

Новгородский государственный университет
имени Ярослава Мудрого
Институт философии РАН

Кирик Новгородец и древнерусская культура

Часть II

**Великий Новгород
2012**

ББК

Печатается по решению
РИС НовГУ

Редакционная коллегия:

В.Р. Вебер (председатель), А.П. Донченко, Ю.А. Прокофьев,
Р. А. Симонов, О. В. Демидов

Ответственный редактор: В. В. Мильков.

Составители и координаторы проекта: С. А. Коварская,
Л. А. Секретарь, Е. В. Торопова

Издание осуществлено при поддержке
комитета культуры Администрации Новгородской области

Кирик Новгородец и древнерусская культура. В 2-х ч. Часть II /
Отв. ред. В. В. Мильков. – Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава
Мудрого, 2012. – 358 с.

В данном издании впервые исследуется многогранное наследие Кирика Новгородца специалистами разных областей знания. Выпуск посвящен анализу различных аспектов канонически-богословской проблематики «Вопрошания» и нравственно-эстетическим аспектам этого сочинения. Кирик характеризуется как глубокий и вдумчивый аналитик религиозной жизни его современников, а «Вопрошание» как энциклопедия быта и жизни средневековых новгородцев. Выявляются лексическое своеобразие творчества и стилистические особенности текстов древнерусского писателя и мыслителя. Воспроизводится древнерусский текст Основной и Краткой редакций «Вопрошания Кирикова» с параллельным переводом на современный русский язык и подробными комментариями к содержанию произведения. Вводятся в оборот данные о древнерусских рукописных сборниках, в состав которых было включено «Вопрошание». Коллективный труд адресуется тем, кто интересуется проблемами отечественной истории, философии и культуры.

ББК 87.3
М 69

@

А.И. Макаров, В.В. Мильков (Москва)

Нравственно-этические и социально значимые аспекты «Вопрошания Кирика»

Важное значение для понимания религиозно-философских воззрений Кирика Новгородца имеет вышедшее из-под его пера «Вопрошание», тематика которого может изучаться под разными углами зрения. В многогранном содержании присутствуют этические оценки и идеи совершенствования различных сторон жизни общества в целом. В силу синкретической природы средневекового творчества эти аспекты сопряжены с богословским контекстом сочинения. Для того чтобы понять специфику названных аспектов и качество философичности не-философского по жанру текста, заявленную тематику целесообразно будет рассматривать с учетом всего проблемного поля произведения. А для этого необходимо охарактеризовать сочинение Кирика Новгородца в целом.

Прежде всего надо отметить, что «Вопрошание» – это оригинальное русское богословско-каноническое сочинение. Оно составлено на основе употреблявшихся в христианской церкви источников и по своим признакам относится к сфере церковно-покаянной дисциплины. «Вопрошание» с XIII в. включалось в Кормчие книги ранней русской редакции. Само произведение существует в трех редакциях: 1) т. н. Основная редакция (или редакция Кормчих), считающаяся наиболее древней; 2) более поздняя Особая редакция (или редакция сборников), которая отражает работу по систематизации статей (в некоторых поздних списках этой редакции автор именуется Кириллом); 3) Краткая редакция, в которой преобладают ответы на вопросы Кирика, соединенные с кратким изложением сути обозначенных ими проблем. Все разновидности «Вопрошания» были опубликованы¹. Историография, свя-

¹ «Вопрошание» публиковалось как произведение церковно-правовой и религиозно-учительной литературы. См.: Памятники древнерусского канонического права // Русская историческая библиотека / изд. подг. А.С. Павловым. СПб., 1880. Т. 6, ч. 1. Стб. 21–62 (Основная редакция); *Смирнов С.И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 1–27 (Особая

занная с изучением памятника, небогата в сравнении с количеством исследований, посвященных «Учению»².

«Вопрошание» имеет сложную композиционную структуру, выстроенную из разновременных записей в форме вопросов Кирика и ответов на них новгородского владыки Нифонта, автокефального митрополита Климента Смолятича, игумена Аркадия, игуменьи Марины и других лиц. Имеющиеся сведения об указанных лицах дают основание для определения времени создания «Вопрошания» в пределах конца 40-х – конца 50-х гг. XII столетия³.

редакция, в которой тематически систематизированы статьи); *Макарий (Булгаков)*. История Русской церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 389–395 (упрощенная версия в виде перевода древнерусского оригинала с разбивкой разделов по тематическому принципу); *Бенешевич В.Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. София, 1987. Т. 2. С. 90–94 (Краткая редакция).

² См.: *Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1912. С. 35–36, 42–68, 104–132. Этот же автор опубликовал многочисленные параллели «Вопрошанию», выявленные им в канонической книжности Древней Руси (см.: *Смирнов С.И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 30, 40, 43, 46, 47–50, 69, 73, 78–79, 112–113, 154 и др. В современной историографии см.: *Пихоя Р.Г.* Опыт изучения ранних новгородских памятников церковного права (Правило «Аще двоеженец» и «Вопрошание Кириково» // Вспомогательные исторические дисциплины. Свердловск, 1973. Т. 1. С. 9–16; *Он же*. Церковь в Древней Руси (конец X – перв. пол. XIII в.): Древнерусское покаянное право как исторический источник : автореф. дис. канд. ист. наук. Свердловск, 1974; *Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси. С. 102–110, 179–180, 224; *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 306–310; *Максимович К.А.* Заповеди святых отцев. Латинский пенетенциал VIII века в славянском переводе. М., 2008. С. 23, 78–79, 82, 139–141, 149–151; *Турилов А.А.* Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «Вопрошание» // Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. С. 221–225, 228–229.

³ Нижние хронологические рамки произведения определяются годами правления архиепископа Нифонта (1131–1156), но наиболее вероятно вторая половина этого срока. В пользу этого говорят пункты 21–38, отражающие беседы с митрополитом Климентом, написанные в 1147–1149 гг., когда Нифонт был заключен киевским князем Изяславом в Печерском монастыре за его противодействие возведению Климента в сан русского автокефального митрополита. Кирик, хотя и находился в свите новгородского владыки, в период его опалы проводил время в беседах с врагом своего патрона и фиксировал содержание разговоров в привычной для предыдущих бесед с Нифонтом форме. После смерти Нифонта в 1156 г. Кирик продолжил традицию проведения

Подавляющий объем текста воспроизводит записи бесед Кирика и Нифонта, некоторые из которых имеют черты фиксации по типу дневниковых заметок. Отмеченная особенность позволяет говорить, что в столь необычном исполнении живой рассказ сочетается с вопросно-ответной канвой. Данная жанровая форма соответствует многочисленным образцам вопросно-ответной литературы в древнерусской, древнеславянской и греческой книжности, на которые мог ориентироваться в своем творчестве автор. В ткань бесед целенаправленно включаются специально по тематике бесед отобранные и воспроизведенные церковные правила. Все вместе говорит о синкретическом характере сочинения, которое в таком своем качестве имеет черты неповторимости. В развитие норм традиционного христианского творчества Кирик привнес определенные черты индивидуальности и новаторства. Как и в случае с «Учением о числах», он создал не имеющее полных аналогов произведение.

К особенностям авторской работы над «Вопрошанием» исследователи относят четко проявлявшуюся склонность автора к не признанным греческими канонами материалам. Целый ряд вопросов обнаруживает далеко не всегда канонический ход мыслей вопрошателя. Во-первых, Кирик оперировал «некоторой заповедью» («худыми номоканунцами» по определению Н.С. Тихонравова), когда излагал новгородскому владыке поверье о нежелательном зачатии детей в неблагоприятные дни (вопрос 74)⁴. Во-вторых, в вопросах Кирика Новгородца Нифонту отразилось знакомство с западно-христианской практикой заказных литургий (вопрос 76)⁵. Факт использования Кириком неиз-

реферируемых бесед с его преемником Аркадием, пока тот ждал решения о своем посвящении в епископы, состоявшемся в 1158 г. Соответствующий блок записей «Вопрошания» указывает на 1156–1158 гг. На этот период родившемуся в 1110 г. Кирику было 46–48 лет.

⁴ Далее будет воспроизводиться общепринятая в публикациях данного памятника нумерация статей без отсылок к изданиям.

⁵ Источником в данном случае являлось «Правило» англосакса Бонифатия — апостола Германии (ум. 755). *Суворов Н.С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1893. С. 161–163; *Никольский Н.К.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право // Библиографическая летопись ОЛДП. Пг., 1917. Т. 3. С. 110–124; *Мурьянов М.Ф.* О новгородской культуре XII века // *Sacris Erudiri*. XIX. 1969–1970. С. 422; *Кузьмин А.Г.* Падение Перуна. М., 1988. С. 171. Западные влияния и противоречия классическим образцам греческого права отмечал в своем диссертационном исследовании Р.Г. Пихоя (см. автореф.

вестных для просвещенных современников произведений порою даже расценивался как свидетельство его умственного превосходства над другими представителями древнерусской книжности той эпохи⁶. На самом деле это результат особой и нетипичной для Древней Руси образовательной подготовки, дававшей очень высокий уровень знаний⁷. Налицо выход за рамки репертуара книжности византийского круга. Видимо, по причине наличия неортодоксальных мотивов текст «Во-прошания» читается далеко не во всех списках Кормчих книг⁸.

дис. канд. ист. наук указ. автора : Церковь в Древней Руси (конец X – перв. пол. XIII в.): Древнерусское покаянное право как исторический источник. Свердловск, 1974. С. 26). Имеются и оппоненты данной концепции. А.С. Павлов подверг сомнению вывод Н.С. Суворова о латинском влиянии на Кирика (см.: Павлов А.С. Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права. М., 1892). Допуская возможность латинского влияния в Новгороде, с его интенсивными западными связями, Г. Подскальски не усматривает следов этого влияния в творчестве Кирика, хотя и не отвергает его в случае с вопросом № 76 (см.: Подскальски Г. Указ. соч. С. 308). Недавно выявлены следы влияния на «Вопрошание» «Заповедей святых отцов», которое и терминологически и в самих законоустановлениях несет на себе следы западной церковной практики. Подобное влияние имело своим импульсом кирилло-мефодиевскую традицию и распространялось на Руси через посредство глаголических протографов в контексте взаимосвязей восточных и западных славян (см.: Максимович К.А. Заповеди святыхъ отъць. Латинский пенитенциал VIII века в церковнославянском переводе. М., 2008. С. 150–151. Ср. там же: С. 23, 31, 58, 77, 78–79, 82, 131, 135).

⁶ Павлов А.[С.] О сочинениях, приписываемых русскому митрополиту Георгию: (открытое письмо к профессору Е.Е. Голубинекому) // Православное обозрение. М., 1881. Янв. С. 347–348.

⁷ Мильков В.В. Источники учености Кирика Новгородца // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения: к 870-летию «Учения» Кирика Новгородца: материалы науч. конф. Москва, 11–12 дек. 2006. М., РГТУ, 2006. С. 23–25. См. также раздел «Биографические сведения о Кирике Новгородце и данные об источниках его учености» в настоящем издании.

⁸ По мнению Я.Н. Щапова, причиной такого критического или отрицательного отношения к этому новгородскому памятнику является то упрощение, «граничащее с искажением, византийских христианских ритуалов и морали, которые Нифонт предлагает в своих ответах на вопросы, стремясь облегчить усвоение местным населением основ проповедуемого им учения» (Щапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси. С. 180). Добавим, что надо учитывать также характерные для произведения отсылки к неканоническим источникам и включение в состав текста целого блока статей с именем автокефального митрополита Климента Смолятича.

Среди обычных для древнерусской эпохи источников Кирик пользовался правилами Иоанна Постника, соборными постановлениями и установлениями отцов церкви (Василия Великого, Тимофея Александрийского и др.). Однако выборка делалась не с прицелом на любые возможные случаи жизни, как это имело место в типичных пенитенциалах. В «Вопрошание» включались отнюдь не отвлеченные прецеденты, но ситуации, точно соответствовавшие реалиям тогдашней новгородской жизни.

В своем «Вопрошании» Кирик сверял с известными ему по широкому кругу источников установлениями поведение и нравы современных новгородцев. Репертуар интересовавших Кирика вопросов был весьма разнообразен. В общих чертах его можно классифицировать по таким тематическим рубрикам: важные вопросы богослужебной практики (№ 14, 20, 22, 70, 95–97, 101); отношение к причастию (№ 61–63); пищевые запреты, основанные на ритуальных установках (№ 86–91); приобщение к вере латинян, иноверцев и язычников (№ 10, 40, 50); вопросы чистоты телесной и духовной применительно к посту и брачным отношениям (№ 26–30, 57, 67–69, 71–73, 77, 80–82, 84, 92–93); отношения полов у мирян и духовенства, а также борьба с различными формами блудодеяний (перечни последних количественно преобладают в составе памятника). Применительно к сфере семейных отношений много внимания уделено материнству (№ 42, 46) и детям (№ 31, 49, 51); описываются рекомендации, регулирующие поведение в самых разнообразных обыденных ситуациях (№ 2, 35); дается правовая оценка суевериям (№ 17, 47, 74), двоеверным ситуациям (№ 11, 53, 59). Подвергаются осуждению и запретам некоторые случаи проявления социального зла (№ 4, 12).

К сожалению, ничего в пределах своих материалов, представляющих довольно случайную подборку вопросов-ответов, Кирик не систематизирует⁹. Формально – это традиционный для Средневековья вопросно-ответный жанр, но внутри его отсутствует единая сюжетная линия. В этом смысле «Вопрошание» похоже на деловую, ведущуюся по принципу дневника запись ритуальных и бытовых казусов, которые

⁹ Необходимость систематизации хорошо осознавали средневековые переписчики, в результате чего на одной из стадий бытования в него было внесено деление на разделы, в которых вопросы–ответы тематически упорядочены, результатом чего явилась Особая редакция «Вопрошания».

автор обсуждал с разными лицами, но преимущественно с самим владыкой новгородским Нифонтом. Неясна даже цель произведения, больше похожего на предварительные материалы, деловые записки, фиксирующие разные мнения и подходы к актуальным для Церкви проблемам регуляции поведения.

Тем не менее и в таком виде «Вопрошание» было востребовано ближайшими современниками Кирика и включалось в сборники канонических правил. Руководство, которым благодаря Кирику пользовались священнослужители, далеко выходит за рамки задач чисто ритуальной практики. И вопрошатель Кирик, и его корреспонденты рассматривают самые разнообразные прецеденты с двух точек зрения: 1) канонической, то есть насколько то или иное явление соответствует церковным правилам и рекомендациям; 2) нравственно-этической, показывающей, насколько установления способствуют исправлению поведения людей и удержанию их в рамках должного. По этой причине нравственные идеалы формируются на основе церковных заповедей. Кирик закладывает в сознание священников и духовников представления: там, где греховно, – там безнравственно; там, где нет греха, – там морально и нравственно. На основе церковных установлений и норм он решает задачи оздоровления нравов людей и самих священнослужителей.

Этические аспекты произведения, к сожалению, недооцениваются исследователями. Содержание «Вопрошания» порой неоправданно сводится только к нормативно-установочной тематике и оценивается как «церковно-правовой компендиум», далекий от задач моральной проповеди¹⁰. В современной историографии внимание сосредоточено главным образом на церковно-правовых и церковно-политических аспектах произведения¹¹. Но еще в начале XX столетия была убедительно показана нравственная значимость «Вопрошания». Историк церковного права С. Смирнов написал раздел «Нравственное миросозерцание духовника по Вопрошанию Кирика», который является идейно-смысловым ядром его фундаментального исследования по древнерусской покаянной дисциплине¹². Творчество Кирика этот автор характе-

¹⁰ См., например: *Подскальски Г.* Указ. соч. С. 307, 311.

¹¹ Библиографию см. в прим. 5.

¹² См.: *Смирнов С.* Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 104–132.

ризует не только с точки зрения канонически-установочной, но и в контексте нравственного и бытового положения древнерусского духовника. Изучение религиозно-этического синкретизма представляется наиболее плодотворным направлением исследования.

Когда «Вопрошание» оценивается как исключительно церковно-правовое сочинение, то критерием такой оценки является отсутствие в нем мотивов назидательности. С такой точкой зрения нельзя согласиться, ибо «Вопрошание» здесь измеряется по эталону нравственно-назидательного стиля поучений. «Вопрошание» действительно не является прямой моральной проповедью. С позиций религиозно-нравственного назидания писались многочисленные слова пастырей к пастве, поучения и обличения. В отличие от них «Вопрошание» действительно не является прямой моральной проповедью. Но все его содержание, так же, как и направленность поучений, подчинено задаче формирования здорового морального климата в обществе. Применявшиеся Кириком к конкретным жизненным коллизиям правовые нормы в сакральном смысле нацеливают на искупление грехов, а в бытовой практике служат исправлению нравов древних русичей.

Произведение является образцом того, как без проповеди и прямых нравоучений можно воздействовать на моральное сознание. «Вопрошание» фокусировалось на выяснении сути должного с точки зрения установок христианского вероучения, а уже на этой основе давало моральную оценку поведению и предлагало набор правил для практических задач священнослужителей. Поэтому содержание труда Кирика, несмотря на нормативно-правовую стилистику, имеет прямую нравственно-установочную направленность. В поле зрения Кирика, четко осознававшего единство догматических и нравственных задач, были нравы современных ему новгородцев, и он старался воздействовать на исправление нравов находившимися в руках церковнослужителей регуляционными механизмами поведения верующих. Поскольку «Вопрошание» было предназначено для простых священников, работавших с паствой, рекомендации по исправлению нравов могли быть даже более действенными, чем отвлеченные призывы к совершенствованию и проповеди морального преображения, которые традиционно проходят по ведомству древнерусской этики.

Кирик не начетник. Его интересует не абстрактный набор грехов, а заботит вполне конкретное нравственное измерение повседневности, вытекающее из оценки религиозного состояния общества. Все содер-

жание произведения подводит к выводу о том, что греховность безнравственна, тогда как жизнь без греха моральна и нравственна, поскольку угодна Богу. Этический смысл присутствует на уровне бытоописания современников, при этом оценочные основания сакрально обусловлены и выводятся из доктринальных принципов, которым придана форма церковных законоположений. Поскольку произведение имеет прямое отношение к покаянной дисциплине, идеалы формируются от противного. В соответствии со спецификой эпохи они формируются на основе библейских заповедей, церковных правил и сакральных принципов христианской доктрины.

С доктринальной точки зрения, базовыми для «Вопрошания» являются требования соблюдения ритуальной чистоты представителями клира, ибо для выполнения важных сакральных и одновременно воспитательных функций служитель церкви должен соответствовать требованию канонов и быть морально безупречным. Этой цели служит строгая регламентация богослужебной сферы. Она базируется одновременно и на ритуальном, и на нравственном различии того, что допустимо и что непозволительно при исполнении священнических обязанностей. Поэтому начнем с рассмотрения содержания со стороны его сакральных установок, регулировавших не только ритуальный характер отношений духовника с паствой, но также важные нравственные следствия этих отношений.

Кирик как мыслитель исходит из того, что нравственный долг пастыря – это борьба со злом, а на этой стезе священник является абсолютным моральным авторитетом для верующих. Этим задаются и моральные требования к самому священнослужителю, который должен быть чист с ритуальной точки зрения (что не всегда на деле), а также должен быть образцом поведения для своей паствы (то есть быть нравственным образцом). В решении этих задач догматическая и моральная основы деятельности священнослужителя неразрывны, ибо исправляющий нравы священник кроме ответственности перед Богом несет всю полноту моральной и нравственной ответственности за свою паству. Именно этим двуединством определяется забота Кирика о нравственной чистоте церковных рядов. Ведь наставляющий в нравственном, не может быть безнравственным. Здесь коренится требование к сохранению высокой нравственности самих священнослужителей. Кирик дает наставления, ссылаясь на авторитетных в Церкви авторов или от лица современного ему иерарха, который обладает пра-

вом толковать установления. За этим стоит высокий моральный авторитет церковнослужителя и Церкви как таковой. По сути дела, в «Вопрошании» выстраивается иерархия авторитетов: церковный догмат или заповедь Св. Писания – правила, основанные на них, – епископ – простое духовенство – миряне, живущие по правилам. В рамках такой субординации предполагается воспитание должной христианской нравственности.

Посмотрим, как это реализовывалось на уровне конкретных положений «Вопрошания», группируя статьи по выделенным выше проблемно-тематическим блокам, и начнем с вопросов, относящихся к сакральной сфере, регулирование которой имеет не только ритуальную направленность, но также важные нравственные следствия.

Поскольку сакрально-ритуальные принципы являются мировоззренчески установочными для произведения, то вопросы чистоты священнослужителей представляются Кирику первостепенными. Он обращается к ним в статьях № 4, 5, 7, 8, 14–22, 27, 28, 31–33, 40, 41, 43, 50, 52, 64, 66, 77, 81–84, 99, 101. Суть рекомендаций сводится к тому, что служитель Церкви должен иметь нравственно безупречный облик, чтобы возносимые им молитвы и жертвы были приняты Господом. Эти задачи и обеспечиваются перечисленными предписаниями.

В «Вопрошании» рассматриваются важные вопросы богослужбной практики, которые имеют большое значение для священника и Церкви в целом. Чем более подготовлен священник, тем точнее будет соответствовать установкам церковных правил его служение. Канонически богослужбная сфера строго регламентируется, и на этой регламентации держится основа не только ритуального, но также и нравственного различия.

Например, в вопросе № 22 говорится о том, что игумен должен читать Евангелие на литургии в Пасху в алтаре, смотря на запад, а диакон за ним повторяет, стоя перед алтарем. На первый взгляд, установление никак не пересекается с этической проблематикой. Но устанавливая символическую сакральную значимость службы, Кирик в этом типичном служебно-литургическом эпизоде показывает нравственную значимость пространственной расположенности участников литургии, символически воспроизводящих в священнодействии сакральное сопереживание и соучастие в мистическом действии. Значима символика обращения на Восток, откуда пришло Слово Господне. Когда в алтаре читается благовествование на Велик день, т. е. на Пасху,

то оно знаменует исхождение Слова с Востока, тогда как все пространство храма, расположенное к западу от алтаря, знаменует собой мир, за который перед алтарем во время литургии чувствуется принесший себя в жертву миру Божий Агнец – Спаситель мира.

Среди возможных грехов священнослужителей особо строго осуждаются проступки сексуального характера. Моральное падение священника или другого представителя клира, совершившего грех блуда, наказывается низвержением из сана (№ 84). Тот же принцип несовместимости блудодеяния со служением Богу действует и в правилах № 81, 82, которые предписывают развод с попадшей, не сохранившей до брака девственности, равно как и развод с женой-изменницей. Даже на низших представителях церковной иерархии не должно быть аморальных пятен со стороны интимно-половой. Сана дьякона недостоин как тот, кто имеет ребенка на стороне (№ 79), так и растлитель девиц (№ 80).

Согласно «Вопрошанию» осуществление сакральных функций предполагает строгое соблюдение священнослужителями правил их сексуальной жизни. Если мирянин может очиститься от грехов плотской нечистоты, то подверженный незаконным страстям священнослужитель недостоин предстоять у алтаря и низвергается из сана. Правила требуют от исполнителя ритуально-сакральных функций максимального приближения к идеалу, в котором сакральная и моральная основы деятельности неразрывны. Именно этим двуединством определяется забота Кирика о ритуальной и нравственной чистоте церковных рядов. Исправляющий нравы не только должен быть образцом поведения для своей паствы (то есть быть нравственным образцом), он должен быть чист перед Богом, чтобы исполнять функции посредника между кающимся и Господом. Так в сочинении определяется высокая планка требований по отношению к служителям церкви. Согласно заданной в произведении высокой моральной планке, только приятный Богу в своей непорочности священнослужитель способен обеспечить безупречность ритуального кормления мирян и осуществлять эффективный контроль за воспитанием должной христианской нравственности. Но за этой внешней и практической стороной деятельности стоит высшее предназначение – вести людей к спасению.

Важная обязанность нравственного врачевания прихожан – это наложение на них епитимьи за разного рода прегрешения. Данная сторона деятельности детально регламентируется в «Вопрошании».

Епитимья понимается Кириком как церковное средство исправления нравственного проступка. В священнической практике налагаемое на грешника наказание в виде епитимьи имеет воспитательное значение и призвано способствовать осознанию нравственной ответственности за поступки. Часто в качестве епитимьи назначается пост, который в данном случае рассматривается как действенное средство борьбы со злом (вопросы № 1, 68, 92, 95). Пост в наказание отличался от постов в важнейшие церковные праздники (в частности пред Пасхой – № 71), где пощение предстало добровольной жертвой верующих Богу. Такой пост означал, что не делается никаких телесных послаблений перед величием задач духовных. Выдвигалось также требование поста накануне пострижения в схиму (№ 5), перед оглашением (№ 10, 40), матери перед крещением ребенка (№ 60), разного рода пищевые запреты и ограничения, связанные с дисциплиной поста и церковными праздниками (№ 25, 36, 58, 85, 86, 90, 97).

В христианской доктрине постулируется, что условием спасения является раскаяние в грехах и допуск исповедниками верующих к принятию Тела и Крови Христовой. Поэтому в «Вопрошании» огромное внимание уделяется таинству причащения, посредством которого верующий мистическим образом соединяется с Христом и таким образом становится причастником жизни вечной. Многочисленные статьи регламентируют правила причащения (№ 1, 13, 16–18, 20, 30–32, 48, 56–58, 61–63, 68, 72, 75, 78, 92, 98–99). Святость причастия охраняется запретами. Например, требование целомудренного воздержания до и после участия в важнейшем из таинств. С позиций ценностного максимума запретами в один ряд ставятся достаточно невинные поцелуи и сексуальные извращения (№ 78). Это означает, что в сакральном смысле нет понятия большего или меньшего падения. Любое уклонение от нормы оскверняет причастие. Но у мистически-иррациональной подоплеки есть эмпирическая сторона в виде этических критериев. По этим критериям и составлены правила, рекомендуемые допускать к причастию только нравственно непорочных, тогда как нарушившие церковные заповеди удаляются от причастия. Допущение же к причастию грешников возможно только после искреннего раскаяния, и в соответствии с правилами Кирик рекомендует строгие меры дисциплинарного воздействия на раскаявшихся грешников. Чтобы получить возможность приобщения Даров, необходимо пройти через покаяние, во время которого при прощении

от священника сам Христос мистическим образом разрешает оступившегося от грехов.

Если раскаяние связано с нравственным преображением личности, то причастие открывает возможность для спасения души после смерти. Врачевание души осуществляется через наложение епитимьи. В зависимости от тяжести греха ставится и тяжесть наказания. Данная сторона деятельности детально регламентируется в «Вопрошании». Епитимья понимается Кириком как средство исправления нравственного проступка. Она имеет воспитательное значение и призвана способствовать осознанию нравственной ответственности за поведение. Часто в качестве епитимьи назначается пост, который рассматривается как действенное средство борьбы со злом (№ 1, 68, 92, 95). Исправление нрава верующих через покаяние очищающихся от грехов предполагает глубокую внутреннюю работу раскаявшегося грешника. Ради спасения души грешник должен быть готов пойти на лишения при несении епитимьи.

«Вопрошание» знает разные способы покаяния, в том числе и довольно необычные. Например, в пункте № 96 затрагивается вопрос совместного несения епитимьи супругами или близкими между собой людьми, что трактуется как несение общей духовной и моральной ответственности перед Богом, Церковью и людьми. Церковь понимает нравственное бедствие одного из супругов, впадшего в грех, и разрешает второму супругу оказать нравственную помощь оступившемуся, тем более что сама Церковь освятила их брак. Само понятие «супруги» означало пару связанных церковным браком людей, неразрывно и нераздельно изо дня в день согласованно ведущих совместную жизнь, а в данном конкретном случае еще и общую тяжесть наказания. Дорогого стоит в браке обрести супруга, способного разделить не только радости, но и горести во всех жизненных ситуациях. Церковь позволяла не только в рамках семьи разделять груз несения епитимьи, но также нравственно воспитывала, приобщая к общему несению епитимьи с близкими друзьями. Урок для грешника оказывался уроком и для его близких, предупреждая возможные падения. Такой подход укреплял не только взаимные нравственные отношения долга и ответственности между близкими людьми, но также укреплял моральный авторитет Церкви, а вместе с тем человеческих связей и нравственного климата в семье и социуме.

В пункте № 76 поднимается вопрос о практике заказных литургий, что, возможно, отражает не только знание Кириком покаянной

дисциплины латинской Церкви, но также местные традиции в церковной жизни новгородцев. Откупление от грехов практиковалось среди богатых, и Кирик подмечает ту особенность, что оплатившие свои грехи нисколько не трудятся над своим нравственным обликом. Естественно, что епископ отверг такую практику как не соответствующую канонам Восточной церкви и нравственно порочную, а в сакральном смысле бесполезную.

Записанные Кириком со слов Нифонта и других иерархов рекомендации свидетельствуют о гибком подходе церковнослужителей к исправлению грешников. Владыка исходил из того, что наказание не должно ожесточать, поэтому по важным церковным праздникам он предписывал делать послабления, чтобы верующий грешник не утратил веры и сохранил сопричастность священным событиям. Этому посвящен 95-й пункт «Вопрошания», разрешающий исполнителю десятилетней епитимьи по воскресеньям, субботам и Господским праздникам смягчать строгий пост. Такое послабление имело одновременно и религиозно-исправительное, и нравственно-воспитательное значение. Радость христианская должна подпитывать из глубины сердца христианское чувство и веру. В радостные дни нрав христианина должен быть просветленным – покаявшийся должен был быть освобожден от тяжести повинности, налагаемой епитимьей. Таким предполагался способ возрастания нравственности христианина и веры. Близкое значение имеет пункт № 97, который разрешает прекратить пост по средам и пятницам, если они попадают на Господские или Богородичные праздники. Здесь благодатное воздействие на нрав христианина должно было оказывать послабление, хотя и делалось оно в уступку цепко державшимся двоеверным нравам, ибо на Господские и Богородичные праздники приходились сроки традиционных народных праздников.

Сакральная сторона нравственного регулирования предполагает разнообразные греховные ситуации, которые обнаруживаются при покаянии. Согласно правилам, к причастию рекомендуется допускать только нравственно непорочных, например младенцев (№ 31, 40, 58), не причастных прелюбодеяствия (№ 68, 92), не причастных к греху холостых людей (№ 30), молодоженов спустя день после совокупления (№ 72). И наоборот, нарушившие нравственные церковные заповеди удаляются от причастия. В первую очередь под запрещение попадали блудники (№ 68) и те, кто согрешал с замужними женщинами (№ 30).

Исключение делается только для находящихся при смерти и для раскаявшихся грешников (№ 63). Причащение тяжелобольного или умирающего соединено с покаянием, во время которого при прощении от священника сам Христос мистическим образом разрешает оступившегося от грехов. Если раскаяние здорового человека ведет его к нравственному преображению, то причастие в данной ситуации открывает возможность для спасения души после смерти.

Святость причастия, являющегося важнейшим из таинств, охраняется строгими запретами. Например, в вопросе № 78 запрещается после принятия причастия целоваться с женщинами и тем более предаваться сексуальным извращениям. Требование целомудренного воздержания после причастия исходит из соображений осквернения причастия последующими за ним сексуальными действиями и особенно сексуальными извращениями. Расписывая нюансы контакта с женщиной, несовместимые с таинством, Кирик устанавливает моральные рамки и моральную ответственность за безнравственные деяния, степень которых усугубляется осквернением таинства. К осквернению причастия относится изблевание святых даров, за что на человека налагается тяжелая епитимья (вопрос № 1). Подобным действием недостойный оскверняет и оскорбляет самого Бога Сына. Здесь Кирик закладывает глубокий нравственный смысл в прецеденты оскорбления Святых Даров, каковыми являются вино и хлеб, т. е. Тело и Кровь Спасителя. По сути, для Кирика, как глубоко осмысливающего бытие верующего христианина, уже само покушение на святыню не просто безнравственно, но представляется достойным извержения за такой проступок из среды христиан. Ибо что может быть наиболее хулительным, как оскорбление того, кто смертью своей спас человечество, открыл ему путь к вечному спасению. Таков моральный концепт, заложенный Кириком в вопросе религиозно-нравственного порядка. Здесь из простого нравственного небрежения проступает лик самого морального зла. В авторитетных ответах архипастыря Нифонта назначается должная по канону мера наказания за каждое проявление проступка, оскорбляющего главную святыню. За этим стоит обыденная священническая практика – наложение, когда требуется, епитимьи.

Есть ситуации, когда в процессе причащения обнаруживается физическая нечистота человека. В вопросах № 61–62 Кирик сомневался, можно ли причащать человека, если у него изо рта идет кровь или

ной. Епископ на этот вопрос дал сугубо моральное решение проблемы: греховность не в смраде, а в линии поведения. Мораль и нравственность здесь определяется не внешним признаком, а прилежным исполнением заповедей. Греховный смрад страшнее, даже если человек чист и свеж внешне. Такой подход означает, что, проводя водораздел между нравственным и безнравственным, надо ориентироваться на пример ветхозаветного Иова, который, несмотря на свои язвы, был угоден Богу.

В воспитании христианской нравственности значительная роль уделялась половой гигиене. «Вопрошание» показывает, какими средствами велась борьба с блудодеяниями в среде мирян. В пункте № 92 говорится о распущенности супругов. Для тех, кто совокупляется вне брака, предлагается епитимья, а причастие такому грешнику разрешается только перед смертью. Муж считался невиновным в грехе, если ему с другими изменяет жена. При этом развод не поощрялся, за исключением случаев, когда муж пропивал общее имущество и влезал в долги. Церковь в данном случае стояла на принципах сохранения семьи при условии выполнения ею хотя бы некоторых из нравственных нормативов. Определяются также моральные отступления от норм, которые освящены Церковью, и конкретизируется, когда отношения между супругами становятся безнравственными. Церковь регулировала моральные отношения в обществе и семье и категорическим образом не поддерживала греха прелюбодеяния и воровства, но только вместе оба греха являлись основанием для развода. Разрешается также уход жены от мужа-насильника (№ 93).

Развод, с точки зрения Церкви, был нежелательным по целому ряду обстоятельств, изложенных в пункте № 94. Во-первых, согласно 9-му канону Василия Великого разведенная жена считается прелюбодейкой, когда переходит к другому мужчине, и только покинутый женой муж в ситуации развода считается невиновным. Но сожителем после развода с другой женщиной становится прелюбодеем, поскольку он заставляет прелюбодействовать и ту, которая будет потом жить с ним. Правило Василия Великого 48-е рекомендует разведенной женщине вести непорочную жизнь, поскольку сожителя своего таковая приобщает к блудодеянию. Логика оценки здесь строится на том, что разведенные (муж или жена) склоняют к блудодеяниям своих напарников (бывших супругов), что четко сформулировано в евангельской заповеди: «Всякий, разводящийся с женою своею и женящийся на

другой, прелюбодействует, и всякий, женящийся на разведенной с мужем, прелюбодействует» (Лк.16, 18).

К блудодеяниям приравнивалось совокупление во время Великого поста, но в то же время делались послабления в отношении молодых и не смогших воздержаться супругов (№ 57). Вопреки правилам белеческого устава Нифонт идет на некоторые отступления и компромисс. По его мнению, весь пост нельзя употреблять на воздержание, угнетая силу взаимного природного влечения супругов. Послабление такого рода держалось на авторитете иерарха, исходившего из того, что сам брак освящен Церковью, соответственно отношения супругов не греховны. В условиях конкретной новгородской жизни – что утверждено авторитетом своего святителя, то и морально. Но если судить по характеру вопроса Кирика и по эмоциональной реакции на него владыки, у церковных авторов, составлявших рекомендации на этот счет, не было единой точки зрения.

На таком фоне делаются послабления неженатым молодым людям, которых Нифонт рекомендует допускать к Евангелию и Дарам, несмотря на то, что они не могут соблюсти своей жизни в девственности (№ 67). Причастие таковым разрешается дать при условии воздержания от блуда в течение 40 дней, иначе, иронически замечает Кирик, они вообще могут не дожидаться причастия вплоть до своей смерти (№ 68). Задача, видимо, заключалась в том, чтобы найти некую среднюю линию, которая позволила бы удержаться от полного погружения во грех. Как и в ряде других отраженных «Вопрошанием» ситуаций, неумеренное воздержание (особенно в отношении лиц, которые не могут исполнить этого предписания) безнравственно с точки зрения владыки.

Установку на мораль аскетизма иерарх не формирует. Мирские порядки и нормы не приравниваются им к монастырским. Подобно Нифонту и Климент Смолятич при ответе Кирику на аналогичные вопросы рекомендовал давать причастие на Пасху и тем холостым, кто сохранил себя в чистоте во время поста, и тем, кто согрешал, исключая лишь грех блудодеяния с замужней женщиной (№ 30). Мерилом определения нравственности, а точнее безнравственности, здесь является отношение с женщиной во время 40-дневного поста. Здоровому молодому мужчине нелегко выдержать длительное воздержание. Чтобы подготовиться к Великому дню, каждому христианину требовалось чем-то пожертвовать. Такой жертвой было воздержание

телесное, хоть она и мала в сравнении с подвигом Христа. Нужно иметь нравственную выдержку, чтобы в конце поста восславить Спасителя. Корреспонденты Кирика в данном случае соображают с реалиями жизни и делают послабление. Проступок блудодеяния с точки зрения религиозной доктрины – это безусловное зло. Так оно и оценивается в категории нравственного понятия с отрицательным значением. Нравственное начало впадшего в блуд ущемляется, делается ущербным, принижается под влиянием начала злого, несправедливого. Связь холостого с незамужней рассматривается как превышение телесного над духовным. В случае покаяния такого несовершеннолетнего, но вставшего на путь осознания допускали к Святым Дарам.

К сфере регулирования половых отношений примыкает круг вопросов, определяющих отношение к женщине и деторождению. На страницах «Вопрошания» физиология материнства предстает делом нечистым: женщине после родов запрещено входить в церковь 40 дней (№ 42); на нее накладываются ограничения во время причастия ребенка (№ 48); а помещение, в котором произошли роды, считается оскверненным (№ 46). В последнем случае роженицу ставят на одну доску с оскверненным сосудом, т. е. морально ставят невысоко. Но с другой стороны, рождение невинного, хотя и запятнанного появлением на свет из материнского лона, оправдывало послабление в отношении нечистой женщины во время причащения ее чада. Запреты вскрывают морально-этическую проблематику отношения к женщине и сопровождаются рекомендациями, как правильно поступать в случаях нечистоты женщины-роженицы. Во многом табуирование перекликается с аналогичными запретами в архаических культурах, жестко регламентировавших обрядность послеродового очищения. Однако в христианском контексте ситуация увязывается с последствиями грехопадения, ибо Творец, согласно Библии, тварь благословил, а рождение проклял.

Если материнство считается делом нечистым, то отношение к детям благоговейное, как к святым или ангелам. Твердо и категорически подтверждается нравственная необходимость при крещении детей давать им святое причастие (№ 31), ибо дети несведущи во зле, они нравственны, как ангелы чисты и безгрешны. В пункте № 51 умерший младенец прямо приравнивается к святому. Отношение к ребенку как к заслуживающему Царствия Небесного заповедано евангельской притчей. Когда Христос проповедовал с учениками, пришедшие женщины приносили детей, чтобы Он прикоснулся к ним. Апостолы не

допускали детей. Иисус же, увидев это, запретил им препятствовать, «ибо таковых есть царствие Божие» (Мк. 10, 13–15). Здесь и в других случаях рекомендации насчет детей основаны на евангельских заповедях. Например: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное;... итак кто умалится, как то дитя, то и больше и в Царстве Небесном» (Мф. 18, 3–4; ср. Мф. 18, 10).

Отношение к ребенку как к безгрешному существу переносится даже на отроков. Согласно пункту № 49 детям до 10 лет прощается грех имитации полового акта как несмышленышам («а если дети лезут друг на друга»). Весьма показательными представляются нравственные критерии, с которыми подходят к поступкам юнцов и юниц. С одной стороны, в них отражаются представления об изначальной нравственности подростков, которые могли шалить и озорничать, но до достижения ими половой зрелости это не осуждалось, а ребенок попал под моральную «амнистию». Иное дело девочки, половое созревание которых происходит ранее, поэтому некоторые с виду невинные поступки попадали под грех прелюбодеяния. Ведь отроковица могла претерпеть вред от подобного рода «игр». Нравственные нормативы в данном случае отслеживались по возрастному и половому признакам.

В контексте проступков сексуального характера обрисованные в «Вопрошании» обыденные ситуации выглядят достаточно невинно. В вопросе № 2 содержится рекомендация очищать оскверненные сосуды молитвой. Сердечная чистейшая молитва выступает средством исцеления от поругания. Суть нравственного обращения к читателю – предупредить нравственный недосмотр при использовании сосудов. В пункте № 35 допускается использовать одну и ту же лохань как для мытья, так и для питья. Видимо, по причине бедности и материального недостатка делается снисхождение для подобного рода смешения. При этом подспудно прочитывается нравственное осуждение физической нечистоплотности.

На бытовые ситуации сильно влияли пищевые запреты, основанные на ритуальных установках (№ 85–90). Кирик ставит острый вопрос: почему рыба употребляется с кровью, тогда как запрещено употребление крови животного или птицы (№ 86 – ср.: Быт. 9, 3; Втор. 12, 23). Тем более что по библейской классификации рыбы относятся к разряду птиц, летающих в воде. Данная ситуация допускается как факт, в отличие от категорического запрета на употребление в пищу удавленины, если даже после выемки из силков у зверя выпущена

кровь (№ 87). Система пищевых запретов наряду с ритуальным имела также глубокий моральный смысл. Правилами определялось, что потребно, а что нет. Правила совмещены с моральным осуждением, во-первых, нечистой пищи, а во-вторых, нечистого принятия пищи вопреки правилам.

К суеверным казусам «Вопрошания» можно отнести магическое отношение к числу, когда к заупокойным службам предписывается заготавливать четное число свеч (№ 38), вопрос о допустимости попирать ногами грамоты (№ 65), предостережение не замочить наручни при крещении ребенка (№ 41). Любопытен в этом отношении обряд отречения от Сатаны, который предполагает воздеть руки вверх, дабы продемонстрировать, что ничто не утаивается за ними (№ 47). С ситуацией усмирения беса в человеке находится описанная в вопросе № 17 ситуация, а именно – ритуал запечатывания хульных уст. По поверьям, бесноватые не выносят креста, ладана, церковных служб, святой воды. Среди суеверных приемов изгнания бесов, вызывавших в человеке психический недуг, применялось связывание, бичевание (ср.: «хлещу, хлещу – беса выхлещу»)¹³. Владыка почувствовал наивность вопроса и не решается даже на осуждение. Смех в ответ – здоровое нравственное разрешение суеверной бытовой проблемы. Кирик отражал взгляд на бесноватого человека как на нечистого и опасного и предлагал действие, направленное на защиту. Владыка же смотрел на проблему так, как ныне относится Церковь к кликушеству – разновидности бесноватости (т. е. бесноватых и одержимых припадками следует исцелять, как это делал Иисус: Мф. 4, 24). Владыка в данной ситуации делал установку на участие и снисходительность по отношению к вместившему в себя нечистую силу двоедушнику. Нифонт, скорее всего, усмотрел в вопросе Кирика бесовязнь, что можно было бы расценить как веру во всевластие бесов, но свою оценку святитель скрыл за иронией.

Фиксируются в «Вопрошании» также и далеко не безобидные двоеверные ситуации, некоторые из которых не получили резкого осуждения со стороны представителей Церкви.

Самым ярким примером является описание обрядовых действий, адресованных мифологическим персонажам. В статье № 33 Кирик Новгородец сообщает о том, что его современники приносят в жертву Роду и Рожаницам хлебы, сыры и мед. Естественно, Климент Смо-

¹³ Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 165.

лятич, к которому адресовался вопрос, прокламировал запрет на такого рода обрядность и требовал пресекать архаические культовые действия. Данный пункт «Вопрошания» Кирика можно поставить в один ряд с антиязыческими поучениями¹⁴. Как проникательный исследователь религиозно-нравственного состояния современников, автор «Вопрошания» фиксирует ценнейшие сведения о симбиозе православных и языческих верований и действий в среде своих современников. Наложение запрета на рожаничные трапезы свидетельствует, что в христианизируемом обществе формировались новые сакральные ценности, соответствующие им ритуальные нормы и этические оценки на новой мировоззренческой основе. Чтобы понять, насколько тесно в данном сюжете переплетены между собой сакральная и нравственная сферы, нужно прояснить суть культа Рода и Рожаниц.

Трактовка языческого персонажа Рода в историографии – предмет оживленной дискуссии. Но его функции в системе дохристианских представлений реконструируются достаточно определенно. Исходным здесь является отождествление средневековым автором Рода с Творцом¹⁵. Согласно другим источникам, он в своей производительной роли действует в паре с женским началом. В парном качестве предстают и другие дохристианские персонажи, олицетворявшие обожествление небесного (мужского) и земного (женского) начал бытия. Языческое сознание сводило их в космическом браке¹⁶. В аранжировке основной мифологической идеи славянского язычества, объясняющей все существующее и источники жизни, Род и Рожаницы синонимичны другим божественным парам. Тогда получается, что поднятый Кириком перед Климентом вопрос имеет отношение к базовой идее языческого сознания, в эпоху христианизации в каком-то качестве сохранявшейся двоеверами. Обращая внимание на сохранение практики рожаничной обрядности, Кирик, видимо, отдавал себе отчет о том, что касается главной проблемы данных языческих пережитков – а именно неизжи-

¹⁴ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2. С. 22–25, 42–43, 86–89.

¹⁵ В статье «О вдунении духа в человека» говорится, что почитатели Рода приписывали ему функции Творца (Гальковский Н.М. Указ. соч. С. 97).

¹⁶ Мильков В.В. Антицерковные и еретические движения в древнерусской мысли // Громов М.Н. Идеиные течения древнерусской мысли / М.Н. Громов, В.В. Мильков. СПб., 2001. С. 297–234; Он же. Язычество славяно-русского общества // Русская философия : энциклопедия. М., 2007. С. 729–731.

того культа природы у вчерашних язычников. Как свидетель реальных дохристианских традиций, он, скорее всего, понимал, что Родом и Рожаницами в комплексе пережиточных верований представляют любых персонажей, с которыми связывались идеи о плодородии, культе предков и покровителей родильниц. В этом и заключалась острота вопроса.

С одной стороны, Кирик кратко и точно охарактеризовал двоящую обрядность, а с другой, таким образом обозначил главное, корневое в сохранившихся от языческой эпохи пережитках. Присутствие в произведении темы родо-рожаничного культа позволяет составить представление о горизонтах кругозора Кирика Новгородца и о специфике видения им религиозной ситуации в Древней Руси его времени. Данный пункт «Вопрошания» четко маркирует религиозную, а вместе с ней нравственную переориентацию, на которую нацеливала Церковь. В ее задачу входило искоренение прежних верований и прежних нравственных норм и внедрение в общественное сознание новых сакральных ценностей и соответствующих им новых морально-нравственных критериев. Под эти нормы и критерии архаичный родо-рожаничный культ не подходил. В результате проповеднической деятельности и целой системы мероприятий нескольких поколений духовенства медленно шла перестройка общественного сознания древних русичей. Есть в ней вклад и Кирика, в «Вопрошании» которого были обозначены и закреплены новые моральные и религиозные критерии, нацеливавшие на слом прежних духовно-нравственных ориентиров.

