этого товарищества строгий византийский Студийский устав, разработанный преподобным Феодором Студитом в IX в. Устав отрицал какую-либо частную собственность монахов и требовал от них полного равенства в распределении материальных благ и работ [Романов, 1966, с. 157]. Порядок общежительного жития по Уставу Студийскому начинает вводиться в Печерском монастыре около 1062 г., а позднее он перешел во все прочие русские обители. Поэтому преподобный Феодосий [подробнее о нем см.: Чаговец, 1901; Еремин, 1935; Еремин, 1947; Гудзий, 1963; Творогов, 1987] небезосновательно называется «начальником общего жития монашеского в России», а Киево-Печерский монастырь – «старейшим из всех монастырей русских» [Толстой, 1991, с. 38].

Устав Студийского монастыря включает ряд глав (Гл. 67–70) «О больничнике». Речь идет об обязанностях «заведующего» больницей. Плохая работа о больных наказывалась епитимией: «Если больничник не будет заботиться, насколько возможно, о каждом из больных и не станет своевременно и, соразмерно установленному, предлагать то, что нужно, но или прибавит, или убавит, то ему назначаются поклоны 50 и 100, или он подвергается епитимии сухоядения, или должен быть отлучен на один день» [Препод. Феодор Студит, 2001, с. 23]. Из 67 главы следует, что в монастырской больнице уже регламентируется, вероятно, не только довольствие, но и лечение «соразмерно установленному». Изготовлением лекарств занимался помощник больничника, который нес за это строгую ответственность: «Если помощник больничника не будет устраивать постели больным и хорошо хранить масло, если он не соблюдает точности в приготовлении лекарства даже до одного грана, то должен подвергнуться епитимии сухоядения и быть отлучен на один день» [Там же]. Больные не должны были ложиться в не свою постель и за нарушение этого правила наказывались 50 поклонами [Там же]. В монастырской больнице изготавливались и использовались медные инструменты, использовались угли, вероятно для прижигания. Строгую ответственность за сохранность медицинского инструментария так же нес «больничник» [Там же]. Вероятно, подобные правила исполняли и печерские «больничники».

В «Киево-Печерском патерике» содержатся и первые сведения о практике врачевания монахами. Преподобный Антоний Печерский (983–1073) основатель и первый настоятель Киево-Печерского монастыря «скрывая свою святость, исцелял больных своей пищей» [Киево-Печерский патерик, 1999, с. 39, 143].

Агапит († 1095), ученик Антония, «врач безмездный», не требовавший оплаты за свой труд, занимался лечением монашеской братии, а так же знатных лиц (например, великого князя Владимира Мономаха), и простых мирян. В историко-медицинской литературе значительное место уделяется случаю «конфликта» Агапита с практиковавшим в то время в Киеве врачом-армянином [Загоскин, 1891, с. 12–14; Богоявленский, 1960, с. 173–174; Мирский, 2005, с. 24–25; Долгов, 2007, с. 132–133]. Врач-армянин, видимо, владел хорошими диагностическими методиками, и в тех случаях, когда прогноз был смертельным, он отказывался от лечения безнадежного больного. Так, «старший» при князе Всеволоде, по предсказанию врача должен был умереть через 8 дней. Отчаявшийся больной обратился к Агапиту, который дал ему «зелия, иже сам ядыше» (вероятно, «еды, которой и сам питался» [Киево-Печерский патерик, 1999, с. 40, 143]) и вылечил. Армянин, позавидовав монастырскому целителю, «нача укоряти блаженнаго» и, чтобы укрепить свой авторитет, послал к Агапиту осужденного на казнь преступника, отравив его ядом, чтобы тот умер в присутствии монаха. Однако Агапит, увидев умирающего, дал ему «монастырское яди (монастырской пищи. – А. М.), и здрава створи молитвою своею, и от смерти избави». Врач-армянин даже пытался отравить самого монаха, но безуспешно, Агапит выпил яд, но он не причинил ему вреда, поскольку, как говорится в Патерике, «Ведает же Господь, как благочестивых от смерти избавлять; он говорил: «Если и смертоносное они выпьют, нисколько не повредит им; на больных руки они возложат – и те здоровы будут» [Там же]. Этот житийный эпизод, в историографии рассматривается как пример «конкуренции» между монастырской и мирской медициной, столкновение двух терапевтических школ [Богоявленский, 1960, с. 173], медицинский диспут [Мирский, 2005, с. 25]. Однако, в контексте этого литературного памятника, использование современной терминологии может быть не вполне оправданно, поскольку ведет к модернизации самих явлений и не учитывает специфику источника. Зависть иностранного врача, и даже попытка убить Агапита, возможно, действительно была вызвана профессиональной дискредитацией врача-армянина в глазах князя, у которого он находился на службе. С другой стороны, эта конфликтная ситуация была хорошим примером «чуда», поскольку в жанре патерика была показана богоизбранность Агапита, которого Господь наделил даром исцеления: даже яд не способен был причинить вред блаженному, и, кроме этого, после смерти Агапита врач-армянин обратился в православную веру.