Поднимая ту или иную проблему, Кирик показывает трудности переходного периода, которые не способствовали скорому формированию нового морально-религиозного облика его современников. Этому мешала инерция архаики, которая проявлялась не только в рожаничных трапезах, но и в других фиксируемых «Вопрошанием» пережитках язычества¹⁷.

¹⁷ Весьма показательным в этом отношении является блок статей, в котором оговариваются разные случаи приведения язычников к вере (№ 40, 47, 50). Судя по пункту № 50, излагающему нормативные рекомендации к проведению обряда крещения взрослых, а также по пункту № 40, регламентирующему обращение в веру инородцев, в Новгороде и округе в середине XII в. далеко не все население было воцерковлено. Приобщение к христианству взрослых людей свидетельствует о затянувшемся процессе христианизации. Упоминание среди соседей славянам инородцев «чужина» отражает стремление церкви распространить свое влияние на финский субстрат Новгородской земли, где православие, судя по данным митрополита Макария, не имело твердых позиций даже в XVI в. Кирик фиксирует практику, характерную для первых веков христианизации страны (подробнее об этом см. ниже).

Еще один сюжет «Вопрошания» демонстрирует пристрастное отношение автора этого произведения к архаической по своему происхождению предсказательной деятельности. Имеется в виду описанное в 74-м пункте поверье, что зачатый в воскресенье, субботу или пятницу ребенок станет либо вором, либо блудником, либо разбойником. Кириком даже были указаны отсылки на книжное обоснование такого акта в «некоторой заповеди». Предопределение будущего резко осудил Нифонт и порекомендовал сжечь книги, в которых об этом пишется. Дело в том, что писания, в которых излагаются такого рода предсказания, относятся к народным поверьям, которые с доктринальной точки зрения являлись суеверными измышлениями. Церковь неизменно считала предсказательные приемы и соответствующие им тексты отреченными, поэтому Никифор имел все основания отвергать поверье как выходящее за рамки канона. Попытка Кирика соотнести неблагоприятные для зачатия жизни дни с письменной фиксацией предсказательных действий предполагает какую-то особую заинтересованность автора в данном предмете или даже знание предсказательных методик. Сам же вопрос свидетельствует об актуальности данной проблемы для Новгорода в середине XII столетия.

В древнерусской письменности указанный сюжет «Вопрошания» не стоит особняком. Пассажи о предопределении злой судьбы зачатием в т. н. «злые дни» обнаруживаются в апокрифических произведениях: «Заповеди святых отец ко исповедающимся сыном и дочерем», а также в «Вопрошании апостольском о муках и о гресех»¹⁸. Предупреждения о появлении нежелательного потомства встречаем в «Лунниках», только в них фигурируют не «злые дни» недели, а говорится о плодах порочного семени, закладываемого в неблагоприятные дни месяца. Качества дней в «Лунниках» оцениваются на основании символической соотнесенности с событиями Священной истории, привязанной к лунному исчислению времени¹⁹. В одном из списков обобща-

¹⁸ Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 302–303, 312. Опубликованные Н.С. Тихонравовым тексты отнесены им к разряду т. н. «худых номоканунцев». В своем составе они имеют неканонические установления, поэтому новгородский владыка Нифонт имел все основания рекомендовать к сожжению опасные и вредные для Церкви книги.

¹⁹ Перетц В.Н. Материалы к истории апокрифа и легенды // Известия отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. 1901 г. СПб., 1901. Т. 6. Кн. 3. С. 61, 63, 82.

ется смысл такого прогнозирования: кто вопреки предупреждениям и запретам будет в неблагоприятное время «брак творить – не возрадится»²⁰.

Истоки сомнительных с точки зрения ортодоксии книжных сюжетов неясны, хотя известны греческие прототипы статьи о «злых днях»²¹. Судя по апокрифическим параллелям, в распоряжении Кирика были какие-то нетипичные для Восточной церкви источники. Некоторые пути проникновения такого рода идей, тем не менее, намечаются. Кроме статей о «злых днях» в апокрифическом епитимийнике с названием «Заповеди святых отец ко исповедающимся сыном и дочерем» имеются материалы, заимствованные из широко распространенных в христианской письменности «Заповедей святых отец». Установлено, что данный текст является славянским переводом латинского пенитенциала VIII в. Последний через посредничество кирилло-мефодиевской традиции пришел на Русь и был воспроизведен в пяти древнерусских версиях этого произведения, откуда материал заимствовался в древнерусские церковно-правовые сборники. Влиянием «Заповедей святых отец» объясняется сохранение латинских норм в установлениях «худых номоконунцев»²². И имевшийся в распоряжении Кирика текст, и сопоставимые с ним статьи перечисленных выше произведений восходят если не к общему архетипу, то к одному кругу чтения, с отличными от ортодоксии религиозно-мировоззренческими установками.

Для понимания сути поднятой Кириком проблемы важна укорененность описанного поверья в народных верованиях. Поскольку в традиционной культуре до недавнего времени стойко держался комплекс представлений, увязывающих несчастную судьбу или порочные

²⁰ Там же. С. 95.

²¹ *Смирнов С.И.* Указ. соч. С. 288. Определенная традиция магического регулирования сексуальной жизни существовала уже в Древней Месопотамии во II–I тыс. до н. э. (см.: *Куртик Г.Е.* Звездное небо Древней Месопотамии. СПб., 2007. С. 69, 196, 302, 344).

²² В частности, упоминание celibата, пост на хлебе и воде, а также рекомендация смешивать хлеб с золой для участников гаданий (*Максимович К.А.* Заповеди святыхъ отъць. Латинский пенитенциал VIII века в церковно-славянском переводе. М., 2008. С. 15, 35, 137, 157–158, 172, 174; ср.: *Тихонравов Н.С.* Указ. соч. С. 3–4; 305, 311). К.А. Максимович называет опубликованные Н.С. Тихонравовым апокрифические епитимийники краткими версиями «Заповедей святых отец», которые возникли на русской почве и известны по спискам XVI в. (см. указ. работу автора. С. 15).

черты личности с зачатием в неблагоприятные дни, то Кирик вполне мог инициировать обсуждение вопроса о нежелательном времени зачатия детей на основании бытования соответствующих суеверий в его эпоху. Судя по другим вопросам, он всегда затрагивал не отвлеченные темы, а злободневную проблематику. Поэтому и саму постановку вопроса логично связывать с наблюдениями за состоянием современного общества.

Представления о чистых и нечистых днях глубоко архаичны и стадияльно предшествуют ортодоксальному провиденциально-монотеистическому мировоззрению²³. Начиная со Средневековья и вплоть до недавнего времени сфера половой гигиены во многом определялась традиционными оценками благоприятного и неблагоприятного времени. Фольклор и этнография донесли до нас почти в неизменном виде вековые обычаи в щепетильных вопросах регуляции половых контактов суеверными запретами.

Наибольшее количество запретов относится на пятницу, любая из которых считалась опасной²⁴. По пятницам рекомендовалось избегать женских работ и соблюдать воздержание во взаимоотношениях полов.

²³ Они сохранялись и после введения христианства. В книжности об этом свидетельствуют: 1) кириллическая часть «Ассеманиева евангелия» (*Сперанский М.* «Злые дни» в приписках Ассеманова евангелия // *Македонски преглед*. София, 1937. Вып. 7. № 1); 2) календарные помесечные росписи неблагоприятных дней в пределах года (*Перетц В.Н.* Указ. соч. С. 29; 3) астрологические подборки о благоприятных и неблагоприятных днях для кровопускания, прогнозирования исхода болезни и т. д. (РГБ. Тр. № 177. Л. 264б–265а; ГИМ. Син. № 951. Л. 301б–302б; РГБ. Тр. № 765. Л. 310а–310б; РГБ. Тр. № 762. Л. 262а–263а, 274б–275а; РГБ. Волок. № 214 Л. 555б–556а; РГБ. Волок. № 349. Л. 441б–442б); 3) апокрифы XVIII–XIX столетий (*Бодуэн-де-Куртенэ И.* Тяжелые дни (из «апокрифов») // *Записки нефилологического общества при имп. Петербургском университете: сб. в честь проф. Ф.А. Брауна*. Пг., 1915. С. 21–22). В традиционной народной культуре общие понятия о неблагоприятном времени вошли в содержание рукописных народных календарей (Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 94; *Толстая С.М.* Полесские рукописные календари // *ΠΩΛΥΤΡΩΡΩΝ*. К 70-летию В.Н. Топорова. М., 1999). Фокусирование внимания на неблагоприятных днях в пределах седмицы несет на себе следы последующего переосмысления, ибо введение недельной градации времени базируется на принципах христианского счета времени. Попытку противопоставить народный календарь церковному применительно к дифференциации оценок дней недели предпринял Б.А. Успенский (см. его работу: К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели // *Finitis duodecim Lustris*. Сб. статей к 60-летию проф. Ю.М. Лотмана. Таллин, 1982. С. 70–74).

²⁴ В народном календаре и в апокрифах на этом основании выделяют 12 великих пятниц (Славянские древности. М., 2009. Т. 4. С. 382).

Нарушение запретов на супружескую близость расценивалось как большой грех, а несоблюдение воздержания от плотских похотей связывалось с верой, что зачатое в запретные сроки дитя будет либо нездорово, либо порочно²⁵. Пятничные ограничения накладывались также церковью, в память о страданиях Христа, но большинство ритуальных действий этого знакового дня имело магическую, а далеко не благочестивую подоснову. Преследование церковью полужазыческого культа Пятки²⁶, существовавшего в весьма специфической ритуальной аранжировке, не дает оснований рассматривать пятничные суеверия всецело в контексте церковной культуры.

Яркими внецерковными чертами был окрашен в народной культуре комплекс представлений и поверий, приуроченных к воскресенью²⁷. В «Божий день» особо строго запрещались женские виды работ. Как и пятница, воскресенье в народной культуре персонифицировалось в женском антропоморфном облике²⁸. С антропоморфизацией дня связаны народные поверья о ранах, которые получает Неделя (либо ее христианский заместитель Анастасия – покровительница женских работ). В воскресные дни рекомендовалось воздерживаться от блуда²⁹. Согласно с характеристиками календарных дней, для бракосочетаний благополучными считались мужские дни.

²⁵ Славянские древности. Т. 2. С. 98. Народные верования неотделимы от аналогичного комплекса апокрифических поверий (*Тихонравов Н.С.* Указ. соч. С. 327, 335).

²⁶ *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913. Т. 2. С. 81; Стоглав. СПб., 1863. С. 138.

²⁷ Это особый день седмицы, посвященный Богу. В этот праздничный чистый день, согласно христианским установкам, налагался запрет на труд (*Балов А.* Черты русского народного календаря // Русский архив. М., 1907. Кн. 1. С. 110; ср.: Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. М., 1991. С. 217). Те же нормы закреплены в апокрифах (*Тихонравов Н.С.* Указ. соч. С. 320). В то же время в понимании представителей традиционного общества данный день был предназначен для проведения ритуалов (например, важные начинания типа пахоты, сева, выгона скота). Согласно поверьям, рожденным в воскресенье суждена счастливая судьба, зато заболевшим в воскресенье предсказывается скорая смерть (Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 444–445).

²⁸ Данные «Слова св. Григория Богословца о том, како первое погани суще языцы служили идолам» (*Гальковский Н.М.* Указ. соч. С. 25) и «Слова о твари и дни рекомом недели» (Там же. С. 79). Антропоморфное олицетворение воскресного дня зафиксировано также «Стоглавом» (Стоглав. СПб., 1863. С. 138).

²⁹ Народная традиция совпадает с точкой зрения благочестивого автора «Слова о твари» (*Гальковский Н.М.* Указ. соч. С. 81).

Суббота была связана с культом мертвых. Это – относящийся к числу женских «вдовый день», поэтому по субботам избегали устраивать свадьбы³⁰. День считался неблагоприятным как последний в неделе³¹, к тому же его архаическая семантика была обусловлена представлениями о наибольшей открытости в этот день иному миру. Оба фактора не могли рассматриваться положительно при прогнозировании последствий для зарождения новой жизни. Видимо, этим было обусловлено поверье, что родившийся под посвященным субботе знаком Сатурна человек «бывает плодовитый, лакомый, хитрый, малолетен, молчаливый, ... вор изрядный, гневливый, памятозловный, к женам не весьма охочий, убог, скуп ... и меланхолею наполнит и немощи...»³².

С учетом данных этнографии можно прийти к заключению, что отраженная в «Вопрошании» Кирика практика прогнозирования судьбы зачатых в неблагоприятные дни детей была широко распространена начиная со средневековой эпохи и веками удерживалась в традиционной народной культуре. Сегодня трудно отделить, какие поверья о «злых днях» относятся на счет христианства³³, а какие укоренены в пережитках архаики. За многие столетия сформировался сложный синкретический комплекс. Но в этом комплексе суеверий, связанных со стратегией поведения в неблагоприятные дни, запреты носят преимущественно внехристианский ритуальный характер и восходят к магии продуцирования родового потомства. Все неблагоприятные дни седмицы, в которые требовалось соблюдение половой чистоты, приходились на женские дни, два из которых олицетворялись в антропоморфных образах Пятницы и Недели. Получается, что пятничные, субботние и воскресные запреты, по целому ряду позиций совпадав-

³⁰ Толстая С.М. К соотношению христианского и народного календаря у славян. С. 164.

³¹ По логике магии последнего дня в субботу нельзя начинать важные виды работ, особенно сев (Славянские древности. Т. 2. С. 97). Сев же, как известно, в традиционной культуре являлся ритуальным инвариантом брака, поэтому запреты субботнего сева и брачных отношений в этот день стоят в одном ряду.

³² Цит. по.: Балов А. Указ. соч. С. 137.

³³ Ср. в духовном стихе «Список Иерусалимского знамения»: «Еще и праздники Господни почитайте, Воскресенье, Среду и Пяток, для того, что в Воскресенье Господь наш Иисус Христос воскрес из мертвых, а в Среду совещаша жидове убить Христа, а Пяток сотвори Бог первого человека и в тот же день жидове распяша Господа нашего Иисуса Христа» (цит. по.: Балов А. Черты русского народного календаря // Русский архив. М., 1907. Кн. 1. С. 110).

шие с христианскими нормами половой гигиены, в своей основе имели отношение к архаической сакральной сфере плодородия.

Данные фольклора вписываются в этнографическую картину, озвучивая ее и подтверждая вышесделанные наблюдения. В архаичном по своим истокам северно-русском причитании трактовка темы несчастной судьбы зачатого в пятницу человека напрямую пересекается с «Вопрошанием». В традиционной устной формуле молодец жалуется на горькую участь, что засеян в пятницу, а родился в несчастный день, в среду³⁴. Фольклорные причитания, увязывавшие горькую жизненную долю с зачатием и рождением в неблагоприятные дни, а также соответствующая этому стратегия поведения в этнографических реалиях свидетельствуют, что описанные Кириком суеверия веками удерживались в народном сознании.

Оценка дней с точки зрения их качеств (благоприятных или неблагоприятных) относится к характерной для фольклорной культуры аксиологии времени³⁵. В простонародной среде качество времени воспринималось в прогностической перспективе. По критерию добра и зла оценивали разные временные отрезки (в пределах суток, недели, месяца, года)³⁶. Выявление плохих дней в году, месяце, неделе, наконец внимание к неблагоприятным часам в дне – это круг действий, относящихся к сфере хрономантии. Как разновидность примет данные действия являлись составной частью богатого арсенала прогностических практик. Враждебность связанных с подобными действиями представлений ортодоксии хорошо понимали идеологи древнерусской церкви, что демонстрирует бескомпромиссная реакция Нифонта. Получается, что Кирик затрагивал весьма опасную, актуальную, но в то же время небезразличную для него тему.

³⁴ Веселовский А.Н. Судьба-доля в народных представлениях славян // Сборник Отделения русского языка и словесности. СПб., 1889. Т. 46. № 6. С. 175. Ср.: «Мы с тобой, да свет спорядная суседушка, в безчастный день во пятницу засеяны, в безталанный день во среду вспорожены» (Барсов Е. Причитания северного края. Т. 1. С. 10). Пятница – среда здесь маркированные особой значимостью для христианского сознания дни, но логика причинно-следственных связей восходит к ритуальному пятничному комплексу с его дохристианскими корнями.

³⁵ Славянские древности. Т. 2. С. 94.

³⁶ См.: Толстая С.М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценки дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 168.

Характерно, что Кирик поставил проблему неблагоприятных дней не в связь с примитивным народным обоснованием поверья, а с имеющейся книжной его интерпретацией. В глубоко архаичных традициях народной прогностики он не мог не усмотреть соответствия ее книжным аналогам. Скорее всего, его современники по традиции с дохристианских времен занимались прогностикой, но это был лишь повод обозначить проблему. Кирика, главной сферой которого были календарно-астрономические и математические расчеты, больше могла интересовать расчетная подоплека прогностики, а не довольно примитивные практики такого рода у современных новгородцев. Средневековые книжники типа Кирика проблему определения неблагоприятного времени решали астрономически, без этого прогноз не мог быть точным³⁷. Как знаток календарно-астрономической книжности, Кирик не только понимал логику средневековой прогностики, но и вполне мог быть знаком с астрологическими методиками, решавшими те же задачи, что и генетически восходящие к язычеству предсказания.

Неопределенная ссылка Кирика Новгородца на «некоторую заповедь», конечно, не могла послужить легализации исчисления неблагоприятных дней. Но сама постановка вопроса на обсуждение, практически с заведомо ясным приговором, показывает смелость и независимость Кирика как в выборе тем, так и в способе аргументации, для которой привлекались источники сомнительного происхождения. В содержании 74-го вопроса Кирик не только зафиксировал современные ему поверья, но также обращал внимание святителя на то, что подобное явление распространено в христианском мире и даже регулируется определенными нормами и правилами. Вопроситель весьма умело подвел суеверья своих современников под известные ему положения апокрифических епитимийников. В книжном казусе как в зеркале он отразил традиционные представления, которые были гораздо ярче выражены в XII в., чем это фиксируется этнографами и фольклористами в XIX–XX вв. Как книжник и астроном, он не мог не отдавать себе отчета в том, что архаическая прогностика инвариантна астрологии, решавшей те же задачи, но на средневековом научном уровне. Скорее всего, этот параллелизм и провоцировал возбуждение вопроса, относящегося к архаическим по своим истокам обычаям прогностики. Ки-

³⁷ *Симонов Р.А.* Русская астрологическая книжность (XI – первая четверть XVIII века). М., 1998. С. 13, 32–34.

рик поднял проблему, замешенную на синкретизме еще дохристианского подхода к ценностной характеристике дней недели с церковной их маркировкой.

В «Вопрошании» затрагивались и другие ситуации, синкретическая подоплека которых никак не была обозначена ни вопрошателем, ни наставлявшим его по сути поднятых проблем новгородским владыкой. Тем не менее эти вопросы обсуждались сторонами как насущные и важные для выбора должной для христианина стратегии поведения. Некоторые действия новгородцев в традиционном ключе не получили резкого осуждения со стороны блюстителя новгородской церкви. Характерный пример – реакция Нифонта на вопрос Кирика, можно ли резать скот по воскресеньям (№ 11). На первый взгляд, здесь проявляется забота о том, как следует сочетать насущные заботы мирян с чтимым церковным днем недели, который считался днем отдохновения от дел. Но дело не только в этом. Судя по этнографическим данным, заклание скота часто приходилось на даты языческого календаря, совпадающие с воскресными днями. В эти сроки убой скота был связан с коллективными и семейными трапезами ритуальной направленности. К сожалению, Кирик краток и не дает пояснений. В условиях христианизации резание скота в праздничный для христиан день вовсе не исключало ассоциации подобных действий с закланием жертвенных животных. Поэтому для Кирика, как наблюдательного и чуткого к ритуальным смыслам человека, важно, что это вопрос не праздный. Казалось бы, по праздникам надо напрочь запретить практику двусмысленного характера, но владыка, как опытный церковный политик, соотносится и с нуждами простых мирян, и с прочностью традиций.

Церковь, в лице ее служителей, принимает во внимание насущные заботы и сообразует свое литургическое служение с чаяниями и неотложными нуждами простых людей. Иерарх относится к резанию скота как к обыденному действию, но при этом проводит тонкую политику попущения устойчивым народным традициям. Он разрешает действия, которые трудно было искоренить и которые дожили до современности. Проник ли в двусмысленность ситуации Нифонт? Ведь речь идет не о труде в принципе, а о заклании животных, что являлось атавистической формой старых обрядов в условиях христианства. Не исключено, что суть дела была очевидной как для одного, так и для другого. Церковь строила свою политику, сообразуясь с укоренен-

ностью старых привычек, с постепенным вытеснением старых обрядовых действий христианскими ритуалами. Здесь тонкая грань между канонической линией и пониманием необходимости послабления. Нифонт разрешает действия, которые невозможно было запретить и которые дожили до современности. На этом фоне благословенное Нифонтом послабление выглядело нравственно привлекательным для вчерашних язычников, только еще начинавших в своем быту привыкать и принаравливаясь к требованиям новой веры. Отход от базовых церковных установлений здесь налицо. Нифонт в данном случае отступает от запретов, фиксировавшихся в греческих и древнерусских епитимийниках, которые заклятие скотины по воскресеньям квалифицировали как грех³⁸.

Тематически и по смысловому значению близок только что рассмотренному сюжету пункт № 97 «Вопрошания». В нем разрешается прекратить пост по средам и пятницам, если они попадают на Господские или Богородичные праздники. После введения христианства на даты некоторых Господских и Богородичных праздников приходились сроки ритуальных дат дохристианского календаря, которые в языческую пору сопровождались ритуальным пиршеством. Календарно закрепленные архетипы прошлого цепко держались в обществе. Церковные предписания для новых в вере людей не могли перебороть вековых привычек и требования поста в дни двойных православно-языческих праздников. Духовенство на Руси столкнулось с практически невыполнимыми требованиями. Не случайно на этой почве в середине XII столетия шли ожесточенные споры³⁹. Суть полемики сводилась к тому, как сочетать церковные нормы с двоеверными пережитками⁴⁰. Рекомендации Нифонта, как и при решении других вопросов церковной дисциплины, компромиссны. Владыка, надо полагать, вынужден был идти на отступление от строгих правил, поскольку видел бесполезность запретов на вековую привычку отмечать значимые календарные даты обильными трапезами и возли-

³⁸ См.: *Алмазов А.И.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Одесса, 1894. Т. 3. С. 153; *Смирнов С.* Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 126. Прим. 4.

³⁹ ПСРЛ. Т. 9. С. 210–211, 221; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 349, 352, 354; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 520.

⁴⁰ О двоеверном характере трапез см.: *Мильков В.В.* Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII в. // *Общественная мысль: исследования и публикации.* М., 1989. Вып. 1. С. 22–23.

ниями. Здесь благодатное воздействие на нрав христианина должно было оказывать послабление, хотя и делалось оно в уступку цепко державшимся традиционным нравам.

Несколько казусов неявного двоеверного свойства отражено в описании погребальной обрядности XII столетия. В пункте № 55 новгородский владыка положение иконки в могилу не склонен был оценивать как пережиток дохристианских погребальных практик, генетически связанный с традицией снабжения умершего вещами, а в пункте № 53 принимается как действующая дохристианская норма запрета хоронить умерших после захода солнца. Чисто формально эти элементы обрядности представлены как приемлемые Церковью, а их архаические корни не учитываются. Архетипы включаются в христианский контекст, а возможность двойного прочтения элементов погребального ритуала Нифонтом игнорируется⁴¹. Для реальных участников церемоний проводов покойника такое отношение выглядело нравственно привлекательным и во многом способствовало сохранению пережитков дохристианской архаики в традиционной народной культуре.

Можно указать еще на один казус двоеверного свойства, фиксирующий распространенную в повседневном быту пищевую практику. Согласно пункту № 88 тетереви́тина, добытая через устройство силков, приравнивается к давлению⁴². Употребление крови и давленины запрещалось церковными правилами на основании того, что в языческое время это было частью идоложертвенной обрядности (см. об этом: Деян. 15, 28–29). В отличие от других ситуаций новгородский владыка в данном вопросе бескомпромиссен. Но облеченные в форму пищевых запретов нравственные нормативы Нифонта были весьма трудно выполнимы. Ловля силками широко практиковалась в Древней Руси, и народ пренебрегал церковными запретами. Ведь луком и стрелами не каждый мог добыть дичь. Согласно строгому предписанию владыки, давлени́на исключалась из рациона новгородцев. А вот ходить в одежде, сшитой из медвежьих шкур, несмотря на то, что медведь считался

⁴¹ Подробнее см. раздел «Свидетельства Кирика Новгородца о некоторых специфических чертах ритуальной практики обращения с умершими в середине XII столетия (археологические и этнографические соответствия)» в настоящем издании.

⁴² Аналогично не рекомендовалось употреблять в пищу послеродовое молоко животных (молозиво) (№ 90).

у язычников священным животным, разрешалось (№ 91)⁴³. Опасение привнести нечистоту через контакт со шкурой священного для язычников животного, видимо, уступало широчайшему употреблению мехов в суровых условиях русских зим.

В общем и целом зафиксированные в «Вопрошании» явные и неявные двоеверные казусы отразили переустройство нравов древнерусского общества в переходный от язычества к христианству период. В соответствии с новым мировоззрением менялась шкала ценностей, но оставалась инерция в сознании и привычках людей. Вот на этой неустойчивой и неоднозначной ситуации перехода и сфокусировано было внимание Кирика. Видимо, незавершенность процессов предопределила отсутствие одномерности при восприятии нравственно-религиозного состояния общества. Что-то из безобидной архаики по умолчанию принималось, с чем-то приходилось мириться, а что-то категорическим образом отменялось. Синкретизм обнажал двусмысленность некоторых ситуаций и повлиял на размытость нравственных норм, что проявилось в оценках «Вопрошанием» явлений двоеверного порядка.

В общем и целом можно говорить о большой важности для Кирика нравственно-религиозных наблюдений над современной ему действительностью. Соответственно и значение «Вопрошания» надо расширить и квалифицировать его не только как юридически нормативный документ, а как облеченную в форму церковно-правовых установлений энциклопедию нравов тогдашней эпохи.

Диапазон фиксируемых в «Вопрошании» Кирика греховных нравственных проступков обширен. Большинство нравственных пороков, описанных Кириком, имеют индивидуальный характер и рассматриваются с точки зрения того, что пороки вредят душе отдельного грешника. На этом фоне мыслителем выделяется несколько проступков, которые он считает не просто тяжким личным грехом, но и большим социальным злом. В отличие от ситуаций индивидуального поведения такие проступки имеют не частное значение, но относятся к сфере проблем широкой общественной значимости. Их можно назвать резонансными (как бы мы сегодня сказали) явлениями современной Кирику действительности. Поэтому

⁴³ Вплоть до XX в. шкуры медведя употреблялись в далеких от христианства ритуальных целях (свадьбы, святки).

совершенно справедливо исследователи отмечали, что целый ряд положений «Вопрошания» рисуют яркую картину новгородской жизни середины XII столетия. Автор этого уникального сочинения создает этически окрашенную панораму общественных явлений, не укладывавшихся в христианские нормы и правила.

К социально значимым греховным проступкам Кирик Новгородец прежде всего относит лихоимство – взимание долговых процентов (№ 4). Ростовщичество было глубоко укоренено в древнерусском обществе. Вопрос о ростовщичестве в эпоху Кирика стоял очень остро и даже послужил причиной восстания в Киеве в 1113 г. Волнения в обществе прекратил приглашенный на великое княжение Владимир Мономах, первой реакцией которого на события было издание Устава, включенного в Пространную редакцию «Русской Правды». Устав был направлен на смягчение социальных противоречий, и значительная роль в нем отводилась регулированию процентной ставки долгов (т. н. реза). Характерно, что рез не отменялся совсем, а лишь ограничивался взиманием 50 процентов от суммы. Если кредитор дважды взимал проценты, то после третьего взимания реза долг считался погашенным⁴⁴.

Поскольку резеимство было явлением распространенным, проблема ростовщичества волновала не только Кирика. Масштабы безнравственного стяжания «лихвы» (долговых процентов) столь значительны, что на эту тему вынужден был высказаться даже древнерусский первоиерарх. С осуждением порока выступал ближайший современник Кирика – митрополит Никифор. В своем «Поучении в неделю сыропустную», которое было адресовано всему церковному клиру и мирским людям, содержится призыв простить должников и отказаться от взимания «великого реза» (т. е. ограничить взимание процентов с ссуд). Взимание процентов Никифор приравнивал к закланию ножом лихоимства и призывал отказаться от несправедливой мзды⁴⁵. Призыв к моральной ответственности резеимцев был направлен на снижение социального напряжения и облегчение положения должников. Но о борьбе с резеимством как явлением речи не шло. Аналогичную цель преследовали и рекомендации Нифонта в отношении этого общественно вредного порока.

⁴⁴ Творения митрополита Никифора. М., 2006. С. 488, 493. См. об этом в указ. соч. С. 342–344, 460–462, 496.

⁴⁵ Митрополит Никифор. СПб., 2007. С. 364, 370, 371.

Судя по всему, Кирик и новгородский владыка смотрели на проблему по-разному. Сам Кирик был уверен, что при взимании лихвы нарушался принцип совести. С позиций христианской нравственности требовалось сохранить принцип справедливости, в соответствии с которым несправедливое взимание лихвы приравнялось к грабежу. Соответственно и отношение к резоймству могло быть только резко отрицательным, как к однозначно греховному деянию.

Для служителя Церкви, согласно канону, ростовщичество было в принципе неприемлемым занятием, за которое полагалось низвержение из сана. Согласно 44-му Правилу Святых апостолов и 10-му Правилу Шестого Вселенского собора взимающий лихву священнослужитель должен был быть низвергнут из сана, если не прекратит небогоугодное занятие. Принципиальный запрет на лихву подтвержден 4-м Правилем Лаодикийского собора. В 17-м Правиле Первого Вселенского собора дача серебра под проценты также квалифицируется как лихоимство и постыдная корысть, несовместимая с церковным саном. Запрет обосновывается отсылкой к Св. Писанию: «Серебра своего не даде в лихву» (Пс. 14, 15). Но одно дело клирики, а другое миряне, в среде которых жила порочная практика. Никифор адресует свое послание и клирикам, и мирянам, предполагая широкий адресат, не исключая предостережения лицам духовного сана. Другое дело Нифонт. Исходя из контекста, он имеет в виду исключительно лиц светского круга. В отношении них жестких предписаний не было. Само же социальное зло епископ предлагал лечить не запретами, а увещаниями.

Заведомо заниженные требования, может быть, и отражали реалии, но не способствовали искоренению порока. Рекомендации епископа, бесстрастно зафиксированные Кириком, по сути означали моральную капитуляцию перед неистребимым злом. Кирик, задавая вопрос, поднимал моральную планку требования до максимума. В то же время близкий к имущей и властной среде иерарх занял позицию компромисса, которая противоречила принципу справедливости.

Впрочем, позиция Нифонта мало отличалась от призывов митрополита Никифора, но не совпадала с известными церковными предписаниями по этой проблеме. Осуждение «реза» содержат «Правила святых отец» и рекомендации для покаянной дисциплины из сборника Синодального собрания № 153 (3). Согласно нормам наказаний для раскаявшихся грешников в XI–XII вв. за дачу денег в рост полагалась

годовая епитимья⁴⁶. Подобного мы не находим ни у митрополита, ни у новгородского епископа. Они ограничивались предостережениями. Последние в обстановке, близкой антиростовщическому восстанию 1113 г., были направлены на то, чтобы смягчить социальную напряженность средствами морального увещания. Пожалуй, едва ли не в первую очередь такого рода нравственная проповедь была нацелена на увещание влиятельных и состоятельных особ, главным образом тех, кто не только мог (и давал, подобно Святополку) деньги в рост. Возможно, не без влияния со стороны Церкви было проведено законодательное ограничение реза Владимиром Мономахом⁴⁷. Можно ставить вопрос о единонаправленности обоих действий и о соответствии древнерусского законодательства в данной области церковным критериям. Если князь ограничивал рез юридически, то митрополит дает духовно-нравственную санкцию ограничения процентов. Полный запрет на рез остался неосуществимым идеалом. Позиция иерархов компромиссна. Рез не отменен, а лишь уменьшен. Характерно, что ставка половинного роста, как максимально возможная согласно рекомендации 17 правила I Собора, как раз и была принята в статье о резах из Устава Мономаха.

Можно видеть, как на ниве священнослужения происходила нелегкая нравственная борьба с лихвой, а высокое попустительство не способствовало искоренению зла. Своим вопросом о ростовщичестве Кирик поставил Нифонта в двойственное положение. С одной стороны, иерарх осудил взимание «лихвы», а с другой – смирился с практикой ростовщичества и рекомендовал воспитывать милосердие у толстоумов-лихоимцев, чтобы они ограничивались взиманием малого процента.

К социально значимым порокам можно отнести проблему воровства. Она затрагивается в вопросе № 83 «Вопрошания», где данный порок рассматривается применительно к человеку, намеревающему стать клириком. Кирик беспристрастно фиксирует двусмысленную позицию новгородского владыки. Нарушение заповеди «Не укради...», как ни странно, не осуждается Нифонтом с позиций морального максимума. Он считает, что если крупная кража будет

⁴⁶ *Смирнов С.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913. С. 142.

⁴⁷ *Тихомиров М.Н.* Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953. С. 97.

рассматриваться князем в уголовном порядке и станет широко известна, то такой человек не может претендовать на сан священнослужителя. Но в случае, если стороны уладят конфликт мирно и без огласки, то вора можно поставить дьяконом. Воровство слуги он предлагает наказывать его хозяевам. Ни о каких духовных санкциях речи не идет вообще. В таком виде раздел «Вопрошания» порождает недоуменные вопросы. Глава новгородской церкви устранился от врачевания порока, а о борьбе с социальным злом речи даже не идет. Грех воровства ставится не перед Богом, а всего лишь в контексте общественного мнения.

Еще одним социальным злом Кирик считал непомерно расцветший к середине XII в. масштаб паломничества в святые места (пункт № 12). Отрицательное отношение к паломничеству выглядит, по меньшей мере, странным на фоне широкого размаха паломничества монашеского и знати в период, близкий к созданию «Вопрошания» (печерский игумен Валаам в 60-е гг. XI в.; жена Владимира Мономаха Гида – около 1097 г.; игумен Даниил в начале XII в.; Ефросиния Полоцкая в 60–70-е гг. XII в.)⁴⁸. В «Вопрошании» речь идет уже не об отдельных поездках представителей церкви, а о широком общественном явлении, в которое были вовлечены самые разные слои общества⁴⁹. С богословской точки зрения, посещение Святой Земли понималось как способ максимального приближения к Богу с целью молитвенного преклонения перед ним. Связанные с земной жизнью Христа места рассматривались как своего рода мемориальная святыня, подобная иконе, которая хранит на себе знак Божественного присутствия. Поэтому места Священной истории, согласно высказываниям экзегетов, способны вызывать у верующих чувство особого молитвенного благоговения⁵⁰. Ни к чему подобному, судя по «Вопрошанию», не стремились порицаемые в этом произведении паломники. Кстати, сочинение Кирика Новгородца – не единственное в древнерусской письменности выражавшее опасение в благочестивых целях паломничества. Г. Подскальски и А.В. Назаренко очень хорошо

⁴⁸ Назаренко А.В. У истоков русского паломничества (исторические, богословские, дисциплинарные и правовые аспекты) // Назаренко А.В. Древняя Русь и славяне. М., 2009. С. 284–285.

⁴⁹ Явление было настолько широким, что получило отражение даже в былинном эпосе («О сорока каликах со каликою»).

⁵⁰ Назаренко А.В. У истоков русского паломничества... С. 293–294.

показали, что сдержанное и даже критическое отношение к «паломническому энтузиазму» было характерно не только для Кирика, но и для других христианских авторов⁵¹. А это означало, что составитель «Вопрошания» выражал достаточно четко обозначенное в церковных кругах мнение⁵².

Можно бы было предполагать, что его беспокоят контакты с латинянами на Святой Земле, которая с 1099 по 80-е гг. XII в. находилась под властью крестоносцев. Однако антилатинских полемических выпадов ни у Кирика, ни в «Хождении игумена Даниила», являющемся авторским описанием посещения Сятой Земли в 1106–1107 гг., не обнаруживается⁵³. Причины озабоченности представителей Церкви в данном вопросе отчасти проявляют скупые мотивировки критиков паломничества. Например, Даниил высказывал опасение, что посещавшие Иерусалим в гордости возносились своим умом⁵⁴, а архиепископ Нифонт в ответе другому вопрошателю – Илье – рекомендовал накладывать епитимью на тех, кто дает клятву посетить Святые места⁵⁵. Судя по всему, многие ходили на чужбину вовсе не за благочестием, а чтобы по меткой характеристике Кирика, «ходяче ясти и пити». Правда, Кирика волновала не столько меркантильная, сколько сущностная сторона дела. Хотя критика и адресовалась тем, кто присоединялся к группам паломников и существовал за чужой счет, главное опасение вызывал соблазн подменить многотрудный путь духовного совершенствования посещением Святых мест. Ведь посещению Святой Земли, согласно расхожим поверьям в православной среде, придавалось спасительное значение, а на само паломничество в средневековую эпоху смотрели как на особо спасительное покаянное действие. Совершенно очевидно, что в общественном сознании открывался соблазн избрания легкого пути спасения. Кирик исходил из того, что человек должен не формально исполнять обет, а прежде

⁵¹ Подскальски Г. Указ. соч. С. 319; Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. М., 2001. С. 629–631.

⁵² См., например: Изборник 1076 года. М., 1065. Л. 117а; Патерик Киевского Печерского монастыря / изд. подг. Д. И. Абрамович. СПб., 1911. С. 110; *Козьма Пресвитер*. Беседа на новоявившуюся ересь богумилов // Бегунов Ю.К. Козьма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973. С. 351, 35.

⁵³ См.: Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. С. 638.

⁵⁴ ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 24–115.

⁵⁵ РИБ. М., 1906. Т. 6. Стб. 61–62.

всего должен быть готов к нему морально (т. е. духовно) и нравственно (т. е. понимать духовный глубокий смысл посещения Святых мест). Все это означало, что ставшая официальной точка зрения⁵⁶ противостояла поветрию хождений в Святые места. Смысл раздела о паломничестве можно сформулировать следующим образом: настоящий путь спасения пролегает не по дорогам на Ближний Восток, а по сердцам и душам верующих. Все это означало, что спасает не место, а дело. Залогом служат добрые поступки и внутреннее совершенствование под руководством опытного и понимающего пастыря, каковым и был Кирик Новгородец.

Владыка Нифонт подтверждает мнение Кирика на запрет путешествий в Святую Землю, ибо пастырю виднее, готов ли человек нравственно к подвигу паломничества (неблизкого хождения). Видимо, нравственные качества людей не в последнюю очередь учитывались при принятии решения о благословении путешествия. Ведь само намерение посетить Иерусалим и места, связанные с жизнью Господа, могли быть уникальным случаем в жизни человека. Это почти подвиг при жизни в тех условиях. Но в годы Кирика подобного рода путешествия становились своеобразной модой, когда под предлогом паломничества можно было покинуть семью, дело, которым занимался, а возможно, даже и хозяина, от которого был зависим. Так оборачивались социальной своей стороной духовно-нравственные изъязны мнимо спасающихся.

Асоциальная меркантильность модного поветрия все же не объясняет глубинных причин неприятия его в кругах идеологов древнерусской церкви. Сакральную подоплеку идущего в разрез с благочестием мероприятия, по-видимому, вскрывает сам Нифонт. Он отмечает, что хождения в Святую Землю предпринимались в осуществление данной клятвы посетить ее. Приговор владыки категоричен: «Та рота губит землю сию». Он и помогает понять концептуальные, религиозно-мировоззренческие основания запрета на подобного рода мероприятия. Дело в том, что клятва, несмотря на ее внешне христианизированную мотивировку, запрещалась как рецидив язы-

⁵⁶ Позже мотивация запрета Кирика и Нифонта была подтверждена Собором 1276 г. и в качестве правила была включена в Кормчую книгу (Древнерусская кормчая... Т. 2. С. 116; *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях. С. 629–630).

чества (Мф. 5, 33–37)⁵⁷. В церковном понимании не может быть богоугодным дело, вдохновляемое чуждыми ей установками. Исполнение клятвы подрывало благочестивые намерения на корню. Другими словами, у социально порочного явления имелась еще и неприемлемая для Церкви идеологическая подоплека. Именно она помогает дифференцировать истинно устремленных в Палестину верующих от людей, профанирующих богоугодное дело. Получается, что Кирик, Нифонт, как и другие идеологи Церкви, были озабочены широкими масштабами далекого от истинной веры движения, которое наряду с его сомнительной религиозной подоплекой разрушало социальные связи раннефеодального общества.

Большую социальную значимость имели вопросы семейно-брачных отношений, поднимавшиеся в «Вопрошании». В частности, в нем резко осуждается тайная и явная практика заведения наложниц и внесемейное приживание детей от них (№ 69). Кирик, следуя христианским установкам, выступает идеологом крепкой семьи как основы нравственно здорового общества. Он обнажает нравы того времени и, приводя авторитетное мнение епископа на этот счет, осуждает рецидивы многоженства. В данном случае можно говорить, что Церковь в лице автора «Вопрошания» и новгородского святителя стояла на страже здоровых моногамных семейных отношений. Речь в комментируемой статье идет явно о богатых прихожанах, которые имели средства для содержания наложниц помимо семьи. Заповедь «Не прелюбодействуй» такими состоятельными блудниками явно нарушалась. Характерно, что многие даже не пытались это скрыть от окружающих. Однако для представителей Церкви тайный и явный грех достоин одинакового осуждения.

«Вопрошание» формировало в общественном сознании новый тип общественных отношений, основанный на установках христианской доктрины. На начальных этапах христианизации общества особую значимость приобретали отношения с теми, кто еще не отказался от веры своих предков. В условиях торгового города и частых контактов с представителями других конфессий также были актуальны правила общения с представителями чужой веры. Зафиксированные Кириком рекомендации новгородского иерарха на этот счет нацеливали на

⁵⁷ Стефанович П.С. Крестоцелование и отношение к нему церкви в Древней Руси // Средневековая Русь. М., 2004. № 5. С. 103–109.

создание монолитного в религиозном отношении социума. В статьях № 10, 40 и 50 наряду с ритуальными затрагиваются и нравственные аспекты приобщения язычников и иноверцев к православию. Отличительной особенностью статьи № 50 является то, что суровых нравственных требований к приходящему к таинству крещения новгородцу она не предусматривает. Условием первого причащения новообращенного новгородца по истечении восьми дней после оглашения является только его физическая чистота⁵⁸. Главной целью являлся отрыв язычника от традиций поганства и приобщение, пусть даже чисто внешнее и не отягченное суровыми испытаниями. Рекомендации максимально упрощали порядок приобщения к новой вере, дабы не оттолкнуть неопита.

Сопоставление между собой рекомендуемых «Вопрошанием» правил общения с местными язычниками, погаными инородцами и латинянами, приходящими к православию, обнаруживает дифференциацию ценностных подходов новгородских священнослужителей к представителям различных вер и этносов. Согласно пункту № 40 для славян и иноязычных инородцев определялись разные сроки оглашения (8 и 40 дней соответственно). Нравственным критерием для проведения таких отличий могло быть противопоставление своих и чужих. К тому же упомянутое в тексте половецкое, болгарское и в значительной части финское население не находилось под контролем светских и духовных властей древнерусского государства. Для новгородского духовенства актуальным было взаимодействие с финской средой, болгарские же, тем более половецкие контакты были спорадическими. Тем не менее данная статья свидетельствует, что за выходцами из иноязычной среды, в которой язычество держалось сильнее и дольше, требовался более тщательный контроль⁵⁹.

По тому же нравственному критерию проводилось различие и в отношении к латинянам, которые считались христианами иного исповедания. В пункте № 10 излагаются условия приобщения к право-

⁵⁸ Несовместимость обряда с женскими критическими днями и требование к воздержанию для мужчин. Для последних извиняется только грех «соблазна во сне», при условии молитвенного и смиренного предстояния перед священником после этого. Возможно, имеется в виду первое покаяние неопита в плотской слабости.

⁵⁹ Только в отношении ребенка смягчалось требование для вновь крещаемого (№ 31).

славию католика. Хотя порывавший с Западной церковью и отличался от язычника, он должен был пройти тот же восьмидневный срок оглашения, что и приходящий к вере новгородец. Видимо, католик по вере считался не совсем чужим, поэтому акт приобщения ограничивался только миропомазанием. Нифонт колебался и первоначально запрещал приводить перекрещенного католика к причастию в первый же день. Но Кирик рассудил так, что если человек священнику известен, то даже сроки оглашения можно сократить. Таким образом, он вводит критерий морального подхода к приобщаемому латинянину: смотря по тому, какой это человек – хороший или плохой, знакомый или неизвестный. На снисходительное отношение к переходящим из католичества в православие могли влиять и частые западные контакты новгородцев, и прибывшие из Рима учителя Кирика, наконец определенные прозападные симпатии новгородского книжника, который отличался от своих земляков европейской образованностью и оперировал в своих работах в том числе и восходящими к латинским источникам нормами. Доброжелательный подход к переходящим в православие латинянам и «своим» язычникам – общий принцип произведения.

Если оценивать произведение Кирика в целом, можно сказать, что оно является образцом того, как без проповеди и прямых нравоучений можно воздействовать на моральное сознание. Его философски-этическое ядро составляет выяснение сути должного с точки зрения установок христианского вероучения. Именно с позиций доктринально заданного должного давалась моральная оценка современников Кирика. Казусы подводились под уже существующие правила, а иногда и с послабляющим отходом от установлений строго должного при оценке цепких и трудноизживаемых привычек прошлого. С опорой на церковное законодательство или на авторитет его толкователей представителями высшего клира давались конкретные рекомендации священнослужителям, которые должны были контролировать поведение паствы и духовно-нравственно ее врачевать. Поэтому, несмотря на нормативно-правовую стилистику и этнографичность описания новгородской жизни, Кириково «Вопрошание» имеет четкую нравственно-установочную направленность. В поле зрения автора, вполне осознававшего единство книжно-установочных и нравственных задач, было религиозно-нравственное состояние новгородцев, и он старался воздействовать на улучшение морального климата в обществе тем инструментом, которым тогда располагала Церковь.

Кирик Новгородец весьма красноречиво характеризует специфику раннего русского православия и особенности религиозной ситуации в стране в переходный период от язычества к христианству. Особенно ценны его сведения о религиозном синкретизме, проявлявшемся в двоеверной религиозности новгородцев. В условиях переходного периода наложение отпечатка двоеверных и даже суеверных реалий эпохи на трактовку некоторых сюжетов выглядит логичным и закономерным. Действительная картина предстает неприукрашенной. Прецеденты осмыслены в единстве их сакральной и этической значимости. Ситуация перехода, динамичность духовных процессов и первые в отечественной книжности попытки осмыслить плоды христианизации на фоне неоднозначных явлений религиозной жизни первой половины XII в. – все это являлось факторами, которые побуждали к идейным исканиям и неординарным решениям.

Как мы смогли убедиться, в разносторонних интересах Кирика этический аспект занимает значительное место. Благодаря этической направленности «Вопрошания» Кирик отошел от умозрительных построений и сделал предметом своего исследования нравственно-религиозную сферу жизни новгородцев. Здесь средневековый русский энциклопедист проявил себя как тонкий наблюдатель, знаток и аналитик жизни той эпохи с нравственной ее стороны. На этой стезе Кирик сформулировал и обобщил актуальные на тот момент правила поведения в церковной, семейной и общественной жизни, суммировав тот этический минимум, который удовлетворял нравственным требованиям христианства его времени. Как в зеркале в его вопросах получили отражение реалии религиозной жизни Новгорода, в осмыслении которых он выходил на проблемы широкой общественной значимости. В панорамном отображении разнообразных нравственных пороков современников Кирик обозначил явления масштабные, важные с точки зрения устойчивости социума. Наблюдательность Кирика помогает лучше понять эпоху, ярким представителем которой был создатель «Вопрошания».

А.П. Щеглов (Москва)

Иерархия смыслов в «Вопрошании» Кирика Новгородца

«Вопрошание» Кирика Новгородца представляет собой исключительно многогранное и сложное произведение. Это позволяет рассматривать данный памятник не только в сфере исторического, источниковедческого, канонического и нравственного горизонтов, но и с точки зрения соотнесенности смыслов «Вопрошания» с базовыми религиозно-мировоззренческими установками той эпохи, которые, как известно, определялись христианской религиозной доктриной.

Любая средневековая система мысли, и древнерусская здесь не исключение, зависит от некоего исходного первичного принципа, который в условиях христианского общества неизбежно метафизичен. Этот принцип, базирующийся на представлениях о трансцендентности идеального творящего первоначала всего, определяет основу для целой системы мысли¹. В природном непостоянстве, в текучести всех нумеральных и феноменальных явлений – эта основа заложена в постулатах Св. Писания и их толкованиях. Они раскрывают абсолютный смысл и истину, помогают уяснить подлинные основы бытия, а не только чувственные проявления видимого Космоса². Давно верно отмечено, что в рамках базисных установок креационистски-монотеистического вероучения любая трансцендентная реальность, или сущность первичного значения, не воспринималась носителями соответствующего религиозного мировоззрения как ложная иллюзия ума³.

¹ *Des Hl. Johannes von Damascus. "Εκθελις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* in der Übersetzung des Exarchen Johannes / herausgegeben von Linda Sadnik // *Monumenta linguae slavicae dialecti veteris*. T. 5. / ed.: R. Aitzetmüller, J. Matl, L. Sadnik. Wiesbaden, 1967. S. 28–72; Баранкова Г.С. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Г.С. Баранкова, В.В. Мильков. СПб., 2001. С. 661–668, 788.

² Палей Толковая. М., 2002. С. 13; Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М., 1997. С. 59; ПСРЛ. М., 1960. Т. 1. Стб. 87.

³ Рукёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 95.

При изучении тех или иных проявлений средневековой культуры приходится учитывать опасность разрушений древнерусских стереотипов миропонимания за счет противоестественного включения их в современный смысловой контекст. При обращении с древнерусскими источниками с неизбежностью приходится сторониться столь модной ныне деконструкции, «переосмысления», которое путем включения средневековых реалий в чужеродный по идейно-философским основаниям контекст порождает смысловые фикции. Исследователи имеют дело не с тем, что реально было, а с тем, что ими же самими конструируется с точки зрения новейших методологических установок. Как следствие многие современные трактовки древнерусской духовной жизни в научных реконструкциях оказываются огороженными стеной непонимания. Современному ученому, с его сциентизмом, очень трудно воспринять точку зрения человека Древней Руси. Закономерно встает вопрос, как можно приблизиться к древнерусскому миропониманию в соответствии с его внутренними смыслами и идеалами. Логично предположить, что система не будет закрытой для того, кто разделяет и понимает смыслы с позиций той же религиозной доктрины. При этом появляется возможность не реконструировать особенности средневекового мировоззрения с точки зрения репрессивной инстанции для той или иной современной концепции, а выявлять всю сферу сокрытого для стороннего мировоззрения смысла. На это в свое время указывал крупный представитель русского религиозно-философского идеализма Н.О. Лосский. И делал он это с позиций нахождения внутри своей религиозной традиции⁴.

Иными словами, исследователи русского Средневековья, чтобы не отступить от истины, не могут поступить иначе, как обратиться не только к пониманию того, что «есть», а знать, почему «есть». Это значит, что сохранившийся от древнерусской эпохи текст целесообразно рассматривать через его непосредственные предпосылки, каковыми в нашем случае будут являться канонические основания тех или иных положений. Последние непосредственно возводятся к первой причине, и только она позволяет увидеть, почему нечто «есть». Кроме того, всегда будет ограничено суждение о Едином по одной из его частей, тем

⁴ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. Пропедевтическая теория знания // Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета. LXVIII (78). СПб., 1906. С. 101.

более частей, сущностно ему не свойственных. Этот принцип двуприродности бытия, существенно ограничивавший познавательные возможности, неоднократно подчеркивался христианскими экзегетами, произведения которых в переводах распространялись на Руси. Ярким образным символом разграниченности идеального и материального была трактовка головы – космоса, где доступные чувствам гортань и небо символизировали видимую часть физического неба, неба творения, а сфера мозга (аллегория мысленного нематериального) – небо горнее, ноуменальное (небо небес), где пребывает Бог⁵. Этот принцип емко и хорошо обобщил славяноязычный христианский автор, который полагал, что на пути к истине нужно преодолеть фантомные, ноуменальные границы физической природы: «...не ищи ложного естественного последования чинъ, но выше естества вся и мечтайся и разумевай»⁶ («не ищи ложного обычного порядка естественного соответствия, но вообрази и представь все высшим [идеальным. – А.Щ.] естеством»)⁷.

Если исходить из доктринальных установлений принятого Русью вероучения, высшей, идеальной первопричиной всего сущего является в творческой функции нераздельно с Богом Отцом – Бог Слово. «Рече Бог»⁸, и мир становится тем, что он есть, – гармоничным и раскрытым мирозданием. Через Логос Абсолют очерчивает и определяет для бытия его собственные контуры, и одновременно Слово придает идеальные смыслы всем вещам. Характерны в этом отношении восходящие к Библии бытийные разделы «Палеи Толковой», концепция которой базируется на том, что Словом создано все с помощью Святого Духа («иже вся создавый словом поспешением святого духа»)⁹. Обнаружение бытия совершается через Логос, поскольку это последнее определяет любое сущее – в том, что оно есть, находится в наличии.

Иисус Христос и Его Церковь, выступающая как историческое «Тело Господне», где верные христиане через таинства получают при-

⁵ Баранкова Г.С. Указ. соч. С. 88; ср. модель мироздания Козьмы Индикоплова, в которой твердь выполняет роль границы между ноуменальной и физической сферами (Книга нарицаема Козьма Индикоплов. С. 108, 201, 273).

⁶ Феофилакт Болгарский. Евангелие толковое. ГИМ. Барс. № 115. 1348 г. Л. 1956.

⁷ Перевод автора.

⁸ Острожская Библия. М., 1914. Л. 1а.

⁹ Баранкова Г.С. Указ. соч. С. 16. Конкретизацию принципа см. там же. С. 17–19, 24, 27, 31, 55, 71–74. См. также. С. 675.

частье к самому Абсолюту, ипостасью которого выступает Божественный Логос¹⁰. Поэтому земная жизнь Христа – это высший идеал поведения для человечества, а его крестная смерть – условие для возможного спасения, если жизнь будет приводиться в соответствие с идеальными поведенческими установками или через искреннее раскаяние в прегрешениях.

Согласно христианской доктрине, которую исповедовал Кирик, Логос создает по идеальному плану всю видимую гармонию бытия. Но в первоначальный план творения был нарушен грехом самоволия. Последовала бытийственная трагедия, предопределившая всю последующую историю человечества. Потомки созданного для бессмертия человека были обречены на смерть. Но при этом толкователи Св. Писания разъясняют, что разрушение и конечность любого феномена коренится не в самом бытии сущего, а зависит от привнесенных причин, которые стали уже сами определяющими действиями для вещей: «И богъ бо благу сы зла не творит»¹¹ («Ведь Бог, исполненный благодати, не творит зла»)¹². Развивая эту мысль, автор «Шестоднева» продолжает: «...то тем начала не ищи отинуду. Ни откуда же, но знаи, истовое зло от изволеннаго отпадения начало въземь»¹³ «...не ищи причины [зла – А.Щ.] вовне, ни вообще где-либо, но знай, что истинное зло берет начало от добровольного отступления от добра»¹⁴. В этой связи следует отметить изложение «Толковой Палеи», что первородный грех привел к наказанию падших прародителей смертью, болезнями и скорбями¹⁵. Эти причины – зло и смерть, всевозможная конечность в материи, и ведут видимую вселенную в небытие. Как писал Иоанн Дамаскин, «Все убо бытѣемъ тылено еси...»¹⁶. Финалистический принцип постулируется также в «Шестодневе»¹⁷. Финализм мировой истории был одним из важнейших постулатов проповеди философа перед Владими-

¹⁰ Об этой особенности христианского миропонимания см.: Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 97.

¹¹ Баранкова Г.С. Указ. соч. С. 339.

¹² Перевод Г.С. Баранковой. Там же. С. 677.

¹³ Баранкова Г.С. Указ. соч. С. 340.

¹⁴ Перевод Г.С. Баранковой. Там же. С. 676.

¹⁵ Палея Толковая. С. 114.

¹⁶ Des Hl. Johannes von Damascus. Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Т. 14. (V, 2) / ed.: R. Aitzetmüller, L. Sadnik, E. Weiher. Freiburg, 1981. S 14.

¹⁷ См.: Баранкова Г.С. Указ. соч. С. 684, 787, 798.

ром Крестителем¹⁸. Из этого следует, что зло существует не в сущем, как некая основополагающая субстанция, а проявляется в сфере смысла. Об инфернальном смысле нельзя сказать, что он субстанциально существует в вещах, его удел – неправильное ноуменальное действие. Таким образом, вместе с грехом в материю привносится искаженный поток духовной энергии¹⁹.

Появление и существование человека, согласно православным доктринальным воззрениям, предназначалось для противодействия бытийственному злу. Человек описывается в переводной экзегезе и оригинальных древнерусских произведениях как полное единство души и тела, составляющие одно единое целое²⁰. Согласно христианскому учению, изначальной задачей человека ставилась гармонизация противоположных вселенских уровней – ноуменального (духовного) и феноменального (вещественного). Человек законоположен выбрать благое и правильное направление. Отсюда божественное подобие человека предполагает следование изначальной благой воле Абсолюта. Уподобляясь Логосу, человек становится тем, чем Логос является по природе. Подобие связано с личностной, индивидуальной свободой и, следовательно, составляет принадлежность категории лица или личности²¹.

Человеческое «лицо» не является чем-то заранее данным или полностью завершенным. Свобода, формирующая внутреннюю человеческую ипостась, складывается посредством напряженной борьбы, стремясь к возвышению своей природы, к ее преображению. Для человека формировать свое «лицо» означает согласовать свое искаженное и неправильное движение с истинными абсолютными действиями. Любой образ имеет бытие и подобие с тем, кого он отображает. Если же находится образ, который не соответствует первоначальному образу и не имеет подобия, то он не может называться идеальным образом. Из-за того, что образ искажает свое идеальное подобие, извращается

¹⁸ ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 105–106.

¹⁹ *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 1906. С. 45–46.

²⁰ *Баранкова Г.С.* Указ. соч. С. 785–789; *Палей Толковая.* С. 87–91; *Кривко Р.Н.* Глава «О человеке» из «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина / Р.Н. Кривко, А.П. Щеглов // *Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли.* М., 2000. С. 332–337; *Творения митрополита Никифора.* М., 2006. С. 42–51, 114.

²¹ *Young F.* Insight or Incoherence? The Greek Fathers on God and Evil. New York, 1973. P. 113.

и сам образ. После грехопадения у человека полностью изменилось направление воли. Он стремится самоопределиться без связи с Абсолютом. Произошло совращение воли и действия, в силу которых человек ошибочно смотрит на внешнее бытие как на самосушную и самодостаточную истину. Человек в таком случае связан греховными страстями²². В силу привязанности к внешним и неживым чувствам для человеческой природы становится законом только плотское и неподвижное вещество.

Отсюда и определяемая вероучением онтологическая задача человека. Человек должен свободно достичь бытийственного созвучия, онтологической гармонии и затем соединить противоположную, множественную и враждебную разобщенность бытия. Человеческая сущность пребывает между тлением и нетлением. Это сущностное промежуточное положение и определяет жизненный горизонт человеческого бытия. Созданное для вечного бытия, как и весь универсум, человеческое естество может колебаться между смертью и бессмертием. Человеческое пространство имеет возможность расширяться до бесконечности в единении с Абсолютом и безмерно сжиматься в «преисподних» безднах извращенного и растленного вещества. Если человек замыкается на тленной и земной плоти, то он преступает установленную Законом черту. Сделав неправильное духовное движение, человек связывает свою мысль, свой главный источник движения не с духовным и идеальным началом, а с чувственным и конечным универсумом, в котором он заключен как в темнице. Человек не может различить в видимом космосе смешения начал, постичь трансцендентное, отделить истинное от ложного в силу ограниченности и несовершенства сенсорных возможностей²³.

Если исходить из христианской доктрины, то человек, в силу своей природы, которая является идеальным сочетанием духовной и телесной сущности, имеет возможность соединить разорванную связь между духовными и физическими началами²⁴. Согласно христианско-

²² Катанский А.Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов церкви до Оригена включительно. СПб., 1877. С. 231–232.

²³ Данные мировоззренческие установки характерны для древнерусской книжности. См., например: Баранкова Г. С. Шестоднев. / Г.С. Баранкова, В.В. Мильков. С. 117–118; Творения митрополита Никифора. М., 2006. С. 116–117.

²⁴ См. об этом: Флоренский П.А. Культ, религия и культура // Богословские труды. М., 1977. Вып. 17. С. 34.

му учению, объединяя разумное, духовное начало и начало вещественное, человек своими правильными и умными действиями трансформирует несовершенное земное бытие и тем самым соединяет небо и землю. Правильными (в соответствии с заповедями) действиями он восстанавливает связь между идеальным устройством материи и ее темным и косным состоянием в чувственном мире. Но восстановление связи (religare) противоположных начал подразумевает не абстрактное теоретизирование, а очищение природы человека как единой дихотомии души и тела через усилие, напряжение всех духовных и физических сил, через выход из абсолютизации наличного, тленного и смертного бытия. Это возможно только через самоограничение человеком самого себя²⁵. На реализацию этой цели и направлены рекомендации, содержащиеся в «Вопрошании» Кирика.

В соответствии с установками вероучительной доктрины ее идеологии, включая Кирика, исходили из того, что жизнь человека как природного существа должна воплощать те из норм поведения, следуя которым можно различать «правильное» и «неправильное» их использование или приближение наличного существования к идеальным или абсолютным образам. Именно эти нормы нам являет церковный канон древнерусских епитимийников, к которым относится и текст «Вопрошания» Кирика – древнейшее на Руси произведение церковно-покаянной дисциплины, приспособленное к задаче исправления нравов современников.

Поэтому все общеустановочные доктринальные принципы, формировавшие мировоззрение средневековых авторов, мы не можем сбрасывать со счетов, когда обращаемся к «Вопрошанию», основное содержание которого составляет описание разнообразных в своей конкретике греховных уклонений от нормы, но при этом репертуар ситуаций подобран в соответствии с запросами тогдашней жизни.

Созданный Кириком текст, несмотря на специфическую вопросно-ответную форму и существенные вкрапления записей мемориально-дневникового характера, по своим базисным признакам относится к разряду епитимийной литературы (в западном научном тезаурусе аналогом «Вопрошанию» Кирика являются пенитенциарные церковные книги). Подобного рода литература была распространена в сред-

²⁵ Успенский Ф.И. Богословское и философское движение в Византии // ЖМНП. 1892. № 2. С. 107.

невековом прошлом, а на Руси, если не считать переводных руководств для определения наказаний за те или иные прегрешения, данный жанр в оригинальной авторской обработке, приспособленной к условиям новгородской жизни, впервые был творчески осуществлен Кириком Новгородцем. Основанный на новгородских прецедентах, текст затрагивал ситуации, весьма актуальные и для других районов Руси, поэтому уже через несколько поколений после Кирика его сочинение было включено в состав Кормчей русской редакции и в этом составе начало долгую историю своего многовекового существования²⁶. Положения Кормчей, а также других книг пенитенциарного характера включались в Требники (книги повседневного пользования священников). Эти памятники использовались во время исповеди для определения наказания за конкретные обнаруженные в ходе исповеди прегрешения. Созданный в середине XII в. текст работал и в определенном смысле не потерял своего значения вплоть до настоящего времени. Таково качество и свойство текста, ориентированного на оценку повседневности с позиции трансцендентной заданности восприятия действительности.

«Вопрошание» Кирика, со всеми его жизненными деталями и конкретикой, репрезентировало в своей жанровой форме цельную систему мировосприятия, в основе которой лежал единый духовный критерий, заданный максимами от трансцендентного. Последовательно реализуя эти установки, Кирик оценивал события окружавшего его мира. В соответствии с иерархической градацией ценностных смыслов он предлагал целую систему доктринально заданного воздействия на душу и тело человека. В данном случае его соавторами выступали современные ему толкователи церковного законодательства (Нифонт, Климент Смолятич и др.)²⁷. На доктринально заданной градации смыслов основана и градация оценок поступков, которые можно группировать в трех планах: святости (только абсолютной), скверности (в большей или меньшей степени ее проявления) и некой нейтральности, которая допускалась в качестве уступок в условиях перехода древнерусского общества от язычества к христианству, с неизбежными рецидивами архаики²⁸. Причем тело и душа не воспринимались изоли-

²⁶ Смирнов С.И. Древнерусский духовник. М. 2004. С. 226.

²⁷ Смирнов С.И. Указ. соч. С. 190.

²⁸ Например, снисходительное отношение к помещению христианских символов в погребение, воспроизводившее архетип вещеположения в дохристианскую пору и с точки зрения вероучения бессмысленное, если не предосудительное

рованно – осквернявшее душу оскверняло и тело (и наоборот). В основе отношения к телесному и материальному лежало именно духовное воздействие, хотя с доктринальных позиций материальное и духовное воспринималось в неразделенном единстве двух природ. Духовная скверна переживалась физиологически, а физиологическая – духовно. Как резюмировал Г. Эйкен, обобщивший масштабные наблюдения над спецификой средневекового мирозерцания, каждый свой шаг средневековый христианин переживал и осмысливал, руководствуясь метафизически заданными критериями²⁹. Оценку Г. Эйкена справедливо будет отнести и на счет религиозно-мировоззренческих установок Кирика Новгородца.

Православная церковь принесла в несовершенный и грешный мир Древней Руси святыню таинств, храма и всех предметов богослужебного употребления. А между тем человек нечист и может осквернить святыню. Поэтому главные требования нравственных обязанностей христианина Кирик выдвигает в отношении соблюдения христианской святыни. Он исходит из того, что наличное бытие дихотомично: с одной стороны – христианская святыня, находящаяся в церкви и установленная Богом Словом, а с другой – нечистота и скверна в самом человеке и окружающем его тварном мире. Поэтому задача христианина – сохранить от скверны христианскую святыню, т. е. помочь человеку избежать греха (нечистота – источник человеческого греха) либо через покаяние и исправление наказанием получить очищение и прощение за грех. Закономерно, что с точки зрения сакральной значимости в произведении уделяется такое большое внимание правилам причащения и святости причастия, которое согласно рекомендациям «Вопрошания» охраняется специальными запретами и правилами³⁰.

Чувство священного, сакрального (благоговение) и ощущение скверного, нечистого (отвращение) согласно оценочным критериям

(55 пункт «Вопрошания»). Разрешение резать скотину по воскресеньям (11 пункт «Вопрошания»), несмотря на то, что действия вызывали ассоциации с языческими жертвоприношениями и запрещались греческими и древнерусскими епитимийниками (см.: *Алмазов А.И.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Одесса, 1894. Т. 2. С. 153).

²⁹ *Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907. С. 130.

³⁰ Памятники древнерусского канонического права (памятники XI–XV в.) / Подготовка текста А.С. Павлов // Русская историческая библиотека, издаваемая Императорской Археографической комиссией/ 2-е изд. СПб., 1908. Т. 6, ч. 1. Стб. 21–23, 27–29, 31–32, 35, 37–41, 43–45, 48, 50–51.

«Вопрошания» характеризуют религиозно-нравственное мировоззрение Кирика Новгородца. Созданный им текст многие столетия использовался Русской церковью как институтом, призванным вести людей к спасению. Судя по количеству существующих списков, созданное Кириком пособие для работы клира широко применялось в целях духовного преобразования древнерусского человека.

Предлагаемые в «Вопрошании» Кирика способы очищения от скверны отвечают основополагающим установкам и нормам средневекового христианского мировоззрения. В этом мировоззренческом комплексе присутствуют морально-этический, физиологический, пневматологический и педагогический аспекты, базирующиеся на канонико-догматической основе. Святость выступает как абсолютный идеал. Кирик разворачивает перед читателем духовную иерархию смыслов, которая стоит за каждым из описанных им случаев. Реализация рекомендаций, в соответствии с заложенными в статьи произведения смыслами, должна обеспечить очищение осквернившихся грешников и сохранение чистоты сакрального пространства в окружении грешного и нечистого мира. С учетом этой особенности становится понятным, почему в произведении центральное место занимают сюжеты ритуального значения.

В «Вопрошании» приводятся разнообразные примеры осквернения церкви и таинств, так ярко в конкретике того времени суммированные автором. В соответствии с иерархией смыслов особое внимание уделяется ритуальной чистоте клириков³¹. Детально и конкретно описываются случаи, исключаящие возможность прикосновения ко святыне священнослужителей. В соответствии с той же иерархией смыслов рассматриваются случаи, которые ведут к осквернению святыни простыми мирянами. Иерархически обусловлена разная степень строгости за одинаковые прегрешения. Если причастность клириков к блудодеяниям, растлению девиц и заведение детей на стороне наказывается крайней мерой – низвержением из сана³², то в аналогичных

³¹ № 4: запрет на ростовщичество (Указ. соч. Стб. 24–25); № 27–29: регуляция половой чистоты священнослужителей с супругами (Стб. 30–31); № 77: о воскресной службе молодого клирика после близости с женой (Стб. 45); № 78: регуляция проявлений плотской чувственности (Стб. 45); № 84: разовое впадение в блуд для клирика (Стб. 46–47).

³² Пункты № 79–81 «Вопрошания» (Стб. 45–46); № 84: разовое впадение в блуд для клирика (Стб. 46–47).

случаях по отношению к мирянам действуют нормы, направленные на воспитание и исправление³³. По сравнению с требованиями к взрослым верующим смягчение запретов делается для детей³⁴. Если тяжесть осквернения святыни не требует низвержения из сана для священника, а для мирянина отлучения от церкви, то во всех остальных случаях согласно тяжести грехов в соответствии с разработанной в церковной практике христианской церкви шкалой ритуально-смысловых оценок назначаются и соответствующие ей способы и сроки очищения. Тем самым определялась иерархия степеней порочности. Например, тому, кто в болезни изблевал причастие, назначается в качестве наказания трехдневный пост, а на того, кто от обжорства или пьянства изверг из себя Святые Дары, накладывается 40-дневная епитимья³⁵.

На первое место в иерархии поставлены сакральные ценности, в соответствии с чем предписаниями «Вопрошания» обеспечивается охранительное отношение к основной христианской святыне – святым Дарам, духовный смысл которых выражается через вещественные репрезентации хлеба (частиц просфоры) и вина в таинстве Евхаристии, после преосуществления их в тело и кровь Христа. Вкушение или принятие святых Даров составляет основное христианское таинство. Необходимо отметить, что Кирика как иеромонаха интересуют не отвлеченные богословские вопросы причастия, а сугубые детали ритуальной правильности обряда. Ритуальным тонкостям уделено слишком большое внимание в произведении: «13. О причащении еже чрьсь лето держати, болии деля? Отоими, рече, въ великийи четвергъ тело Христово, яко откладеш на постыныя дни, то держи въ съсоуде, [доколе] хотя, а хотя до того же дни: тыгда потребиши. А коли хотя вдати, вложи часть в потиръ же, вина влеи, тако дай. И иногда, рехъ, достоить ли отяти, коли хотяче? – Грехъ, рече, въ томъ есть, еже иногда инако творити: всегда одинако тело Христово. Но паку рече, яко день чьстьнь есть на то – въ великийи четверг, тогда отимаи»³⁶. Далее Кирик просит Нифонта подробно раскрыть особенности ритуального обращения с Преждеосвященными Дарами: «14. Рехъ: ци приливати воды къ вину,

³³ № 67: о неводержанности молодых (Стб. 41), № 69: о наложницах (Стб. 41–42).

³⁴ № 49: сексуальные игры детей (Стб. 35). В отношении детей вообще снимаются многие строгости, распространяющиеся на взрослых (пункты № 31, 50, 58–59 «Вопрошания»).

³⁵ Памятники древнерусского канонического права. Стб. 21–22.

³⁶ Там же. Стб. 27–28.

коли даюче, яко то въ великое говение творимъ, службоу постыною слоужаче? – Досыти, рече, одно вино. 15. Се рехъ: как то одно бесъ крове отимати? – И наквапи, рече, ложкою ись потира, когда отимая»³⁷. Мы видим, что канонические вопросы Кирика, касающиеся причастия, носят исключительно дотошный характер. Он озабочен не прояснением смысла, а соблюдением в тонкостях всех ритуальных деталей. Частные подробности вопросов о причастии сводятся Кириком к тому, следует ли доливать воды в вино, когда даются преждеосвященные Дары, если это в Великий пост? На что следует не менее определенный ответ – одно вино.

Именно выяснение литургических тонкостей и составляет основу канонических рекомендаций, а в иерархическом значении главный смысл повествования. Те из разделов «Вопрошания», которые касаются правил принятия святых Даров, и следует считать первостепенными в сочинении. Задавая вопросы владыке Нифонту о сохранении сакральной чистоты причастия, Кирик из канонически-сакральной сферы переносит их в область практических жизненных ситуаций: «1. Прашахъ владыкы: аще человекъ блюеть причащавъся? Аще, рече, от объядения, или от пьянства блюеть, 40 днии опитемы, аще ли от възгноушения, 20 днии, аще ли от напрасныа болезни, а мне...»³⁸. С догматической точки зрения христианин, принявший святые Дары, стал сопричастником самого Бога Слова – Творца небу и земли. Но человек в своем бытии скован земной темницей, несовершенным телом («кожаной ризой»³⁹). Физиологическая природа человека постоянно подвержена всяческого рода физиологической нечистоте, на защиту от которой и направлены покаяльные рекомендации произведения. В «Вопрошании» коллизия чистого и оскверненного решается дисциплинарно. Нечистота и осквернение простых мирян не имеют для них фатального значения, они разрешаются через церковное наказание (епитемью) по установленному закону, о котором и вопрошает Кирик: «1. ... Аще кто объядъся изблюеть, причастие да трегоубоуеть 40 днии, – 100 и 20. Аще от болезни кто изблюеть причастье, 3 дни да поститься, а еже есть изbleвал, да схранить на огни, 100 псалом да испоеть; аще то пси вкоусять, 40 днии да поститься»⁴⁰. Даже сугубое осквернение

³⁷ Там же. Стб. 28.

³⁸ Там же. Стб. 22.

³⁹ Палея Толковая. С. 17.

⁴⁰ Памятники древнерусского канонического права. Стб. 23.

принятых Даров, главной христианской святыни, очищается через пост, покаяние и молитву.

Кирика интересуют подробности осквернения священнослужителя как посредника сакрального общения с Богом, а затем паствы. Здесь на первом месте опять стоит телесная чистота священника при исполнении им евхаристического действия: «1. ... Аще ли поп [изблует причастие. – *А.Щ.*] да такоже 40 днии, и не слоужить, съ инемъ въздержаниемъ; аще по ноужи, яко некого нарядить, слоужити за ся, да не слоужить съ неделю, и паки начнетъ служити, опитемью держа от медоу, от мяс, от молока»⁴¹. Отличие христианского простеца от священнослужителя здесь только в степени наказания. Для священника, как лица, ведущего литургическое, сакральное действие, оно гораздо строже, чем для рядового христианина. Но при всей юридической строгости возврат в лоно церкви предполагается достаточно необременительным. Необременительным выглядит и исправление целого ряда других отступлений от правил: «27. Попъ бывъ съ своею женою вне олтаря чтеть еоуангелъе и дороу ясть. 28. Попу бельцю бывшу съ своею женою предъ слоужбою днемъ, лзе служити, ополоскавшеся до пояса, а не кланявшеся или не мывшеся»⁴². Плотское совокупление приносит элементы нечистоты («И во гресе роди мя мати моя» – Псалом 50), но даже для священника оно не особенно строго. Если поп был близок с женой, то он в этот день «29. ... не лезеть въ олтарь»⁴³, но может читать Евангелие и есть антидор, то есть участвовать в литургическом процессе. Крайняя мера предполагается за нарушение моногамии, о чем говорилось выше.

Если сознательные и бессознательные физиологические осквернения подвергаются более или менее строгому наказанию, то некоторые случаи духовной скверны являются как неискупаемые и заслуживают низвержения из сана либо кардинального отсечения от общения в отношении к отпавшим от веры. Это в первую очередь относится к т. н. «лихве» (ростовщичеству): «4. А наимъ деля, рекше лихвы, тако веляще оучить: аже попа, то рци к ему: "не достоить ти слоужити, аще того не останеша"»⁴⁴. Запрет на ростовщичество для церковных клириков основывался на 44 Правиле Святых апостолов, 17 Правиле Пер-

⁴¹ Там же. Стб. 22–23.

⁴² Там же. Стб. 30–31.

⁴³ Там же. Стб. 31.

⁴⁴ Там же. Стб. 24–25.

вого Вселенского собора, 10 Правиле Шестого Вселенского собора, 4 Правиле Лаодикийского собора, на 14 правиле Первого послания Василия Великого. Если мирян «лихва» подводила под церковную епитимью или под осуждение их как греховных (в нашем случае ответ владыки Нифонта: «4. ...боудите милосерди, възмете легко»)⁴⁵, то в отношении священника-ростовщика Нифонт категоричен – запрещение в служении и дальнейшее извержение из сана.

Из текста «Вопрошания», согласно записанным Кириком рекомендациям, очищающим средством от всякой нечистоты является телесное усилие, которому по тяжести греха рекомендуется разная временная длительность. Например, матерям, родившим ребенка, запрещено входить в храм в течение сорока дней: «42. Мати рожши 40 днии да не входить въ церковь»⁴⁶. Действует принцип, согласно которому для очищения после осквернения должен пройти определенный период времени. Тот же принцип приложения телесных и духовных усилий действует и в других случаях, искупающих тяжесть проступков: «67. Прашахъ паки: аже отроци холостии каются оу насъ, яко блюстися блоуда; да друугии и соблюдетъ колико любо, а друугии мало, дажь и падають: лзе ли имъ въ божници быти, и еоуангелъе целовати, и дора ясти? – И повеле не боронити всего того. 68. Рехъ: лзе ли владыко, любо си одиноу дати имъ причащанье, съблюдше добре 40 днии, аще и кроме говенья, не ядоуче мясь, ни медоу пьючи, и от блоуда, ать тако не помроуть, гроубъ и отноудъ не причащалься? – И възбрани, рече, емоу, абы пересталь. – Иже хоцетъ 40 днии стерпети прчащавься, то паки опять на тоже възвратись? – Возбрани, рече»⁴⁷. С точки зрения иерархической заданности оценок проступков паствы, нельзя не видеть определенного послабления для молодых по сравнению с общими правилами воздержания. Если простец, несмотря на послабление со стороны пастыря, снова обращается к греху, только в таком случае рекомендуется ужесточение дисциплинарного воздействия на него со стороны церковнослужителя.

Для очищения «внутреннего человека» в церковных установлениях существует ряд молитв и последований от скверны, но Кирик сосредоточивается не столько на них, сколько на конкретных приемах дисциплинирования плоти либо телесным, либо духовным воздействи-

⁴⁵ Там же. Стб. 25.

⁴⁶ Там же. Стб. 33.

⁴⁷ Там же. Стб. 41.

ем на врачевание души. «Вопрошание» указывает соответствующие епитимийные средства для этой цели. Например, распад молодой семьи считался греховным, поэтому разведенным супругам рекомендовалось наложить епитимью в виде отказа от причастия⁴⁸. А какой-то не названный тяжкий грех связывался 10-летней епитимьей. Причем строгость исполнения в пределах этого срока варьировалась. Кирик спрашивал, можно ли в пределах этого срока только на первые один-два года запретить употребление мяса и меда. Нифонт же разрешает такового грешника от поста в воскресные, субботние и пасхальные дни⁴⁹.

Особый раздел «Вопрошания» – правила чистоты для женщин. В храм, где неожиданно родится дитя, церковные правила запрещают входить три дня: «46. Въ немже храме мати дѣтя родити, не достоитъ вѣзати въ нь по три дни, потомъ помыють всюде и молитвою створять, юже нѣдѣ съсоудомъ творять оскверньшимся, молитвою възметъ чистоую, и тако вѣзати»⁵⁰. К крещению и причастию не допускались женщины, пока они не очистятся от обычного (пункты № 45 и № 50 «Вопрошания»)⁵¹. Наряду с этим с учетом женской физиологии рекомендовались также облегчение при отправлении заупокойных субботних поклонов в пятницу после вечерни. Нифонт не поощрял поклоны до земли, однако на воскресные земные поклоны запрет не распространялся⁵².

Совершенно иной уровень сакрально-смысловой стратификации отражают рекомендации в отношении бытовых ситуаций, да и просто правил обращения с предметами. В этой связи большое значение придавалось сакрализации повседневных вещей, в частности посуды: «2. Достоитъ ли, рече, глиньну съсоуду молитвою даяти оскверньшюся, ци ли толико древяноу, а инех избивати? – Якоже древяноу, такоже глиньноу, тако меди, стьклоу, и среброу, и всему твориться молитва»⁵³. Автор не конкретизирует обстоятельства осквернения. Возможно, что рекомендация направлена на сохранение дорогостоящих сосудов, если ими пользовались «поганые» с точки зрения веры люди или они были осквернены животными, что в данной ситуации одно и то

⁴⁸ Там же. Стб. 48.

⁴⁹ Там же. Стб. 49–50.

⁵⁰ Там же. Стб. 34.

⁵¹ Там же. Стб. 34, 35.

⁵² Там же. Стб. 26.

⁵³ Там же. Стб. 23.

же. Соединение в пище и питии с иноверными и язычниками рассматривалось как осквернение и требовало исправления поклонами и молитвами. В нашем случае Кирик уточняет у владыки Нифонта, каковой посуде можно дать молитву и через нее сохранить посуду? Или другой пример, когда описывается ситуация использования одной и той же лохани для мытья и питья. Нифонт не находит догматических оснований для запрета⁵⁴. Происходит регламентация правил, приноровленных к повседневным бытовым запросам.

Согласно предписаниям древнерусских епитимийников, разнообразностью которых является «Вопрошание» Кирика, скверна связывалась с личным грехом, в соответствии с которым налагалась епитимья, иногда длительное отлучение от святыни. По принятому в церкви правилу перед причащением причастникам обязательно читается молитва от скверны. Особо надо подчеркнуть, что основой нечистоты является не столько сластолюбие, сколько сознательный бунт и кощунство: нарушение естественных и очевидных табу и запретов, установленных Богом. Кроме того, нечистота – это прямой путь ко греху, который выступал как нарушение меры, божественной гармонии и стройности бытия. Данный принцип хорошо был сформулирован в одном древнерусском тексте: «Бог вложил есть всякое похотенье человеку духовным и телесным делом: спанию время и мера, похотению едению время и мера, питию время и мера, женоложью похотению время и мера. Что ли боле и имена писати? Всему есть похотению время и мера уречено, живущему в вере чистей, керстьянстве. Да аще будет вся та похотения деати будет без времени и без меры, то грех будет в души, а недуг в телеси. Недуг весь рождается в телеси человек в кручине, кручина же съядеться от излишнего пития, и ядения, и спания и женоложья, иже без времени и без меры»⁵⁵. Поэтому вполне оправданы положенные в случае нечистоты епитимии, носившие отнюдь не только юридический или формальный характер. И в случае с «Вопрошанием» Кирика, как и в отношении применения любых церковных дисциплинарных норм запретов, режим «угождения плоти» оказывался загнанным «в тишину» подсознания, и средством избавления может быть только полное его искоренение⁵⁶.

⁵⁴ Там же. Стб. 31.

⁵⁵ Цит. по: *Попов А.Н.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875. С. 56.

⁵⁶ *Borst A.* Lebensformen im Mittelalter. Frankfurt/M.; Berlin, 1973. S. 147–148.

Если оценивать в общем прямой смысл дисциплинарных и запретных рекомендаций «Вопрошания», а также подобных ему пенитенциарных источников, то можно констатировать, что следование плотским инстинктам в этих сочинениях оценивается как «обман природы и Бога». Телесные удовольствия рассматривались как «беззаконство», «осквернение», «огорчение утробы Творца и Бога». Они требовали строгой регламентации и как самый распространенный источник скверны строго табуировались. Устанавливался предел «иже не преидеши». Эту особенность отмечают исследователи древнерусской мысли⁵⁷.

Установление жестких рамок для регуляции ритуальной сферы и причастной к ней телесной жизни, в соответствии с доктринальными требованиями вероучения, понуждало церковных идеологов подчинять четким правилам богослужение и на этом фоне регламентировать потребности тела, помыслов и желаний. Сфера интимной жизни находилась под неусыпным вниманием церковнослужителей, которые руководствовались церковными канонами и схемами (где господствовали иерархичность как общий принцип ценностей, примат духовного над материальным в соответствии со шкалой ценностей, а в ракурсе телесных потребностей неизбежное примирение с репродуктивностью, которая допускается только в рамках доктринально заданной моногамности и т. д.). Но так можно обозначить смыслы произведения, пользуясь суконным философским языком. На языке эпохи в общем смысле подлежало осуждению все, что «чрес естьство сотворенное быша»⁵⁸. А градацию противоестественных действий перед лицом метафизической трансцендентности (отталкиваясь от должного, категорически недопустимого, сначала упорядочивание сферы ритуальной, а потом бытовой, а уже в последней выделение смертных и непрощаемых грехов, затем грехов разной степени тяжести, наконец, поступков, порицаемых как слабость и допустимых с оговорками в качестве компромисса) – все это выстраивается в последовательную иерархию ценностей, хотя и не систематизировано самим автором «Вопрошания».

В вопросах Кирика и ответах владыки Нифонта послабление строгих церковных правил в сравнении с современной канонической действительностью проходит одной из основных смысловых линий

⁵⁷ Чумакова Т.В. «Странник я на земле». Человек в поисках рая (по материалам древнерусской книжности) // Образ рая: от мифа к утопии. СПб., 2003. С. 57.

⁵⁸ Штекль А. О средневековом концептуализме // История средневековой философии. М., 1912. С. 79.

«Вопрошания». По сравнению с существующей ныне системой церковных правил снисхождение допускается даже в отношении священников: «77. Попоу слоужити въ неделю, а паки будеть слоужити емоу въ вторникъ, досътоить ли емоу съвкупитися съ подружьемъ межу темъ? – Рассмотривше, рече, аже молодъ и не въздержливъ, не боронити; ажь ли ся въздержитъ, а луچه не запрещати силоу, али болии грехъ»⁵⁹. Мирянам по современным клерикальным меркам тоже дается значительное послабление церковного закона даже в Великий пост: «57. Прашахъ: достоить ли дати томоу причащение, аже въ великыи постъ съвкоупляеться съ женою своею? – Разгневая: ци оучите рече, въздержатися въ говение от жен? Грехъ вы въ томъ! – Рехъ: написано, вадыко; есть бо въ оуставе въ белечьскомъ, яко добро есть блюстися, яко Христовъ постъ есть. Аще не могоуть, а преднюю неделю и последнюю. И Феодось, рече, оу митрополита слышавъ, напсалъ. – Такоже не ни напсавъ, рече, ни митрополитъ, ни Феодось, разве неделя праздникъ; а праздное недели вси дние, аky днье неделя. Аще ли створить тако, запрети емоу паки творити. А хотяче комоу причащатися въ неделю, то въ субботу измытиса рано, и паки къ жене въ понедельник на вечеръ»⁶⁰. Но в средневековых номоканонах мы также найдем расхождения с позициями «Вопрошания». Отвечавшие на запросы Кирика иерархи в своих рекомендациях опирались на выбор тех канонических документов, которые в наибольшей степени, по их представлениям, соответствовали логике тогдашней действительности.

Как мы видим, скидка на слабости человеческого естества были значительными. Но были ли они компромиссом, как ныне видится неким исследователям? На наш взгляд, в ответах епископа Нифонта не было сознательной установки на послабления. Затруднение Кирика и ответы новгородского владыки, возможно, отчасти объясняются обращением их к различным редакциям церковного Типикона (греч. *Тѹлκѡν* от *тѹлѡс* – образец, устав), пришедших на недавно обращенную в христианство Русь⁶¹. В любом случае тема возможного послабления грешникам со

⁵⁹ Памятники древнерусского канонического права. Стб. 45.

⁶⁰ Там же. Стб. 37–38.

⁶¹ «В Русской Церкви первое время было распространено влияние Типика Студийского – в монастырях, а также Великой церкви – в кафедральных епископских храмах, имевших большие певческие хоры. Но со временем их место занял Устав Иерусалимский. По мнению проф. И. Мансветова, в России было до шести редакций Иерусалимского Устава. Первой из них была редакция сербская. Затем сказывалось влияние некоторых других его редакций.

стороны Нифонта требует специального изучения с привлечением действовавших в Древней Руси церковных законоустановлений. Априорное предрешение этого вопроса было бы преждевременным. Из текста «Вопрошания» не следует, что епископ новгородский собственной «епископской» волей отменял те или иные правила. Как человек, который поставлен блюсти церковный закон, он не мог действовать в разрез с канонами. Владыка Нифонт в своих ответах Кирику исходил не из нисхождения к человеческой слабости, а мог ориентироваться на менее строгую версию устава, чем обращавшийся к нему с обозначением актуальных для того времени проблем вопрошатель⁶². Впрочем, определенные послабления недавно христианизированной пастве в вопросах погребального ритуала он все-таки делал, но данная сфера не регулировалась специальными предписаниями⁶³.

Из ответов Нифонта Кирику преждевременно делать вывод, что эти ответы являлись либеральными с современной церковной точки зрения. К тому же, как мы показали выше, с точки зрения сакрально-смысловой градации содержания первоочередное внимание сфокусировано на обеспечении трансцендентно обусловленной ценности святыни в обстановке земной жизни. На этом фоне довольно незначительное число казусов имело отношение к неопитам, которым предстояло пройти путь христианского совершенствования и в отношении которых далеко не всегда рекомендовалось суровое дисциплинарно-воспитательное воздействие. В тех условиях владыкой Нифонтом допускались такие компромиссы, которые не подрывали канонических основ церковной практики (например, сокращение сро-

Введение у нас Иерусалимского Устава не было актом административным, а происходило постепенно, явочным порядком. Но всё же большое значение в этом отношении имеет деятельность святителя Московского Киприана (XIV в.), родом болгарина, введшего у нас Служебник так называемой филофеевской – евфимиевской редакции. Иерусалимский Устав особенно сильно стал распространяться при его преемниках. Если до XIII в. в России преобладал Студийский Типик, а со времени митрополитов Фотия и Киприана началось тяготение к Иерусалимскому, то, как свидетельствует архиепископ Владимирский Сергей, к XV в. у нас были уже почти повсеместно распространены Устав Иерусалимский и богослужебные книги по этому Уставу» (*Дмитриевский А.* Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX–X вв. Казань, 1894. С. 289).

⁶² Этот вопрос могут прояснить только подробнейшие канонические исследования.

⁶³ См. статью В.В. Милькова в настоящем сборнике.

ков оглашения для обращаемого в христианство язычника-славянина или латинянина).

В общем и целом «Вопрошание» Кирика – канонический памятник XII в. – дает представление о древнерусском и отчасти уже исчезнувшем этическом мирозерцании. Это мировосприятие «пропитывало» не только ритуальную, но и бытовую сферы. Для Кирика нет действий, безразличных в нравственном отношении, даже в житейском обиходе. В его понимании вся жизнь должна рассматриваться с точки зрения непрерывного служения Богу и следованию его заповедям. В соответствии с полюсами ценностных установок вероучения, в диапазоне реальности поступки его современников оценивались от крайностей падения до взлетов высокого духовного подвига (последнее, в силу специфики покаянного жанра, постулировалось от противного).

В содержании «Вопрошания» собрано много конкретики, создающей нравственный портрет современного Кирику общества, но одновременно с опорой на авторитет Нифонта и церковной классики в реальную жизнь адресуются нужные средства канонически обоснованной ритуальной практики, запреты и правила очищения падших от скверны. От противного создается и программа, ориентирующая на движение к чистоте, которая призвана обеспечить должную с точки зрения Абсолюта нравственность. Таковы задачи, которые решал автор «Вопрошания», формируя у духовников, а через них и у духовных чад основные мотивы духовной деятельности христианина в его древнерусском идеале⁶⁴.

«Вопрошание» Кирика, как и иные многочисленные епитимийные номоканоны и регулирующие религиозную жизнь правила, можно охарактеризовать через понятие иерофании, как сакральной категории, предложенной Мирче Элиаде. Он точно отметил, что оппозиция сакральное – профанное не может зеркально соотноситься с оппозицией святость – скверна. Сакральное – это не всегда иерофания, сакральное может быть и демонофанией (т. е. явлением демонического, нечистого). Если рассматривать жизнь религиозного человека, то она представляет собой цепочку иерофаний и демонофаний. С «психологической» точки зрения, например, каждый человек может вспомнить моменты одухотворенности (когда человек «пленяется» Благодатью),

⁶⁴ Древнерусский идеал можно рассматривать как частный случай средневекового христианского идеала, о котором см.: *Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907. С. 124.

и также моменты, когда человек пленяется силой бесовской (например, разные случаи греховного падения)⁶⁵. В этом смысле творческие усилия Кирика, как и многих поколений древнерусского духовенства, были направлены на стремление умножить благодатные проявления, а демонофонические если не исключить вовсе, то по крайней мере содействовать подавлению и направлению бытия человека во благо.