Монахом-врачом был Демьян-пресвитер, лечивший святым маслом и молитвой: «Если когда кто-нибудь приносил больного ребенка, одержимого каким-либо недугом, то его несли в монастырь к блаженному Феодосию, который повелевал Демьяну сотворить молитву над больным. Как только он совершал молитву и помазание елеем, тотчас исцелялись приходящие к нему» [Киево-Печерский патерик, 1999, с. 76, 181; Ср.: Ипатьевская летопись, 2001, с. 180; Летопись по Воскресенскому списку, 2001, с. 344; Повесть временных

лет, 2004, с. 226, 227]. Использование освященного масла, вероятно, широко использовалось в монастырском лечении. В частности, Студийский устав требовал от помощника больничника «хорошо хранить масло» [Препод. Феодор Студит, 2001, с. 23]. Такая практика существовала и в Печерском монастыре.

Врачевательной силой обладали не только монастырская пища, лекарство-«зелие», масло, но целебными свойствами могли быть наделены даже краски монастырского иконописца. Так, преподобный Алимпий († 1114), иконописец Киево-Печерского монастыря, излечил прокаженного своими красками, которыми писал иконы [Киево-Печерский патерик, 1999, с. 69, 173], но в этом сюжете исцеления главным «лекарством», с точки зрения древнерусского агиографа, выступает все же покаяние: «Когда же он покаялся перед Богом, сделав меня свидетелем, то Господь, всегда готовый к милости, исцелил его», - говорит Алимпий об исцеленном прокаженном [Там же, с. 69, 174].

В историко-медицинских работах подробно изучается вопрос о применявшихся монастырскими врачами методах лечения. Главной врачебной обязанностью было «служение» больному, т.е. уход за ним. Агапит ухаживал за больным пока тот не встанет с постели: «Когда кто-либо из братии заболел, Агапит, оставив келию свою... приходил к больному монаху и служил ему: и подымал, и укладывал, и на своих руках выносил, и давал ему еду, которую варил для себя... Если же недуг продолжался..., то этот блаженный Агапит оставался при больном неотступно... И поэтому был прозван Агапит «Целителем», так как наделил его Господь даром исцеления» [Там же, с. 39, 143].