Современному человеку трудно понять эту древнюю онтологическую связность и органичность. Для философии новейшего времени поведенческие установки, предложенные и используемые Кириком, могут оцениваться в выражении М. Фуко как «карательная анатомия», или «психиатризация тела»⁶⁶. Под психиатризацией тела в десокрализованном восприятии человека и мира понимаются попытки опутать тело физиологическими запретами, положить если не предел, то жесткие рамки для чувственных наслаждений, якобы противоположных природе человека и лежащих вне выработанной христианской Церковью нормы. Наиболее радикально настроенные исследователи предлагают даже деконструировать весь средневековый христианский контент как неактуальный для современности и отживший свое. Однако горделивый субъективизм некоторых исследователей, абсолютизировавших модернистские ментальные новации, сбрасывает со счетов идущую на Руси от Кирика многовековую традицию, не утратившую своих последователей до настоящего времени.

⁶⁵ *Mircea Eliade. Symbolism, the Sacred, and the Arts.* N.Y., 1986. P. 207.

⁶⁶ *Фуко М. Забота о себе. История сексуальности.* Киев, 1998. Т. 3: Забота о себе. С. 219.

Т. Ю. Фомина (*Набережные Челны*)

«Вопрошание Кириково» как памятник покаянного права Древней Руси

Таинство покаяния в христианской традиции является одним из семи наиболее значимых таинств, при котором исповедующий свои грехи, при видимом изъявлении прощения от священника, невидимо разрешается от грехов самим Иисусом Христом. Согласно Священному Писанию покаяние является необходимым условием для спасения – «если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13, 3). Покаяние рассматривается церковью как духовный труд, как направленное на очищение усилие согрешившего человека, имеющее целью получить прощение и восстановить связь с Богом. Покаяние подразумевает такое духовное деяние христианина, в результате которого совершенный грех становится ему ненавистным.

Богословская традиция относит учреждение в церковной жизни таинства покаяния к моменту, когда Иисус Христос в своем воскресении является ученикам и дарует им власть прощать человеческие грехи силой Святого Духа: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас»; «Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20, 21–23; ср. Мф. 16, 19). О таинстве покаяния у христиан известно с апостольского времени. Указания на это содержатся в книгах Священного Писания (Деян. 19, 18; Иак. 5, 16). Во времена апологетов имела место практика тайного и публичного покаяния. Как свидетельствует каноническая традиция, публичное покаяние требовалось от тех христиан, которые своими грехами производили соблазн в церкви. В Библии сохранились примеры покаяния целых народов¹ и отдельных личностей².

¹ При Самуиле, когда народ раскаялся в идолопоклонстве (1 Цар. 7, 6), при Неемии, в момент возобновления Завета, когда сыны Израилевы «встали и исповедовались во грехах своих и в преступлении отцов своих» (Неем. 9, 2).

² Покаянная молитва Даниила и песнь трех отроков, Седраха, Мисаха и Авденаго, вверженных в вавилонскую печь (Дан. 9, 4–19; 3, 25–90).

Публичное покаяние практиковалось в Церкви до конца IV в. Его отмена связана с именем Константинопольского патриарха Нектария (ум. 398), который отменил должность пресвитера-духовника, занимавшегося делами публичного покаяния. Вслед за этим постепенно исчезли степени покаяния, и к концу IX в. публичная исповедь окончательно ушла из жизни христианской церкви. Современная церковная традиция объясняет это «оскудением благочестия», тем, что грешники стали избегать публичного покаяния из-за связанного с ним стыда. Другой причиной исчезновения этой формы таинства считается то, что грехи, открываемые всенародно, могли послужить соблазном для недостаточно утвержденных в вере христиан. Таким образом, с V в. тайная исповедь становится единственной формой покаяния³.

Уже в первые века христианства оформляются основные обрядовые формы совершения таинства покаяния, такие как устное исповедание грехов перед священником, поучение пастыря, совместные молитвы духовника и кающегося грешника, разрешение от грехов. Составление чина исповеди приписывается Иоанну Постнику, патриарху Константинопольскому (ум. 596)⁴. Однако он является автором лишь некоторых указаний или правил для исповеди и наложения епитимий за грехи, дополненных в последующие исторические периоды. Как указывает А. Алмазов, до X в. не известно ни одного источника с текстом устава Иоанна Постника, а памятники, сохранившиеся «после указанного столетия, отличаются весьма большим разнообразием»⁵.

На основе установлений Иоанна Постника в разных монастырях сложилось несколько покаянных уставов. Наибольшую известность приобрел появившийся в VIII в. покаянный устав Студийского монастыря, который был принят древнерусским монашеством, а затем и приходским духовенством. Таинство покаяния в ходе исторического

³ См.: Максимович К.А. Византийская практика публичного покаяния в Древней Руси: терминология и проблемы рецепции // *Russica Romana*. 1995. Т. 1. С. 7–24.

⁴ Заозерский Н.А. Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской. М., 1902. С. 19.

⁵ Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Опыт внешней истории. Т. 1: Общий устав совершения исповеди. Одесса, 1894. С. 67. См. также: Суворов Н.С. Вероятный состав древнейшего исповедного и покаянного устава Восточной церкви // *Византийский временник*. 1901. Т. 8. С. 357–434; Заозерский Н.А. К вопросу о тайной исповеди (Отзыв о кн. Алмазова) // *Христианское чтение*. 1902. № 2. С. 293–306; 1903. № 3. С. 387–420.

развития христианской церкви претерпело значительные изменения, обросло специфическими чертами местных традиций.

В XI–XII вв. таинство покаяния постепенно входит в древнерусскую богослужебную практику, повсеместное его распространение исследователи относят к XV в.⁶ Само последование таинства неизвестно, возможно восстановить лишь некоторые его особенности на основе послания преподобного Феодосия о заклании животных в день недельный⁷, поучения митрополита Никифора в неделю сыропустную⁸. К числу произведений, которые впервые глубоко затрагивают практику покаяния, можно отнести знаменитое «Вопрошание Кириково», в котором новгородский книжник поднимал относящиеся к покаянной практике вопросы. Обращение к высшим иерархам церкви за разъяснениями спорных (неясных) вопросов и обрядовых норм является обычным и находящимся в рамках многовековой традиции мероприятием, которое имеет целью упорядочить церковную жизнь на канонических основаниях. В условиях Руси это был первый опыт системного обсуждения правил и норм исповеди. Важность этого опыта хорошо осознавали современники, включавшие покаянные рекомендации «Вопрошания» в Кормчие книги. По сути, это был первый разработанный на русской почве в соответствии с запросами времени покаянный устав. Естественно, он был составлен на основе предшествующих уставов и привлекавшихся Кириком и Нифонтом канонических правил. Текст памятника свидетельствует о необычайно глубоких и разносторонних познаниях Кирика. Как автор первого древнерусского свода правил, Кирик оставил заметный след в развитии канонического права средневековой Руси.

Создание уникального для древнерусской культуры памятника по внутренним датирующим признакам относится к середине XII столетия⁹. Начиная с XIII в. «Вопрошание» получает распространение в составе Кормчей книги ранней русской редакции¹⁰.

⁶ Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. С. 321.

⁷ Послание о неделе. Вопрошение князя Изяслава, сына Ярослава, внука Владимира, к игумену Печерского монастыря Феодосию // Гайденок П.И. История Русской церкви и церковно-государственных отношений в Киевской Руси (Обзор письменных источников) / П.И. Гайденок, Т.Ю. Фомина. М., 2009. С. 178.

⁸ Послание Владимиру Мономаху о посте. Послание Никифора, митрополита Киевского, князю всея Руси Владимиру, сыну Всеволодову, внуку Ярослава // Гайденок П.И. История Русской церкви... С. 200.

⁹ Симонов Р.А. Кирик Новгородец, ученый XII века. М., 1980. С. 24.

¹⁰ Шапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси XI–XII вв. М., 1978. С. 179.

Кирик Новгородец первоначально был доместиком (регентом церковного хора) Антониева монастыря. Как позволяют судить источники, в конце 40-х – первой половине 50-х гг. XII в. он уже занимал более высокое и достаточно влиятельное положение в ближнем окружении новгородского архиепископа Нифонта (1130–1156). В это время в качестве духовника он исповедовал мирян, монахов и священников. Проблемы, с которыми сталкивались представители клира того времени, Кирик предлагал для обсуждения с главой новгородской церкви Нифонтом, киевским митрополитом Климентом и некоторыми другими авторитетными деятелями новгородской церкви. Он обсуждал с ними острые богословские вопросы, а также прецеденты богослужebной и исповедальной практики. Результаты этих бесед он тщательно записывал, а собранные вместе записи составили содержание его произведения, дошедшего до нас с названием «Се есть вопрошание Кирилово. иже вопроша епископа новгородскаго Нифонта и инехъ».

«Вопрoшание Кириково», как и большинство древнерусских памятников, является многоплановым произведением, к которому при- мыкают тексты еще двух авторов: белого священника Саввы и священника Ильи из храма святого мученика Власия на Волосове улице. По мнению профессора А.С. Павлова, фигурирующий в тексте священник Илья впоследствии становится новгородским архиепископом. Некоторые исследователи считают, что именно благодаря ему «Вопрoшание» получает известность в Новгороде как «устав блаженного Нифонта»¹¹. Само произведение существует в трех редакциях: основной (или редакции кормчих); т. н. особой (или редакции сборников) и сокращенной¹².

¹¹ Павлов А.С. Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках юго-славянского и русского церковного права. М., 1892. С. 64–66.

¹² Публикацию основной редакции см.: Памятники древнерусского канонического права // Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. Ч. 1. / изд. подг. А.С. Павловым. Стб. 21–62. В этой редакции содержание «Вопрoшания» не систематизировано. Создается впечатление, что записи делались по мере возникновения вопросов на протяжении длительного периода, к некоторым темам автор «Вопрoшания» возвращается неоднократно. Публикацию особой редакции, в которой позднейшими переписчиками сделана попытка сгруппировать статьи по тематическим блокам, см.: Смирнов С.И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 1–27. Публикацию краткой редакции см.: Бенешевич В.Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. София, 1987. Т. 2. С. 90–94.

В поле зрения исследователей наследие Кирика попало с нач. XIX столетия¹³. Наиболее обстоятельно «Вопрошание» было исследовано С. Смирновым¹⁴. Оценка канонического содержания памятника дана в обобщающем труде по истории древнерусской богословской литературы Г. Подскальски,¹⁵ отдельные проблемы в контексте изучения церковного права рассмотрены Я.Н. Шаповым¹⁶, выявлению канонических источников отдельных статей сочинения Кирика посвящены работы Р.Г. Пихои¹⁷, К.А. Максимовича¹⁸, А.А. Турилова¹⁹. В последние годы различные аспекты «Вопрошания» исследуются в работах Р.А. Симонова²⁰, В.В. Милькова²¹, В.О. Парфененкова²².

¹³ *Калайдович К.Ф.* Памятники российской словесности XII века. М., 1821. С. 6, 165, 167; *Он же.* О времени перевода нашей Библии // Труды ОЛРС. М., 1823. Ч. 3. С. 169–173; *Евгений (Болховитинов).* Сведения о Кирике, предлагавшем вопросы Нифонту, епископу новгородскому // Труды и летописи ОИДР. 1828. Т. 4. № 1. С. 129–131; *Макарий (Булгаков).* История Русской церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 389–395. Историю изучения см.: *Парфененков В.О.* К вопросу об изучении трудов Кирика Новгородца // Прошлое Новгорода и Новгородской земли : тез. докл. и сообщ. науч. конф. 15 нояб. 1994 г. Новгород, 1994. С. 46–48.

¹⁴ *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник. М., 1912. С. 104–132.

¹⁵ *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 306–310.

¹⁶ *Шапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси XI–XII вв. С. 179–180.

¹⁷ *Пихоя Р.Г.* Опыт изучения ранних новгородских памятников церковного права (Правило «Аще двоеженец» и «Вопрошание Кириково») // Вспомогательные исторические дисциплины. Свердловск, 1973. Т. 1. С. 9–16.

¹⁸ *Максимович К.А.* Заповеди святыыхъ отъць. Латинский пенетенциал VIII века в славянском переводе. М., 2008. С. 149–151.

¹⁹ *Турилов А.А.* Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «Вопрошание» // Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. С. 221–225, 228–229.

²⁰ *Симонов Р.А.* Кирик Новгородец, ученый XII века. М., 1980; *Он же.* Роль Кирика новгородца в культуре Руси : к 900-летию со дня рождения // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 4 (42). С. 70–83.

²¹ *Мильков В.В.* Кирик Новгородец (XII век) как древнерусский ученый-мыслитель // Вестник РГНФ. 2004. № 4 (37). С. 50–65 (в соавторстве с Р.А. Симоновым); *Он же.* «Учение» Кирика Новгородца. Вводная часть к публикации памятника // Симонов Р.А. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. М., 2007. С. 306–319; *Он же.* Комментарии к публикации «Учения о числах» Кирика Новгородца // Симонов Р.А. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. М., 2007. С. 328–335 (в соавторстве с Р.А. Симоновым); *он же.* Первый ученый Руси: жизнь, творчество, идейное своеобразие воззрений : к 900-летию Кирика Новгородца // Россия XXI. 2010. № 6. С. 107–123; *Мильков В.В., Симонов Р.А.* Наследие Кирика Новгородца : (к 900-летию древнерусского ученого и мыслителя) // Эпистемология и философия науки. М., 2011. Т. 27. № 1. С. 129–143.

²² *Парфененков В.О.* Древнерусское сочинение XII века «Вопрошание Кирика»: История текста : дис. канд. ист. наук. СПб., 1999. 193 с.

Однако рассмотрение «Вопрошания» как памятника покаянной дисциплины Древней Руси можно назвать в числе малоизученных аспектов.

«Вопрошание Кириково» является памятником покаянного права в рамках широкого спектра канонических предписаний, касающихся разных сторон церковной жизни. Автор произведения демонстрирует редкий для своего времени уровень ученой и богословской подготовки. Всё содержание произведения пронизано стремлением автора к утверждению традиций богослужения в соответствии с каноническими нормами. Правила и рекомендации «Вопрошания» ориентируют на преодоление языческих пережитков, упрочение авторитета новгородской церкви, привлечение в ее лоно как можно большего числа прихожан. Особое внимание уделяется порядку приобщения к христианским таинствам, когда исповедь сопряжена с врачеванием греховных проступков средствами епитимьи. Епитимийные рекомендации пронизаны заботой о ритуальной и нравственной чистоте представителей духовенства и мирян.

В тексте памятника выявляются три основных информационных пласта. Важнейший из них содержит сведения о повседневном, прежде всего семейном быте горожан, также обсуждаются проблемы богослужebной практики приходских священников, их семейная жизнь, в меньшей степени оговариваются вопросы, связанные с монашествовыми. Положения «Вопрошания» позволяют составить представление о том, что считалось греховным и неприемлемым с точки зрения церковной морали того времени, а в чем «нету туть греха». Перечень грехов, о которых идет речь в произведении Кирика, обширен и разнообразен: грех изблечения святых даров (№ 1)²³; грех взимания процентов с долга (№ 4); грех причащаться попадье у своего мужа (№ 20); грех нарушения пищевых запретов для монахов (№ 7, 25); грех осквернения блудом (№ 27, 30, 67, 68, 71, 78, 79, 84); грех двоеверия (№ 33); греховность нечистоты женской (№ 40, 45, 46); грех сексуальных забав среди детей (№ 50); грех нарушения моногамии (№ 69, 70, 94); грех воровства (№ 83); грех скверноядения (№ 88–90).

Конечно, в поле зрения внимания Кирика находились далеко не одни только ситуации грехопадения паствы. Все перечисленные выше

²³ Здесь и далее даются отсылки на принятую в публикациях нумерацию статей «Вопрошания».

проблемы регулируются в более широком контексте канонически выверенного отправления ритуалов. Владыка Нифонт дает рекомендации по совершению обрядов в целом и обращает внимание на особенности отдельных ритуальных действий. Так, при совершении литургии на Пасху владыка указывает, что игумен читает Евангелие в алтаре, смотря на запад, а диакон за ним повторяет, стоя перед алтарем, построчно читая по другому Евангелию (№ 22). Священнослужителям рекомендуется откладывать в Великий четверг запасное причастие для совершения треб (№ 13, 15), оставшиеся в Великий пост антидор и неосвященные просфоры можно использовать при последующих богослужениях (№ 101), не нужно доливать воды в вино, если совершается постная служба (№ 14), а в особых случаях разрешается служить на одной просфоре (№ 99).

Подробно рассматривается последовательность совершения обряда крещения ребенка (№ 41, 48), взрослых, инородцев и «латинян» (№ 10). Особо оговаривается порядок причащения и перечень читаемых над больными молитв (№ 44, 56). Владыка обращает внимание на ритуальную чистоту и практические аспекты заупокойной службы²⁴.

«Вопрошание Кириково» является уникальным памятником канонической и богослужебной практики, где в беседах автора с владыкой Нифонтом значительное место занимает обсуждение особенностей совершения евхаристии. Этот обряд является одним из семи таинств, где верующий под видом хлеба и вина вкушает (причащается) самого тела и крови Господа во оставление грехов и в жизнь вечную. Материалы «Вопрошания» не позволяют в полной мере восстановить процесс подготовки к таинству, последовательность обрядовых действий, тонкости его проведения, но дают достаточно сведений об особенностях совершения причащения в Новгородской земле в середине XII в. Кирика интересуют исключительно практические аспекты совершения таинства.

²⁴ Например, № 3: «Всегда же слоужи 3 ми проскоурами: одиному великою преже доры выяти, идеже мертвыи не вменяются, а оне две за оупокои. А вино свое держи, коупивъ корчагоу, такоже темьянь; а на томь емли себе. А испрашиаи рече, или самъ разоумеи, коли ти дати въверице, а на том елико слоужьбъ разложи свечи и все. Рехъ емоу: ”а еже бы елико соуботь вынимати за того и до сорочинъ, обаче много бываетъ свечъ и веверицъ 40“. – А то, рече, велми добро, аще не своя неделя боудеть, а другоу реши: помяни онсего, аже быви, набоженка». Регламентация действий с заупокойной кутьей см. № 38.

При обсуждении условий принятия причастия мирянами на Пасху (№ 30, 57, 58, 71, 75), основополагающее значение имеют заповеди Константинопольского патриарха Иоанна Постника (582–596 гг.)²⁵. Владыка Нифонт настаивает, что наряду с половым воздержанием мирянину необходимо «жити въ посте и не имети гнева ни на когоже, соуху ясти чресь день, а не пити, ни словесь праздныхъ молвити, и въ коупли не клятися и весде, ино много» (№ 71). Но, учитывая реалии повседневного новгородского быта, церковные каноны и для мирян и для клира значительно смягчаются. Так, мирянину дозволено дать причастие, если он выдержал «говение» три дня (№ 71). Нифонт объясняет свою позицию физиологическими особенностями находящихся в расцвете сил людей: «аже молодь и не вздержливъ, не боронити» (№ 77), поэтому разрешает лицам, не сохранившим себя в половой чистоте, прийти к причастию, выдвигая неперемнное условие омовения и незначительного воздержания после принятия Таинства (№ 57).

Особое внимание в правилах «Вопрошания» уделяется причащению детей. На Пасху владыка рекомендует дать им причастие после воскресной заутрени, при этом пост и воздержание от пищи в день совершения таинства на младенцев и детей не распространяется (№ 58). Особо оговаривается в «Вопрошании» причастие во время крещения младенцев и детей. «А дѣтя крестяче дати причастье, любо си и не приношено на вечернюю, или на часы, абы на обедню» – настаивает владыка Нифонт (№ 31). В православии считается возможным причащение младенцев с восьмого дня жизни. В Новгороде изучаемого периода эта норма соблюдалась (№ 48).

Причастие также является неотъемлемой частью церковного обряда венчания. Владыка, ссылаясь на заповеди святых отцов, не предписывает до совершения таинства даже воздержания (№ 72: «А по закону поимающася малжена, аже ся годить и причащавшемася има, имети има съвокупление тои нощи несть взбраньно. Темь бо телом и оноу едино тело бываетъ»). Особыми условиями, в соответствии с авторитетным мнением епископа, игумена Аркадия и игуменьи Марины, обставлялся порядок возможного причастия женщины во время «женской болезни» (№ 45). В этом случае было запрещено «въ божници ставати, еоуангелье целовати, дора ясти», но в отдельных случаях, в качестве исключения, ополоснувшись, женщины допускаются к причастию²⁶.

²⁵ Вопросы № 71, 78.

²⁶ «Оже нелзе ся будеть причащати лето, или полъ лета, то ополоснутися вечере, а наоутрие коиькати. Аще ли въ ношь ли боудеть, или оутро [до] обеда, а въ дроугый день; аже ли инако нельзе, зане всегда есть, а пред обедню ополоснуувшеся, и тако причащатися» (№ 45).

Важным моментом является вопрос о месте причащения мирян, белого духовенства и членов их семей. В тексте «Вопрошания» прослеживается две тенденции: попу лучше причащаться в монастыре (№ 32: «Причащатися достойть попоу въ монаѣи съ людми, аще бы не слоужиль, и паки коли хотя слоужити»), а людям или в монастыре или у попов (№ 71: «И прочии, рекоут, попове ци но тому дають на великъ день толико говенье оутерпевшимъ?»).

Особое значение имеют рекомендации Нифонта по порядку приготовления на Пасху запасных святых даров, и перечисляются случаи их использования. Обычно таинство причастия происходит в рамках божественной литургии, но есть ситуации, когда священник в исключительных случаях может причастить желающих, главным образом больных, не совершая службы. Согласно современным правилам для этого он берет дары из дарохранительницы и «идет с ними к больному, немощному, который не может сам прийти в храм»²⁷. Хотелось бы отметить, что первые чин причащения больных в Русской церкви был описан именно в «Вопрошании» Кирика. Нифонт обстоятельно описывает последовательность молитв и обрядовых действий в этом важнейшем из церковных таинств (№ 13, 14, 15, 56).

Особое внимание в беседах владыки и Кирика уделяется теме материнства и детям. Крещение детей рассматривается как важнейшее таинство, которое позволяет ввести младенцев в лоно церкви как можно раньше (Саввино № 16). В «Вопрошании» постулируется, что тяжкий грех ляжет на священника, если его небрежением ребенок умрет некрещеным (№ 50). Нифонт подробно оговаривает последовательность совершения таинства: «Попови достойть, хотяче погроужати въ воде, роуце собе завити, а [тъ] не омочиться опястье, такоже и пелена. А на воде 3 кресты творити порядоу; мюром помазати чело, и ноздри, и оуши, [и] сердце и единою рукоу правою» (№ 41). В целом описание крещения совпадает с современной практикой, однако необходимо обратить внимание на целый ряд особенностей. В частности, после миропомазания традиционно следует помазание елеем, что отсутствует в «Вопрошании». В тексте прослеживаются и другие отличия от современной церковной традиции, согласно которой миро наносится на область сердца, а не на грудь. Совершается помазание не всех конечностей, как предписывают современные требники, а только правой руки. Безусловно,

²⁷ Настольная книга священнослужителя. М., 1977. Т. 1. С. 400–433.

причины возникновения данных особенностей требуют дальнейшего обстоятельного изучения. Возможно, обрядовая сторона совершения таинства крещения к середине XII в. не получила окончательного закрепления, либо произошло упрощение обряда в древнерусской практике или только на Новгородской земле, но столь пристальное внимание владыки объясняется жизненной важностью крещения для новорожденного.

Неотъемлемой частью обряда крещения является причастие. Для младенцев при совершении данного таинства не предусмотрено никаких канонических и временных ограничений (№ 31, 60, Саввино № 20). В то время как требование воздержания от пищи до обеда является неременным условием для матери или кормилицы (№ 60). Нифонт, осознавая важность приобщения младенцев к таинствам, настаивает на канонической чистоте совершения обрядов и не велит давать причастие младенцам, если матери не соблюли пост. Нарушение данной нормы квалифицируется как грех.

Сами роды церковь считала делом нечистым, однако твердой позиции в этом вопросе Нифонт не высказывает. С одной стороны, он требует – «мати рожши 40 днии да не входить в церковь» (№ 42), но в последующих вопросах его позиция значительно смягчается. Срок, когда роженица не может входить в храм, сокращается до 3 дней, в этом случае необходимо «молитвою створять, юже надь съсоудомъ творять оскверньшимся» (№ 46). Для новгородского духовенства того времени было важно приобщение горожан к церковным таинствам.

Судя по «Вопрошанию», клириков того времени волновала проблема конкуренции с волхвами и латинскими (фряжскими) попами: «Аще жены детеи деля творят что любо, а еже возболят или волхвом несут, а не к попови на млтву то 6 недель или 3 аще будут молоди. Аще носили къ фряскому попу дети на молитву 6 недель, рече, занеж акы двоеверец сут. Аще тои бабят а тем повеле на 15 лет отлучитис от цркви и взем млтва чтаса тож влазит. Аще роду и рожедници крають хлебы и сыры и мед браняш велми и негде реч молвят горе пиющим рожедницам» (Ильино № 18). Церковь рассматривает женщин как хранительниц языческих обрядов, накладывает на них епитимью и отказывает в причастии. Но показательно, что за обращение к волхвам применяется более мягкое наказание, большего осуждения заслуживает обращение к «фряским попам», за это накладывается епитимья 6 недель. Новгородцам XII в. латинская богослужебная практика была хо-

рошо известна не только благодаря экономическим связям с Европой. Летописные известия подтверждают наличие на Новгородской земле католических храмов, таких как церковь святого Олава, или «немецкая ропата», построенная на месте церкви Иоанна Предтечи. Кирик сам был воспитанником монастыря-переселенца, основанного в 1106 г. прибывшим из Рима Антонием. Так что же сподвигало новгородских женщин обращаться чаще к варяжским попам? Может быть, высокий духовный авторитет или менее строгие требования при подготовке к совершению таинств и обрядов. Возможен и прагматичный аспект – низкая стоимость исполняемых треб²⁸.

Особое внимание церковь уделяла супружеским отношениям после рождения ребенка. Близость с женой ранее 8 дней после родов была греховна «велми сего законъ бранить». В случае нарушения накладывалась ептимья 20 дней, но если муж «аще велми нетерпел то. 12. дней»²⁹. И в этом случае необходимо констатировать смягчение наказания как снисхождение к физиологическим потребностям. Супружеские отношения, половая гигиена в «вопрошаниях» Кирика к Нифонту обсуждаются достаточно часто. В частности, дискуссия между Кириком и владыкой разгорелась по поводу возможности причащения супругов в случае их невозддержания от близости в Великий пост. Нифонт настаивает, что «ни митрополит, ни Феодос» супружеских отношений не запрещают и грех попам учить воздерживаться во время поста от женщин (№ 57, 71) Владыка оговаривает два варианта – для причащения мужчине достаточно в субботу ополоснуться, в воскресенье принять причастие, а в понедельник можно к своей жене (№ 57), то же касается и молодоженов (№ 72).

Для того, чтобы подготовить прихожан к соблюдению канонических требований во взрослой жизни, церковь значительное внимание

²⁸ «Вопрошание» позволяет судить о стоимости лишь заупокойных служб, которые достаточно высоки: «А за оупокои сиче веляше слоужити сорокоустъ: на гривноу пятью, а на 6 коунъ одиною, а на 12 коунъ двоичю, или како мога; но все за того единогои пение и слоужба: того вино, темьянь, и свещи, [и] проскоуры» (№ 3). Однако практика заказных литургий, характерная для латинской богослужебной практики, несмотря на очевидные материальные выгоды Нифонтом гневно отвергается. Как полагает А.Г. Кузьмин, она могла распространиться среди западных славян ирландцами через моравское посредничество (см.: Кузьмин А.Г. Падение Перуна. М., 1988. С. 171).

²⁹ Вопрошание Кириково (особая редакция) // Гайденок П.И. История Русской церкви и церковно-государственных отношений в Киевской Руси (обзор письменных источников) / П.И. Гайденок, Т.Ю. Фомина. М., 2009. С. 188.

уделяет воспитанию неженатых отроков и девиц. Для разрешения спорных вопросов в этой сфере Кирик опирается на заповеди Иоанна Постника, а за разъяснением обращается к разным лицам: владыке Нифонту, митрополиту Клименту, игумену Аркадию. Кирика беспокоит ситуация, когда неженатые отроки не могут удержаться от блуда (№ 67, 68). Основной акцент при рассмотрении данного вопроса сделан на сохранении телесной и нравственной чистоты. Нифон подтверждает греховность этого деяния и требует твердо настаивать на воздержании, но если все-таки неженатые запятнали себя блудом, то решающим фактором здесь является твердое желание отрешиться от греха и встать на путь исправления.

Несмотря на все послабления, церковь глубоко осуждает такие греховные поступки, как явный блуд с наложницами и скрытый со «многими рабами» (№ 69), сексуальные извращения (№ 78), скотоложство (Ильино № 15). Традиционную для духовенства позицию владыка Нифонт отстаивает и в отношении разводов – «им (супругам. – *Т.Ф.*) опитемя. не даи рече причщения тому который распускается или умирати начнет тожде даи» (№ 92). Причины «ропуска», допускаемые новгородской церковью, соответствуют канону святого Василия (№ 94), но Нифонтом оговариваются и причины развода, отражающие реалии Великого Новгорода того времени: если один из супругов не в состоянии удовлетворить сексуальные потребности партнера, либо удержать его от блуда, если в течение четырех лет муж «порты се грабит. или пропиваетъ. или ино зло» (№ 92). В этом случае и блуд, и пьянство рассматриваются и как грех и как социальное зло. Записанные Кириком со слов Нифонта узаконения призваны были способствовать укреплению уз брака, росту их значимости и подчинению супружеской жизни нормам христианской морали. Многие из перечисленных грехов могли быть выявлены покаянными методами.

Строгие требования высказываются в отношении исполнения приходскими священниками своих духовных обязанностей, даже при непрерывном богослужении в господские праздники необходимо «не спавши служит» (Саввино № 10). Гневную реакцию со стороны Нифонта вызывает вопрос об отказе священника принять исповедь у мирянина, направив его к другому попу³⁰. Это воспринимается владыкой

³⁰ Вопросание Кириково (особая редакция) // Гайдено П.И. История Русской церкви... С. 187.

как вопиющий факт и тяжкий грех. Ситуация перехода от одного духовного отца к другому представляется возможной, но для этого, так же, как и в западной традиции, прихожанину необходимо взять отпусковую грамоту³¹. К сожалению, «Вопрошание» не позволяет судить о причинах данного шага со стороны прихожан, но, вероятно, они должны быть достаточно вескими. Поэтому на этапе утверждения христианства на Новгородской земле Нифонт многократно подчеркивает значимость систематического, грамотного и добросовестного служения представителей клира (№ 66). Строгие моральные требования предъявляет владыка к приходскому духовенству. Даже однократное падение священника в блуде наказывается низвержением из сана (№ 84), дьяконом не достоин стать холостяк, имеющий ребенка на стороне (№ 79) или тот, кто растлил девицу, а женится на другой (№ 80). В случае близости с женой попу предписывается совершать службу вне алтаря. Таким образом, интимная жизнь священника становится очевидной для окружающих. Не прощается попу нарушение канонических норм и в его семье. Нифонт настаивает на разводе попа с женой, не сохранившей до брака девственность (№ 81) либо творящей прелюбодеяния в браке (№ 82).

«Вопрошание» рисует довольно неприглядную для благочестивого глаза картину христианизируемого новгородского общества, как мирян, так и представителей клира. Учитывая широкие масштабы укорененных прегрешений, владыка проявляет значительную терпимость, предлагая компромиссное разрешение между требованиями веры и реалиями жизни, смягчая предусмотренные канонами наказания. Тем более, что в богослужбной практике епитимья представляет собой не средство наказания согрешившего за содеянное, а способ врачевания, в котором нуждается всякий кающийся грешник.

«Вопрошание» свидетельствует о дифференцированном подходе пастырей к врачеванию своих чад. Согласно рекомендациям церковных авторитетов того времени, священник, налагая епитимью, должен отличать грехи слабости, совершенные против воли и неосознанно, от грехов, совершаемых сознательно и свободно. Какими бы ни были грехи, если они не очищены истинным покаянием, то они умножаются, делаясь укоренившейся привычкой и становятся смертоносными. К прощательным относятся те грехи, которые еще не стали господствующими в поведении человека и которые он с помощью Божией

³¹ Там же.

успешно побеждает. В частности, под снисхождение попадают отроки, запятнавшие себя блудом (№ 30), и даже женщины, совершавшие языческие обряды (Ильино № 18). При этом людям благочестивым епитимья назначается большая, а менее благочестивым – меньшая. В новгородской практике XII в. это требование исполняется в полной мере. Владыка Нифонт подчеркивает, насколько важна помощь близких людей при исполнении епитимьи: «достоит ли жене мужу своему помоч терпети опитемьи и мужу жене своеи достоин велми волею якож друг другу и брат брату добро есть тако» (№ 96).

Интересен вопрос о том, какие согрешения достойны были наказания и насколько строгая предусматривалась епитимья. Необходимо отметить, что перечисленные в «Вопрошании» виды наказания были максимально дифференцированными, предусматривали многочисленные смягчения в зависимости от обстоятельств. Так, если человек изблюет причастие, то наложенная епитимья предполагала ежедневное воздержание от меда, мяса и молока, кроме субботы, воскресенья и времени Великого поста. Учитывались и причины совершившегося, если это произошло от неумного обжорства, то полагалась епитимья 120 дней, от объедения или пьянства – 40 дней, от брезгливости – то 20 дней, из-за болезни – 3 дня. Но если изbleванное причастие съедят собаки, это оценивается как осквернение святых даров и предписывался стодневный пост (№ 1). В случае развода супругов используется такой вид наказания, как лишение причастия, исключение составляют обстоятельства возможной смерти (№ 92). Вызывает интерес и такой факт, как наложение епитимьи «втayne» от других прихожан, в «Вопрошании» таким образом наказывается нарушение супружеского воздержания в воскресенье и субботу (№ 73).

В «Вопрошании» Кирик поднимает вопрос о посильности наказания для грешника. Он советуется с владыкой, можно ли мирянину, которому наложена десятилетняя епитимья, сначала определить наказание на год, два или три (№ 95). Здесь Кирик, вероятно, исходит из позиции, что длительное и строгое наказание может вызвать у грешника чувство безысходности, излишней его тяжести, а продление епитимьи будет дополнительным стимулом для очищения человека, вставшего на путь исправления.

Однако наказания, предусмотренные в «Вопрошании», связаны не только с ограничениями пищевого режима и приобщения к таинствам. Предусмотрено и добровольное наложение епитимьи на себя самим прихожанином. Так, если он впервые покался в блуде, то воз-

можно добровольное воздержание от скоромного в субботу и воскресенье (№ 95). Подобный прецедент является показателем осознанного осуждения мирянином совершенного им греха.

Строгого запрета и осуждения со стороны духовенства заслуживают прецеденты, связанные с пережитками языческих верований, такие как совершение обрядов в честь Рода и Рожаниц (№ 33). Отголоском поминальной тризны являются земные поклоны, поэтому в церкви они разрешены владыкой лишь в воскресенье после вечерни (№ 9). Под запретом находится и паломничество в Иерусалим, которое воспринималось как зло, ибо давало пилигримам возможность десоциализироваться и за чужой счет праздно есть и пить (№ 12).

В отношении представителей духовенства применялись более строгие наказания, чем в отношении мирян. Поп или дьякон, замеченный в сексуальных извращениях, на время наложенной епитимьи отлучался от службы (№ 78). Осуждения и увещевания заслуживает недобросовестное исполнение священником своих обязанностей (№ 66), например, служение без риз (№ 52). А взимание процентов в ростовщических операциях может грозить извержением из сана (№ 4). Таким образом, в годы, когда Кириком было составлено «Вопрощане» и в ближайшее к нему время, спектр наказаний, применяемых новгородскими духовниками для врачевания пороков паствы, был достаточно широк. В качестве дисциплинарных средств воздействия предлагалось лишение возможности приобщения к таинствам, пищевые ограничения, запрещение, осуждение, увещевание, назидания.

Наблюдения исследователей за историей бытования памятника позволяют судить о многовековой востребованности «Вопрощания Кирикова», списки которого переписывались вплоть до XVII столетия. С одной стороны, это могло быть связано с недостатком богослужебной литературы у приходских священников, а с другой – с недостаточным знанием канонических норм представителями древнерусского духовенства. Поэтому становится понятным, почему Кирик так скрупулезно записывает за Нифонтом порядок обрядовых действий, предусматривавших самые разнообразные жизненные ситуации.

«Вопрощание Кириково» отражает широкий спектр проблем новгородской богослужебной практики XII в., а в важном для клириков первого поколения деле формирования нравственно-религиозного климата четко очерчивает грани дозволенного и греховного. В этом уникальном памятнике покаянной дисциплины грехи подразделяются

на те, которые касаются сакрально-обрядовой (обращение к волхвам или «фряским попам», совершение языческих обрядов, неисполнение епитимьи) и повседневно-бытовые (развод, блуд, пьянство). Можно видеть, что представители иерархии лояльно относились к проступкам мирян, делали отступление от догматически закреплённых строгих норм и максимально смягчали накладываемые на грешников епитимьи. Содержание памятника даёт основание сделать вывод, что уже в середине XII в. представители низшего церковного клира Новгорода становятся наставниками мирян и окормляют их с момента рождения, а затем до самой смерти духовно опекают свою паству. Они используют инструмент покаяния при совершении церковного таинства причащения с целью установления контроля за семейной и интимной жизнью прихожан. Согласно «Вопрошанию» на священнослужителях лежала обязанность ритуального очищения кающихся грешников, а через обряд исповеди они проводили большую воспитательную работу, прививая прихожанам навыки правильного нравственного выбора.

Более строгие требования, согласно «Вопрошанию», предъявляются к представителям духовного звания. В тексте памятника неоднократно подчеркивается необходимость неукоснительного соблюдения ритуальных требований и безукоризненной чистоты духовенства – это важнейшее условие упрочения авторитета самого духовника и новгородской церкви в целом.

Содержание «Вопрошания» позволяет проследить начальный этап становления традиции покаянного права Древней Руси, сформировавшегося во времена Кирика в Великом Новгороде. Развитого института тайной исповеди, который в древнерусском книжном наследии представлен многочисленными вопросниками грехов с четко расписанными наказаниями, в ту пору еще не наблюдается. Поэтому прав был А.И. Алексеев³², который окончательное формирование практики покаянного права относил ко времени не ранее XV в. Именно в то время широкое распространение получают т. н. епитимийники. Но это уже следующий, более зрелый этап развития покаянной дисциплины на Руси. Основы же были заложены нормативными рекомендациями, которые в своем «Вопрошании» собрал Кирик Новгородец.

³² Алексеев А. И. Под знаком конца времен. СПб., 2002. С. 57–58; *Он же*. Эсхатологические переживания в Западной Европе и на Руси // Исследования по русской истории и культуре. М., 2006. С. 254.

В.В. Мильков (Москва)

**Свидетельства Кирика Новгородца
о некоторых специфических чертах ритуальной
практики обращения с умершими
в середине XII столетия
(археологические и этнографические соответствия)***

После того как в Новгороде в 1951 г. была открыта письменность на бересте, вопрос Кирика о допустимости попирать ногами грамоты¹ был воспринят как прямое свидетельство древнерусского очевидца об использовании доступного подручного материала в эпистолярных целях². При наличии прямых археологических параллелей с 65-й

* Работа выполнена по гранту РГНФ «Сокровенные знания Руси: традиции и интерпретации» №12-03-00501

¹ «Несть ли в томъ греха, аже по грамотам ходити ногами?» (№ 65). Здесь и далее отсылки делаются к пунктам «Вопрошания», на которые оно разбито публикаторами в имеющихся изданиях: Памятники древнерусского канонического права // Русская историческая библиотека. СПб., 1880 Т. 6, ч. 1. / изд. подг. А.С. Павловым. Стб. 21–62 (Основная редакция); *Смирнов С.И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 1–27 (Особая редакция).

² См.: *Щапов Я.Н.* Кирик Новгородец о берестяных грамотах // СА. 1963. № 2; *Янин В.Л.* Я послал тебе бересту... М., 1975. С. 31; *Симонов Р.А.* Кирик Новгородец – ученый XII века. М., 1980. С. 22. Однако суть вопроса Кирика новгородскому владыке, по-видимому, следует понимать шире, чем отражение бытовой практики отношения новгородцев к письмам, которые выбрасывали после прочтения за ненадобностью. В древнерусскую эпоху под грамотой понимали не только послание, или письменный документ. В широком смысле этот термин обозначал нечто написанное вообще, т. е. письменность, или даже начертание букв (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1977. Вып. 4. С. 119–121; Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.) М., 1989. Т. 2. С. 381–384). Видимо, вопрошатель стоял перед важной аксиологической проблемой: можно ли попирать ногами то, что причастно к выражению священных истин. Мнение владыки на эту проблему практично и утилитарно. Нифонт разрешал утилизировать бытовую письменность на бересте («Аже кто изрезав помечеть, а слова боудоуть знати»). Азбука сама по себе не была для него священной только на том основании, что использовалась как носитель сакральной информации. За вопросом древнерусского грамотника просматривается сакральное отношение к письму вообще, ибо главное его предназначение – фиксировать священные тексты.

статьей «Вопрошания» для многих исследователей совершенно очевидной стала приближенность вдумчивого вопрошателя к реалиям новгородской жизни. А с учетом того, что в тексте присутствуют многочисленные авторские ремарки дневникового характера, аналитики творчества Кирика и прочие пункты «Вопрошания» воспринимают как непосредственную реакцию создателя этого произведения на насущные проблемы окружавшей его действительности. В обобщенной форме данную точку зрения выразил Я.Н. Щапов, который в сравнении со статьями Кормчих, предполагавших некую сумму возможных греховных казусов вообще, положения «Вопрошания» рассматривал как непосредственное «отражение местной новгородской жизни»³.

Вряд ли можно сомневаться, что многие из подведенных Кириком под рекомендации Нифонта и под канонические правила ситуации были актуальны в масштабе общерусской церковной жизни. Ведь если судить по распространению списков «Вопрошания», включавшихся в русскую редакцию Кормчей, то их тиражирование вызывалось потребностями не только исключительно внутриновгородскими. Но одно дело обстоятельства возникновения памятника, а другое – история его бытования. Прежде чем получить распространение, «Вопрошание» было привязано к конкретному месту – Новгороду. По характерным чертам оформления текста видно, что, как и в случае с пунктом № 65, целый ряд обсуждавшихся с владыкой проблем инициировался непосредственными наблюдениями автора «Вопрошания» над поведением и действиями окружавших его современников. Остановимся на двух прецедентах, касающихся ритуальной практики древних новгородцев при обращении их с умершими.

³ *Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 179. Ср.: *Симонов Р.А.* Указ соч. С. 22; *Парфененков В.О.* Кирик Новгородец – древнерусский ученый // Петербургские чтения – 96: (материалы Энциклопедической библиотеки «Санкт-Петербург – 2003»). СПб., 1996. С. 345; *Федоров А.А.* Истоки средневекового персонализма: Кирик Новгородец и Аттар // Человек. 2007. № 1. С. 114. Еще до подтверждения археологическими материалами местных истоков сюжетных компонентов «Вопрошания» к такому же заключению пришли С.И. Смирнов (см. работу указ. автора: Древнерусский духовник М., 1912. С. 109, 115) и Д.С. Лихачев (см. работу указ. автора: Новгородские летописные своды XII века // Известия АН СССР. Т. 3, вып. 2–3. Л., 1944. С. 100–103). Они увидели в мотивах творчества отражение новгородского быта.

Наглядным примером прямого отражения новгородских реалий является содержание пункта № 55, в котором Кирик сообщает, что он наблюдал детали погребальной обрядности, которые, судя по тому, что он предложил данную тему на обсуждение владыки, вызвали у него сомнения: «Иконоу погребли бяхоу с мертвецем святого Михаила». Грамматическая форма не позволяет интерпретировать данную информацию отвлеченно и безотносительно к личности информатора, который фиксирует непосредственно известное ему, а может быть, даже случившееся на его глазах событие⁴. Возможно, данный сюжет и не привлек бы к себе особого внимания, если бы и в данном случае не оказались обнаруженными археологические артефакты, подтверждающие существование описанного Кириком обычая и бесспорно свидетельствующие о безупречной точности сообщаемых в «Вопрошании» фактов.

При исследовании захоронений эпохи Кирика в пределах древней Новгородской земли неоднократно находили медные литые образки и другие христианские символы. Иконки-подвески с христианской символикой из захоронений времени создания «Вопрошания» найдены в 1983 г. на жалынике у д. Раглицы Батецкого района Новгородской области⁵ и при раскопках курганного комплекса древнего новгородского

⁴ В вопросе Кирика употреблен плюсквамперфект, обозначающий действие, совершенное в недалеком прошлом. Указание на сюжет иконки предельно конкретизирует ситуацию, что в сочетании с плюсквамперфектом создает картину реально произошедшего, т. е. отражает знание вопрошателя о действительно имевшем место факте вещеположения литого образка в могилу. Ясно, что в такой форме речь идет не об абстрактном злоупотреблении и его нельзя трактовать как предписание, регулирующее возможное уклонение в ритуальной практике обращения с умершими. Форма выражения отличается лаконичностью. Очень лаконичными, но сочными языковыми средствами Кирик в этой статье сказал о многом, и понимать сказанное надо так: «Вот был такой случай, и я о нем знаю – погребли с покойником иконку, и не просто образ положили в могилу, а изображение архангела Михаила. А что думает об этом суеверии владыка?» (Автор сердечно благодарит за консультацию Н.Г. Николаеву. См. также ее статью в настоящем сборнике, где дана лингвистическая оценка данного сюжета).

⁵ *Верхорубова Т.Л.* Отчет о проведении археологических работ в Батецком районе Новгородской области отрядом Новгородского музея в 1983 г. // Архив ИА РАН. Р-1 № 9817.

погоста Которск в бассейне р. Плюссы⁶. Литые образки найдены также при раскопках могильника Хрепле в 1930 г.⁷ и в курганах Санкт-Петербургской губернии⁸. На медальонах из указанных пунктов запечатлены следующие сюжеты: обозначенный Кириком Михаил-архангел, несколько образков с изображением Успения Божьей матери, круглые литые подвески с изображением Спасителя и поясных фигур святых, которые трудно идентифицировать (предположительно Николая и Фомы), а также парнофигурные композиции неопределенных святых (рис. 1: 1, 9, 10, 14–17). Аналогичные литые иконки-медальоны обнаружены на северных окраинах Древней Руси, где встречались колонизационные потоки новгородцев и ростово-суздальцев⁹ (см. рис. 2: 13, 18–21).

⁶ Кузьмин С.Л. Которский погост – локальный центр конца I – начала II тысячелетия н. э. в верховьях Плюссы // Материалы по археологии Новгородской земли. М., 1991. С. 161, 167; Соболев В.Ю. Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли // Церковная археология: материалы I Всерос. конф. Ч. 2 : Христианство и древнерусская культура. СПб.; Псков, 1995. С. 74–76; *Он же*. Погребальный обряд древнерусского погоста // Церковная археология. СПб., 1998. Вып. 4. С. 286–292.

⁷ Арциховский А.В. Раскопки 1930 года в Новгородской земле // СА. 1974. № 3. С. 187–193.

⁸ Спицын А.А. Курганы Санкт-Петербургской губернии в раскопках Л.К. Ивановского // МАР. № 20. СПб., 1896. С. 17. Табл. XII. № 32; Табл. V. № 22; Рябинин Е.А. Водская земля Великого Новгорода. СПб., 2001. С. 79–80.

⁹ Макаров Н.А. К интерпретации находок предметов христианского культа в древнерусских могильниках (по материалам Белозерья и Каргополья) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1989. С. 101–102; *Он же*. К оценке христианизации древнерусской деревни в XI–XIII вв. (Погребения с крестами и образками в могильниках Белозерья и Каргополья) // КСИА. № 205. М., 1991. С. 11–20; *Он же*. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII вв. М., 1997. С. 152, 154, 336 (Табл. 154); *Он же*. Археология севернорусской деревни X–XIII веков. Средневековые поселения и могильники на Кубенском озере. М., 2007. Т. 1. С. 284–287, 298–302, 309–310; Археология севернорусской деревни X–XIII веков: средневековые поселения и могильники на Кубенском озере / отв. ред. Н.А. Макаров. М., 2007. Т. 1. С. 285–287, 298–302, 309–310.



Рис. 1. Литые иконки-медальоны из древнерусских погребений

- 1–6 — Которск III, курган 10 (раскопки С. Л. Кузьмина);
 7–12 — Которск III, курган 19 (раскопки С. Л. Кузьмина);
 13 — Монино II, погребение 44 (раскопки Н. А. Макарова, И. Е. Зайцевой);
 14 — Которск (раскопки С. Л. Кузьмина);
 15–16 — Раглицы, жалничное погребение 26 (раскопки Т. Л. Верхорубовой);
 17 — Мутаюля (раскопки Л. К. Ивановского);
 18 — Нефедьево IV, погребение 6 (раскопки Н. А. Макарова);
 19 — Нефедьево, погребение 69 (раскопки Н. А. Макарова);
 20 — Нефедьево IA, погребение 6 (раскопки Н. А. Макарова);
 21 — Нефедьево IV, погребение 18 (раскопки Н. А. Макарова)

Рис. 2. Литые иконки в составе ожерелий



Рис. 2. Литые иконки в составе ожерелья

- 1 — Разлицы, жальничное погребение 26 (раскопки Т. Л. Верхорубовой);
 2 — Которск III, курган 8 (раскопки С. Л. Кузьмина);
 3 — Нефедьево IV, погребение 6 (раскопки Н. А. Макарова);
 4 — Митино II, погребение 44 (раскопки Н. А. Макарова, И. Е. Зайцевой, реконструкция А. Н. Азаркова)

Погребения с литыми иконками кроме древней Новгородчины известны в разных пунктах обширной древнерусской территории¹⁰. Образки с изображением Богоматери во Владимирской земле ставятся в связь с Богородичным культом, который вводил Андрей Боголюбский¹¹. Но этот иконографический тип получил широкое распространение в разных регионах Древней Руси. Фиксируются находки медных образков-подвесок и в пределах расселения соседствовавших с новгородцами финских племен¹².

Указанные выше артефакты встречаются в погребениях середины XI – начала XIII вв., но по заключениям археологов наибольшее количество предметов христианского благочестия встречается в погребальных комплексах второй четверти – второй половины XII столетия¹³.

¹⁰ *Спицын А.А.* Владимирские курганы // ИАК. Вып. 15. СПб., 1905. С. 117–118. Рис. 218; *Равдоникас В.И.* Памятники эпохи возникновения феодализма в Карелии и Юго-Восточном Приладожье. М.; Л., 1934. С. 51; *Беленькая Д.А.* Кресты и иконки из курганов Подмосковья // СА. 1976. № 4. С. 93–94; *Рябинин Е.А.* Костромское Поволжье в эпоху средневековья. Л., 1986. С. 75–76, 124; *Равдина Т.В.* Погребения X–XI вв. с монетами на территории Древней Руси. М., 1988. С. 80. (В данном случае использована монета с греческой надписью по нумбу). Сводки по Новгородской земле с параллелями более широкого ареала см: *Соболев В.Ю.* Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли С. 74–76; *Мусин А.Е.* Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. СПб., 2002. С. 187–192.

¹¹ *Седова М.В.* О двух типах привесок-иконок Северо-Восточной Руси // Культура средневековой Руси. Л., 1974. С. 191–194.

¹² *Седов В.В.* Предметы древнерусского происхождения в Финляндии и Карелии // КСИА. № 179. М., 1984. С. 32–39.

¹³ *Макаров Н.А.* К интерпретации находок предметов христианского культа в древнерусских могильниках (по материалам Белозерья и Каргополья). С. 102; *Седов В.В.* Распространение христианства в Древней Руси // КСИА. № 208. М., 1992. С. 9; *Лесман Ю.М.* Новгородские привески – источник для реконструкции динамики христианизации // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, церковь. М., 1995. С. 33–36; *Мусин А.Е.* Указ. соч. С. 187–188, 197. Ср.: *Седова М.В.* Сложение местной иконографии медного литья во Владимиро-Суздальской Руси // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 278. В пределах Новгородской земли наиболее ранние захоронения с литыми иконками-привесками обнаружены в курганах Которска, где они датируются серединой – второй половиной XI столетия. Однако и в данном пункте продолжение этой традиции фиксируется до конца XII в., когда началось «вымывание» вещей из погребений. По заключению систематизатора которских подвесок, они появляются позже крестов, но наиболее характерны для конца XI–XII вв. (*Соболев В.Ю.* Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли. С. 74–76).

Получается, что Кирик воспроизвел в своем тексте как раз ту картину, которая фиксируется при проведении раскопок могильников его времени. Текст «Вопрошания» донес до нас точное этнографическое наблюдение над характером погребального ритуала той поры. Результаты раскопок хорошо иллюстрируют особенности погребальной практики в древних Новгородских землях в XII столетии и позволяют сделать вывод о безупречной точности наблюдений Кирика над одной из особенностей современного ему погребального ритуала.

Но встает вопрос: с какой целью Кирик заострил внимание новгородского владыки на факте снабжения умершего литым медальоном с образом Михаила-архангела? Ведь с формальной точки зрения деталь обряда символизирует его христианский смысл, да и Нифонт не нашел ничего предосудительного в описанной Кириком ритуальной особенности и квалифицировал погребение с образком как христианское: «и не повеле възгребати: крестьянинъ, рече, есть». Может быть, имело место помещение вместе с умершим амулета-змеевика, типа подражания ему в кургане № 10 из могильника Которск III (рис. 1: 1), или другие аналогичные случаи находок, в которых фиксировался данный иконографический тип на змеевике¹⁴?

Как видим, в записанном Кириком ответе архиепископа Нифонта на его вопрос содержится намек, что подобное захоронение могло подвергнуться даже эксгумации. На каком основании? Для того, чтобы понять суть обозначенной Кириком проблемы, необходимо воспроизвести более широкий контекст погребальной обрядности той эпохи. А именно учесть другие случаи помещения в захоронения предметов христианского благочестия, выявить ареальные особенности такого обычая и оценить характер вещевого инвентаря, сопровождавшего комплексы с христианскими символами.

Как известно, кроме литых образков с христианскими сюжетами на них в древнерусских погребениях неоднократно встречаются кре-

¹⁴ Кузьмин С.Л. Указ. соч. С. 161. Сюжет подвески из Которска воспроизводит христианскую сторону змеевика, аналогичного новгородским прототипам, с изображением как раз упоминаемого Кириком Михаила-архангела. Случаи находок такого рода змеевиков известны по материалам раскопок курганов Санкт-Петербургской губернии (см.: Шмидт Г.Р. Курганы Петербургской губернии // Известия общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. 1890. Т. 19, вып. 3. С. 519; Мусин А.Е. Указ. соч. С. 188).

стики разных типов (рис. 3). Они фиксируются как в могильниках Новгородской земли¹⁵, так и в курганных комплексах других регионов Древней Руси¹⁶. Крестики разных типов XII в. и близкого к нему времени детально классифицированы и систематизированы¹⁷.

В связи с затронутой Кириком темой встает вопрос – всегда ли использование предметов христианского благочестия отвечало христианским воззрениям? Ведь сам факт вынесения на обсуждение случая с помещением иконки в могилу свидетельствует о том, что прецедент воспринимался автором «Вопрошания» как проблемный. Поэтому для ответа на вопрос приходится принимать во внимание не только формальную знаковую христианских символов, но и всю совокупность сопутствующих им обрядовых черт и характер вещевого окружения предметов христианского благочестия. Реконструируемая ниже на основе раскопок картина, как нам представляется, позволяет установить причину того, почему погребальная обрядность оказалась в поле зрения такого вдумчивого аналитика современности, как Кирик.

¹⁵ *Спицын А.А.* Курганы Санкт-Петербургской губернии. С. 57 (Табл. XII. № 32), 66 (Табл. V. № 3), 96 (Табл. V. № 12); *Он же.* Гдовские курганы в раскопках В.Н. Глазова // МАР. № 29. СПб., 1903. С. 54, 67 (в составе ожерелья из бус, бубенчиков и раковин. Табл. XXIV. № 4. У пояса амулет), 77 (Табл. V. № 12); *Ариховский А.В.* Указ. соч. С. 187–193; *Тухтина Н.В.* Отчет о работе Вологодской археологической экспедиции // Архив ИА. Р 1. № 2505/1962; *Кочуркина С.И.* Курганы на р. Паше // СА. 1967. № 4. С. 312; *Равдина Т.В.* Погребения X–XI вв. с монетами на территории Древней Руси. М., 1988. С. 76, 86, 88, 93; *Концевий В.Я.* Древнерусский грунтовый могильник у поселка Деревяницы около Новгорода // НИС. № 2(12). Л., 1984. С. 59; *Он же.* Комплекс памятников у деревни Нестеровичи (к вопросу о сложении локальных центров конца I – начала II тысячелетия в бассейне р. Мсты) // Материалы по археологии Новгородской земли. М., 1991. С. 89–116; *Макаров Н.А.* К оценке христианизации древнерусской деревни в XI–XIII вв. С. 14; *Рябинин Е.А.* Водская земля Великого Новгорода. С. 79.

¹⁶ *Нефедов Ф.Д.* Раскопки курганов в Костромской губернии, произведенные летом 1895 г. // Материалы по археологии восточных губерний России. СПб., 1899. Т. 3. Табл. VI. № 7; *Спицын А.А.* Курганы Белозерского края // ЗРАО. СПб., 1896. Т. 8. Вып. 1–2. С. 162; *Он же.* Владимирские курганы. Рис. 205; Обсуждение доклада Д.Н. Анучина «О христианских крестах и образках в могилах средней и западной России» // Тр. X. Арх. съезда в Риге. М., 1900. Т. 3. С. 88; *Беленькая Д.А.* Указ. соч. С. 88–93; *Рябинин Е.А.* Указ. соч. С. 74, 75, 135; *Моця А.П.* Население Среднего Поднепровья IX–XIII вв. Киев, 1987. С. 76; *Седов В.В.* Распространение христианства в Древней Руси // КСИА. № 208. М., 1992. С. 7, 9. Рис. 1 на с. 5.

¹⁷ *Фехнер М.В.* Крестовидные привески «скандинавского типа» // Славяне и Русь. М., 1968. С. 210–214; *Беленькая Д.А.* Кресты и иконки из курганов Подмосковья. С. 88–98; *Недошивина Н.Г.* Средневековые крестовидные привески из листового серебра // СА. 1983. № 4. С. 222–225; *Мусин А.Е.* Указ. соч. С. 179–186.

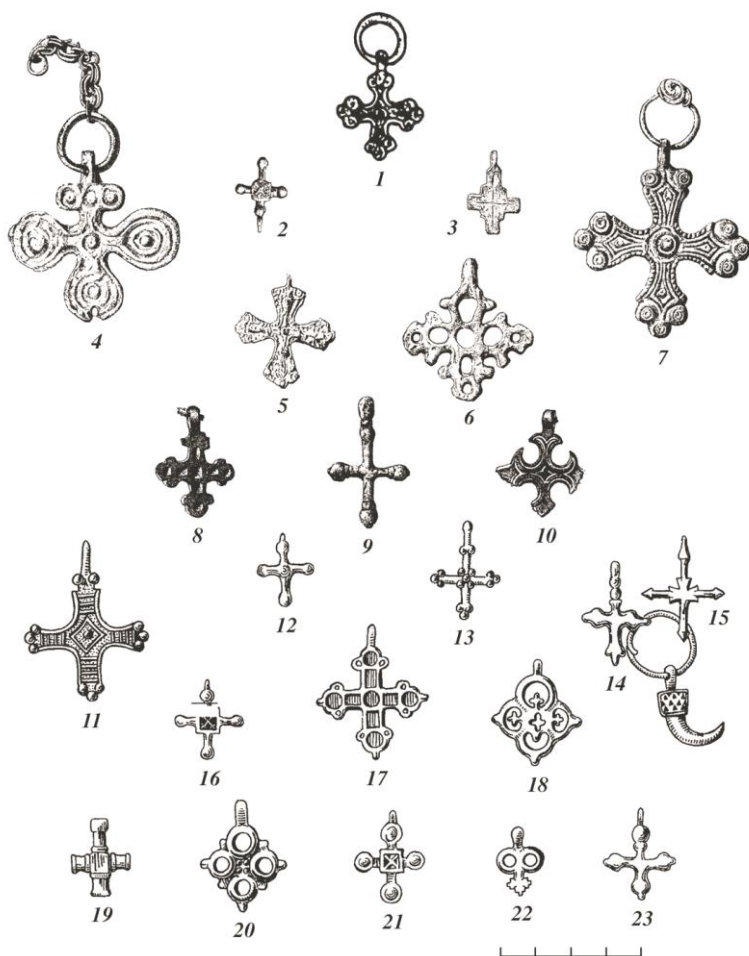


Рис. 3. Крестики из древнерусских погребений

- 1 — Заручевье Окуловского р-на Новгородской обл., курган 4
(раскопки В. В. Милькова);
2–7, 9 — Санкт-Петербургская губерния, курганы (раскопки Л. К. Ивановского);
8, 10, — Гдовские курганы (раскопки В. Н. Глазова);
11–23 — курганы Костромского Поволжья (по Е. А. Рябину)

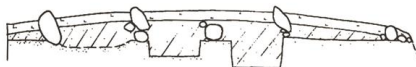
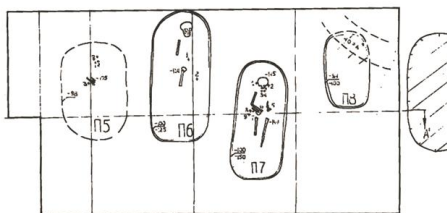
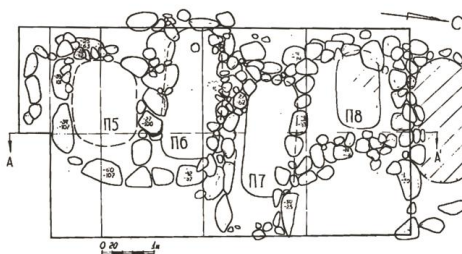
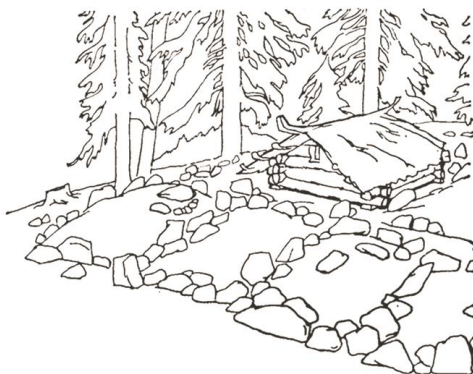


Рис. 4. План погребений № 5–8 жальника
у д. Бор Окуловского р-на Новгородской обл.
и реконструкция внешнего вида могильника второй пол. XI–XII вв.
(раскопки автора, 1986 г.)

В XII столетии в центральных районах Новгородской земли практиковался обряд захоронений по типу трупоположения в жальниках и грунтовых погребениях (рис. 4), а в ряде мест наряду с ними сохранялся обычай сооружения курганов, количество которых по окраинам Новгородской земли достаточно велико. Чисто внешне бескурганные захоронения отвечали требованиям христианства. Но суть дела вряд ли может быть сведена только к визуально наблюдаемым признакам, сближающим сельские могильники Новгородской земли с городскими некрополями. Ведь курганная обрядность в этот период еще не была изжита и в целом ряде могильников можно наблюдать смешанные приемы погребения (Раглицы, Заручевье). Захоронения по обряду ингумации (как подкурганные, так и бескурганные) в XII в. сопровождал вешевой инвентарь, в том числе и предметы, на которые обратил внимание Кирик.

Исследователи существенным образом расходятся в трактовке предметов с христианской символикой из древнерусских захоронений. Для одних обнаружение такого рода артефактов в погребениях домонгольского времени является прямым и непосредственным индикатором христианизации населения Древней Руси¹⁸. Другие исключают возможность связи обнаруженных в древнерусских погребениях предметов церковного значения с христианством. Свою точку зрения авторы мотивируют тем, что христианские символы встречались в кремациях, а в захоронениях по обряду ингумации нередко помещались по несколько штук в состав ожерелий и использовались как подвески к височным кольцам. Обращалось внимание также на фаты недопустимого для христианских святынь местоположения (у бедра и в ногах), на наличие крестов в составе амулетов, на сопровождение погребений жертвенными комплексами, а также на языческую логику общего облика погребальной обрядности¹⁹.

¹⁸ См.: *Беленькая Д.А.* Указ соч. С. 95–96 (по заключению автора, малое количество христианских символов в курганных комплексах отражает первоначальные успехи распространения новой веры в среде сельского населения страны); *Кузьмин Л.С.* Указ. соч. С. 161–162; *Соболев В.Ю.* Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли. С. 74–76; *Мусин А.Е.* Указ. соч. С. 179 и след.

¹⁹ *Уваров А.С.* Меряне и их быт по курганным раскопкам. М., 1872. С. 62–66; *Анучин Д.Н.* О культуре костромских курганов и особенно о находимых в них украшениях и религиозных символах // Материалы по археологии восточных

В историографии кроме указанных точек зрения присутствуют также трактовки, исключающие прямолинейные выводы. В частности, В.В. Седов считает древнерусские курганы перспективным источником для изучения процесса христианизации и рассматривает предметы христианского благочестия как материальные свидетельства христианизации. При этом он не связывает переход от кремации к ингумации с введением христианства, а надежным критерием смены вер считает формирование устойчивой совокупности признаков: появление подкурганных ям, постепенное вытеснение курганных могильников грунтовыми, резкое уменьшение инвентаря в погребениях. При этих условиях христианскими могут считаться только те захоронения с крестиками и образками, которые не сопровождаются другими сопутствующими вещами. А такие признаки в материальной культуре он фиксирует со второй половины XII – начала XIII в.²⁰ По твердому убеждению В.В. Седова, все поголовно артефакты церковного облика напрямую к процессу христианизации не относятся: «некоторые из захоронений с находками христианских символов не могут быть признаны христианскими, поскольку в них крестики входили в состав богатых шейных ожерелий и сопровождались вещевым материалом, не свойственным христианским погребениям»²¹. Соответственно применительно к случаям использования литых образков и крестиков в качестве украшений женского металлического убора говорить «о воздействии христианской религии не приходится»²².

Еще один пример гибкого, или, если угодно, компромиссного подхода, находим в трудах Н.Г. Недошивиной. Оценивая процесс смены вер в среде вятичей, важнейшим показателем христианизации она считает появление подкурганных ям. Согласно заключению исследовательницы, трупоположения на материке воспроизводят детали языческой обрядности: разнообразная ориентировка, вытянутое положение рук, присутствие богатого инвентаря как в женских, так и в мужских захо-

губерний России. СПб., 1899. Т. 3. С. 258–259 (данный автор не исключал того, что христианские символы среди украшений могут отражать формальное соприкосновение употреблявшего их населения с христианством); *Мальм В.А.* Указ. соч. С. 116; *Рябинин Е.А.* Указ. соч. С. 123–124; *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 53.

²⁰ *Седов В.В.* Распространение христианства в Древней Руси. С. 6–10.

²¹ Там же. С. 11. Прим. 21.

²² Там же. С. 9.

ронениях, находки амулетов, бубенчиков и кремневых орудий. Признаками христианского погребения она считает наряду с ямами устойчивую западную ориентировку, положение рук на груди, отсутствие в могилах угля и резкое уменьшение вещевого инвентаря. На этом основании Н.Г. Недошивина разделяет находки крестиков и образков, обнаруженных в подкурганых труположениях на материке, от аналогичных ритуальных предметов в ямных захоронениях. Находкам образков и крестиков в составе богатых ожерелий или вместе с височными кольцами она не придает ритуального значения. Только положение символов христианского благочестия на груди и без сопровождения других вещей ставится Н.Г. Недошивиной в связь с влиянием христианства. Весьма же незначительное количество таких захоронений, при сохранении архаических элементов, оценивается исследовательницей как свидетельство противоречивости процесса христианизации, который сопровождался пережитками архаики и проявлением верности старым языческим представлениям, постепенно вытеснявшимся через механизм двоеверия. Признаки существенных сдвигов в процессе христианизации Н.Г. Недошивина, как и В.В. Седов, датирует второй половиной XII – началом XIII в.²³

Теперь остановимся на аспектах, которые нельзя игнорировать при решении столь неоднозначно трактуемой проблемы. Как видим, исследователи не прошли мимо констатации того обстоятельства, что известные на сегодня предметы христианского благочестия из могильников древней Новгородской земли присутствуют в составе богатого вещевого инвентаря. И иконки-привески и крестики, как правило, помещались в состав ожерелий, причем часто по нескольку штук. Например, комплекс погребения № 26 из Раглиц представляет собой ожерелье из пяти лунниц, монетовидной подвески с солярной символикой, а также фиолетовых и голубых стеклянных зонных бусин (рис. 2: 1). Кроме того, наряду с женскими украшениями (височные кольца, браслет) на поясе в том же захоронении обнаружено два амулета, в состав которых входили бубенчик, плоскопрорезные фигурки уток, полая подвеска в виде птички с гребешком и шумящие звенья цепочки²⁴.

²³ Недошивина Н.Г. О религиозных представлениях вятичей XI–XIII вв. // Средневековая Русь. М., 1976. С. 49–52.

²⁴ Верхорунова Т.Л. Отчет о проведении археологических работ в Батецком районе Новгородской области отрядом Новгородского музея в 1983 г. // Архив ИА РАН. Р-1 № 9817.

По результатам раскопок в Которске собрана значительная коллекция иконок-привесок, включавшихся в ожерелья. К интересующему нас времени относятся несколько находок. В одном случае образки Успения помещены в ожерелье из бус разного цвета наряду с лунницами (Которск III, курган 8 – рис. 1: 2)²⁵. Другие не менее показательны. Две иконки с изображением неопределенного погрудного святого наряду с тремя серебряными круторогими лунницами были включены в ожерелье, состоящее из синих зонных и прозрачных шарообразных бус (Которск III, курган 19 – рис. 1: 7–12)²⁶. Центральное место в ожерелье из фиолетовых винтообразных, а также синих, зеленых и прозрачных зонных бус занимала подвеска-иконка, сюжет на которой не читается из-за плохого качества отливки (Которск III, курган 9)²⁷. Не менее представительно выглядели которские ожерелья второй половины XI в. Свинцово-оловянистая привеска-иконка с предположительным изображением Фомы была помещена в ожерелье, состоящее из желтых лимоновидных, ребристых эллипсовидных, прозрачных, серебростеклянных и синих зонных бус, а также многочастных пронизок (Которск III, курган 5. Датируется временем около 1055 г.). Еще один пример: два креста (один с утолщенными профилированными, другой с овальными концами) помещались по краям ожерелья из серебростеклянных, печеночно-красных с желтой инкрустацией и глазчатых бус (Которск XI, курган 10, погребение 2. Датируется периодом между 1055–1076 гг.)²⁸. Некий усредненный стереотипный облик женского украшения с христианскими символами комплекс Которского погоста представляет в типичных и для других районов чертах.

Подтверждение тому находим в материалах археологических памятников Русского Севера. В погребении № 6 из могильника Нефедьево I В было расчищено ожерелье, в котором наряду с бусами и двумя

²⁵ Кузьмин С.Л. Указ. соч. С. 161; Мусин А.Е. Указ. соч. С. 187. Рис. 114.

²⁶ Автор выражает сердечную благодарность В.Ю. Соболеву за возможность использовать иллюстративный материал для публикации.

²⁷ Кстати, это показатель индифферентного отношения к семантике церковных изображений, что, видимо, следует принимать во внимание при интерпретации подвесок металлического женского убора, для которого значимой в такой позиции была прежде всего круглая форма. На тех же основаниях в ожерелья помещались монеты, подвески без изображений, монетовидные привески с нейтральной (декоративной) орнаментацией.

²⁸ Соболев В.Ю. Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли. С. 74–76.

лунницами находился крестик и квадратный образок Богоматери Умиление (см. рис. 2: 3), а самого погребенного сопровождал амулет из плоско-прорезных парнофигурных коньков, плоских и полый уток²⁹. Всего в могильниках Белозерья и Каргополя зафиксировано шесть случаев нахождения предметов христианского благочестия в составе ожерелий, причем в четырех случаях фиксировалось по два креста, или крест с образком³⁰. При исследовании севернорусского могильника Митино II в погребальных комплексах неоднократно встречались однотипные круглые литые образки с погрудным изображением воина, держащего копье в правой руке. В одном случае (погребение № 44) круглая иконка входила в состав шейных украшений наряду с бусами, круторогой лунницей и апотропеической подвеской из клыка дикого животного (рис. 2: 4)³¹. В погребении № 48 такой же образок с изображением воина был включен в ряд стеклянных бус, а сопутствующим инвентарем были браслетообразные височные кольца, нож, рубчатый перстень, гребень и амулет в виде шумящей подвески-петушка, помещенной на пояс³². Еще один аналогичный образок найден в детском погребении № 57, особенностью которого являлось значительное отклонение от широтной ориентации. Данная находка входила в комплекс со стеклянными бусами³³. Подобные особенности отмечаются в различных регионах Древней Руси практически повсеместно. Известны ожерелья, состоящие из большого количества разделенных бусинами или пронизками из цветного стекла крестов (рис. 7: 1–3).

Как и в Раглицах, на Русском Севере неоднократно отмечается присутствие в захоронениях образков и крестов наряду с амулетами: например, в погребении № 24 из Нефедьево. В его вещевой комплекс кроме двух крестов входили зооморфные подвески, подвески-клыки и просверленные астрагалы. Перечисленные подвески автор раскопок оценивает как языческие амулеты³⁴. Только в трех погребениях могильника кресты и образки были «почти единственными предметами»³⁵. Исследо-

²⁹ Макаров Н.А. К оценке христианизации древнерусской деревни. С. 15. Рис. 2.

³⁰ Макаров Н.А. Колонизация северных окраин Древней Руси. С. 152.

³¹ Археология севернорусской деревни X–XIII веков. С. 287 (рис. 260 на с. 285).

³² Там же. С. 303 (рис. 285 на с. 301).

³³ Там же. С. 310 (рис. 296–297 на с. 309).

³⁴ Макаров Н.А. Колонизация северных окраин Древней Руси. С. 177. Табл. 131: 17–43.

³⁵ Там же. С. 152.

ватель данного комплекса пришел к заключению, что подобный контекст отражает устойчивость языческих форм обрядности, но вместе с тем свидетельствует и о понимании сакрального значения крестов, которые наряду с амулетами использовались их владельцами в защитной функции. По результатам раскопок Н.А. Макаров делает вывод о самом начальном приобщении населения русских окраин к христианству, что выражалось в формальной демонстрации принадлежности социальных верхов к вере и не вело к вытеснению всех прежних форм языческой обрядности³⁶.

В тех случаях, когда в древнерусских погребениях фиксируются крестики без сопутствующих вещей или с минимальным инвентарем, выводы о религиозной принадлежности погребенных не представляются очевидными. В ходе многолетних раскопок на жальнике у деревни Бор Окуловского района, например, на более чем полсотни погребений встретилось только два с крестиками (погребения № 5 и № 17 из раскопок 1989 г. См. рис. 6: 8–9). В обоих случаях захоронения были детскими. Но при этом в захоронении девочки (№ 17) наряду с крестиком из свинцово-оловянистого сплава обнаружены также бусина, два височных браслетообразных колечка и около шеи полностью рассыпавшийся круглый билоновый медальон. Но даже в случае, если бы изображение на рассыпавшемся от окисления медальоне несло на себе христианскую знаковость, его ошибочно было бы рассматривать в изоляции от окружающих комплексов (впрочем, как и захоронение № 5, где кроме крестиков вещей нет). Дело в том, что в соседних погребениях выявлены захоронения с разнообразным инвентарем конца XI–XII вв., включая и комплексы с богатым набором украшений и амулетами разных типов (например, погребения № 7 и № 13 из раскопок 1986 г. См. рис. 5–6). В таком контексте однозначные выводы относительно изолированно взятых комплексов были бы преждевременными.

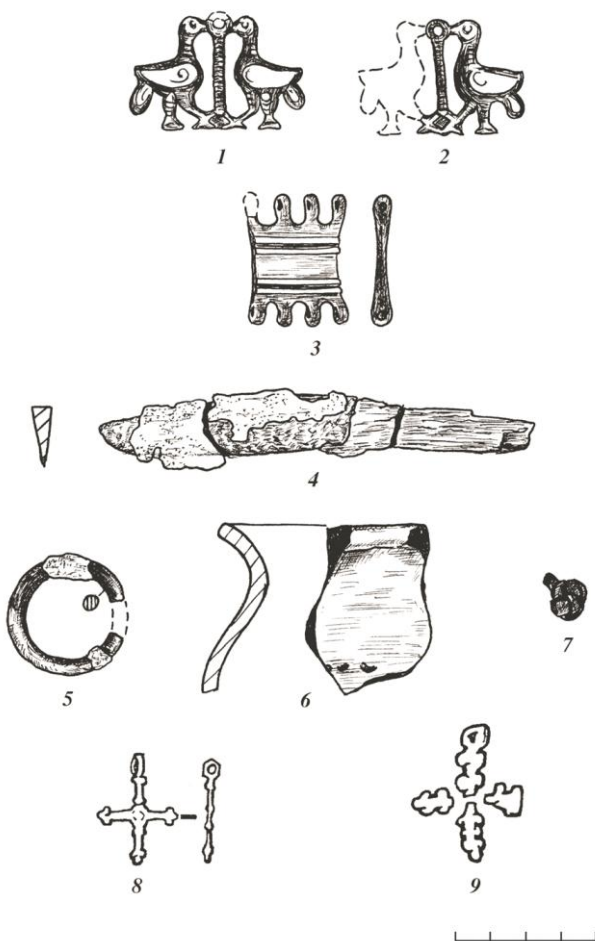
В связи с бытованием пережиточных форм архаики в погребальных ритуалах нельзя не затронуть проблемы значения разнообразных крестовых композиций, которые в интересующее нас время включались в состав женских ожерелий. В составе украшений эту категорию вещей представляют крестопорезные медальоны разных типов, различные крестовидные изображения на монетовидных привесках, монеты со знаком креста и разнообразные декоративные композиции, где использовался мотив креста.

³⁶ Там же. С. 155.



Рис. 5. Комплекс находок из жальничного погребения № 7
у д. Бор Окуловского р-на Новгородской обл.
(раскопки автора, 1986 г.)

1-4 — височные кольца; 5 — браслет; 9 — нож; 10 — берестяная накладка;
6-8, 11, 13, 14, 16-19 — предметы из набора амулетов;
12, 15 — серебряные перстни; 20 — локализация украшений и ритуальных
вещей на одежде (реконструкция А. Н. Агаркова)



*Рис. 6. Находки крестиков и амулетов на жалынике
у д. Бор Окуловского р-на Новгородской обл.*

*1–3, 5, 7 — амулеты в вещевом комплексе погребения № 13
(раскопки автора 1986 г.);
4, 6 — нож и фрагмент сосуда из вещевого комплекса погребения № 13
(раскопки автора 1986 г.);
8, 9 — крестики из погребений № 5, 17*

Представители новейшего поколения археологов все больше склоняются к тому, что перечисленные подвески из состава женских шейных украшений синонимичны христианским символам из ожерелий, включавших нательные крестики и образки³⁷. Вместе с тем известно, что крест в дохристианских представлениях являлся символом огня, солнца и всесторонности³⁸. Для ситуации неопитства (или перестройки мировоззрения), а это с теми или иными оговорками признают сторонники разных точек зрения, восприятие крестообразной семантики по крайней мере не исключало двойного прочтения³⁹. Наличный материал дает основания говорить, что христианская и языческая символика сливались в одних и тех же вещах⁴⁰. Но такая ситуация на фоне манифестации христианских знаков одновременно способствовала актуализации традиционного архаического смысла кресто-круговых подвесок в композиции ожерелий, наличие лунниц в которых указывало на использование их вместе с круговыми медальонами как символов небесных светил (см., например, рис. 7: 5).

Появление христианских знаков в составе многоэлементных шейных украшений не сопровождалось ломкой устоявшихся композиционных особенностей женских ожерелий. Круглые иконки-медальоны помещаются в ожерельях на месте подвесок с солярной символикой, а восприятие круга, как и привесок-монет без крестовидного мотива, по традиции продолжало ассоциироваться с архаическими смыслами. Другими словами, в христианскую эпоху изображение кругов и крестов

³⁷ Крестообразные композиции подвесок как частный случай декорирования ювелирных украшений мотивом креста предлагают трактовать с точки зрения христианской символики следующие авторы: *Лесман Ю.М.* Мотив креста в декоре ювелирных изделий Новгорода XI–XIV вв. // *Церковная археология. Ч. 2: Христианство и древнерусская культура.* СПб.; Псков, 1995. С. 13–20; *Соболев В.Ю.* Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли. С. 74–76; *Мусин А.Е.* Указ. соч. С. 197.

³⁸ *Даркевич В.П.* Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // *СА.* 1960. № 4. С. 91–102; *Рыбаков Б.А.* Указ. соч. С. 552–556; *Багдасаров Р.В.* Свастика: священный символ. М., 2001. С. 189–203; *Рене Генон.* Символика креста. М., 2004. С. 58.

³⁹ Не случайно Н.А. Макаров констатировал, что погребения с крестами и образками дают «крайне противоречивые данные для их конфессиональной атрибуции» (*Макаров Н.А.* К оценке христианизации древнерусской деревни. С. 18).

⁴⁰ *Боровский Я.Е.* Концепции язычества и христианства в зарубежной историографии и данные археологии / Я.Е. Боровский, А.П. Моця // *Славяне и Русь (в зарубежной историографии).* Киев, 1990. С. 135.

стов, в силу полисемантической знаков в разном культурном контексте, могло прочитываться в том числе и в солярном значении, будь то крест либо крест в круге. Тем более, что изображения на медальонах с христианскими сюжетами подчеркивали их соотнесенность с небесной сферой, которая маркировалась изображениями святых. Это специфика не только славянской культуры. Ассоциации солнца, креста и Христа либо обожествленного императора Константина запечатлены на византийских монетах IV в., в космологических сюжетах ранних базилик, где крест и круг выступали одновременно и в значении солярного символа, и как демонстрация сакральной христианской композиции крест в круге, а Христос в кресте. Аналогичное значение придавалось кельтским крестам, окружность которых трактовалась как обозначение небесной сферы⁴¹.

Двойственность восприятия сакральных значений символов не позволяет делать однозначные заключения⁴². Однако в языческом ритуальном контексте, приведенные выше характеристики которого трудно подвергать сомнению, христианские символы вряд ли были только однозначной новацией. Кресто-круговые украшения, да и сами кресты, вместе с круглыми образками-подвесками, были удобной формой для легализации архаики, которая позволяла пользоваться официально-приемлемой знаковостью в привычных целях. Получается, что не смена систем, а синтез старого и нового на общей для этих систем знаковой основе являлся реальным механизмом перестройки общественного сознания. Через компромиссные, переходные формы, понятные как в старом, так и в новом значении, утверждались принципиально новые культурно-конфессиональные стереотипы. Они-то как раз и вытеснили в процессе христианизации реалии, которые могли восприниматься в прежних дохристианских смыслах. Скорее всего, именно в этом качестве христианские символы использовались в амuletах для апотропеических целей.

⁴¹ Успенский Б.А. Крест и круг. М., 2006. С. 234–237.

⁴² Это признают даже сторонники непосредственного отождествления кресто-образных украшений с христианством: «...так как язычество, в отличие от христианства, является открытой системой, языческой трактовке могут подвергаться любые объекты, даже несомненно христианские» (*Лесман Ю.М.* Новгородские привески – источник для реконструкции динамики христианизации // *Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, церковь.* М., 1995. С. 34).



*Рис. 7. Кресты в составе ожерелий и амулета,
а также крестовидная композиция
на круглых медальонах шейных подвесок*

- 1 — из курганов Брянской губернии (раскопки П. М. Ерёмко);
2, 3 — ожерелья из собрания ГИМ; 4 — амулет из могильника Деревяницы
под Новгородом, погребение 74 (раскопки В. Я. Конецкого);
5 — шейные украшения с лунарной и солярной символикой
(Краеведческий музей г. Вязьмы)*

Помещение крестов в состав амулетов, с точки зрения христианских смыслов, выглядело одиозным⁴³. В состав амулетов входили такие предметы, которые с незапамятных времен использовались в магических целях (клыки крупных хищных животных, астрагалы, колюще-режущие предметы, зооморфные сакральные фигурки и т. д.). Их функции и назначение из установок христианского мировоззрения никак объяснены быть не могут. Материальные вещи наделены свойствами воздействия на тонкую сферу или разные физические объекты. С мировоззренческой точки зрения данный механизм не вписывается в возможные с доктринальной точки зрения связи человека с Творцом и творением. Бездушным предметам приписываются сверхъестественные возможности, а в рамках такой убежденности не остается места вере в действие Божьего промысла.

Для интересующего нас региона ярким примером сакрального апотропеического комплекта может служить амулет из погребения № 74 могильника Деревяницы близ Новгорода. В данном наборе крест, игольник и клык животного прикреплены к фибуле, помещавшейся на правом плече погребенного (рис. 7: 4)⁴⁴. Характерно, что имевшиеся немногочисленные находки крестиков в Деревяницах были связаны либо с ожерельями, либо с цепочками и бубенчиками – атрибутами амулетов. По мнению автора раскопок, общий облик находок свидетельствует о «незначительной роли христианства в погребальном обряде XI – начала XII в.», которым датируется могильник⁴⁵. Отдельные артефакты христианского назначения (золотошвейные поясные изоб-

⁴³ Попытка Е.А. Мусина интерпретировать амулеты как «христианские» (пусть даже в кавычках) и увязать их с суеверными представлениями становящегося церковного мировоззрения, к сожалению, всего лишь априорный постулат, подтверждения которому в базирующихся на доктринальных установках представлениях исследователем не обозначено (*Мусин А.Е.* Указ. соч. С. 192). Более обтекаема точка зрения Ю.М. Лесмана, который к однозначно языческим относит только амулеты с молоточками Тора, а обо всех остальных говорит как о лишенных конфессиональной атрибуции (*Лесман Ю.М.* Новгородские привески – источник для реконструкции динамики христианизации. С. 34).

⁴⁴ *Конецкий В.Я.* Древнерусский грунтовый могильник у поселка Деревяницы около Новгорода. С. 53. Автор отмечает, что украшения погребенных на этом пригородном могильнике имели языческую символику, равно как привески из клыков животных и каменный топорик из погребения № 109 (Там же. С. 58).

⁴⁵ Там же. С. 59.

ражения ангелов из погребения № 65) выглядят слишком маргинальными на фоне традиционного архаического окружения, не утратившего связи с язычеством⁴⁶. На счет непосредственного влияния христианства в Деревяницком некрополе относится полное исчезновение вещевого материала из погребений и установление жесткой западной ориентации погребенных, что возможно при наличии постоянного ориентира в виде часовни или церкви. Такие изменения, по заключению В.Я. Конецкого, происходят в течение XII столетия, когда облик могильника приобретает черты, характерные для городского некрополя⁴⁷.

Для рассматриваемого времени показательным выглядит сравнение курганных, жальничных и грунтового типа погребальных древностей Новгородской земли с обликом синхронных им городских некрополей. На городских кладбищах XII в. и близкого к нему времени захоронения устраивали в гробах и колодах при церквях без сохранившихся признаков надмогильных сооружений. При раскопках почти 300 погребений XII–XIII вв. у церкви Бориса и Глеба в Новгороде христианские древности ни разу не зафиксированы⁴⁸ (и это при том, что в ряде случаев фиксировались украшения в виде диадемы, янтарного ожерелья и сережек)⁴⁹. Пожалуй, единственная находка христианского символа из городских захоронений в Новгороде – это янтарный крестик в одном из захоронении детей князя Ярослава Всеволодовича, умерших в 1198 г., а также фрагмент крестика из яшмы, обнаруженный в погребении Дмитра Мирошкинича (ум. 1209) вместе с остатками тризны (горшок, а рядом рыбы кости и чешуя)⁵⁰. Не отмечалось наличия крестов и в погребениях Софийского собора, которые совершались здесь с XI по XVI столетие.

На других городских некрополях Древней Руси в рассматриваемое нами время абсолютно преобладают безинвентарные захоронения, а предметы личного благочестия встречались на них как

⁴⁶ Там же. С. 43, 47–54.

⁴⁷ Там же. С. 47–48, 59, 61.

⁴⁸ *Строков А.А.* Раскопки в Новгороде в 1940 году // КСИИМК. № 2. 1945. С. 71–73; см. также: *Мусин А.Е.* Указ. соч. С. 195; *Панова Т.Д.* Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI вв. М., 2004. С. 159–161.

⁴⁹ *Строков А.А.* Указ. соч. С. 70–73.

⁵⁰ *Каргер М.К.* Раскопки и реставрационные работы в Георгиевском соборе Юрьева монастыря в Новгороде (1933–1935) // КСИИМК. 1946. № 8. С. 206–208.

редчайшее исключение⁵¹. Это подтверждается данными недавних раскопок в Старой Руссе. В районе современной церкви Георгия обнаружен некрополь, существовавший здесь ранее появления постройки каменного храма 1410 г. Захоронения в колодах и гробовищах датируются временем не позднее второй половины XIV в. Кроме бляшек головного убора и отдельных предметов, попавших из культурного слоя, символов христианского благочестия также не обнаружено⁵². По наблюдениям Т.Д. Пановой, обобщившей данные об исследованиях некрополей древнерусских городов, случаи находок на них нательных крестов до XVI–XVII вв. единичны (находка всего одного креста тельника из захоронений в Юрьеве, единственный на 70 захоронений нательный крест в могильнике XI–XII вв. из Ярополча Залесского, а также отдельные находки энколпионов и золотого нагрудного креста из погребений XIII в.)⁵³. Пожалуй, единственный известный случай находки литого металлического образка в городском захоронении – это изображение Михаила-архангела, относящееся к храмовому захоронению в Старой Рязани⁵⁴.

Итак, получается следующая картина. Ко времени создания «Вопрошания» ритуальный облик новгородских, и шире – городских древнерусских некрополей существенно отличался от ритуальных погребальных практик, запечатленных в материалах сельских могильников Новгородской земли. Отсутствие образков и нательных крестов в захоронениях жителей Новгорода явно дисгармонирует с распространением символов христианского благочестия на периферии Новгородской земли в рассматриваемое время. И это при том, что по данным многолетних раскопок в Новгороде крестики и литые образки были в широком употреблении у жителей города XII столетия⁵⁵.

⁵¹ *Панова Т.Д.* Указ. соч. С. 157–159. Находки кожаных плетеных монашеских крестов не в счет, поскольку это не личные нательные символы христианина, а параман – атрибут облачения монаха (*Мусин А.Е.* Указ. соч. С. 196–197).

⁵² *Торопова Е.В.* Археологические исследования у церкви Св. Георгия в Старой Руссе в 2006 г. / Е.В. Торопова, Д.В. Пежемский, С.Е. Торопов и др. // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 2007. Вып. 21. С. 79.

⁵³ *Панова Т.Д.* Указ. соч. С. 158–159.

⁵⁴ *Черепнин А.* Кулаковский могильник и городище Старая Рязань // Труды Рязанской ученой архивной комиссии. 1903. Т. 18. С. 132; *Панова Т.Д.* Указ. соч. С. 169.

⁵⁵ *Седова М.В.* Ювелирные изделия древнего Новгорода (X–XV вв.). М., 1981. С. 50–54, 62–64. По наблюдениям Ю.М. Лесмана как раз в этот период

Конечно, нельзя не учитывать, что богатые инвентарем захоронения с христианской символикой приходится главным образом на зону контактов славян с финскими племенами, где для коренного финского населения был характерен богатый набор женских украшений одежды⁵⁶. Но наряду с субстратным действовал еще и фактор удаленности. Образки и крестики встречаются в погребениях на окраинах древней Новгородской земли, там, где славянское население соприкасалось с коренным местным субстратом и где в силу удаленности от церковного центра погребальная обрядность в своем развитии отставала от городской, а влияние дохристианской архаики проявлялось сильно. Характерны в этом отношении комплексы из Нефедьева, Раглиц и Бора. Интересующие нас предметы с христианской символикой обнаруживаются преимущественно в богатых инвентарем погребениях. А вещеположение в могилу отражает нехристианские представления, связанные с верой в продолжение жизни за гробом в материальном качестве (независимо от того, понимать ли ритуал как обряд перехода, или как комплекс верований, связанных с представлением о живом мертвце).

Если принять за критерий распространения христианства присутствие символов новой веры в захоронениях, то может сложиться представление, будто христианизация удаленных окраин опережала соответствующие процессы в самом епархиальном центре. Но даже с учетом крайних мнений⁵⁷ бесспорным индикатором христианизации все известные на сегодня археологические находки образков и крестиков признать трудно. Соседство их с богатым вещевым инвентарем, помещение на пояс и у ног, в составе амулетов и ожерелий (причем по несколько штук), отсутствие изолированных «христианских» частей в составе языческих некрополей, а самое главное – обнаружение образков и крестиков в захоронениях с явно нехристианской

«христианская символика прочно входит в массовую культуру», а некоторое снижение числа находок предметов личного благочестия по сравнению с XI столетием, он объясняет «изживанием неофитства», в связи с чем отпадала необходимость демонстрации принадлежности к вере путем ношения христианских знаковых шейных привесок (*Лесман Ю.М.* Новгородские привески – источник для реконструкции динамики христианизации. С. 35–36).

⁵⁶ *Мусин А.Е.* Указ. соч. С. 192.

⁵⁷ Т. е. однозначная интерпретация крестиков и образков как христианских атрибутов в захоронениях (см., например: *Беленькая Д.А.* Указ. соч. С. 88–98; *Мусин А.Е.* Указ. соч. С. 191).

восточной ориентацией и следами жертвоприношений, – все это отражает языческое мировоззрение и еще во многом дохристианское отношение к смерти⁵⁸. Находки предметов христианского благочестия среди вещевого инвентаря погребений в лучшем случае можно квалифицировать как свидетельство далеко не полной христианизации удаленных от городов сообществ⁵⁹. Высказывалось также резонное мнение, что помещение христианских символов в состав богатого вещевого инвентаря могло являться выражением формальной демонстрации принадлежности к новой вере на стадии неофитства⁶⁰. Такая интерпретация подтверждается контрастом с безынвентарными пригородными и городскими некрополями, где влияние христианства проявилось раньше и сильнее⁶¹. Видимо, в подконтрольном церковному надзору городе помещение христианских символов в могилу воспринималось как пережиток вещеположения.