Противоречиво трактуется исследователями упоминаемое в Патерике «зелье», которое давалось больным. Авторы житий часто подчеркивают, что это была обычная еда из монастырского рациона. Например, Антоний «болныя исцеляше от своеа яди: мняся тем зелие врачевное подаваа, тии тако здравии бываху» [Там же]. Агапит также исцелял больных «зелием», которое и сам употреблял в пищу: «подавая ему от своеа яди, еже варяше зелие» [Там же]; «Блаженный же Агапит, дав тому зелиа, иже сам ядыше, здрава сотвори» [Там же, с. 40, 143]; «дает ему зелие от своеа яди» [Там же]. Н. А. Богоявленский пытался найти рационалистическое объяснение: «лечебная слава Агапита в значительной мере покоилась на его тонком умении выбирать обычные пищевые средства и умело применять их у постели больного» [Богоявленский, 1960, с. 173]. В. Д. Отамановский под «зелием» понимал «овощи» и вообще подчеркивал, что средства, применяемые монахами «были настолько ограничены, что сразу же разоблачают полное невежество монахов-лечителей в медицине» [Отамановский, 1965, с. 89]. М. Б. Мирский без комментариев однозначно пишет о «зелье» как о лекарстве [Мирский, 2005, с. 24]. В иконописных красках Алимпия Н. А. Богоявленский отмечает возможное присутствие некоторых химических веществ, действительно способных подействовать на болезнь [Богоявленский, 1963, с. 74–75]. Однако рационалистическую основу в данном случае можно только реконструировать, так как она расходилась с целью написания жития, и, соответственно, не являлась значимой для автора-монаха. Тем не менее, медицинские знания могли распространяться в монастырской среде посредством рукописных лечебников. Как отмечает В. М. Флоринский, лечебники часто составлялись при содействии духовных лиц [Флоринский, 1879, с. 6–7].

Несомненно, что в лечении монахов существенное значение играл психотерапевтический фактор: молитвы, «наложение рук», предполагавшие обязательную веру в возможности целителя (на этом агиографы особенно настаивают), когда выздоровление наступало не от лекарственных свойств продукта, а от психологического убеждения больного в исцелении. В таком случае «вера» действительно была крайне необходима в момент лечения, а ее отсутствием объяснялись даже некоторые случаи, когда состояние больного не улучшалось. Например, в рассказе об Алимпии, в случае первого обращения прокаженного к силе святых Антония и Феодосия без веры, омочив голову и лицо водой из колодца св. Феодосия, больной «покрылся весь гноем за неверие свое, так что все стали избегать его из-за смрада» [Киево-Печерский патерик, 1999, с. 68–69, 173]. Алимпий напоминал: «Просите, – сказал Господь, – и не просто просите, но с верою просите, и получите» [Там же, с. 69, 174].

Идея «теургической терапии» – божественного исцеления, известна многим древним религиям. Согласно Евангелиям, Христос исцелял больных именем Бога. Подобного рода лечение часто упоминается в житиях святых [См. например: Житие Сергия Радонежского, 2000, с. 254–411; Житие преподобного Евфросина Псковского, 2007, с. 153–230]. Максим Грек в «Сказании на Исайю» называл врачами апостолов [Сказание на Исайю, 1897, с. 26, 20, 30–31]. Преподобный Пимен (Пимен Многострадальный, киево-печерский монах, святой), исцеливший больного, чтобы тот мог ухаживать за ним, говорит: «Бог, через меня исцеливший тебя от недуга твоего, может и мне вернуть здоровье, но я не хочу этого» [Киево-Печерский патерик, 1999, с. 74, 179].

Поскольку изначально сила исцеления была присуща Богу, соответственно, врачевание могло восприниматься в первую очередь как неотъемлемая часть служения Господу. Для монастырской медицины, видимо, была характерна концепция врачевания как духовного служения. Способность исцелять людей являлась божьим даром, открывающимся праведникам за их духовный подвиг. Из отношения к врачеванию как к дару Божьему объясняется и «безмездность», отсутствие платы за исцеление. Этим же, видимо, и объяснялось то, что пища принимала целебные свойства, пройдя через руки Агапита, который в свою очередь был наделен божественной силой исцеления. Как отмечается в Киево-печерском патерике, Алимпий, вылечив прокаженного, уподобился Христу: «Христу уподобился он: как и Господь, прокаженного исцелив...; как Христос слепого исцелив...» [Там же, с. 69, 174].