Реальная и заметная христианизация абсолютным большинством исследователей связывается с исчезновением вещей из погребений⁶². Этот критерий принимают даже сторонники крайней точки зрения. Безынвентарными становятся жальничные захоронения на поздней стадии могильниках в Раглицах⁶³. Та же эволюция, проявляющаяся в исчезновении вещей из погребений, наблюдается в позднейших захоронениях Которска⁶⁴ и на могильниках Русского Севера⁶⁵.

⁵⁸ Макаров Н.А. К оценке христианизации древнерусской деревни в XI–XIII вв. С. 16–18; Конецкий В.Я. Древнерусский грунтовый могильник у поселка Деревяницы около Новгорода. С. 5–59; Введение христианства на Руси. М., 1987. Вклейка. Рис. 37, 39.

⁵⁹ Седов В.В. Распространение христианства в Древней Руси. С. 9.

⁶⁰ На это вроде бы указывает присутствие крестов в захоронениях социальных верхов в сельских регионах древней Новгородской земли и языческий контекст вещевого инвентаря (Макаров Н.А. К оценке христианизации древнерусской деревни в XI–XIII вв. С. 19).

⁶¹ Панова Т.Д. Указ. соч. С. 159–161, 169.

⁶² См.: Седов В.В. Распространения христианства в Древней Руси. С. 9; Конецкий В. Я. Древнерусский грунтовый могильник у поселка Деревяницы около Новгорода. С. 59.

⁶³ Шорин М.В. Раскопки могильника у д. Раглицы // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1989. Вып. 2. С. 14–16.

⁶⁴ Соболев В.Ю. Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли. С. 74–76.

⁶⁵ Не случайно Н.А. Макаров связал реальную христианизацию с исчезновением из погребений наряду с прочим погребальным инвентарем крестов и образков (см. работу указ. автора: Колонизация северных окраин Древней Руси. С. 155).

Авторы, которые занимаются исследованием погребальных памятников раннего средневековья, нередко сетуют, что в Древней Руси отсутствовали законодательно оформленные установления в сфере регуляции погребальной практики, и отсутствием единых правил объясняют разнообразие обрядов захоронений на обширных пространствах страны. Но судя по четкой унификации обращения с мертвыми в древнерусских городских некрополях, порядок единообразной ритуальной практики определенно существовал. Это бесспорный факт, вне зависимости от того, действовали ли в данном случае не дошедшие до нас предписания, или стереотип складывался в результате материализации одних и тех же вероучительных установок. Археологически изученные городские некрополи самого Новгорода и пригородный могильник Деревяницы на поздней стадии его функционирования можно считать эталонными для рассматриваемого времени. А это значит, что нормой во времена Кирика являлись погребения без инвентаря и символов благочестия. Для городской погребальной обрядности главными чертами являлась безынвентарность и отсутствие не только образков, но и нательных крестиков при умерших. Получается, что 55-й пункт «Вопрошания» отражает эту норму как исходную и противопоставляет ей ритуальные действия, выражающиеся в снабжении иконкой умершего. В ближней новгородской округе типологически сходная с обрисованной Кириком ситуация археологически фиксируется на ранней стадии функционирования Деревяницкого могильника. Учитывать присущую ему эволюцию важно потому, что ритуальный облик пригородного некрополя в XI в. соответствует специфике ритуальных черт курганно-жальничных древностей новгородской периферии XII столетия. То, что было типичным для ранних Деревяниц, широко бытовало во времена Кирика в удаленных частях Новгородской земли⁶⁶.

Периферийная ритуальная практика погребений, в сравнении со сложившимся ритуальным стереотипом христианского городского погребения, на всем протяжении XII столетия была уже архаизмом,

⁶⁶ Традиция положения образков в гроб после смерти их владельцев, носивших литые иконки на шее, до недавнего времени сохранялась в Полесье. Эти образки называли «духанчики» и клали в гроб вместе со свечой, железным крестиком, иногда иконным образом (Материалы к словарю полесской культурной лексики // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001. С. 323).

и генетически, и в деталях обрядности связанным с дохристианской стариной, значительно нейтрализовавшей манифестацию христианской символики. Надо полагать, Кирик обратил внимание владыки на какие-то известные ему случаи реанимации уже не существовавшего в городской практике погребального ритуала, а может быть, он мыслил шире, имея в виду сохранение пережиточного ритуала в масштабах всей Новгородской земли. На актуальность и общественную значимость обозначенного Кириком явления указывает почти полное отсутствие предметов христианского благочестия в городских захоронениях. Кирик заострил внимание на отклонении от сложившегося и приемлемого для церкви порядка. Характер этих отклонений хорошо документирован материалами раскопок.

Отсутствие образков в погребениях горожан, при том, что коллекциями находок в средневековых городских слоях фиксируется широкое их употребление, свидетельствует в пользу неканоничности описанной Кириком обрядовой черты. Оценка данного явления авторитетным и влиятельным в церкви лицом вроде бы должна быть вполне предсказуемой. Но ожидаемого приговора не последовало. Реакция владыки на этнографическую зарисовку весьма специфической погребальной практики оказалась довольно неожиданной – он называет погребенного христианином и не велит выкапывать образок. Вряд ли Нифонт не понимал, что за описанным обрядом скрывается языческая логика захоронения с вещами, ибо вещеположение связано с верой в «живого» мертвеца. Исключительно на основании присутствия в могиле христианского символа владыка называет усопшего христианином и не велит выкапывать иконку, в каковой усопшему христианину за гробом не было необходимости.

В вопросе Кирика владыке крылся определенный подвох: формальная демонстрация принадлежности к христианству оказывается в контексте архаической дохристианской традиции. Налицо компромиссное соединение двух видов обрядности. Достойное осуждения действие, судя по материалам раскопок, уже изжитое в городской среде и продолжавшее бытовать на периферии, легализуется самим новгородским владыкой. Думается, это происходит потому, что глава новгородской церкви вынужден был считаться с ритуальными практиками переходного периода, которые так наглядно, во всей погребальной периферийной специфике, отражают материалы раскопок. Определенная терпимость Нифонта к синкретизму имела своим следствием смеше-

ние оценочных критериев на обычно строгой в доктринальном смысле этической шкале новгородского владыки.

Звучание в сюжете мотива выкапывания, возможно, отражает какие-то намерения более строгих блюстителей ритуальной чистоты подкорректировать обряд и дает основание считать, что помещение христианских символов в могилу, по крайней мере частью древнерусских христиан, оценивалось как неправомерное с точки зрения новой веры. К тому же, налагая запрет на эксгумацию, архиепископ Нифонт мог руководствоваться древнерусскими церковными правоположениями, которые запрещают тревожить кости усопших⁶⁷. Святость человеческих останков, которые должны сохраняться до второго пришествия, в понимании Нифонта оказывается выше сомнительного значения сопровождавшего их инвентаря.

Думается, в реакции Нифонта не было попустительства одному принципу за счет другого. Уступчивая компромиссная позиция иерарха скорее вызывалась прагматическими целями и необходимостью терпеть языческие рецидивы на раннем этапе христианизации новгородского общества, тем более что снабжение покойника иконкой на формальном уровне знаково манифестировало христианскую принадлежность. Скорее всего, в целях укрепления позиций церкви Нифонтом принималась чисто внешняя демонстрация принадлежности к вере в расчете на дальнейшее укрепление ее. Внехристианская логика действий по обряжению мертвеца обойдена со стороны Нифонта молчанием. Не молчал только Кирик, заостряя внимание на двусмысленном обрядовом действии.

Остается открытым вопрос – шла ли в «Вопрошании» речь о погребальных обычаях на селе, или аналогичные синкретичные прецеденты наблюдались также в городе⁶⁸. Так или иначе, но вопрошатель заострил внимание иерарха на весьма острой для того времени проблеме, которая ни тогда (судя по реакции Нифонта), ни сейчас (судя по разногласиям в среде ученых) не оценивалась однозначно.

⁶⁷ Прибавление о судах церковных в Троицкой редакции устава Владимира (*Щапов Я.Н.* Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 77).

⁶⁸ В силу многочисленных пережитков двоеверия в новгородской среде (*Мильков В.В.* Христианство и язычество: проблема двоеверия / В.В. Мильков, Н.Б. Пилюгина // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 68, 247–249, 251–252) этого исключать нельзя, хотя подтверждения материалами городских раскопок (в отличие от сельских окраин и упомянутой выше находки обрзка в Рязани) пока не имеется.

Возможен еще один аспект понимания сюжета о снабжении иконкой покойника. Из археологических материалов следует, что иконография литых иконок из древнерусских погребений достаточно разнообразна. Кирик же акцентирует внимание исключительно на одном Михаиле-архангеле. Стоит ли за этим конкретика единичного случая, свидетелем которого автор был, или он намеренно выделяет именно данный персонаж? Маловероятно, что ему как современнику специфической практики положения предметов христианского благочестия в могилу были неизвестны случаи использования образков с иными святыми. Тогда почему акцент сделан на предводителе ангельского воинства? Некоторые предположения на этот счет можно высказать.

В традиционной народной культуре четко удерживалось представление, что Михаил-архангел является путеводителем умерших в иной мир, выступая в роли, схожей с римским Меркурием или славянским Велесом⁶⁹. Эта не лишенная архаических черт, хотя и облеченная в христианские образы вера воплотилась в сюжетах духовных стихов. Согласно разным версиям христианского фольклора умершие просят Михаила проводить их к царствию небесному либо провести через реку или огненное пространство, за которым находится рай⁷⁰. В разных вариациях повторяются сходные характеристики Михаила-архангела:

Протекала тут река, река огненная,
Как по той-там реки, реки огненные,
Да тут ездит Михайло архангел царь:
Перевозит он души, души праведныя,
Через огненну реку ко пресветлому раю,
Ко пресветлому раю, да ко пресолнысьнему⁷¹.

⁶⁹ В аналогичной функции он предстает в апокрифе «Смерть Авраама», когда переносит Авраама в теле к престолу Господа, где тот созерцает Суд, на котором происходит разделение грешников от праведных (*Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 1. С. 79–80). Показательно, что в Болгарии Михайлов день (8. XI ст. ст.) считается днем мертвых, а представления о Михаиле перенесены на св. Рангела, которому посвящен этот день и прозвище которого очень красноречиво – Душевадник. По легенде, Рангелу при разделе мира между братьями достались души людские и те, кто чествует его, надеется на легкую смерть (*Толстой Н.И.* Глаза и зрение покойника // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 200). Признаки инвариантности полумифических персонажей налицо.

⁷⁰ *Варенцов В.Г.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 139, 148; *Бессонов П.А.* Калики переходные. М., 1863. Ч. 2. № 487.

⁷¹ *Бессонов П. А.* Указ. соч. № 487.

Или:

Протекала река да река огненная
От востоку-ту протекала да вплоть до западу, –
Ширина-глубина да немеренная,
Через огненну реку да перевоз ведь есть, –
Перевозчиком Михайло архангел со Гавриилом⁷².

Порой функции Михаила вполне сопоставимы с ролью Харона, который переправлял умерших в своей лодке через реку, отделяющую мир живых от мира мертвых. По одной версии умершие обращаются к Михаилу-архангелу с просьбой о переправе через огненную реку и предложением платы за перевоз:

«Возьми ты от нас злата-серебра,
Мелкого скатного жемчугу:
Пускай нас во царство, во небесный рай»⁷³.

По другой версии с той же просьбой осуществить переправу за вознаграждения обращаются грешники, которые не могут рассчитывать на райскую долю:

Грешные рабы беззаконные
Оставались за рекой за огненную,
Вопияли во многие разные голоса:
«Свет наш Михаил архангел,
Грозных сил воевода!
Переведи нас через огненную реку,
Возьми ты от нас злата-серебра,
Мелкого скатного жемчугу,
Пускай нас во царство, во небесный рай»⁷⁴.

На уровне мотива здесь сохранилось в специфической форме представление об оболе мертвых, аналог которому в виде монет находят

⁷² Стихи духовные. М., 1991. С. 243.

⁷³ Варенцов В.Г. Указ. соч. 138.

⁷⁴ Стихи духовные. М., 1991. С. 238. Дальнейшее развитие сюжета разворачивается уже в плоскости сугубо церковной назидательности. На просьбы грешных Михаил-архангел отвечает, что он неподкупен и все несправедливое богатство бесполезно, поэтому велит грешникам вброд переправляться через огненную реку (см.: Бессонов П.А. Указ. соч. № 51–512).

и в древнерусских захоронениях. Не были ли в ходу уже во времена Кирика замешанные на архаике православно-языческого синкретизма поверья, которые позднее были использованы создателями духовных стихов?

Если допустить, что подобные представления в силу синкретического их характера начинали формироваться уже на начальной стадии христианизации (а такое, в силу понятной для обыденного сознания конкретной и граничившей с мифологизмом образности исключать нельзя), то фокусирование внимания на персонаже, с которым умершего отправляли в загробный путь, могло быть и не случайным. Если наше допущение верно, то Кирик таким образом затрагивал двояверную подоплеку суеверия, почвой для которого были переходные процессы эпохи христианизации. То есть наряду с сомнительными знаковыми символами, сопровождавшими покойника, он намекал еще и на существование поверья, согласно которому Михаил-архангел выступал в функции перевозчика в иной мир. В таком случае своей лапидарной формой вопроса он сумел обозначить двойное уклонение от приемлемой для Церкви нормы погребального ритуала. Если подобная подоплека действительно имела место, то Кирик как бы целил в две мишени: с одной стороны, он вскрывал архаическую подоплеку вещеположения, пусть даже христианского значения, а с другой – одновременно намекал на возможное внецерковное прочтение роли Михаила-архангела в судьбе усопшего, поскольку конкретно с данным персонажем в поверьях о посмертной судьбе на более поздней стадии их фиксации в христианском фольклоре были связаны воззрения православно-языческого свойства. Тогда получается, что Кирик Новгородец в одном вопросе по двум позициям обозначал единую основу отступлений от норм правильного (с точки зрения церковного идеала) понимания смерти.

Тема «правильной» погребальной практики присутствует и в пункте № 53 «Вопрошания», где формулируется запрет на осуществление захоронения умершего после захода солнца. В данном случае автор отступает от схемы вопрос – ответ и без комментариев излагает известную ему ритуальную практику. Он просто воспроизводит обычай, который рекомендует осуществить погребение до наступления темноты: «Зашедшу солнцю, не достоить мертвеца хоронити; не рци тако; „борзо делаемъ, нели како оуспеемъ до захода“; но тако погresti, яко и еще высоко, како и венець еще не сыметься съ него: то бо последнее видить солнце до общаго воскресения».

Кроме «Вопрошания» Кирика об отказе хоронить после захода солнца повествует «Слово о князьях», в которое вводится притча о смерти Давыда Святославича. Там описано чудо предзакатного стояния солнца, которое длилось до момента завершения каменной гробницы, что позволило до наступления темноты вложить тело умершего князя в гроб⁷⁵. Остальные и весьма многочисленные примеры относятся к погребальным практикам в сфере традиционной культуры.

В связи с рассматриваемой проблемой нельзя обойти молчанием тот факт, что в древнерусскую эпоху жесткой временной регламентации в сфере погребальной обрядности не существовало. Об этом свидетельствует специальное разъяснение Александрийского патриарха Ианикия (XVII в.). На запрос из России по поводу правильного времени похорон он отвечает, что мертвых достойно погребать и по захождении солнца, и в ночи⁷⁶.

Ночные погребения в рамках христианской и древнерусской христианской традиции также известны. Первые христиане погребали своих умерших наскоро и в большей части ночью, что обуславливалось, прежде всего, соображениями конспирации в условиях враждебного языческого окружения⁷⁷. Закрепившееся за заупокойной службой название «панихида» в буквальном смысле греческой этимологии означает «всенощная», а это значит, что обряд проводов осуществлялся по ночам⁷⁸. Крестителя Руси – Владимира – в 1015 г. хоронили ночью, и эти действия нельзя объяснить только стремлением скрыть смерть князя. В «Житии Феодосия Печерского» говорится, что святой завещал похоронить себя ночью. Подобный разноречивой погребальных практик в раннехристианский период вряд ли можно объяснить иначе как отсутствием в средневековой Руси жестко установленных канонических нормативов христианского погребения⁷⁹.

⁷⁵ Слово похвальное на перенесение мощей свв. Бориса и Глеба. Неизданный памятник литературы XII в. // ПДП. Т. CVIII. 1894. С. 17.

⁷⁶ Белокуров С. Арсений Суханов. М., 1894. Ч. 2, вып. 1. С. 125. Кстати, репертуар запросов по целому ряду пунктов совпадает с «Вопрошанием» Кирика.

⁷⁷ Барсов Н.И. Погребение // Христианство: энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 2. С. 355. Видимо, в силу гонений не было выработано единообразных форм и практиковалось как помещение умерших в индивидуальные гробницах, так и в костницах. Имело место также бальзамирование тел. По распоряжению Константина Великого для неимущих изготовлялись бесплатные гробы. С IV в. к единообразию приводится чин заупокойных служб и налагается строгий запрет на захоронение без священнослужителей (Там же. С. 356).

⁷⁸ Христианство. М., 1993. Т. 1. С. 554.

⁷⁹ Мусин А.Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. СПб., 2002. С. 73, 78, 199.

Остается неясным – кому принадлежит воспроизведенная в тексте «Вопрошания» прямая речь: Кирику или его информатору. Судя по характеру записи, скорее вероятно последнее. Вместе с тем понятно, что это не слова Нифонта. Вряд ли из уст новгородского владыки можно было бы услышать мотивацию, не отвечающую общим принципам доктринальных представлений о смерти.

В пользу такого заключения имеются следующие соображения.

С известными христианскими представлениями о посмертной участи души, несмотря на всю вариативность версий на этот счет, поверье о необходимости захоронения до захода солнца в «Вопрошании» никак не пересекается⁸⁰.

Несмотря на то, что у христианских авторов не было единообразия в трактовке существования душ после их разлучения со смертными телами⁸¹, все экзегеты рассматривали посмертное бытие души исключительно в ноуменальном смысле, без всякой примеси телесных признаков. Все исходило из принципа, что тело человека смертно, а душа бессмертна и подобно ангелам действует умственными, а не чувственными силами. По Иринею Лионскому, например, тело человека после смерти становится бездушным и бесчувственным. Но смерть не касается души, которая бессмертна по природе и существует самостоятельно. Души умерших переселяются в некое невидимое преисподнее место, где существуют до всеобщего воскресения. Праведники в загробных потусторонних местах духовно совершенствуются, а грешники пребывают заключенными во тьму, что символизирует их отлучение от Бога⁸². Чувственные воздействия в инобытии невозможны, а души претерпевают исключительно духовные состояния⁸³.

⁸⁰ Как будет показано ниже, церковные воззрения на смерть принципиально отличны и от инвариантных поверью фольклорно-этнографических реалий.

⁸¹ Вариативность является следствием внеимперичности проблемы, и вытекающей отсюда неясности обстоятельств загробного пребывания. Базирующаяся на откровении христианская книжность в этом вопросе ничего не проясняла.

⁸² *Преображенский П.* Сочинения св. Иринея, епископа Лионского. СПб., 1900. С. 213–214, 330, 458, 513–514.

⁸³ Подобный взгляд был характерен и для Ипполита Римского, который считал, что души умерших ангельским воинством перемещаются в преисподню, которая понимается как хранилище душ. Праведные пребывают в лучшей ее части – месте света, а грешные, отделенные пропастью, во тьме созерцают уготованный им огонь (*Migne J.-P.* PG. Т. 10. Col. 706a–800c). Похожих воззрений придерживался Иринеи, который души праведников также помещал в пределах преисподних мест земли, но только в части, именуемой лоно Авраама. Оба предполагали вневещное бытие душ в инобытийной сфере.

Платоник Климент Александрийский считал, что души праведных и мучеников сразу попадают на небо в небесную церковь (Небесный Иерусалим) и там пребывают в покое и блаженном созерцании Бога⁸⁴. За прегрешения души нечестивых попадают во тьму и огонь, посредством которых они могут очиститься и переместиться в лучшие места, вплоть до достижения полного блаженства⁸⁵. Специально акцентируется внимание на внечувственности мучений. Согласно Клименту, души пребывают «в духе суда и в духе сожжения»⁸⁶. Тьма, покой, огонь и свет в данном случае не эмпирия, а знак предуготованной участи. Принцип созерцания невидимого постулировал еще Ориген⁸⁷. Исключительно в ноуменальном смысле он приписывал инобытийному огню духовный характер, отличая его от физического огня и представляя мучения внутренним самосожжением грешной души (т. е., по сути дела, духовным очищающим страданиям)⁸⁸. И дело, конечно, не в спиритуалистической эсхатологии христианских платоников, а в общем для последователей дуальной религиозной доктрины понимании ноуменальности (т. е. духовного бытия для нематериальных сущностей). Исходя из этого принципа, Григорий Богослов учил, что души умерших праведников пребывают в Горнем Иерусалиме и в состоянии духовного чувствования переживают уготованное им в будущем вечное блаженство, а после Суда к блаженству приобщаются и тела избранников Божьих⁸⁹. В учении Григория Богослова душа рассматривается как живая сущность, оживляющая состоящее из четырех стихий тело. Смерть – это удаление из тела его оживотворяющей и движущей сущности, что влечет за собой потерю свойственной для тела чувствительности⁹⁰.

Достаточно подробно об онтологии посмертного бытия писал Григорий Нисский. Он исходил из того, что души по своему происхождению принадлежат внеприродному духовному миру и существуют по его законам. С одной стороны, это сущности нематериальные

⁸⁴ Корсунский Н. Строматы. Творение учителя церкви Климента Александрийского. Ярославль, 1892. С. 282, 326, 506, 624, 727

⁸⁵ Там же. С. 64–66, 521, 842, 867, 728–729.

⁸⁶ Там же. С. 817.

⁸⁷ Koetschau P. Origenes Werke. De principiis. Leipzig, 1913. Bd. 2. S. 91.

⁸⁸ Творения Оригена, учителя Александрийского. Казань, 1899. Вып. I. С. 165.

⁸⁹ Григорий Богослов. Творения. М., 1889. Ч. 1. С. 209–213.

⁹⁰ Григорий Нисский. Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 31.

(подобные ангельской природе) и вечные, а с другой они представляют собой силу живительную и разумную⁹¹. Смерть экзегет рассматривал как расставание души с телом и «удаление из него (тела. – В.М.) чувственной жизни»⁹². Он констатировал, что в природе для покинувших тела душ, имеющих простую и отличную от материальных качеств четверицы сущность, места нет⁹³. Обладающая разумными и не вещественными качествами сущность не может пребывать в каком-то определенном месте⁹⁴. Из видимого мира явлений она переселяется в невидимую область⁹⁵. С одной стороны, рай в трактовке экзегета, это третье эфирное внеприродное небо, или «небесная земля», уготованное только избранным праведникам⁹⁶. Но с другой – сфера инобытия по Григорию Нисскому не вписывается в картину мироздания. В шаровидном и постоянно вращающемся космосе нет места для ада ирая, поскольку нет пространства, их ограничивающего, а подземное и надземное места поочередно пребывают в свете и тьме⁹⁷.

Применительно к нашему сюжету прямо относится специальное разъяснение экзегета, что за гробом никакого зрительного восприятия в привычном плотском смысле быть не может. Он негодует в отношении тех, кто буквально воспринимает притчу о богатом и Лазаре: «...какие очи возводит богатый во аде, оставив плотские во гробе?»⁹⁸. Посмертную участь он призывает воспринимать не в буквальном значении библейских образов, а в духовном смысле⁹⁹. Соответственно ад и рай трактуются как аллегории посмертных состояний души. Символическое понимание посмертной участи в творениях Григория основывается на том, что души могут переживать три состояния: сначала земное, связанное с жизнью в теле; а после смерти либо ангельское (небесное бытие праведных душ), либо преисподнее, аллегорически

⁹¹ Об этом см.: *Митрополит Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 265–273. Поскольку по Григорию Нисскому душа телесно не локализуема, она пребывает одновременно в теле и вне его (Указ. соч. 277).

⁹² *Григорий Нисский*. Творения. Ч. 4. С. 31.

⁹³ Там же. С. 207.

⁹⁴ Там же. С. 248–249.

⁹⁵ *Григорий Нисский*. Творения. Т. 3. С. 371.

⁹⁶ *Григорий Нисский*. Творения. Ч. 1. С. 73; Ч. 2. С. 378.

⁹⁷ *Григорий Нисский*. Творения. Ч. 4. С. 247–248.

⁹⁸ Там же. С. 258.

⁹⁹ Там же.

олицетворяющее смерть нечестивых¹⁰⁰. Жизнь ангельская, как и преисподняя, – это особое «**невидимое** (выделено нами. – В.М.) и бесплотное состояние жизни» в котором пребывают души¹⁰¹. В подобном состоянии души способны воспринимать нематериальные блага, но это восприятие осуществляется не в привычной для земного мира форме. Души обладают особой внечувственной познавательной силой, которая при воскресении способна распознать элементы своего разложившегося тела¹⁰². По сути, простираясь до небес, души не прекращают связи со своими телами¹⁰³, обеспечивая воссоединение земного и небесного в момент финалистического преображения мира.

Прояснить тайну загробного существования старались и древнерусские книжники. Свое любопытство они удовлетворяли теми сведениями, которые давала на этот счет христианская книжность. В «Измарагде» по списку XIV–XV вв. эта проблема изложена следующим образом: «... где суг прежде усопших д(у)ша ...от с(вя)того писания разумеемъ. иже грешни суг. ти под землею и под моремъ... в земли мглине и темне ... а пр(а)ведных д(у)ша в свете»¹⁰⁴.

Как видим, во всех рассмотренных сюжетах, независимо от их вариаций, воспроизводится единый и отвечающий онтологическим установкам христианской доктрины концепт внечувственного инобытия души после расставания с телом. Посмертное существование души, несмотря на привычные для сотворенного мира образы их описания, подчиняется законам мира ноуменального¹⁰⁵. Методологическим основанием христианской онтологии души является библейское: «И возвратился дух к Богу, который дал его» (Екл. 12, 7). Физическое восприятие после расставания душ с телами изменяется в способность общаться с духовными сущностями и между собою особым образом¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Там же. С. 249.

¹⁰¹ Там же. С. 263. Кроме участи блаженства в области благ и наказаний в области мучений экзегет предполагает некое среднее состояние между участью праведников и грешников, которого удостоиваются не успевшие вступить на путь порочной жизни младенцы и принявшие крещение перед смертью (*Григорий Нисский*. Творения. Ч. 4. С. 343–347; Ч. 7. С. 445–446).

¹⁰² *Григорий Нисский*. Творения. Ч. 4. М., 1862. С. 254, 257.

¹⁰³ Там же. С. 230, 255.

¹⁰⁴ РНБ. Сол. № 259/317. Л. 1356-136а.

¹⁰⁵ *Дергачева И.В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004. С. 27–95; *Она же*. Христианская топография иного мира // *Славяноведение*. 2006. № 1. С. 16–21.

¹⁰⁶ *Иеромонах Серафим Роуз*. Душа после смерти. СПб., 1995. С. 72–74.

В «Вопросах и ответах Афанасия и Александра к Антиоху» это определяется так: «Не познаваемы ли тамо братия братиям, и отцы сыновьям, друзи другом бывают? Ответ: Познание от телесных неких знамений бывает, безтелесныя же души подобны себе друг другу по всему сущь, яко же во множестве неких не скверных и случных себе голубицах или телах, не разнствующихся одной от другия, ... но по всему в равенстве друг друга сущь. Се же глаголю о иже во аде осужденных душах грешных, яко себе не познавают; в праведных же душах и се благое, глаголю те познание бог дарова»¹⁰⁷. Согласно «Слову об исходе души из тела и о житии св. отца Макария Римского» находящиеся в муках души тогда «друг друга лица видят», когда их поминают в молитвах по пятницам в вечер и по субботам¹⁰⁸. Современные богословы объясняют узнавание не физическими причинами, а существованием у душ особой прозрачной оболочки («прозрачного образа»), в котором сохраняется образ тела после отделения от него души. Этим объясняется евангельское свидетельство об узнавании душ в притче о богатом и Лазаре (Лк. 16–21)¹⁰⁹. Онтологические границы сфер материального и идеального миров для души, по Григорию Нисскому, проницаемы, но особое тонкое чувствование души предусматривается только для субстанций собственного тела, а не для созерцания покинутого ею тварного и несовершенного мира.

Казалось бы, следовало ожидать, что экзегеты для постэсхатологического состояния будут постулировать обретение полной чувственности для блаженства или страданий после воссоединения душ со своими телами. Но Василий Великий созерцание в Царствии небесном после Страшного суда понимал внетелесно, как восприятие первообразов вещей, ибо по законам физического мира находиться в общении с ангелами и божеством невозможно¹¹⁰.

Итак, общее для идеологов христианства представление на посмертное существование душ сводится к следующему: сфера инобытия выводилась за рамки чувствительности, что же касается душ умерших людей – они мыслились испытывающими не присущее плотской природе вещественное воздействие, а некое сходное с таким воз-

¹⁰⁷ РНБ. Сол. № 129/1046. Л. 411б-412а.

¹⁰⁸ РГБ. Рум. № 358. Л. 309а-309б.

¹⁰⁹ Булгаков С., *прот.* Жизнь за гробом. Париж, 1955. С. 7.

¹¹⁰ Василий Великий. Творения. Троице-Сергиева лавра, 1900. Ч. 1. С. 343; Троице-Сергиева лавра, 1902. Ч. 4. С. 36–38.

действием вневещественное переживание духовных состояний. Согласно правильному с точки зрения доктринальных установок взгляду, для посмертного состояния души не предполагается ни характерного для плотской жизни чувствования, ни прорыв лишенной телесного восприятия души к осязанию физической реальности, каковой в рассматриваемом тезисе «Вопрошания» Кирикова является светило. Следовательно, изложенный в пункте № 53 сюжет включает в себе идею, противоречащую духу вероучения. Получает свое объяснение и необычная форма записи, отличная от других пунктов «Вопрошания». Кирик, по-видимому, зафиксировал чью-то точку зрения, которая так и осталась без разъяснений. Владыке подобные взгляды приписывать нелепо.

Обратим внимание еще на одну неканоническую черту изложенного в «Вопрошании» суеверия о проведении похорон до захода солнца. Поверье о возможности не утратившего чувствительности мертвеца созерцать солнце сопровождается весьма любопытным разъяснением: светило погребаемый может видеть, пока с него не снят светоносный венец. Сама по себе суеверная норма дневного погребения дополнительно совмещается с чисто апокрифической аргументацией. В целом ряде неканонических произведений дневной свет солнца относится на счет лучезарного венца, который в дневное время при движении по небосклону несет на себе светило. Согласно «Откровению Варуха» ангелы по завершении дня снимают венец с солнца, а само светило при таком понимании представляется антропоморфным¹¹¹. Мотив, также не лишенный черт синкретизма с дохристианской архаикой. Сходные сюжеты воспроизводят апокрифы «О всей твари» и «Прение Панагиота с Азимитом»¹¹². Аналогичный сюжет о передвижении дневного светила на солнечной колеснице читается в Пространной редакции «Книги Еноха», согласно которой от солнечного жара землю предохраняют птицы феникс и халкедрий¹¹³. Повествуется о них и в других апокрифах¹¹⁴.

¹¹¹ См.: Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 484.

¹¹² Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 140; Архангельский А.С. Творения отцов Церкви в древнерусской письменности. Казань, 1889. Т. 1–2. С. 139.

¹¹³ Космологические произведения в книжности древней Руси. СПб., 2009. Часть II: Тексты плоскостно-комарной и других космологических традиций. СПб., 2009. С. 524.

¹¹⁴ Соколов М.И. Феникс в апокрифах о Енохе и Варухе // Новый сборник по славяноведению, сост. и изд. учениками В.И. Ламанского. СПб., 1905.

Образ небесных солнечных колесниц, так же, как и антропоморфное восприятие солнца, глубоко архетипичен и восходит к мифологическому кругу общих для многих народов представлений. Археологи находят изображения солнечных колесниц, начиная с бронзового века. Библия сохранила сведения, что при искоренении язычества в культовых местах подверглись уничтожению находившиеся там солнечные колесницы¹¹⁵. Образ солнечных колесниц сохранен фольклором, в том числе русским, а самым известным воплощением этого образа в античной мифологии была квадрига Аполлона, четыре коня которого символизировали времена года¹¹⁶. В глубоко архетипичных сюжетах апокрифов наблюдаем последствия незначительной христианизации в трактовке образов: кони заменяются на ангелов. Мифологическая подоплека мотивов в неканонических произведениях, тем не менее, по-прежнему просматривается.

Получается, что изложенное в пункте № 53 суеверие сопряжено с апокрифическим мотивом, в котором дается полумифическая интерпретация природы дневного света, восходящая к дохристианским представлениям о солнце. Все содержание рассматриваемого сюжета из «Вопрошания Кирика» выходит за доктринальные рамки и за ним стоит иная модель мировосприятия. Попробуем определить какая.

Закономерно встает вопрос: если в «Вопрошании» отразилась не официальная церковная точка зрения, то какие реалии воспроизвел Кирик в сюжете о дневном погребении? Естественно в такой ситуации обратиться к поиску свидетельств о существовании указанной погребальной практики в пространстве отечественной культуры. Подобные свидетельства (как прямого, так и косвенного характера) имеются.

Судя по данным этнографии, у русских в XIX – начале XX в. сохранялось много глубоко архаичных деталей погребальной обрядности, в том числе и описанная Кириком. На протяжении веков покойников устойчиво продолжали хоронить в дневное время до захода солнца¹¹⁷. Существовали даже более узкие временные рамки, когда до

¹¹⁵ IV Цар. 23, 11.

¹¹⁶ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 236–243; От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1987. С. 319; Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 462.

¹¹⁷ Куликовский Г.И. Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. № 1. С. 53; Барсов Е.В. Погребальные обычаи на Севере Руси // Причитания северного края. М., 1872. Ч. 1. С. 306; Русский север. Этническая история и народная культура XII–XX века. М., 2004. С. 674.

полудня не разрешали хоронить, а в три часа считалось уже поздно¹¹⁸. Возможно это было связано с представлениями о том, что пограничье, разделяющее этот и тот миры, в данный промежуток времени оказывается максимально проницаемым.

Теперь обратим внимание на доводы, которые сопровождают пове-рье о дневном захоронении. Необходимость погребения до захода солнца аргументируется тем, что усопший в последний раз до общего воскресения может видеть светило. Такое объяснение исходит из типичных для дохристианских погребальных практик представлений о «живом» мертвце, на протяжении веков сохранявшихся в народной культуре под оболочкой церковно сопровождаемого обряда. В традиционной культуре славянских народов прочно удерживался комплекс представлений, что умерший не теряет способность зрительного восприятия.

Фольклор и этнография бесспорно свидетельствуют, что покойник «видит и слышит все, что происходит вокруг него»¹¹⁹. И после предания мертвого человека земле продолжают контакты с невидимым в этом мире умершим. Несмотря на незримость его для живых, все адресованные умершему действия осуществляются согласно представлениям о физической чувственности ушедшего: его кормят, топят для него баню, обращаются с просьбами и жалобами, отогревают в случае запаздывания весеннего тепла. Элементы поминального ритуала осуществляются, исходя из представлений, что ушедшие в область предков переместились из мира живых – в мир мертвых (мифический ирий наших предков). Последний мыслится вполне реальным физическим пространством, только труднодоступным¹²⁰. Несмотря на разные версии локализаций мира предков и его инварианта в образе сказочно-

¹¹⁸ Смоленский музыкально-этнографический сборник. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003. Т. 2. С. 59. В ряде случаев фиксируется традиция выноса тела до полудня (*Терещенко А.* Быт русского народа. М., 1999. Ч. 2. С. 299). Общим, однако, во всех случаях принцип приурочения обряда к световому времени.

¹¹⁹ *Левкиевская Е.Е.* Представления о «том свете» у восточных славян // Славянский альманах. 2003. М., 2004. С. 348. В традиционной культуре смерть воспринималась не как физическое уничтожение человека, а как его трансформация с сохранением телесных способностей. В силу этого «тело покойника не считается "мертвым" в настоящем значении этого слова» (*Чистяков В.А.* Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 115).

¹²⁰ *Левкиевская Е.Е.* Указ. соч. С. 353.

го тридесатого царства, он представляется народному сознанию вполне материальным и в эмпирических своих чертах повторяет реалии посюстороннего мира¹²¹. Вполне чувственно воспринимаются быт и насельники «того света», который «рисуетса жизненными чертами» и мыслится как «продолжение земного существования»¹²².

По сути дела, традиционная культура отражает представления об удвоении физического пространства, в котором область предков невидима для живых, но сами предки не утрачивают способности чувственного восприятия как до предания земле, так и в своем посмертном существовании. Согласно традиционным народным представлениям, умершие «сохраняют все свойства телесных существ – они едят, пьют, нуждаются в одежде, испытывают радость и страдания»¹²³. Этому комплексу представлений соответствует и предметное оснащение умерших, версию которого с литой иконкой мы рассматривали выше.

¹²¹ Елеонская Е.Н. Представления «того света» в сказочной традиции // Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994. С. 43–47. Несмотря на проникновение в сказку христианских мотивов ада и рая, идея загробного воздаяния чудесной сказке в целом чужда (Там же. С. 48).

¹²² Елеонская Е.Н. Указ. соч. С. 43.

¹²³ Левкиевская Е.Е. Указ. соч. С. 358. Представление о материализованных контактах с ушедшими и наделение их физическими способностями прочно сохраняются, несмотря на то, что личность невидимого умершего отождествляется с душой (Толстая С.М. Душа // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 167). Такому отождествлению способствует невидимость покойника, а связанные с ним поверья архаичны и отражают веру в живого мертвеца. Соответствующее христианству олицетворение мертвого в виде расставшейся с телом идеальной сущности сосуществует с дохристианскими представлениями о признаках материального действия душ. Не случайно исследователи традиционной культуры употребляют понятие «душа» в кавычках, когда в погребальных и поминальных обрядах моделируются вполне материальные потребности «душ» (Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 64). Подавляющее большинство поверий о действии «душ» умерших никак не могут происходить из понятий их идеальной природы. Даже в период господства обряда сожжений у индоевропейских народов обозначение души являлось производным от именования вполне материальной субстанции – дыма, тумана (ст.-слав. *дымъ*, польск. *dyt*, прусск. *dumis*, др.-в.-нем. *toim*, ср.-ирл *dumacha*). В греч. *θυμός* обозначало жизненную субстанцию, чему соответствовало др.-инд. *dhuma* (Иванов Вяч. Вс. Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 9).

Характерно, что сказочный герой попадает в иное царство после трудных путевых испытаний. Он преодолевает препятствия перехода в иной мир. Погребальный обряд – это обряд того же перехода, ритуальное обставление которого направлено на облегчение пути умершего: снабжение «путника» в иной мир пищей, обувью, деньгами, вспомогательными для преодоления препятствий приспособлениями, свечой¹²⁴. Все перечисленные здесь этнографические детали фиксируются археологически в захоронениях, близких по времени создания Кириком своего «Вопрошания». Вопреки церковным нормам вещеположение, как неизменный элемент традиционной погребальной обрядности, так и не было устранено из вековых народных привычек¹²⁵. Но именно вещеположение указывает на физическое понимание посмертного существования.

В соответствии с таким пониманием способность зрительного восприятия во время перехода в иной мир обеспечивалась сугубо материальным способом: либо зажжением свеч в предсмертный час, либо временной привязкой проводов, когда путь освещается небесным светилom (иногда, правда, по поверьям, еще и месяцем)¹²⁶. Путь в невидимый иной мир представлялся носителям традиционной культуры как преодоление мрака, чему должен был способствовать свет, «помогающий умершему пройти темный путь в загробье»¹²⁷. Видимо, отчасти с этими представлениями связаны находки свеч и воска в древнерусских захоронениях,

¹²⁴ Толстая С.М. Погребальный обряд // Славянские древности. М., 2009. Т. 4. С. 86.

¹²⁵ Там же.

¹²⁶ Толстой Н.И. Глаза и зрение покойника // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 189, 192. Столетиями прочно удерживался комплекс обрядовых действий, чтобы умерший мог видеть в ином мире: пускать в Великий четверг на дощечке в воду зажженную свечу-задушницу, которая одновременно, кстати, предназначалась и покойнику и солнцу; обметать троичскими венками надгробия родителей, чтобы ушедшие в иной мир предки не теряли способность зрительного восприятия; в поминальные дни накладывался запрет на работу с пенькой, куделью, золой, побелкой, а также рекомендовалось не прясть и не шить по пятницам, чтобы не повредить предкам глаза (Там же. С. 189–194). С мотивом посмертного зрения связан обычай изображать очи на сельских кладбищенских надгробиях даже тогда, когда черты антропоморфности с них исчезли (Там же. С. 196–199). Известны случаи соединения изображения глаз с идеограммой солнца (Там же. С. 198. Рис. 9).

¹²⁷ Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 67.

которые почему-то относят исключительно только на счет влияния христианства¹²⁸. В ряде сказок первое впечатление героя от перемещения в чужое пространство – темнота и только «затем опять свет и жизнь»¹²⁹.

Описанный в «Вопрошании» обычай захоронения до захода солнца получил отражение в содержании похоронных причитаний. В случае вечерней смерти плакальщица «уговаривает» усопшего не покидать своих близких в этот же день, потому что ночной путь чреват трудностями¹³⁰. В славянском фольклоре существовало относящееся к этому кругу представлений понятие «вывести на свет» (с ним же связан комплекс действий, направленных на то, чтобы покойник мог видеть)¹³¹. Данный круг воззрений – весьма и весьма древний. Об этом свидетельствуют данные языка. Слово, обозначающее умирание и смерть, в индоевропейских языках оказывается однокоренным с производными от **mer* (в значении *мерцать, мелькать, сверкать, пестрить, искриться*): нем. *merken* – *замечать, видеть, воспринимать*; укр. *mrity* – *мерцать, поблескивать, светать, смеркаться, брезжить, неясно видеть*; др.-англ. *a-merian* – *осветлять, очищать*; лат. *merus* – *чистый*¹³².

¹²⁸ Авдусин Д. А. Три погребальные камеры из Гнездова / Д. А. Авдусин, Т. А. Пушкина // История и культура древнерусского города. М., 1989. С. 201; Мусин А. Е. Указ. соч. С. 149. Внедоктринальная мотивировка употребления свеч в традиционной культуре и отсутствие их в бесспорно христианских (монашеских) захоронениях древнерусской эпохи (см.: Панова Т. Д. Указ. соч. С. 163–169) не дают основания для однозначных заключений и не позволяют считать восковые артефакты только «материализацией христианской культуры».

¹²⁹ Елеонская Е. Н. Указ. соч. С. 44.

¹³⁰ Чистяков В. А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 118.

¹³¹ Толстой Н. И. Указ. соч. С. 189.

¹³² В значениях производных от вышеперечисленных слов при их употреблении может реализоваться акцент как на возрастание света, так и на его уменьшение. Последнее отражает представление о смерти как об исчезновении, распаде и слепоте, соответственно мертвый представлялся как слепой, а царство смерти как безвидное (Топоров В. Н. Заметки о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 49–52). Первый слой значений можно признать архаичным, тогда как второй, по крайней мере в целом ряде смыслов, соответствует христианским понятиям о конце телесного существования. Языковые средства данного круга воззрений, используемые в причитаниях, в оппозиции жизнь – смерть описывают последнюю в качествах темноты, ночи, холода (Невская Л. Г. Балто-славянское причитание:

Судя по всему, световые мотивы поверий имеют отношение к обряду перехода на «тот свет». Переход этот виделся трудной дорогой, с которой нельзя было сбиться или заплутать. Несмотря на преграды (которые всегда физические: море, дальние леса, гора, радуга, Млечный путь, если иной мир мыслился небесным), правильное исполнение обряда призвано было обеспечить достижение страны предков¹³³. Важнейшим условием правильной обрядности было избрание хорошего (благоприятного) времени для отправления ритуалов. Плохим временем всегда считались временные границы (полдень, полночь)¹³⁴. Поэтому поверье о необходимости дневного захоронения, исключаящее упомянутый выше полуденный срок, следует понимать с учетом аксиологии временного восприятия, которая веками формировала временные нормативы обрядовых сценариев. Нарушение хронологических рамок являлось препятствием для прорыва в сакральное, частным случаем которого был ритуал перехода в иной мир.

В комплексе традиционных архаических представлений связанная с солнцем идея зримости пути мертвого имеет отношение, прежде всего, к обряду перехода. Солнце не только источник света, но еще и проводник в иной мир, ведь не случайно ирий наделяется эпитетами солнечного и теплого. В сказках чаще всего — это царство солнца¹³⁵. Данные представления свойственны также другим народам и уходят в глубокую древность¹³⁶. По народным поверьям, солнце считается светилом мертвых. Даже в обиходной лексике славянских народов

реконструкция семантической структуры // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 140–141; *Соболев А.Н.* Загробный мир по древнерусским представлениям // Мифология славян. СПб., 1999. С. 34–37).

¹³³ *Левкиевская Е.Е.* Представления о «том свете» у восточных славян // Славянский альманах. 2003. М., 2004. С. 342–347, 354–356.

¹³⁴ *Толстая С.М.* Время // Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 450.

¹³⁵ *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 208.

¹³⁶ Ср. имеющееся в гимнах «Ригведы» обращение к собакам Ямы с позволением созерцать солнце и получить божественную жизнь (*Соболев А.Н.* Загробный мир по древнерусским представлениям // Мифология славян. СПб., 1999. С. 125). Согласно хеттскому мифу о жертвоприношениях животных умершему царю, именно бог Солнца отделяет властителю в ином мире пастбище, на котором будут пастись отправленные туда в качестве жертвы животные (*Иванов Вяч. Вс.* Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 10).

о зашедшем солнце говорится так же, как и об умершем (например, малороссы говорят: «солнце спочило»)¹³⁷. Согласно образам причитаний, характерных для носителей традиционной культуры, умершие отправляются «к красну солнышку ... на беседушку» (вар.: «К красну солнышку на пригребушку»). В некоторых похоронных причитаниях умерший непосредственно уподобляется солнцу, которое подобно скрывающемуся из глаз светилу удаляется из мира (т. н. «космическое кодирование»): «Вроде солнышка за облачко теряется, так же дитятко от нас же укрывается»¹³⁸.

Место пребывания солнца видится народному сознанию в пределах физического мира, там, где земля сходится с небом, за морем, или иногда под землею¹³⁹. Содержание сказок и образы похоронных причитаний не расходятся в определении местоположения царства мертвых. Представления о топографии иного мира (либо под землей, либо на небе, либо в пределах земного и водного пространства) соединены в плачах с описаниями различных способов погребения при одновременном обозначении места, куда уходит с небосклона солнце. С «подземельной могилочкой» коррелирует образ солнечного жилища в «погребях глубоких»; отправлению предков в отдаленные земные пределы за водным пространством соответствует образ закатного солнца «за горы высокие, ... за болота за седучие, ... за ручьи за те шумливые, за широкие, глубокие» (вар.: «за цёмныя лясочки, ... до чистого поля, чи до синього моря»), что соответствует удаленному «краю света, где отдыхает солнце»; поскольку обряд сожжения не практиковался – плачам его описания не известны, а небесные жилища умерших, даже с учетом христианских наслоений, определяются нечетко (небесный

¹³⁷ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1. С. 163. Заходящее солнце представлялось также засыпающим, а утром встающим ото сна (Указ. соч. Т. 3. С. 37).