Исследователи обращают внимание на пренебрежительное отношение монахов к собственному здоровью, усиленное проведение «Киево-Печерским патериком» идеи аскетизма как жизненного идеала, в основе которого лежало отрицание здорового тела, по сути, война со своим здоровьем, разрушение организма голодом, не соблюдением гигиены, намеренной бессонницей и пр. [См. например: Отамановский, 1965, с. 82; Рябушкин, Царегородцев, 1988, с. 118–121]. Однако по отношению к состоянию здоровья и тела *другого* человека, в Патерике содержатся многократные примеры заботы и помощи нуждающимся. В «Слове о преподобном черноризце Пимене» содержится поучительный пример, как болезнью были наказаны монахи, с пренебрежением относящиеся к уходу за больными. В келью к тяжело больному Пимену принесли еще одного больного, но чернецы часто забывали про них и больные страдали от жажды. Пимен именем Господа снял болезнь с больного соседа, чтобы тот смог ухаживать за ним, а «на всех ленивых, не хотевших служить больным, по слову блаженного напал недуг» [Киево-Печерский патерик, 1999, с. 73–74, 178]. Как говорил Пимен: «Разве ты не знаешь, что одинаковую награду получают и больной, и тот, кто ему служит? Ведь терпение убогих не пропадет бесследно: здесь, (в земной жизни. – А. М.), скорбь, и недуг, а там, где нет болезни, ни печали, ни воздыхания, но жизнь вечная, там радость и веселие» [Там же]. Преподобный Феодор Студит в своих «оглашениях» высоко оценивал служение монастырского врача-монаха больным. Он пишет: «Другие пусть читают, иные пусть молятся, некоторые пусть безмолвствуют или занимаются какими-либо другими похвальными делами; ты не отстаешь от них и даже идешь впереди. Как только начинается день, обходи всех больных, каждого по одиночке, узнавай об их болезни, готовь им, что нужно, учитывая возраст, привычки и особенности, ибо, как сказано, не всем все дается поровну, но в зависимости от того, кто в чем нуждается (ср. I Кор. XII, 7)» [Препод. Феодор Студит, 2001, с. 69].

В «оглашениях» Феодора Студита можно найти материал, раскрывающий некоторые стороны отношений врачей-монахов и больных. «Больные, - поучает Феодор, - должны проявлять благодарственное и ласковое расположение к тем, кто за ними ухаживает. Довольствуйтесь тем, что вам дают, хотя бы то был даже один хлеб, ибо вы сами это обещали» [Там же, с. 59]. В другом месте он пишет: «Вы же, болящие, с благодарностью принимайте уход, довольствуйтесь тем, что вам дают. Если же вам что-то нужно будет попросить, то напомните об этом и будьте довольны тем, как приставленный к вам брат выполнит вашу просьбу, и будьте благодарны, отнюдь не допуская ропота или ворчания» [Там же, с. 69]. Вероятно, подобный этикет отношений соблюдался и в лечебнице Киево-Печерского монастыря. В византийских монастырских больницах повседневное питание больных включало «чистый хлеб, вино и масло, а также маслины и различные особенные блюда и кушанья», пациентам предоставлялись «мягкие постельные подстилки и удобные кровати», разрешались бани и ванны [Там же, с. 185]. Конечно, рацион питания в Киево-Печерском монастыре был далеко не средиземноморский, однако монахи активно занимались огородничеством, включая различное «зелье» в круг повседневной монастырской еды. Несмотря на аскетизм Печерской монастырской браatii, больным, возможно, предоставлялись и банные услуги.

В византийских больницах, судя по данным Феодора Студита, вероятно, знатные больные проявляли особые требования к уходу и питанию, но свидетельств подобного «аристократизма» в обслуживании болящих материалы Киево-Печерского патерика не содержат. Равенство больных независимо от социального происхождения подчеркивается поступком монастырского врача Агапита, который отказался покинуть обитель и нарушить свой обет, чтобы исцелить больного князя Владимира Мономаха в Чернигове. Агапит отвечает игумену, велевшему ему идти к князю: «Если я к князю пойду, то и ко всем пойду; нельзя мне ради людской славы за монастырские ворота выйти и нарушить свой обет, данный перед Богом: быть в монастыре до последнего вздоха. Если же ты изгонишь меня, то я пойду в другое место и потом, как только минет эта беда, возвращусь» [Киево-Печерский патерик, 1999, с. 40, 144]. Агапит отказался идти к князю, но по просьбе игумена передал больному через посланника «зелье от своей еды», приняв которое, князь мгновенно выздоровел.

Вступив под своды монастырской больницы пациенты, скорее всего, принимали на себя ограничения и определенные обязательства, обусловленные монастырским уставом и больничным распорядком. Так, тяжело или неизлечимо больные, которые требовали постоянного ухода и содержались при монастыре, видимо, принимали монашеский постриг: «И другой некто, больной как и Пимен, был принесен в Печерский монастырь и пострижен» [Там же, с. 73, 178].

«Безмездная» монастырская медицина была доступна для всех слоев общества: к врачам-монахам обращались и князья и простые люди. Агапит врачует Владимира Мономаха, важных сановников и простых монахов. К Демьяну приходили как взрослые больные, так и родители приносили своих больных детей. Монастырские врачи являли собой образец гуманности и самопожертвования, скромности, участия в судьбе больного, что вызывало любовь и популярность монахов-врачей в народе: «И разнеслась по городу весть, что есть в монастыре некий целитель (Агапит. – А. М.); и многие больные приходили к нему, и выздоравливали» [Там же, с. 39, 143]. Однако не следует забывать специфики источника и во всем искать лишь рациональное объяснение, как это свойственно некоторым работам по истории медицины [См. например: Кузьмин, 1973, с. 8; Богоявленский, 1960, с. 167–175; Отамановский, 1965, с. 82–95; Мирский, 2005, с. 24–28]. Мышление средневекового человека, основанное на вере в Бога, в «чудо», некоторыми исследователями совершенно не учитывается. То, что может казаться современным исследователю следствием действия каких-либо рациональных факторов и закономерностей, для древнерусского человека было «чудом». Главным смыслом выступал не сам факт лечения, как конкретного действия между монахом-врачом и больным или

употребление какого-либо лекарства, а ситуация в которой человек имел возможность уверовать в силу божественного излечения. В отличие от византийской врачебной практики, учитывавшей социальное происхождение пациента даже в монастырских стенах, монахи-врачи Киево-Печерского монастыря отличались не только традиционной аскетичностью, но и большим демократизмом в предоставлении лечебных услуг и обслуживании болящих.