¹³⁸ Причитания Северного края / собраны Е.В. Барсовым. М., 1872. Ч. 1. С. 116; *Невская Л.Г.* Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 136, 142.

¹³⁹ *Топорков А.Л.* Солнце // Славянская мифология. М., 1995. С. 362. Почему-то в обобщающей работе О.А. Сedaковой локализация иного мира ограничивается только высотным, подземным и домашним локусами (*Сedaкова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 56). Впрочем, островное положение без уточнений проговаривается (Там же. С. 328).

загробный мир в общей форме связывается с видимым на небе «красным солнышком», «светлым месяцем», «частыми звездами» или именуется «подсолнечным государством»¹⁴⁰. Получается, что фольклорная локализация жилища солнца и предков может быть соотнесена с разными обрядами погребения: сожжение с небом, а ингумация с подземным миром. При этом как тот, так и другой обряд в случае захоронений с использованием плавающих средств ориентированы на преодоление водной преграды, разделяющей мир живых и умерших¹⁴¹.

Согласно данным языка исконным была локализация онго мира за водным пространством, о чем свидетельствует этимологическая связь названия иного мира (**rajь*, **wyrāj*, **wyrьjь*) с понятиями о реке, потоке, течении (**rajь*, **rojь*, **reka*)¹⁴², а связь синонимов смерти и покойника с названием корабля, в котором согласно мифическим представлениям умершие переправлялись через реку смерти (**navь*, **navьjь*) от индоевропейского обозначения судна (**nau-s*), которое в переносном смысле стало обозначением смерти и мертвого¹⁴³. Это

¹⁴⁰ Чистяков В.А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 120–122; Протт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 281–284; Невская Л.Г. Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 136–137. Ср.: Соболев А.Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. С. 94–112. Незрелость небесных образов иного мира с одной стороны свидетельствует о стойких архетипах инобытийной топографии, а с другой – отражает слабое влияние христианства в развитии этого спектра простонародных представлений.

¹⁴¹ Интересную мысль о причинах дифференциации иного мира (и одновременно жилища солнца) в разных сферах высказал А. Котляревский. Он предположил, что жители морских побережий помещали солнечную страну предков в море, горцы за горами, а степняки в земле. Поэтому первые отправляли своих мертвецов в ладье, вторые сжигали, третьи закапывали (Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 176–177). Археологически четких соответствий мы не найдем, но поскольку народы мигрировали, подобная мысль может быть плодотворной в смысле поисков генезиса обрядов. Ведь сакральное в натуралистическом восприятии язычников порождалось реалиями окружающей их действительности.

¹⁴² Ср. в этом ключе именование водоворота и омута словом «вир»: «по морю плыл, да попал в вир» (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. С. 206; Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 144–145).

¹⁴³ Трубачев О.Н. Славянская этимология и праславянская культура // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 309–311. Многие элементы погребальной обрядности были ориентированы на водную перспективу иного мира (помещение на

значит, что рай мыслился как заречный или заморский (ср.: «Красно солнышко / Укатился за горы толкучие, / За леса дремучие, / В водушки глубокие»¹⁴⁴). Сходное в иранском языке **rau*, обозначает богатство и счастье¹⁴⁵, что отражает представления об ином мире как о стране обилия¹⁴⁶ и безмятежного существования.

Кирик в вопросе № 53 воспроизводит глубоко архетипичные и связанные с дохристианской традицией представления о смерти, безусловно актуальные для участников погребальных церемоний его эпохи. Вряд ли можно сомневаться, что несмотря на смену вер, обозначенные Кириком реалии имели место. Ведь в сельской среде они так и не были вытеснены в течение тысячелетнего господства христианства на Руси. Христианские элементы погребальной обрядности, наслоившиеся на традиционную основу, не нарушили концептуальных основ народных представлений о смерти, генетически связанных с дохристианскими воззрениями на этот счет¹⁴⁷.

воду свечи и полотенца для покойного, отправление стружек от гроба по течению и т. д.). Характерно, что в северо-западных регионах Руси долбленную лодку до сих пор в диалектном обиходе называют «ройкой». Не к традиции ли захоронения в лодке восходит обряд помещения в долбленные колоды, которые конструктивно напоминают долбленные части ройки? Инвариантом той же смысловой нагрузки было изготовление плетеных гробов из тростника или ивовых деревьев, растущих по берегам рек (Русский север. Этническая история и народная культура XII–XX веков. М., 2004. С. 674). О сближении загробной области с водою см.: *Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 85. В связи с солнечными сюжетами погребальной обрядности отметим, что у египтян существовали представления о перемещении умершего в ладье мертвых вместе с солнцем. Получается, что концепт иного мира за водной преградой и способ ее преодоления – достаточно распространенное представление разных народов.

¹⁴⁴ Причитания Северного края. С. XII.

¹⁴⁵ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1970. Т. 3. С. 435.

¹⁴⁶ На лексическом уровне – синоним рая «порода», не столько результат морфологической адаптации греч. *παράδεισος*, сколько отражает представления о предках, роде, порождении (*Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 147).

¹⁴⁷ *Толстая С.М.* Погребальный обряд // *Славянские древности*. М., 2009. Т. 4. С. 85. Для понимания взаимоотношений дохристианского и христианского компонентов традиционной культуры очень важное значение имеет авторитетный вывод специалиста, глубоко знающего суть дела и предмет изучения: «"Народно-христианские" представления не имеют ничего общего с основными категориями церковно-христианского экзегезиса. Из области христианской культуры они берут только предмет, тему, которая интерпретируется в категориях принципиально другой, даже не противоположной, модели мира» (*Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 38. Прим. 7).

Противопоставление жизни и смерти в народной культуре прочно было связано с оппозицией видимое / невидимое¹⁴⁸. В понятиях о невидимом живые характеризуют умерших, те же, кто покинул этот мир, оказываются в ситуации вынужденной слепоты при попадании во мрак переходного состояния (разновидность препятствия на пограничье миров). Преодолению слепоты мрака служат обрядовые средства: возжигание свечей и отправление в иной мир засветло, вместе с солнцем, то есть средства, предполагающие ту же физическую осязаемость. После того, как умершие водворяются вместе с предками, они попадают в сферу жизни, а следовательно света, гармонии и обилия. В зеркальном физической реальности миру инобытийной вечной жизни свет не заходящий и в лучах этого света иной мир зрим для тех, кто оказывается в нем¹⁴⁹.

С учетом сказанного воспроизведенная в «Вопрошании» интерпретация обычая захоронения в дневное время в большей мере соответствует мировоззренческим установкам дохристианской поры. Следовательно, приписывать такого рода рекомендацию архиепископу Нифонту, даже если допустить знакомство его с полужыческими (в затронутом проблемно-тематическом спектре) апокрифами, нет оснований. Единственная из относящихся к новой вере реалий рассматриваемого сюжета – это упоминание ожидаемого воскрешения усопшего. Подобное объяснение погребального ритуала мог дать только далекий от круга церковных воззрений человек и уж никак не высшее лицо в новгородской церкви. Но именно таковую трактовку Кирик считает нужным включить в свое произведение.

Поразительным образом в сюжете отразилось сплетение различных верований, проявление которых с формальной точки зрения вроде бы и не вызывало подозрений. В обряд похорон, описанный Кириком,

¹⁴⁸ Седякова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 61.

¹⁴⁹ Не исключено, что к иному миру имеют отношение представления о немеркнущем и не связанном с конкретным источником свете, который в определении апокрифа «есть свет неосыжаемъ, и неисповедимъ никимъ же. где ся водворяе(т)» (*Тихонравов Н.С.* Указ. соч. Т. 2. С. 78). По крайней мере как в языке, так и в мифе и в мотивах традиционного искусства делалось отличие между скрывающимся светом солнца и светом вообще, как признаком божественной, а следовательно, вечной сущности: в славянском языке обозначение светлости – **dьnь*, в индоевропейской огласовке **di/dei*, однокоренное обозначению бога ясного неба у индоевропейцев – **dieus* (*Трубачев О.Н.* Указ. соч. С. 308–309; *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 246–248).

включено прощание с солнцем и белым светом, который не противоречит церковному обычаю положения покойника лицом на восток, но соответствующую знаковую значимость данная деталь обряда могла иметь исключительно в дневное время, пока светило не перешло на закатную сторону. Вместе с тем хорошо известно, что языческие захоронения древних славян по обряду трупоположения делались головой на запад, а лицом на восток — навстречу обожествленному светилу¹⁵⁰. В христианскую пору изменения ориентации не произошло, изменилось лишь понимание обряда, который был прежде связан с верой в «живого» мертвеца и с представлениями о долгом пути в страну предков (ирий), откуда вместе с солнцем приходит тепло¹⁵¹. Солнце в новой мировоззренческой системе координат выступает в качестве сакрального ориентира, обозначающего то направление, откуда должен прийти Христос в момент всеобщего воскрешения мертвых. Глубоко традиционная черта архаической обрядности и в новых условиях продолжает свое бытование. Временной фактор в обряде ингумации

¹⁵⁰ См. об этом: *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982. С. 97–98; *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 109–111; *Моця А.П.* Некоторые проблемы изучения восточно-славянского погребального обряда конца I — начала II тысячелетия н. э. // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1989. С. 42.

¹⁵¹ В понимании отношения солнца к иному миру просматривается и мифологическая основа. Славянское божество Сварог этимологически объясняется из древнеиндийского языка: *svarg-ga — «небо, как солнечный путь» (*Трубачев О.Н.* Указ. соч. С. 317). О том, что в «Ригведе» путь к обители предков назван «дорогою солнца», а в народных стихах рай наделяется эпитетом «солнечный» говорил еще знаток апокрифов и народной культуры Н.С. Тихонравов (*Тихонравов Н.С.* Сочинения. М., 1898. Т. 1. С. 195). В плачах, отражающих глубоко архаические представления, сам умерший метафорически сравнивался с закатывающимся солнцем: «красно солнышко укатается за горы толкучие, за леса дремучие, в водужки глубокие» (Причитания северного края / собрания Е.В. Барсовым. М., 1872. Ч. 1. С. XII); «И куда же сподобилось, мое красное солнышко...» (Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. / Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 782. Ср. там же. С. 171, 175). Подобное уподобление покойника солнцу попало даже на страницы Воскресенской летописи, в которой помещен плач княгини Евдокии по умершему в 1389 г. мужу Дмитрию Донскому (ПСРЛ. Т. 8. М., 1859. С. 57). Как справедливо подытожил А.Н. Соболев, культ солнца сливается с культом умерших предков (*Соболев А.Н.* Загробный мир по древнерусским представлениям. С. 135).

с выраженной западной ориентировкой в контексте церковно-регулируемых погребальных ритуалов вряд ли был актуален, что подтверждается более поздними разъяснениями греческих иерархов.

То, как поверье о погребении до захода солнца было изложено в «Вопрошании», не является официально рекомендуемым правилом. Это просто фиксация существующего обычая, который был записан с чьих-то слов с сохранением характерных оборотов прямой речи при передаче данных от информатора («не рци тако»).

В силу очевидной схожести обычая с дохристианской обрядностью статья Кирика не могла быть направлена на слом традиционных привычек, она даже не является нормативной в отличие от других разделов «Вопрошания». Сам же автор без дополнительного разъяснения ограничивался кратким описанием ритуала, который вполне можно было воспринять двояко. Тем более, что неизвестно, какими соображениями руководствовались самые разные исполнители похоронных обрядов в эпоху Кирика, особенно на периферии, где влияние Церкви еще не утвердилось. Логично считать, что там, где позиции церковных структур не были прочными, там огромная роль принадлежала традиции. Погребальные практики – самая подверженная воздействию арханизации обрядовая сфера. Поскольку это и было характерно для позднейшей традиционной культуры, то данная закономерность должна была действовать и для времени создания «Вопрошания».

На основании свидетельств фольклора и этнографии, фиксировавших архаичные формы пережиточной погребальной обрядности, имеем все основания отнести описанную Кириком практику захоронений до захода солнца к числу явлений дохристианского происхождения. Это было ясно еще А. Котляревскому, который не нашел причин полагать, что в рассматриваемом разделе «Вопрошания» источник понятий был христианский. На основании хорошо известных ему сведений о дохристианских погребальных обычаях в рассматриваемом сюжете роль солнца определена как «указатель дороги в страну отцов», а похороненный после заката солнечного «оставался без путеводителя и легко мог заблудиться»¹⁵².

«Вопрошание» и в сюжете с положением иконки Михаила архангела в захоронение, и в случае с фиксацией нормы дневного по-

¹⁵² Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 223–224.

гребения демонстрировало редкую для церковной книжности идеологическую сдержанность, когда речь шла о деталях раннесредневекового похоронного обряда. При совпадении внешних признаков погребальных обычаев до и после введения христианства отсутствовали объективные основания для осуждения дохристианских погребальных практик. В этих условиях ценностное отношение составителя «Вопрошания» проявляется в отсутствии оговорок и пояснений, когда при описании нового порядка вещей в сфере погребальной практики дублируется старый обычай.

Сам факт обращения к теме «правильной» погребальной обрядности примечателен и может рассматриваться как сознательный и преднамеренный авторский прием. Кирик Новгородец фиксирует в своем произведении двусмысленность действовавшей в его время погребальной практики. Он сохраняет без комментария далекую от ортодоксии мотивацию обычая, но намекает на его генетические корни. В такой форме на уровне подтекста выражена оценка высшего новгородского церковного начальства, которое в отношении к погребальной обрядности мирилось с инерцией дохристианской архаики. Очень умно в краткой форме Кирик сказал о многом: владыку устраивало положение дел, ибо в знаковом выражении элементы погребальной обрядности облекались во внешне благонадежную христианскую форму. Вместе с тем возможность двойного прочтения семантики действий не исключает актуализации дохристианских смыслов, а таковая, судя по многочисленным пережиткам архаики в традиционной культуре, как раз и имела место. Получается, что Кирик обратил внимание на то, что верховное лицо в новгородской церкви оставляет возможность для мирян воспроизводить в погребальной практике привычные архаические нормы, которые можно было трактовать в христианском духе, но которые таковыми сущностно в то время в полном смысле своих значений не являлись.

Понимание смерти – важнейшая для характеристики мировоззрения сфера аналитического исследования общественного сознания, поскольку имеет отношение к главным моментам человеческого бытия. Кирик коснулся нескольких ключевых аспектов этой сферы. Он поставил соответствующие вопросы именно как аналитик. Уже в постановке вопросов такого рода заключались и не проговоренные явно ответы на них, ибо для того, кто был знаком с существующим положением дел, смыслы были очевидны, правда, при возможности двойственного

прочтения ритуальной символики каждый мог видеть то, что хотел видеть.

Благодаря «Вопрошанию» мы узнаем, что церковь не вторгалась в искони сложившуюся драматургию погребального обряда, который в рассматриваемых чертах формально удовлетворял и идеологов новой веры, и носителей самой традиции. Описанные Кириком черты погребальной практики ценны потому, что меткие зарисовки с натуры отражают ситуацию компромисса в условиях христианизации, когда идеологи новой веры не требовали немедленного отказа от некоторых форм старой обрядности, которые в явном виде не подрывали религиозно-мировоззренческих основ новой веры.

Уступки и компромисс не могли не способствовать сохранению традиции дохристианской архаики, пусть даже модернизированной и адаптированной к христианству. Ведь со стороны реальных участников похоронных церемоний и представителей церковной структуры (в данном случае в лице Нифонта) на одно и то же действие смотрели по-разному и «нагружали» символические действия разными смыслами. И сама постановка неоднозначного вопроса Кириком, и способ фиксации позиции Нифонта позволяют говорить, что суть дела и тот и другой понимали, но смотрели на реально происходившие процессы по-разному. Надо полагать, что по причине отсутствия в церковной среде единого мнения относительно двусмысленных черт погребальной практики в «Вопрошании» и появились уникальные данные о новгородской действительности, запечатленные в емких по информативной насыщенности и идейному значению пунктах № 53 и № 55 этого памятника.

Совсем недавно Д.М. Буланин высказал сомнение в том, что «Вопрошание» не может считаться источником сведений о повседневной жизни как Новгорода, так и Древней Руси в целом. По его убеждению, в подборку включены рекомендации, нацеленные на всевозможные казусы религиозной жизни христиан вообще. В подлинности реального разговора Кирика с епископом Нифонтом Д.М. Буланин усомнился, а саму вопросно-ответную форму предложил рассматривать как литературный прием. Автор считает, что в содержании обсуждаемых проблем отразилась не новгородская действительность, а некая априорно прогнозируемая сумма ситуаций, которые могут возникнуть в любых точках христианского мира. Соответственно делается вывод, что поскольку содержание подборки вопросов-ответов «Вопрошания» имеет

превентивное назначение, их следует рассматривать без привязки к конкретному времени и месту. Так же отстраненно от исторических условий Д.М. Буланин предлагает рассматривать и вопрошания более раннего времени, которые писались по-гречески на основе византийских канонических книг и которые тематически в целом ряде пунктов совпадали с сочинением Кирика. Исследователь полагает, что изложенное в форме беседы Кирика с Нифонтом «Вопрошание» по своим признакам однотипно каноническим ответам других иерархов: митрополита Георгия (1061/62–1075) и митрополита Иоанна II (1076/77–1089). По заключению исследователя, подобно своим прототипам «Вопрошание» дает толкование на «недоуменные вопросы канонического свойства»¹⁵³. Кроме этого, указывается на соответствия статьям Кирикова «Вопрошания» в южнославянской письменности, что также расценивается как признак универсального значения содержания¹⁵⁴. Приговор Д.М. Буланина категоричен: «Вопрошание» Кирика – плод ”литературной условности“, которую нельзя расценить иначе, как ”кривое зеркало реальности“, как облеченное в литературную форму вопрос-ответ ”решение могущих потенциально возникнуть казусов“»¹⁵⁵.

Насколько отстранены были от русской действительности митрополичьи рекомендации – еще не доказано. По крайней мере довод Д.М. Буланина, указавшего на несоответствие пункта о бельце-епископе действовавшим на Руси церковным канонам, не может быть принят. Ведь в реальной практике попадавшие под запрет Георгия процессы имели место¹⁵⁶. Факт распространения общих с «Вопрошанием»

¹⁵³ Буланин Д.М. Традиции и новации в интерпретации русской письменной культуры: Заметки к переводу книги С. Франклина «Письменность, общество и культура в Древней Руси (около 950–1300 гг.)». СПб., 2010. С. 44.

¹⁵⁴ См. там же. С. 45.

¹⁵⁵ Там же.

¹⁵⁶ Логика доказательств Д.М. Буланина следующая: среди положений ответов митрополита Георгия затрагиваются явно не имеющие отношения к русской действительности прецеденты, следовательно, рекомендации «Вопрошания», типологически сходного с рекомендациями Георгия, непосредственно не пересекаются с реалиями религиозной жизни страны. Конкретно не актуальным для Руси объявляется пункт № 108 в рекомендациях Георгия, который предполагает возможность поставления в епископы бельца (см. указ. соч. С. 45). Но пункт о бельце-епископе оказывается далеко не безотносительным к особенностям русской религиозной жизни. На начальных этапах христи-

положений в славянских номоканонах Д.М. Буланин склонен расценивать исключительно с точки зрения универсальности положений произведения в пределах *Slavia orthodoxa*. Но совпадения, прежде всего, свидетельствуют о существовании общего фонда источников, которые находились в распоряжении Кирика и других славянских авторов. Ведь они творили в рамках единой традиции, находясь в разных исторических условиях. Отсюда и совпадения, но отсюда и очевидные различия в подборе статей покаянного права. Явление Кирика возникло не на пустом месте и он, конечно, пользовался уже существовавшими

анизации, особенно в контексте автокефальных устремлений, на высшие церковные должности светские власти выдвигали отнюдь не только выходцев из монашеской среды. Не был чернецом Анастас Корсунянин – настоятель Десятинного храма и реальный глава Русской церкви при Владимире. Неизвестно, кем был Лука Жидята до того, как Ярослав сделал его новгородским владыкой, зато хорошо известно, что к нему были претензии со стороны киевского митрополита Ефрема, который подверг ставленника Ярослава судебному преследованию и попытался сместить его с кафедры (*Мильков В.В. Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята // Россия XXI. 2009. № 2. С. 123–125*). При отсутствии института монашества на раннем этапе христианизации трудно было изыскать из внутренних резервов таких кандидатов на высокие церковные должности, которые отвечали бы каноническим требованиям. Тем более что сам принцип каноничности не являлся незыблемым в мероприятиях по организации независимой Русской церкви. Первый митрополит из русских Иларион, судя по всему, принял монашеский постриг лишь накануне занятия им автокефального митрополичьего стола, а до этого был священником княжеской церкви на Берестове. Летопись характеризует его как «книжного мужа и постника», а выкопанная им пещера, где позднее возник Киево-Печерский монастырь, не увязывается летописцем с монашеством Илариона. Устроение пещерки, которую впоследствии унаследовал Антоний, упоминается исключительно в связи с молитвенными уединениями Илариона, а не с его принадлежностью к иночеству (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 155–156). Нареченный владыка владимирский Федорец, возглавлявший при Андрее Боголюбском автокефальную от Киева епископию, происходил из низших слоев городского белого духовенства (*Воронин Н.Н. Андрей Боголюбский. М., 2007. С. 88*). Последний и достаточно поздний прецедент – попытка выдвижения Дмитрием Донским своего духовника и хранителя печати Митяя в качестве кандидата на митрополию, который принял обряд пострижения лишь накануне его выдвижения (*Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. Л., 1978. С. 50*). Получается, что пункт о белье-епископе появился у ближайшего современника Луки Жидяты и Илариона не случайно, а как противостояние против автокефальных поползновений. Аргумент Д.М. Буланина не имеет доказательной силы. Так что тезис об актуальности поднятых Кириком проблем не может быть подвергнут сомнению с этих оснований.

уставами и канонами. Южнославянские и западнославянские реминисценции «Вопрошания» выявлены¹⁵⁷, а вот что касается обратного влияния, то текстологически еще предстоит установить: что в случаях совпадений можно относить за счет общих источников, а что за счет влияния русской на славянскую книжность. По крайней мере, факты трансляции «Вопрошания» в полном его объеме в книжность единовѣрных славянских народов не известны, а это подтверждает локальный характер актуализации произведения к запросам древнерусской действительности. В пользу локального значения «Вопрошания» говорят и наблюдения над рукописной судьбой произведения, которое не получило признания в целом ряде регионов страны и было исключено из состава Кормчих книг¹⁵⁸. А это значит, что Кирик приравнивал затрагиваемые им сюжеты к местным условиям.

Приведенные в статье археологические и этнографические параллели к рассмотренным пунктам «Вопрошания» Кирика дают все основания для того, чтобы связывать обстоятельства создания этого произведения со стихией религиозной жизни Древней Руси и непосредственно с новгородской действительностью. Неоднократно высказывавшееся в историографии мнение, что труд Кирика является живым откликом на характерные для Новгорода проблемы и реалии, остается в силе.

¹⁵⁷ *Смирнов С.И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 271–298, 387, 393; *Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 102–103, 179; *Максимович К.А.* Заповеди святыхъ отъць. Латинский пенитенциал VIII века в церковнославянском переводе. М., 2008. С. 149–151.

¹⁵⁸ *Щапов Я.Н.* Указ. соч. С. 180.

Религиозная ситуация в Новгороде по материалам «Вопрошания» Кирика Новгородца

Религиозная жизнь Руси и Новгорода многократно становилась предметом исследования. Но в большинстве случаев она рассматривалась в контексте церковно-государственных отношений. Между тем письменные источники, среди которых особое место, несомненно, принадлежит «Вопрошанию» Кирика, позволяют посмотреть на внутрицерковную жизнь Новгорода с позиции истории быта и нравов, обусловленных не столько политическими, сколько социально-религиозными и «бытовыми» условиями времени. И в этом отношении при всем обилии замечательных имен, с которыми связано освоение интеллектуального творчества новгородского мыслителя, «Вопрошание» по-прежнему остается недостаточно изученным памятником, нуждающимся в методах герменевтического анализа¹.

В представленной статье предпринята попытка посмотреть на то, как отразились трудности религиозной и прежде всего церковной жизни Новгорода в вопросах, заданных Кириком и его последователями русским архиереям. Приходится признать, что даже в такой постановке проблемы адекватно отразить реалии новгородской церкви в рамках одной публикации, как в мировоззренческом, так и в институциональном смыслах, едва ли возможно. Поэтому предпринятые в данной работе усилия призваны лишь обозначить ряд проблем, разрешение которых в дальнейшем позволило бы приблизиться к пониманию религиозных процессов, протекавших в домонгольской Руси.

¹ О недостаточной изученности «Вопрошания» Кирика ясно и недвусмысленно сообщает специальная статья Е.К.Пиотровской в «Словаре книжников и книжности Древней Руси: XI – первая половина XIV в»: «Первое из названных сочинений Кирика, “Вопрошание“, изучено недостаточно полно как в текстологическом, так и в источниковедческом аспекте» (Словарь книжников и книжности Древней Руси: XI – первая половина XIV в. / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1987. Вып. 1. С. 216).

Принято считать, что свое «Вопрошание» Кирик создавал в качестве своего рода «дневника», «для себя»², а структура собранных ответов хаотична³. Однако существует и иная точка зрения, исходящая из того, что комплекс интересующих Кирика и его преемников вопросов и та форма, в которую они были заключены, подчинены определенной закономерности, позволяющей говорить о сложной композиционной структуре произведения⁴. Примечательной стороной «Вопрошания» может считаться даже сам набор поднимаемых Кириком тем. Он не случаен. Во всяком случае то, что интересовало и тревожило религиозную совесть и ум новгородского domestika, выходило далеко за рамки духовнической практики обычного священника и вторгалось в сферу деятельности епископата. Такой интерес Кирика к вопросам, представляющим область архиерейской власти, едва ли может быть объяснен исключительной любознательностью иеромонаха.

Не менее проблематична «техническая» сторона создания этого канонического свода: написание подобной работы требовало значительных материальных затрат, оправдание которых «научными интересами» монашествующего священника звучит не вполне убедительно. Для таких материальных трат необходимы серьезные основания, мотивы. Кирик безусловно представлял собой незаурядную личность, наделенную ярким умом, обладавшую очевидным интеллектом и настойчивым характером. Созданные им произведения, пользуясь терминологией нашего времени, вполне можно назвать «фундаментальными». Однако все они были вызваны практическими интересами⁵. Более того, создание такого произведения не могло быть сокрыто

² *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриархата (988–1240) / митр. Макарий (Булгаков), науч. ред. А.В. Назаренко. М., 1995. Кн. 2. С. 388; *Симонов Р.А.* Кирик Новгородец – ученый XII века. М., 1980. С. 91.

³ Такого мнения придерживался А.С. Павлов.

⁴ *Мильков В.В.* Религиозно-философские воззрения Кирика Новгородца // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі*. Полтава, 2010. Вип. 3. С. 113–114.

⁵ Хорошо известно, что «Учение о числах» было написано для решения практических вопросов, связанных с согласованием календарных дат: точного исчисления времени Пасхи. Такие же практические цели унификации богослужебных традиций и регулирования покаянной дисциплины лежали и в усилиях Кирика при составлении свода «Вопрошания» (*Суворов Н.С.* Учебник церковного права. М., 2004. С. 161; *Симонов Р.А.* Кирик Новгородец – ученый XII века. М., 1980. С. 6, 21–22; *Мильков В.В.* Первый ученый Руси: жизнь, творчество, идейное своеобразие воззрений: к 900-летию Кирика Новгородца // *Россия XXI в.*, 2010. № 6. С. 102, 107–121).

от посторонних. Самовольная запись ответов, часть которых не вполне вписывалась в нормы церковных канонов, что хорошо осознавал и сам Кирик, неминуемо навлекла бы на Кирика подозрения в неблагонадежности. Новгородским владыкам, как, наверное, и другим архиереям, было чего бояться в своем окружении. Примером этого может служить судьба Луки Жидяты, не без помощи новгородского боярства оговоренного владычными холопами перед митрополитом Ефремом. Неосторожные и резкие слова новгородского архиерея были соответствующим образом донесены в Киев ⁶.

В этом отношении примечателен отраженный в «Вопрошании» один из диалогов Кирика и еп. Нифонта о возможности рукоположения во диакона проворовавшегося иподиакона. Кирик спрашивал: «Написано есть в въ заповеди Иоана Постыника: “аще кто оукрадетъ головныя начальныя татьбы, да не придетъ въ чистительство”». Нифон, проявляя снисхождение, отвечал: «Аже боудеть <...> татьба велика, а не оуложить ее отаи, нъ сильноу прю съставятъ передъ княземъ и передъ людьми, то не достоить того ставити дякономъ; и ожели окрадется, а то оуложить отаи, то достоить». Однако этот ответ не устраивал Кирика и противоречил всем церковным канонам: вор не имел права на священный сан. Тогда Кирик, понимая сложность своей ситуации, стал подводить владыку к нужному для себя ответу: «Аже паробька господа вяжють, быють, оукрадышаго что любо, достоить ставити?»⁷. Правда, ответ архиерея предусмотрительно так и не был записан⁸. Как верно прокомментировал эту ситуацию В.В. Мильков,

⁶ См. подробнее: *Мильков В.В.* Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята // Россия XXI в., 2009. № 2. С. 124–1136; *Он же.* Новгородский святитель Лука: характер деятельности и идейные аспекты творчества // Новгородская земля в эпоху Ярослава Мудрого (источники и исследования). Великий Новгород, 2010. С. 198–238; *Гайденоко П.И.* Еще раз о суде над Лукой Жидятой (1055–1059 гг.) // Каптеревские чтения. М., 2009. Вып. 7. С. 58–59). Ни один архиерей не был застрахован от такого развития событий.

⁷ Вероятно, это был конкретный случай и виновник был уверен в своей возможности занять диаконскую вакансию. Кирик его называет «паробком». Однако под этой категорией понимался «молодой слуга феодального владельца» (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1988. Вып. 14 : (Отрава – Персона). С. 155). Поэтому можно сделать вывод, что Кирик описывал прецедент.

⁸ Се есть въпрашание Кюриково, еже въпраша епископа нугородьского Нифонта и инех // Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. Стб. 46. [далее – РИБ].

«в реплике Кирика проводится мысль о неотвратимости наказания за воровство». Из всего следует: воля Нифонта явно противоречила святоотеческим правилам и была пристрастной. Лишь деликатность Кирика предотвратила нарушение канонов. Запись епископских решений, вступавших в явное противоречие со святоотеческими правилами, было делом отчаянно смелым и требовавшим какого-либо оправдания.

При всем особом статусе Антониева монастыря⁹, из которого происходил Кирик, и всей свободе во взаимоотношениях монашесствующего духовенства с епископатом церковная среда очень чутка даже к малейшим отступлениям от принятых в ней норм поведения и мысли. Заподозренного в неблагонадежности неминуемо ожидает обвинение в какой-либо ереси и наборе самых страшных грехов¹⁰. Но ничего подобного в судьбе любознательного инока мы не встречаем. Архиереи и их окружение, наоборот, дают ответы на нелепые вопросы и не осуждают предпринятое начинание.

⁹ Особая каноническая независимость Антониевой обители была заложена ее основателем, самостоятельно выкупившим землю под свой монастырь и заповедавшего братии самостоятельно выбирать себе игумена и быть независимыми от князя и епископа: «Аще личится избрати игумена, то избирати от братии, иже кто на месте сем терпит. И аще князь найдет игумена, или епископ по насилию, или по мзде, или который брат наш от места сего, а начнет хотети игуменства, кроме братского соборного изволения, его же непроизволят братия на игуменство» (Сказание о житии преподобного и богоносного отца нашего Антония Римлянина... // Святые русские римляне. СПб., 2005. С. 269). Как нам видится, наиболее удачно вопрос о самобытности Антониева монастыря и истоках этого своеобразия рассмотрены в работах Т.В. Семикоповой (*Семикопова Т.В. Источники учености Кирика Новгородца — монаха, ученого и мыслителя XII века // Православие и русская литература : сб. ст. / под ред. Г.А. Пучковой. Арзамас, 2009. С. 49–54*).

¹⁰ Для Древней Руси, с ее укорененностью в языческом прошлом, было характерно очень размытое понимание «ереси», под которой понимались не только вероучительные, но и канонические отступления и ошибки. Поэтому об учении большинства немногочисленных «еретиков» домонгольской Руси можно только догадываться. Очевидно лишь то, что для значительной части как рядового христианского населения, так и духовенства существовал «знак равенства» не только «между нравственной и обрядовой праведностью», но и между обрядовыми нормами и догматическим учением (*Карташев А.В. Собрание сочинений: в 2 т. М., 1992. Т. 1.: Очерки по истории русской церкви. С. 241–242*). Такое положение дел становилось благодатной почвой для свободной интерпретации действий и слов любого, кто попадал в немилость и подвергался нелепому архиерейскому (епископскому и особенно митрополичьему) суду.

Лишь однажды [Вопр. Кирика 57] Кирик вызвал раздражение Нифонта, но это объяснялось нелицеприятностью темы, связанной с интимной стороной жизни белого духовенства, и настойчивой решимостью вопрошателя строго соблюдать каноны. При этом Кирик, ссылаясь на игумена Феодосия и митрополита, по сути вступил в полемику или спор с архиереем, чем почти поставил под сомнение авторитетность определений Нифонта по данному вопросу. «Прашахъ: достоить ли дати томоу причащение, аже въ великый постъ съвкоупляеться съ женою своею? – Разгневася: ци оучите рече, въздержатися въ говение от жень? Грехъ вы въ томъ! – Рехъ: напсано, владыко; есть бо въ оуставе въ белечскомъ, яко добро есть блюстися, яко Христовъ постъ есть. Аще не могоуть, а преднюю неделю и последнюю. И Феодось, рече, оу митрополита слышавъ, напсаль. – Такжеже не ни напсавъ, рече, ни митрополить, ни Феодось, разве неделя праздникъ; а праздное недели вси днѣ, акы днѣ неделя. Аще ли створить тако, запрети емоу паки творити. А хотяче комоу причащатися въ неделю, то въ соуботу измытисѣ рано, и паки къ жене въ понедѣльникъ на вечерь»¹¹. Поэтому, по нашему мнению, высказанное митр. Макарием мнение о том, что Кирик создавал этот свод правил для себя, требует принципиального пересмотра и уточнения.

Знакомство с «Вопрошанием» заставляет задаться тремя вопросами, касающимися регламентации жизни и быта церковных людей. Во-первых, в чем заключалась специфика религиозной нравственности жителей Новгорода? Во-вторых, чем можно объяснить бытование среди новгородского духовенства таких форм быта и религиозных практик, которые плохо вписывались в нормы церковных канонов? И в-третьих, какое место отводилось Кирику и другим вопрошателям в управлении епископией?

Наибольшее внимание исследователей привлекла первая группа проблем. Задаваемые Кириком и его последователями вопросы в значительной мере связаны с проступками, а точнее грехами, вызванными половыми связями: это и измены, и свобода сексуальных отношений молодых людей, и многоженство, и даже гомосексуализм, как детский, так и среди взрослых. Такая острота проблемы могла быть вызвана не только, как это принято считать, наследием языческого прошлого.

Сексуальные отношения в народном языческом сознании имели сакральное значение, во многом были табуированы и регламентированы

¹¹ РИБ. Т. 6. Стб. 37–38.

ны¹². Но в условиях начальных форм христианизации, сопровождавшейся искренней, но зачастую упрощенной категоричностью взглядов на священный мир как язычества, так и самого христианства, ситуация могла приводить к значительной деформации религиозных действий. С учетом особенностей бытовой жизни этого периода, половой акт и сопутствующие ему слова и поступки начинали утрачивать смыслы, соответствующие священному ритуалу, и перерождались в то, что мы бы сейчас назвали «распушенностью», а христиане-современники именовали «злом»¹³. О том, что ситуация не так однозначна, свидетельствует не только снисходительность, которой больше всего уделяют внимание в историографии, но и сама форма вопросов (во всяком случае то, как эти вопросы могут быть прочитаны и поняты нами).

Примером этого может служить следующий вопрос, заданный епископу священником Ильей. Новгородского иерея интересовало, может ли «согрешивший» с «домашней скотиной, имеющей рога», вкушать от этого животного молоко и мясо? Вопроситель не уточнял, о каком именно животном идет речь (коза, овца или корова?). Но вопрос пастыря и полученный на него ответ, при всем хулиганском отношении к описанному казусу, поражает именно своей формой: «Если человек согрешит с домашней скотиной, имеющей рога, то другим следует от этого животного пить молоко и есть мясо; тот же, кто согрешит, пусть ничего от нее не ест». О суровом наказании «злодея», который, вероятно, христианин, даже не идет речи¹⁴. Единственной

¹² Наиболее полно проблема табуированных действий и лексики в языческих ритуалах Древней Руси была изучена в исследованиях Ф. Успенского и А.Л. Юрганова (*Успенский Б.А. Избранные труды.* М., 1994. Т. 2. С. 53–128; *Юрганов А.Л. Из истории табуированной лексики. Что такое «блядь» и кто такой «блядский сын» в культуре русского средневековья* // Одиссей. Человек в истории. 2000. М., 2000. С. 194–206).

¹³ *Фомина Т.Ю.* Особенности взаимоотношения православных клириков и их паствы в Великом Новгороде X–XII вв. // Вест. ПСТГУ. М. 2009. Вып. 2: История, История Русской Православной Церкви. 4 (33). С. 10.

¹⁴ Книга Левит ясно и недвусмысленно определяет: «И ни с каким скотом не ложись, чтобы излить [семя] и оскверниться от него; и женщина не должна становиться пред скотом для совокупления с ним: это гнусно» [Левит 18: 23]. А 20-я глава этой книги предписывает: «Кто смесится со скотиною, того предать смерти, и скотину убейте. Если женщина пойдет к какой-нибудь скотине, чтобы совокупиться с нею, то убей женщину и скотину: да будут они преданы смерти, кровь их на них» [Левит 20: 15–16]. В отличие от иудейского законодательства святоотеческие правила (6 и 17 правила Анкирского собора, 7, 63 правила Василия Великого, 4 правило Григория Нисского, 59 правило Иоанна Постника, 29 правило Никифора Исповедника) были снисходительны к впавшим в этот грех

проблемой остается лишь одна: можно ли употреблять молоко и мясо «поруганной» и «пострадавшей» скотины или нет? Но не менее замечательно продолжение данного ответа, регламентировавшего наказание «насильника»: «И наказание пусть он исполняет, пусть даже против желания». Т. е. главное наказание заблудшей души – лишиться возможности пить молоко и есть мясо от любимого животного. Конечно, можно задаться и сопутствующим вопросом: а если у животного нет рогов, то как быть с его мясом?¹⁵ Конечно, ситуация намного сложнее и не может быть сведена к физиологической стороне довольно гнусного, но, очевидно, нередко встречавшегося среди новгородцев греховного проявления «человеческой слабости» и наследия «языческого прошлого». Трудно исключить, что подобные действия могли иметь какой-то ритуальный смысл, призванный укрепить благосостояние владельца скота.

Но нас интересует несколько иная сторона вопроса: моральная жизнь кандидатов в духовенство и самих клириков. И очевидно, что дело в этой области было совершенно плачевно.

«Вопрошание» Кирика позволяет заключить, что даже по прошествии полутора столетий после христианизации Руси серьезную пробле-

и предполагали отлучение от причастия на более или менее продолжительный срок в зависимости от обстоятельств. О применении к виновным смертной казни или отлучения от церкви речи даже не шло (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. М., 1911. Т. 2. С. 18–19, 383, 440, 501–503, 572, 588).

¹⁵ Акцентированное внимание на «рогах», вероятно, не было случайным. Во-первых, библейская правовая традиция предписывает, что животное, с которым совокупился человек, должно быть непременно убито [Лев. 20: 15–16]. При этом ветхозаветная традиция понимала под «скотиной» домашних животных, преимущественно рогатых (коз и козлов, овец, коров и быков) (Лопухин А. П. Толковая Библия или комментарий на все книги св. Писания Ветхого и нового Завета. Пг. 1904. Т. 1: Пятикнижие Моисеево. С. 10). Во-вторых, в христианской традиции inferнальные силы традиционно описываются в образах, наделенных рогами. Хотя, скорее всего, этот рогатый образ зла имеет не восточно-, а западно-христианские корни. В-третьих, нерешительность в отношении рогатого скота может быть объяснена достаточно высокой стоимостью этих животных (коров, волов, коз, овец) и их значимостью в хозяйстве (молоко, мясо, шерсть). Поэтому утрата этих животных могла существенно отразиться на материальном положении хозяев. Что касается «скота», который не имел рогов, свиней, то Илью и его паству судьба этих животных, стоимость которых была значительно ниже, не интересовала. Впрочем, свиней в библейской терминологии не именовали «скотом». Они были в другой категории, с «нечистыми животными». Однако высказанные нами суждения предварительные и нуждаются в принципиальном уточнении.

му представляли поиск и подготовка кадров для священства и при этом не столько монашествующего, сколько женатого духовенства. Затруднения обнаруживались уже на стадии поиска и подготовки как ставленников, лиц, желающих принять священный сан, так и достойной супруги для будущего пастыря.

Очевидно, что главной трудностью в поиске достойных ставленников был моральный облик кандидатов. Вопросы Кирика о том, можно ли человека, уличенного в воровстве или блуде, рукополагать, ясно указывает, что ставленники из бедных семей составляли значительную часть кандидатов на церковные вакансии, привнося в быт церковных людей пороки из своего прошлого и того окружения которому служили. Лица из знатных семейств, похоже, не стремились вступать на стезю женатого духовенства, хотя дети священства вполне могли достигать высокого положения в обществе¹⁶. В это же время среди монашества выходцы из княжеской и дружинной среды не были чем-то необычным¹⁷.

Описанные Кириком пороки новгородского приходского духовенства не были чем-то исключительным. Подобная же неприглядная картина быта городского духовенства и монашества, ведущих далекую от благочестия жизнь, нарисована в ответах и правилах митр. Иоанна к черноризцу Иакову¹⁸. Разница лишь в одном: пороки сельского духо-

¹⁶ Примерами этого могут служить личности Александра Поповича (1004) и «попова внука», галичского боярина Судыча (1240), а также колоритный образ хитроумного, любвеобильного и озорного былинного богатыря Алеши Поповича (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 789; Т. 9. С. 68; Добрыня Никитич и Алеша Попович. М., 1974).

¹⁷ По свидетельству Печерского Патерика и житий преподобные Антоний и Феодосий происходили из дружинной среды, таковыми же были Моисей Угрин и другие насельники обители, а Николай Святоша вообще был князем. Пусть и не столь очевидно, но подобные процессы наблюдаются и в новгородских монастырях. Если воспользоваться «правом презумпции невмешательства сверхъестественных сил», то примером этого может служить обитель Антония Римлянина, построенная на огромные для своего времени личные средства ее основателя. Собственно, и сам Кирик, поступивший в монастырь уже юношей, был грамотен, т. е. никак не мог принадлежать к числу «простолудин». ».

¹⁸ Церковное правило митрополита Иоанна к Иакову Черноризцу // Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви: История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриархата (988–1240). М., 1995. Кн. 2. С. 571–576.

венства были обусловлены народной культурой, а праздность городского и монашеского священства копировала культура городских верхов, дружины и княжеского быта.

Как бы то ни было, но жизнь и служение монашеского и приходского духовенства сопровождали, усвоенные с молоком матери нравы, воспринимавшиеся в христианской среде как пороки: прелюбодеяние, супружеская невоздержанность, воровство, обжорство, пьянство, небрежное отношение к службе и малообразованность. Для этого достаточно сравнить быт части иночествующих Южной Руси с нравами женатого священства Новгорода на основе сопоставления ответов митр. Иоанна Иакову Черноризцу и «Вопрошания» Кирика. И Иаков, и Кирик задают вопросы, избличающие нравственные пороки духовенства. Чего, например, стоят вопросы доместика о том, как быть в отношении священника, допустившего «изблевание» Святых Даров, главных святынь церкви [в том числе из-за перепития или обжорства] (Вопр. Кирика 1)¹⁹? Как быть с пастырями, не соблюдающими воздержание, евхаристический пост накануне служб (Вопр. Кирика 27, 28, 29, 77, 79)²⁰? Как поступать с впадшими в прелюбодеяние (Вопр. Кирика 81)²¹ и др.?

Дело осложнялось тем, что нередко виновницами неблагоприятной жизни церковных лиц становились их жёны. Церковные правила предъявляют к супруге кандидата в священство целый ряд суровых, но необходимых требований: до вступления в церковный брак она должна быть девственницей, а с принятием мужем сана хранить ему верность. Очевидно, что как первое (девственность накануне брака), так и сохранение целомудрия (верности) после создания семьи, были скорее желаемым, чем реальным состоянием супружеских отношений, в том числе и со стороны «матушек» (Вопр. Кирика 82)²².

Вопрос 30, заданный Клименту Смолятичу о причастии холостых, показывает, что ситуация вокруг проблем полового (сексуального) воздержания была характерной не только для Новгорода, но и для Юга Руси. В этом отношении весьма нагляден пример некоей попадьи в Галиче, на судьбу которой обратил внимание С. Цветков²³. Под 1188 г. Ипатьевская летопись сохранила специфическую характеристику га-

¹⁹ РИБ. Т. 6. Стб. 21–23.

²⁰ РИБ. Т. 6. Стб. 30–31, 45.

²¹ РИБ. Т. 6. Стб. 46.

²² РИБ. Т. 6. Стб. 46.

²³ Цветков С. Древняя Русь: Эпоха междоусобиц. 1054–1212. М., 2009. С. 469–470.

лицкого князя Владимира. Среди множества нелицеприятных слов, высказанных в адрес этого Рюриковича, летописец запечатлел и такие: «и поя оу попа женоу и постави собе женоу. и родися оу нея два с[ы]на»²⁴. Возникшая ситуация примечательна во всех отношениях: и в бесправном положении духовенства (за которым почему-то в историографии усматривают какое-то «высокое» положение²⁵), и довольно спокойное (хотя и не равнодушное и даже осуждающее) отношение к случившемуся горожан, и молчание по этому поводу епископа, и смиренное принятие обстоятельств, как можно догадываться, самой похищенной «матушкой». Конечно, случай с Владимиром Ярославичем в известной мере происшествие из разряда исключительных, но при этом хорошо рисующих вполне обычные нравы своего времени.