Список литературы

- Богоявленский Н. А.** Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. Источники для изучения истории русской медицины. М.: Медгиз, 1960. 309 с.
- Богоявленский Н. А.** О значении данных археологии при изучении истории отечественной медицины // Из истории медицины: сб. статей. Рига: Звайгзне, 1963. Вып. V. С. 71–79.
- Гудзий Н. К.** О сочинениях Феодосия Печерского // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран: сб. статей к 70-летию акад. М. Н. Тихомирова. М.: Наука, 1963. С. 62–66.
- Долгов В. В.** Быт и нравы Древней Руси. М.: Яуза; Эксмо, 2007. 512 с.
- Древнерусские патерики** / изд. подгот. Л. А. Ольшевская и С. Н. Травников. М.: Наука, 1999. 496 с.
- Еремин И. П.** Из истории древнерусской публицистики XI века: послание Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинянах // ТОДРЛ (Труды Отдела древнерусской литературы). 1935. Т. 2. С. 21–38.
- Еремин И. П.** Литературное наследие Феодосия Печерского // Там же. 1947. Т. 5. С. 159–184.
- Житие преподобного Евфросина Псковского** // Охотникова В. И. Псковская агиография XIV–XVII вв.: исследования и тексты: в 2 т. СПб., 2007. Т. 2. С. 153–230.
- Житие Сергия Радонежского** // БЛДР (Библиотека литературы Древней Руси). СПб., 2000. Т. 6. С. 254–411.
- Загоскин Н. П.** Врачи и врачебное дело в старинной России. Казань: Типография Императорского университета, 1891. 72 с.
- Ипатьевская летопись** // ПСРЛ (Полное собрание русских летописей). М.: Языки славянской культуры, 2001. Т. 2. 648 с.
- Киево-Печерский патерик** // Древнерусские патерики. М.: Наука, 1999. С. 7–80, 109–185.
- Кузьмин М. К.** Медицина в Московском государстве (XVI–XVII вв.): лекции по истории русской медицины. М.: Московский государственный мед. институт им. И. М. Сеченова, 1973. Лекция вторая. 53 с.
- Летопись по Воскресенскому списку** // ПСРЛ. М.: Языки русской культуры, 2001. Т. 7. 360 с.
- Мирский М. Б.** Медицина России X–XX веков: очерки истории. М.: Изд-во «РОССПЭН», 2005. 632 с.
- Отамановский В. Д.** Борьба медицины с религией в Древней Руси / под ред. М. И. Барсукова, И. А. Устинова. М.: Медицина, 1965. 184 с.
- Патерик Киевского Печерского монастыря** / под ред. Д. И. Абрамовича. СПб., 1911.
- Повесть временных лет** // БЛДР. СПб.: Наука, 2004. Т. 1. С. 62–315.
- Преподобный Феодор Студит.** Монастырский устав. Великое Оглашение. М.: Издательство им. святителя Игнатия Ставропольского, 2001. Ч. 1. 384 с.
- Романов Б. А.** Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки XI–XIII вв. М.-Л.: Наука, 1966. 240 с.
- Рябушкин Н. В., Царегородцев Г. И.** Православие и медицина: прошлое и настоящее // Советское здравоохранение. 1988. № 12. С. 118–121.
- Сказание на Исаяю** // Сочинения преподобного Максима Грека. Казань: Издание Казанской Духовной Академии, 1897. Т. 3.
- Творогов О. В.** Феодосий // Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI–первая половина XIV в.) / отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 457–459.
- Толстой М. В.** История Русской церкви. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1991. 736 с.
- Флоринский В. М.** Русские простонародные травники и лечебники: собрание медицинских рукописей XVI и XVII столетия. Казань: Типография Императорского университета, 1879. 230 с.
- Чаговец В. А.** Преподобный Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения. Киев: Типография Киевского университета, 1901. 278 с.

ИНТЕРАКТИВНАЯ ТЕХНОЛОГИЯ ФОРМИРОВАНИЯ КОММУНИКАТИВНОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ СТУДЕНТОВ В ПРОЦЕССЕ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ В ВУЗЕ

*Мартьянова И. А.
Сарапульский политехнический институт (филиал) ГОУ ВПО «ИжГТУ»*

Проблема формирования коммуникативной компетентности студентов детерминирована как объективными потребностями общества в коммуникативной социализации студенческой молодежи в современном социуме, где происходит диалог разных культур, этносов, религий, мировоззрений; так обусловлено и субъективными потребностями будущих специалистов в развитии своих коммуникативных характеристик, способствующих их успешной социальной адаптации и самореализации, росту конкурентоспособности и трудовой мобильности.

В качестве образовательной категории коммуникативная компетентность трактуется как качественная характеристика выпускника вуза, представляющая собой личностный комплекс знаний, умений и навыков делового взаимодействия, основанный на ценностно-гуманистических установках личности и обеспечива-