Что касается Новгорода, то здесь прослеживается нечто сходное: обличителями пороков и борцом с ними становятся не архипастыри, а монашествующие и благочестивые горожане. Кирика волнуют те вопросы, которые, по идее, должны были бы больше волновать самого архипастыря, реально имеющего власть над собственным духовенством. Создается впечатление, что знаменитый domestik и его преемники были заинтересованы в нравственности священства намного больше, чем снисходительный новгородский владыка, извинявший, правда не без насмешек, даже гомосексуальные опыты юношества [Вопр. Кирика 49]²⁶ и согрешения с «рогатými животными» [Вопр. Ильи 15]²⁷. Поэтому, разбирая проблемы христианской семьи в Новгороде, Т.Ю.Фомина очень удачно заметила, что создание и сохранение семьи представляло проблему не только для простых мирян, но даже для духовенства и соискателей духовного звания²⁸.

²⁴ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 659–660.

²⁵ Очевидно, это объясняется тем, что реалии более поздних эпох монгольского господства и укрепления Московского государства переносились на малоинформативные страницы древнейшей церковной истории. См. примеры: *Макарий (Булгаков)*, *митр.* История Русской Церкви. Кн. 2. С. 97–98; *Сергеевич В.И.* Древности руского права. М., 2006. Т. 2: Вече и князь. Советники князя. С. 406–435.

²⁶ РИБ. Т. 6. Стб. 35.

²⁷ «Аже человек достоупить скота рогатого, то инемь достоить от него молоко ести и мяса его; а иже его достоупиль, а тому не ясти ничтоже, а епитемья приятии противу силе» (РИБ. Т. 6. Стб. 60).

²⁸ *Фомина Т.Ю.* Особенности взаимоотношения православных клириков и их паствы в Великом Новгороде X–XII вв. // Вестн. ПСТГУ. 2009. Вып. 2: История, История Русской Православной Церкви. 4 (33). С. 8.

Эта бездеятельность архипастырей в деле воспитания приходского духовенства ясно проглядывается и в обличениях некоего христолюбца, обвинявшего священников, вынужденных совершать ради прокора семьи богородичные службы в дни празднования Рода и Рожаницы²⁹. Подобная проблема поднимается и Кириком [Вопр. Кирика 33]: «Аже се родоу и рожанице крають хлебы, и сиры, и медь? – Бороняше велми: негде, рече, молвить: “горе пьющимъ рожанице!”»³⁰. Но во всех этих случаях инициатива в пресечении канонических нарушений духовенства принадлежала не епископату, а иночествующему духовенству. Такое положение дел, скорее всего, было обусловлено бедностью священства, о которой свидетельствуют такие вопросы Кирика, как: можно ли священнику иметь в своих портах вшитый женский плат (Вопр. Кирика 6)³¹, допустимо ли использовать для разных нужд одну и ту же посуду (Вопр. Кирика 2, 35)³², разрешается ли употреблять для службы упавшую просфору или стирать испачкавшиеся на престольные платы (Вопр. Кирика 64; Вопр. Ильи 7)³³? При этом стоит учесть, что священнику приходилось из своих средств покупать просфоры³⁴, ладан, свечи и вино для совершения службы даже в соборном храме (Вопр. Кирика 3)³⁵.

П.В. Знаменский небезосновательно заметил, что приходское духовенство в Древней Руси по своим нравам и культурному уровню не

²⁹ Слово некоего христолюбца-ревнителя по правой вере // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб., 1897. Вып. 3. С. 195.

³⁰ РИБ. Т. 6. Стб. 31.

³¹ РИБ. Т. 6. Стб. 25.

³² РИБ. Т. 6. Стб. 23, 31.

³³ РИБ. Т. 6. Стб. 40, 58.

³⁴ Очевидно, что просфорницы, которым в историографии приписывают какое-то особое значение, находясь в церковной юрисдикции, в действительности (во всяком случае, в описываемый период) не были прямо подчинены приходскому духовенству. В итоге просфоры священник мог лишь купить. Возможно, этим можно объяснить то, что в житиях особенно выделяют бесплатное печение просфор в качестве подвига (Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1. С. 360–361). В этом отношении показателен 99 вопрос Кирика: «Прашахъ: одиною просфоурью достоин ли слоужити? – Аже боудеть далече, яко въ селе, а негде боудеть взятии дроугое просфоуры, то достоинъ. Аже боудеть близъ торгъ, кде коупити, то не достоинъ; аще ли како кде не боудеть, по ноужу достоинъ» (РИБ. Т. 6. Стб. 50–51).

³⁵ РИБ. Т. 6. Стб. 23–24.

очень отличалось от окормляемой ими паствы³⁶. Е.Е.Голубинский объяснял появление среди сельского и бедного городского духовенства лиц из низших слоев поиском соискателями сана лучшей жизни³⁷. Стоит признать, что при всех трудностях жизни священника его быт был лучше, чем жизнь многих его прихожан, но пути достижения этого условного достатка имели свои издержки³⁸. Так что сами пороки низшего священства указывали на верность догадок выдающегося церковного историка.

Плачевное положение в области христианского брака, в том числе брака кандидатов в священство, могло объясняться, как уже упоминалось выше, низким социальным статусом ставленников, происходивших из зависимого и полузависимого состояния. И не исключено, что часть этих проблем была порождена самой византийской правовой традицией в области брачных отношений.

Было бы неверным категорично утверждать, что восточно-христианская традиция совершенно отрицала возможность существования невенчанного брака. Само таинство венчания в качестве самостоятельного и, безусловно, необходимого элемента церковной жизни сформировалось довольно поздно и стало юридически обязательным для свободных жителей Византии лишь во времена императора Льва VI (начало X в.), а для рабов-христиан только с конца XI – начала XII в. На протяжении всего этого времени венчание было частью евхаристического действия, выделившись в самостоятельное таинство

³⁶ Знаменский П.В. Приходское духовенство на Руси. М., 1867. С. 3–4.

³⁷ Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. М., 1901. Т. 1 : Период первый, Киевский или домонгольский. Ч. 1. С. 452.

³⁸ В этом отношении представляют интерес психологические наблюдения Д.Ростиславова о нравственном и материальном состоянии священников в допетровской Руси и в России. Признавая лучшее положение священнослужителей и причта, чем то, в каком находились сами прихожане, исследователь удачно заметил: «Но беды их [духовенства и причта. – П.Г.] состоят существенным образом не в финансовых недостатках, а в унижительных и оскорбительных, даже для не очень щекотливого самолюбия, способах добывания денежных средств к обеспеченной жизни, в материальной зависимости от тех, на которых им следует иметь моральное влияние» (*Ростиславова Д. Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей. Рязань, 2010. С. 17*). Эти слова в большей мере касались состояния дел в XVI–XIX веках, но, думаем, было бы верно учесть эту оценку и при описании быта духовенства древности.

и чинопоследование только во время правления императора Алексея I Комнина³⁹. До возникновения полной церковной монополии в деле создания семьи, закрепленной императором, византийское законодательство в той или иной мере допускало относительную свободу в формах моногамного христианского брака. И степень участия в данном деле церкви порой сводилась к простому благословению, если у будущих супругов не было средств заказать литургию и венчание. Поэтому снисходительное отношение высшей иерархии к «свободным» формам брака могло быть не только следствием вынужденной терпимости к нравам новгородцев, но и отголоском самого византийского права, продолжительное время допускавшего помимо дорогого венчания и иные формы брачных союзов, тем более что значительная часть городского населения, из которого черпались кадры для духовенства, находилась в несвободном и полусвободном состоянии⁴⁰.

Еще одной вероятной причиной столь неблагоприятного положения дел в подборе священнических кадров могло быть не только наследие язычества (не вписывавшейся в нормы христианства народной культуры), но и малое число ищущих сана. А это неминуемо должно было порождать ту снисходительность, с которой Нифонт относился к проступкам духовенства, особенно наиболее молодой его части.

В таких условиях еще одним затруднением становился возраст ставленников. В одном из своих вопросов (77) Кирик спрашивает о супружеской неводержанности «молодого попа». «Попоу слоужити въ неделю, а паки будеть слоужити емоу въ вторникъ, достоить ли емоу съвкупитися съ подроужьемъ межю темъ? – Рассмотривше, рече, аже молодъ и не въздержливъ, не бронити; ажъ ли ся въздержливъ, не боронити; ажъ ли ся въздержитъ; а лоуче не запрещати силоу, али болии грехъ»⁴¹. Церковные правила (14 и 15), VI Константинопольско-

³⁹ Мейендорф И., *прот.* Брак в православии // <http://pravkniga.ru/venchanie.html?id=6038>

⁴⁰ К такому выводу, например, пришел Е.Е. Голубинский после анализа назначения митрополита Георгия. Церковный историк признавал возможность служения в сельских княжеских и боярских храмах домонгольской Руси значительного числа священников, вышедших из несвободного состояния (Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. 1, ч. 1. С. 564). Однако в Новгороде поставление людей низших слоев на диаконские, священнические и иные церковные должности, очевидно, было обусловлено не только княжеской или боярской волей, но и иными причинами.

⁴¹ РИБ. Т. 6. Стб. 45.

го Вселенского собора, созванного при имп. Константине Пагонате (680), и иных поместных соборов в Неокессарии (11), Сардикии (10) и Карфагене (16 [22]), авторитетность решений которых не оспаривалась в канонической практике поздней Византии, с которыми преп. Кирик был хорошо знаком, вполне ясно и недвусмысленно предписывали, что кандидаты на занятие священных степеней должны иметь определенный возраст. Для иподиаконской хиротессии – не ранее 20 лет, а для диаконской и священнической хиротонии – не ранее 25 и 30 лет соответственно⁴². Учитывая же, что в Древней Руси возраст измерялся седмицами (до 7 лет отрок, до 14 – юноша, а до 21 – молодой), можно сделать вывод о весьма юном возрасте части духовенства. Такая ситуация могла возникнуть только из-за нехватки священства, вынуждавшей архиерея к явному нарушению канонических ограничений.

Поэтому неудивительно, что описанное положение церковных дел вынуждало архиереев проявлять большее, чем то требовали церковные каноны, снисхождение к своему духовенству даже за такие проступки, как воровство, несоблюдение постов и нарушение чинопоследования литургий.

Последнее нуждается в специальном рассмотрении. Та скрупулезность, с которой Кирик уточнял у архиерея особенности литургийного богослужения, причащения и преподавания Святых Даров и антидора (Доры), удивляет [Вопр. Кирика 3, 7, 13, 22, 27, 38, 45, 56, 58, 60, 67, 76, 99, 100]⁴³. Кирик был domestikом, руководителем монастырского хора, поэтому он не мог не знать многих особенностей богослужения, в том числе различных литургий: Василия Великого, Иоанна Златоуста, Преждеосвященных Даров, приготовления и хранения Святых Даров и треб. И наверняка был знаком с богослужебным уставом своего времени лучше, чем многие из пастырей. Но настойчивость Кирика и тон ответов дают основания предположить, что интересы Кирика были вызваны практическими нуждами, а не одним интеллектуальным любопытством. Примечательно, что и в этом случае Кирика волнуют вопросы, которые традиционно находятся в ведении архиерейской власти: количество используемых на проскомидии просфор, облачение духовенства, причащение различных категорий

⁴² Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, еп. Далматинско-Истрийского. М., 1911. Т. 1. С. 483–486; Т. 2. С. 33, 131–132, 161.

⁴³ РИБ. Т. 6. Стб. 23–24, 25, 27–28, 29–30, 32, 34, 37, 38, 39, 41, 44, 5–51.

лиц, в том числе детей и др. Возникает оправданный вопрос: почему это интересует Кирика и почему духовенство обращается с такими вопросом к иеромонаху, а не к своему правящему архиерею?

Но не менее интересно то, что при этом Кирик вторгается в область судебных и канонических прав архиерея, постоянно интересуясь порядком наказания провинившихся. Мы сознательно уклоняемся от проблемы сопоставимости применяемых мер с каноническими нормами Византии и зрелостью христианского сознания и христианской культуры в Новгороде.

Уже первый вопрос Кирика о наложении епитимии на священнослужителей, виновных или испытывающих вину за небрежное отношение к Святым Дарам, выходит за круг канонических прав Кирика, поскольку правом наложения наказания на клирика обладал лишь правящий архиерей. Подобные вопросы волновали Кирика, когда дело касалось и иных сторон жизни новгородских священников. При этом он получал не просто ответы, а рекомендации, как действовать в тех или иных случаях, требующих пастырского вмешательства и даже наказания не только за плотские прегрешения, но и за ростовщичество⁴⁴ и даже за нарушение норм монашеской жизни [Вопр. Кирика 5, 6, 7, 8]⁴⁵. На каком основании Кирик наблюдал за постами в монастырях? Щепетильность Кирика едва ли может быть объяснена исключительно пастырскими заботами. Поэтому считаем важным задать вопрос: почему Кирика так волнует жизнь монастырей, которые были вправе сами определять свою внутреннюю жизнь и сами, без посредников, обращаться со своими недоумениями к архиерею. Создается впечатление, что вопросы Кирика не только призваны определиться с принятием конкретных мер в отношении нарушителей церковных канонов, но по сути информируют архиерея о делах в епископии. Но видеть в вопросах, задаваемых Кириком Нифонту, «доносительство» никак нельзя.

Кирика интересует наложение епитимий за проступки, находящиеся в компетенции епископа: отлучение священнослужителей от служ-

⁴⁴ В отношении духовенства Нифонт дает следующее указание [Вопр. Кирика 4]: «аже попа, то рци емоу: “не достоить ти слоужити, аще того не останеши ”». А далее, понимая трудновыполнимость высказанной угрозы, осуществить которую ни Кирик, ни даже Нифонт не мог, епископ добавляет: «рци имь: “боудите милосердии, възмете легко; аще по 5 коунъ даль еси, а 3 коуны възми или 4”» (РИБ. Т. 6. Стб. 24–25).

⁴⁵ РИБ. Т. 6. Стб. 25–26.

бы и причастия, наложение на духовенство запрета в служении и низвержение из сана. Но с точки зрения канонов ни один духовник-иерей не вправе налагать на другого священнослужителя подобных запрещений⁴⁶. На это обратил внимание и сам еп. Нифонт, напомнивший Кирику [Вопр. Кирика 66]: «А всякъ, рече, попъ братъ есть попоу; запрети емоу первое и другое: “останися брате”; аще тебе не послушаешь, повежь мне; оже не повеси, съ нимь осудишися»⁴⁷. Очевидно, духовенство воспринимало «духовное отцовство» в традиции своего времени, в понимании сюзеренно-вассальной терминологии, т. е. как господство. Таким образом, Нифонт предупредил Кирика о недопустимости переноса княжеско-боярских отношений на отношения между священством и отказал «духовным отцам» в праве накладывать запрет на своих «духовных чад» из числа духовенства.

Однако возникновение таких противоречий ясно указывает на то, что Кирик и часть духовенства действительно обладали широким кругом полномочий, делегированных им епископом, для урегулирования вопросов внутрицерковной жизни. Правда, скорее всего, решение этих проблем осуществлялось не посредством епископского суда, а с помощью покаянной практики, осуществлявшейся через доверенных лиц епископа, которых можно было бы назвать «духовными отцами». Статус этих священнослужителей, очевидно, был достаточно значимым в церковной среде. Так, отвечая на вопрос священника Ильи о возможности смены духовного отца, владыка дает следующую любопытную рекомендацию [Вопр. Ильи 20]: «Отпросися оу него [у духовного отца – П.Г.]; ащели не въсхощетъ гневати отца того, да и отаи прияти и; нърци емоу: ”емли оу него молитвоу, и дарокъ емоу даи, якоже и переди, а со мною исправление държи отаи, и слоушаи мене. Ежели еси быть, яко и оу того, тако и оу сего, несть ти пользы“»⁴⁸. Уход от духовника предполагал приподнесение ему подарка, что, с одной стороны, могло быть сугубо человеческим шагом примирения, а с другой

⁴⁶ Здесь необходимо уточнить: подобными правами нередко обладали патриаршие легаты (например, патриаршие архидиаконы), которым порой предоставлялось право суда над епископатом, в том числе и митрополитами. Не исключено, что таким легатом был митр. Ефрем, совершивший суд над еп. Лукой Жидятой (см. подробнее: *Гайденок П.И.* Еще раз о суде над Лукой Жидятой (1055–1059 гг.)... С. 59–60).

⁴⁷ РИБ. Т. 6. Стб. 40.

⁴⁸ РИБ. Т. 6. Стб. 61.

стороны – необходимым ритуалом, призванным предостеречь возникновение конфликта и священнической ревности (на что обращает совет сохранять общение с другим духовником «в тайне»).

Создается впечатление, что доместик пробовал унифицировать богослужебные традиции Новгорода и свести воедино накладывавшиеся на них различные духовнические практики. Осуществление такой деятельности не могло проходить без санкции владыки. Иной вопрос, кому могла принадлежать инициатива такого трудновыполнимого дела? И наверняка замысел принадлежал преподобному иеромонаху.

В действиях Кирика прослеживаются юридизм и стремление к ритуальной чистоте, в чем порой усматривается влияние западноевропейских традиций, носителем которых был родной для доместика Антониев монастырь. Однако насколько верно говорить именно о «юридическом сознании» или обостренном стремлении к «ритуальной чистоте»⁴⁹? Стремление к строгому соблюдению канонических норм было характерно и для восточного монашества, традиции которого легли в основу британской, а через это посредство и ирландской церквей. Скорее всего, отличительной стороной деятельности Кирика может считаться вдумчивое отношение к религиозной действительности своего времени (не только к проступкам прихожан, но и при оценке деятельности и жизни самой церковной иерархии). Очевидно, что Кирик обладал чутким и обостренным догматическим и каноническим сознанием, одним из источников которого могли быть и традиции Антониева монастыря, и знакомство с широким для своего времени корпусом духовной и канонической литературы, находившейся на Руси.

Последний названный нами комплекс проблем, к которым подводит «Вопрошание», связан с епископским управлением в Новгороде. Как уже было обращено внимание, значительная часть заданных Кириком вопросов, безусловно, может быть отнесена к области архиерейской власти.

⁴⁹ Именно в таком контексте оценивается деятельность Кирика в работах нижегородской исследовательницы Т.В. Семикоповой (См.: *Семикопова Т.В.* Тема «брака и любви» в средневековой русской мысли: освящающая роль Церкви (на примере «Вопросов Кирика, Саввы и Илии, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц», XII век) // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2008. Вып. 6; *Она же.* Истоки учености Кирика Новгородца – монаха, ученого и мыслителя XII века // Православие и русская литература : сб. ст. Арзамас, 2009; *Она же.* Философско-антропологические представления в русской духовной культуре XII в.: от теории к практике : автореф. дис. к.ф.н. Нижний Новгород, 2011 и др.).

Если С.И. Смирнов и поддержавший высказанные им идеи А.Е. Мусин были правы и приходы Новгорода строились о принципе «духовной» или «покаянной семьи»⁵⁰, то возникает вопрос: как было устроено епархиальное устройство Новгорода? Такое устройство церковной жизни неминуемо влекло иную, отличную от привычной нам форму организации епископского управления, позволявшую епископу или вынуждавшую его выступать «отцом» этих «духовных семейств».

Трудно исключить, что созданное Кириком произведение возникло как результат деятельности Кирика, выполнявшего при епископе какие-то очень важные административно-канонические функции, на что указывает и совершенно бессмысленный, с канонической точки зрения, но дипломатически выверенный вопрос полоцкого епископа Козьмы (сторонника Климента Смолятича) к Нифонту [Вопр. Кирика 43]⁵¹.

Таким образом, «Вопрошание» Кирика имеет завершённый и целостный характер. Появление этого произведения не может быть объяснено одною лишь исключительной любознательностью вдумчивого иеромонаха. «Вопрошание» отразило религиозные, нравственные, социальные и бытовые реалии древнерусской жизни и жизни средневекового Новгорода, оставив целые живописные зарисовки нравов, царивших как в городской и сельской среде, так и в среде духовенства. Заданные вопрошателями вопросы и полученные ответы, очевидно, были вызваны насущной необходимостью упорядочения христианской жизни на берегах Волхова. Трепетное отношение Кирика к церковным нормам и его вдумчивая оценка жизни современников оставила потомкам своего рода энциклопедию истории древнерусской домонгольской повседневности. Стараниями трех новгородских священников, Кирика, Саввы и Ильи, были зафиксированы такие стороны жизни Руси, которые не могли сохранить ни летописи, ни иные письменные источники, жанровые особенности которых не позволяли сосредоточивать свое внимание на обыденных сторонах жизни.

Вполне очевидно, что церковная жизнь Новгорода, как бытовая, так и богослужебная, принципиально отличалась от того, как это обычно рисует традиционная церковная историография. Элементы двоеверия, помноженные на очень поверхностное восприятие церковных идеалов

⁵⁰ Смирнов С.И. Древнерусский духовник: исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 108–109; Мусин А.Е. Церковная организация средневекового Новгорода в XI в. // Новгородская земля в эпоху Ярослава Мудрого (источники и исследования). Великий Новгород, 2010. С. 15–197.

⁵¹ РИБ. Т. 6. Стб. 33.

со стороны значительной части населения, вынуждали духовенство ограничиваться малым, но вместе с тем необычайно важным делом – регламентацией частной жизни в соответствии с христианскими идеалами и святоотеческими канонами. Причём это внешнее восприятие церковной жизни и морали было характерно и для самого священства. Думаю, было бы неверным отождествлять нормы «ритуальной чистоты» с примитивностью сознания. Эти нормы выстраивали ритм жизни, проясняли понятие греха, призывали вдумываться в символический смысл ритуала и вполне бытовых сторон жизни христианина.

Древнерусское духовенство в своем большинстве в полной мере было носителем народной культуры и «народного христианства». Это объяснялось множеством причин: малообразованностью священства (что в тех условиях было совершенно естественно), его материальной бедностью, особенно если это касалось сельского причта, молодостью, сочетавшей христианскую ревность с недостатками, свойственными юности, малым числом желающих понести бремя христианской проповеди и возниковавшей по этой же причине более низкой планке моральных, социальных и канонических требований к ставленнику. Снисходительность Нифонта и настойчивость Кирика нельзя рассматривать в контексте межличностного конфликта. Скорее это поиск наиболее оптимального решения проблем нормализации христианской жизни.

«Вопрошание» заставляет задуматься и над административным устройством новгородской епископии. Значительная часть занимавших внимание Кирика проблем с точки зрения канонических норм не входила в сферу его компетенции как священника и являлась областью архиерейского права. Трудно исключить, что во времена продолжительного владычества Нифонта в Новгороде сложилась специфическая система церковного управления, принципиально отличная от той, которую рисуют традиционные курсы церковной истории. Вероятно, для осуществления задуманного Кирик, а несколько позже Савва и Илья были наделены новгородским архиереем широким кругом полномочий. Одним из результатов их деятельности стало появление этого канонического свода. Вполне возможно, что высказанные А. И. Мусиным идеи о «покаянных семьях» наиболее адекватно отражают особенности канонического устройства Новгорода. Но осознавая глубину рассмотренного произведения, приходится признать, что всё высказанное в статье требует дополнительного уточнения и, возможно, пересмотра.

П.И. Гайденок, Т.Ю. Фомина
(Казань, Набережные Челны)

**«А се владыце рех...»:
межличностные отношения епископата
и монашествующих в домонгольской Руси**

Анализируя деятельность преп. Кирика Новгородского, Р.А. Симонов и В.В. Мильков обратили внимание на вольность, которая присутствовала в общении доместика Антониева монастыря с первоиерархами¹. При первом взгляде такое поведение Кирика кажется необычным и заслуживающим особого внимания. Но верно ли видеть в поведении новгородского инокa нечто исключительное? Поэтому для нас стало интересно понять причины этой «неформальности», присутствовавшей в общении Кирика с его преосвященными адресатами, и выявить не только частные, но и общие закономерности во взаимоотношениях священников и монашествующих со своим епископатом.

Осознавая необъятность затронутой проблемы, для изложения которой рамки статьи никак не достаточны, мы постараемся ответить лишь на вопрос: *чем можно объяснить ту свободу и даже фамильярную вольность, которую могли позволить себе монашествующие во взаимоотношениях с епископатом?*

Повседневность религиозных институтов Древней Руси – одна из малоизученных и вместе с этим интереснейших областей российской истории. Данная проблема уже была предметом немногочисленных, но весьма интересных исследований². Прежде всего, ученых привлекало

¹ Смирнов С.И. Древнерусский духовник: очерк. Сергиев Посад, 1899. С. 72; Мильков В.В. Первый ученый Руси: жизнь, творчество, идейное своеобразие воззрений: к 900-летию Кирика Новгородца // Россия XXI в. 2010. № 6. С. 120–121.

² Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви: История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриархата (988–1240). М., 1995. Кн. 2. С. 267–278, 404–412; Знаменский П.В. Приходское духовенство на Руси. М., 1867; Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. 1 : Период первый, Киевский или домонгольский. М., 1901. Ч. 1. С. 557–588; Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки XI–XIII вв. М., 2002; Романенко Е. Повседневная жизнь русского средневекового

содержание источников древнерусского периода. Под пристальным вниманием исследователей оказались, обращенные к монашествующим назидания Кирилла, епископа Туровского³, а в научных работах возникали сюжеты, связанные со специфическими отношениями, продолжительный период существовавшими между Печерской обителью и киевской митрополией кафедрой⁴. Собственно, и сам Печерский Патерик являет массу свидетельств своеобразных контактов между монашествующими (в том числе игуменами) и епископатом (включая митрополитов). Предпринимались попытки изучения быта и нравов приходского духовенства Древней Руси⁵. Тем не менее, в отечественной литературе взаимоотношения архиереев и монашествующих в качестве самостоятельной темы ни разу не заявлялись.

Связи, возникающие между должностными лицами, а к ним в равной мере можно отнести монашествующих и священнослужителей, не могут быть сведены к официальным этикетным нормам. В любом случае складывающиеся между людьми отношения не только испытывают на себе комплекс регламентных форм поведения, но и несут на себе печать личных эмоций и качеств участников общения, обусловленных множеством жизненных и социальных обстоятельств.

На выстраивавшиеся между епископатом (включая митрополитов) и монашеством отношения влияло множество факторов: церковно-каноническая подчиненность, социальный статус участников диалога, их этническая принадлежность, каноническо-правовой статус обители, принадлежность участников диалога к политическим группировкам и, конечно же, нормы церковного общежития, обусловленные нравами и обычаями времени и общества.

Необходимо учесть еще одно обстоятельство: и епископат, и монашество не представляли собой однородные институты. Разнообразие

монастыря. М., 2002; Харин Е.С. Древнерусское монашество в XI–XIII вв: быт и нравы: дис. канд. ист. наук. Ижевск, 2007; Шевченко Ю.Ю. Христианские пещерные святыни: Т. 2: Пещерные святыни христианской Руси: генезис, функционирование, контекст. СПб., 2010; Васиховская Н.С. Киево-Печерский монастырь во второй половине XI – первой половине XIII века: автореф. дис. канд. ист. наук. Тюмень, 2009; Малетю Е.И. Повседневная жизнь удельной Руси в контексте «Хожений» русских путешественников XII–XV веков: автореф. дис. д-ра ист. наук. Тамбов, 2011 и др.

³ Колесов В.В. Творения бл. Кирилла Туровского: Притчи, слова, молитвы: исследования и тексты. М., 2009.

⁴ Присёлков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003. С. 96–133, 159–222.

⁵ Знаменский П.В. Приходское духовенство на Руси. М., 1867.

форм организации монастырей⁶, особенности иноческих уставов⁷, различие объема и источников средств существования⁸, местонахождение обителей⁹, социальное и этническое происхождение их насельников

⁶ Традиционно в домонгольской Руси различают следующие основные типы монастырей: ктиторские (княжеские, часть из них т. н. «царские»), и боярские) и самоорганизованные. К первому типу, как правило, относят родовые обители Ярославичей и ряд монастырей Новгорода. Второй, немногочисленный тип, хорошо прослеживается на примерах Новгорода, Смоленска и Печерской обители, монастыря Антония Римлянина в Новгороде и Авраамия Смоленского (см. подробнее: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. М., 1904. Т. 1, ч. 2. С. 567–568; *Смолч И.К.* Русское монашество 988–1917. Жизнь и учение старцев. М., 1999. С. 24–25).

⁷ Иноческие уставы, введение которых почти во всех случаях объяснялось авторитетом настоятелей обителей, были призваны регламентировать правила монашеской жизни, исходя из современных им реалий. Их введение – отдельная научная проблема, которая ожидает своего исследователя, поскольку устав упорядочивал не только богослужебную жизнь, но и быт, систему управления монастырем, материальную жизнь иноков и обители в целом, каноническую подчиненность местным архиереям и правовые отношения с внешним миром в лице князя, ктиторов, жертвователей, паломников, странников, церковных людей и иные стороны жизни. Все это вырабатывало стиль поведения насельников, формировало особое мировоззрение и специфическую систему ценностей. В итоге Е.Е. Голубинский различал два типа монастырей: 1) «собственные и настоящие» (Печерский, княжеские монастыри Ярославичей и др.) и 2) «несобственные, монастырьки или монашеские слободки при приходских церквях» (монастыри Ирины и Георгия и иные места поселения монахов). А по типу уставов: – отшельнические (на этих принципах первоначально создавались Печерский монастырь и обитель Антония Римлянина), келиотские (большинство обителей) и общежительные, основанные на принципах Студийского устава (меньшинство обителей). Правда, при этом необходимо признать, что значительная часть монастырей на различных этапах своего существования порой видоизменяла свое внутренне устройство (*Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 1, ч. 2. С. 559, 603–645).

⁸ *Ростиславов Д.* Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей. Рязань, 2010. С. 25–67; *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 1, ч. 2. С. 710–723.

⁹ Исследователи уже давно обратили внимание на то, что большинство монастырей домонгольской эпохи были тесно связаны с городами. Но такая в целом правильная точка зрения требует принципиального уточнения. Далеко не во всех случаях и не всегда обители можно рассматривать в качестве неотъемлемой части городской жизни. Монастыри были связаны не только с городами, но и с княжескими хозяйствами. Например, Печерский монастырь был основан едва ли не под стенами важнейшей великокняжеской резиденции, располагавшейся в нескольких километрах от столицы Руси. То же можно сказать о монастырях святых Ирины и Георгия, обители в Выдубичах и иных монастырях Киева. Тесные связи иноков с городской жизнью прослеживаются в Великом Новгороде и Ростове. Более сложная ситуация наблюдается в Смоленске, где монастыри оказались тесно связанными как с княжеским и епископским управлением, так и с городской жизнью. Например, со второй

и, конечно же, степень канонической самостоятельности накладывали на поведение иночества особый отпечаток и регулировали формы поведения монахов. Подобную ситуацию можно встретить и при анализе жизни и деятельности епископата, в том числе митрополитов. Поэтому неоднозначными были и взаимоотношения, складывавшиеся между иночеством и архиереями.

Впрочем, эта фамильярность во взаимоотношениях с епископатом и даже представителями княжеской династии была характерна не только для монахов, но и для части женатого духовенства. Например, ослепленный и израненный Василька Тербовольский нашел приют в доме некоего безвестного священника, жена которого выстирала окровавленную рубашу несчастного князя¹⁰. Но более интересен другой сюжет, связанный с острой полемикой, оставившей свой след в переписке между пресвитером Фомой и митрополитом Климентом Смолятичем. Этот пресвитер, язвительные слова которого сохранились в ответном послании святителя, позволял себе откровенно осмеивать русского первоиерарха: «Тщеславишься, пишучи, строишь из себя философа»¹¹. Что же касается взаимоотношений киевских монастырей и митрополитов, то здесь присутствовала еще большая откровенность и свобода поведения, выливавшаяся в явное игнорирование митрополичьей власти в церкви. Например, продолжительное время врата местных обителей, располагавшихся при резиденциях Ярославичей¹², для столичных первосвященителей были чаще заперты, чем открыты¹³. Таким

половины XII столетия княжеская резиденция была перенесена в монастырь, уступив обширные и укрепленные палаты в пользу местной епископии. Вероятно, такое положение местных монастырей могло быть обусловлено сравнительно небольшими размерами города, что неминуемо приводило к более тесным контактам между его различными социальными слоями (*Алексеев Л.В. Смоленская земля в IX–XIII вв. М., 1980. С. 146–154*).

¹⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 261.

¹¹ Послание Климента, митрополита русского, написанное к пресвитеру Фоме, истолкованное монахом Афонасием // *Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие древней Руси : Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 140–148.*

¹² Выдубицкий монастырь, расположенный на значительном удалении от старого города, практически представлял собой часть дворцово-замкового комплекса т. н. Красного двора. Знаменитая обитель преподобных Антония и Феодосия таким же образом находилась под защитой важнейшей великокняжеской резиденции в Берестове (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 155–156; История Киева. Т. 1: Древний и средневековый Киев / отв. ред. И. И. Артеменко. Киев, 1982. С. 171).

¹³ До конца XI – начала XII в. появление в монастырях киевских митрополитов было исключительным явлением. (См.: *Гайденко П.И. Митрополичьи поездки в Киевской Руси: цели, обстоятельство, значение / П.И. Гайденко, В.Г. Филиппов // Христианское просвещение и русская культура : докл. и сообщ. XIV науч.-богослов. конф. 17 мая 2011 г. Йошкар-Ола, 2011 [в печати]*).

образом, свободное обращение между иерархами и «рядовым» духовенством прослеживается на протяжении всей истории домонгольской Руси, представляя собой часть повседневной религиозной обыденности. Однако причины этого явления, вероятно, так и остались невыясненными.

Как позволяют судить материалы исторических источников и результаты научных исследований, взаимоотношения между монашеством и высшими церковными иерархами имели самые разнообразные формы, вписывавшиеся в систему канонических норм, церковной традиции и социальных связей своего времени. Прежде всего, это общение приобретало литургические формы: участие в совместных богослужениях, церковных церемониях (шествиях, погребениях, торжественных встречах) и канонизациях. Во-вторых, это вопрошательно-назидательная переписка, преподавание наставлений. В-третьих, отношения, возникавшие в ходе следственных, судебных действий и богослужебной практики. В-четвертых, личное общение в формальной и неформальной форме при посещении монастырей, епископского дома и во время пиров.

Все перечисленные формы общения могут быть классифицированы как личные, т. е. возникавшие при личных, непосредственных контактах, так и опосредованные, поддерживавшиеся через участие других лиц, например, князя. В качестве особой формы может быть выделено письменное, эпистолярное общение (хотя последний способ поддержания контактов специфичен и в равной мере может быть отнесен как к личному, так и к опосредованному общению). В некоторых случаях источники говорят об отношениях внутри церковной среды прямо, например, сообщая о беседах, что наиболее наглядно прослеживается в «Вопрошании» Кирика. Но чаще всего косвенно, в контексте сюжетной линии или формы изложения, как бы предлагая читателю домыслить недосказанное составителем летописного свода или автором послания. Например, продолжительное время составители ПВЛ и новгородского летописания, несомненно, принадлежавшие к монашеской среде, практически игнорировали сам факт существования киевских митрополитов, образы которых порой неожиданно возникали из небытия, а потом точно так же бесследно исчезали со страниц летописей. В итоге создается впечатление, что летописцы едва ли не старательно изглаживали какую-либо память о жизни столичных первоиерархов и практически не заметили часть первых епископов Руси: сведения о персоналиях, деятельности, численности и последовательности киевских иерархов до митрополита Феопемпта по большей части носят легендарный ха-

раκτηр. Не менее загадочна личность совершившего суд над Лукой Жидятой киевского митрополита Ефрема. Такая ситуация могла возникнуть по множеству причин¹⁴, среди которых трудно исключить и такую, как личное неприязненное отношение монашествующих Печерской обители к русским первоиерархам.

Однако наиболее показательными в исторических условиях Древней Руси являются взаимоотношения первоиерархов и монашествующих в Великом Новгороде, в частности Кирика Новгородца с преподобным Нифонтом и митрополитом Климентом Смолятичем. Именно этот сюжет, на наш взгляд, заслуживает специального рассмотрения.

Высказанные В.В. Мильковым положения в отношении личности преп. Кирика можно детализировать, поскольку ключом к пониманию особых отношений между этим клириком и архиереями могут служить следующие факторы: во-первых, социальные статусы и степень авторитета, которыми обладали новгородский подвижник и его собеседники; во-вторых, социальное происхождение участников диалога; в-третьих, культура межличностных отношений, существовавших в церковной и светской среде изучаемого времени.

Личность Кирика уникальна для своего времени даже принимая во внимание скудность исторических известий о нем, которые не позволяют с желаемой достоверностью описать его происхождение, жизнь, выяснить весь круг обязанностей, которые нес domestik Антониева монастыря, и определить реальное место знаменитого инокa в новгородской церковной иерархии. Правда, итоги работы целой плеяды историков, опиравшихся на косвенные указания скупых на информацию о Кирике источников, позволяют заключить, что социальный статус Кирика в Новгороде не был постоянным, но, несомненно, возрастал. Если первоначально Кирик – domestik, значимая фигура в жизни монастыря и епископии, но не настолько, чтобы ее преувеличивать, то несколько позже Кирик уже

¹⁴ Одной из причин игнорирования летописцами сана и имен ряда русских первоиерархов мог стать их трудноопределимый статус, неясность и ограниченность их канонических прав. Примером такой ситуации может служить положение митр. Ефрема (1055–1058). Очевидно, деятельность этого первоиерарха имела экстраординарный характер. Поэтому киевское летописание «не заметило» данного архиерея, чего нельзя сказать о Новгороде, который, собственно, и сохранил память о Ефреме, ставшем виновником незаслуженных ареста и наказания еп. Луки Жидяты (*Гайденко П.И.* Еще раз о суде Лукой Жидятой (1055–1059 гг.) // Каптеревские чтения. 7 / отв. ред. М.В. Бибииков. М., 2009. С. 59).

живет при архиерейском доме Нифонта и даже участвует в знаменитом посольстве своего владыки в Киев. Это в свою очередь приводит к мысли, что мотивы поведения знаменитого новгородского монаха во взаимоотношениях с архиереями во многом определялись конкретными ситуациями. Примером этого могут служить беседы Кирика с епископом Нифонтом и митрополитом Климентом.

Знаменитый domestик начинал свой путь в новгородском Антониевом монастыре. Политическая и социальная роль новгородских обителей была несравнимо выше, чем та, которой обладали обители других центров Руси, например Смоленска или Ростова. Об этом можно судить по обстоятельствам неправого суда над преп. Авраамием. Действия местного смоленского архиерея в отношении святого обнаружили высокую степень авторитарности, а также свободы политических и канонических действий архипастыря, которым могли противостоять лишь князь и духовенство из княжеского окружения. Согласно житию, суд смоленского архиерея не ограничился публичным разбирательством над Авраамием. Смоленский епископ подверг подвижника унижению, заточил в темницу, угрожал лицам, готовым поддержать Авраамия в темнице, и даже отбирал приносившиеся святому продукты. Лишь неодобрительное отношение князя к суду и помощь священника из княжеского храма изменили ситуацию в отношении смоленского подвижника¹⁵.

Подобное же разнообразие политического и социального статуса мы можем наблюдать и в отношении епископата (в том числе митрополитов).

Например, давая характеристику митрополиту Клименту Смолятичу, следует признать, что авторитет этого первосвященника в церковной среде не был высоким и имел свою опору исключительно в благоволении князя. Об этом можно судить хотя бы по следующей летописной записи 1149 г., сохранившей известие о перемещениях великого князя Изяслава. Сопровождавший его митрополит Климент не был главным действующим лицом даже при описании княжеских молитв на монастырской обедне и передвигался лишь в свите князя: «Изяслав же и митрополита Клима поя с собою»¹⁶. Не менее показа-

¹⁵ Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2005. Т. 5. С. 30–65.

¹⁶ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 383.

тельно и то, как бессильны были старания Климента принудить арестованного и помещенного в Печерский монастырь непримиримого противника «Климовой службы» новгородского епископа Нифонта сослужить с избранником Изяслава. Описанные в Печерском Патерике усилия киевского митрополита заставить опального епископа подчиниться и упросить князя оказать максимальное давление на новгородского владыку оказались напрасными. И в этих условиях независимое поведение Нифонта, получившего от братии родного монастыря заботливый и подобающий архиерею прием, делало положение Климента в обители еще более безвластным и незавидным¹⁷. Примечательно, что со временем, после того как на Киевский престол взошел Юрий Долгорукий, именно Печерская обитель, во главе которой стоял Феодосий-грек, стала местом пристанища противников Климента, ожидавших приезда в Киев нового митрополита Константина¹⁸.

Несомненно, существенные различия просматриваются в характеристиках архиереев, возглавлявших новгородские, киевские и иные епископские кафедры. Наиболее наглядно это прослеживается в метких эпитетах, какими награждались первосвятители современниками и летописцами. Как свидетельствуют источники, из обширного числа русских архиереев наибольшим почтением у современников пользовались новгородские владыки. Вероятно, это объяснялось тем, что большинство местных владык были тесно связаны с политическими процессами жизни Великого Новгорода. По крайней мере, с первой трети XII в. положение новгородских первосвятителей было чем-то похоже на положение князя: архиерей избирался, был подсуден новгородцам, его поступки, доходы и расходы контролировались городской общиной, а высокий статус не предполагал абсолютной епископской власти над клиром, материальными ресурсами приходов и монастырей. Такое состояние дел ограничивало возможности архиереев в злоупотреблении своим положением и не допускало возникновения архиерейского всевластия в церковной среде. Владыки в Киеве, Ростове и Смоленске не проявили себя столь ярко как новгородские епископы, так Нифонт, например, сумел противостоять киевским митрополитам, оставил после себя цикл произведений и в памяти народной остался как властный

¹⁷ Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2004. Т. 4. С. 352–353.

¹⁸ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 483–484; Т. 3. С. 216.

и умелый церковный администратор и политик. Таков предварительный обзор обстоятельств возникновения и формирования внутрицерковных отношений, которые способствовали возникновению в рассматриваемое время особых форм общения внутри церковного клира.

Исследование В.В. Милькова позволяет выделить, по меньшей мере, еще две важные причины, способствовавшие независимости поведения Кирика во взаимоотношениях с преосвященными адресатами. Во-первых, поведение новгородского доместика может быть объяснено особым статусом Антониева монастыря со свойственной ему специфичной моральной и интеллектуальной атмосферой, а также интеллектуальные дарования Кирика, несомненно, способствовали возникновению с архиереями более близких и менее официальных отношений.

В отличие от киевских монастырей, значение которых в общественной жизни Руси к началу XIII в. по мере политического ослабления Киева и передачи канонического контроля над обителями из княжеских рук в ведение митрополита неуклонно меркло, значение и влияние новгородских иноческих общин во внутриполитической и церковной жизни Новгорода отличалось высокой степенью стабильности. Монастыри Новгорода, очевидно, обладали широкой внутренней автономией, выстраивавшей особые, паритетные отношения между обителями и местной епископской кафедрой. Это разительно отличало внутрицерковную ситуацию Новгорода от того положения дел, которое было характерно для Киева, где присутствовала тенденция к подчинению местных монастырей и, прежде всего, Печерского монастыря власти митрополита. Ответом на эти действия столичных иерархов было нескрываемое неприятие действий значительного числа киевских архиереев большинством местного монашества.

Новгородская обитель Антония Римлянина основывалась на традициях кирилло-мефодиевского наследия, интеллектуальном опыте западноевропейского христианства¹⁹ и создавалась на личные средства Антония, о чем вполне ясно повествует житие этого удивительного святого, способного не только подобно ирландским подвижникам плавать на камне, но и чудесным образом обретать колоссальные денежные суммы²⁰. Эта каноническая и экономическая независимость мона-

¹⁹ Мильков В.В. Первый ученый Руси: жизнь, творчество, идейное своеобразие воззрений : к 900-летию Кирика Новгородца. С. 93.

²⁰ Сказание о житии преподобного и богоносного отца нашего Антония Римлянина...// Святые русские римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / подгот. текстов и исслед. Н.В. Рамзановой. СПб., 2005. С. 249–272.

стыря могла напрямую сказаться на правовом и каноническом положении монастырской братии. Кроме того, адресаты Кирика в своем большинстве были монахами, имевшими опыт иноческой жизни в обители. Характерная для иночества фамильярность во внутренних отношениях, основанных на осознании братского единства, вполне могла быть позволительна Кирику в обращении к архиереям, а первосвященники могли воспринимать такую форму общения как незазорную для их сана. Но могли быть и иные мотивы свободного поведения новгородского книжника.

На взаимоотношения Кирика с Нифонтом могло влиять и то обстоятельство, что Кирик имел более высокое образование, чем большинство его адресатов. Используя современную терминологию, можно сказать, что Кирик был интеллектуалом, чего нельзя сказать ни о Нифонте, ни о Клименте, безусловно, даровитых администраторах и иерархах. Объясняя природу грамотности Кирика, В.В. Мильков высказал мнение, что высокий для своего времени уровень его образования был получен знаменитым иноком от выходцев из Западной Европы. Но возникает закономерный вопрос: почему монахи дали блестящее для своего времени образование именно этому иноку? Здесь возможно несколько объяснений, которые в целом не исключают друг друга. Вероятно, Кирик пришел в монастырь уже грамотным, что позволило послушнику продолжить дальнейшее обучение. Причиной могло быть и знатное происхождение, высокий социальный статус инок. Все же трудно представить, чтобы монахи принялись за обучение и дали блестящее образование безродному мальчику.

Стремясь воссоздать картину взаимоотношений Кирика с Нифонтом Новгородским и Климентом Смолятичем, В.В. Мильков предположил, что свободное обращение Кирика с митрополитом может быть объяснено политическими пристрастиями domestika, переступившего «через голову своего непосредственного духовного начальника», пока Нифонт находился в «заточении»²¹. Но так ли это? Можно ли считать положение содержавшегося в Печерском монастыре Нифонта «заточением», а в поведении Кирика усматривать признаки внутренней независимости «вопрошателя»? Склонность Кирика к самостоятельному мышлению была характерна для него и на более раннем этапе. Что же касается Нифонта, то епископ вел переписку с Византией, совершал

²¹ Мильков В.В. Указ. соч. С. 121.

службы, а после своего освобождения никак не наказал Кирика, который, если верить В.В. Милькову, вступил в отношения с митрополитом, поставленным без согласия патриарха и императора.

Независимое поведение Нифонта и его окружения в Киеве, вероятно, отражало не только личную каноническую позицию этого архиерея, но и мнение новгородцев. Отказ Нифонта поддержать избрание Климента и вступить с ним в литургическое общение привел к тому, что Нифонт был награжден константинопольским патриархом саном архиепископа, а сама кафедра на время была изъята из прямого подчинения местному митрополиту²². Разверзшийся над Нифонтом омофор патриарха сулил новгородцам возможность расширения, в том числе их политической самостоятельности.

Очевидно, церковная переписка с Византией пользовалась дипломатической неприкосновенностью. А значит, положение Нифонта, находившегося под угрозой митрополичьего суда, даже в условиях ареста принципиально отличалось от того, в каком оказывались подвергшиеся первосвятительскому суду еп. Лука Жидята (1055–1058)²³ и любимец Андрея Боголюбского Феодор (ок. 1168–1171)²⁴. Примечательно, что уже сам арест Нифонта имел существенную особенность: новгородский архиерей был задержан в городе и отправлен в Печерскую обитель не волей митрополита, а решением князя. Так что на этот раз монастырское «заключение» новгородского владыки было скорее почетным, чем реальным.

Скажем, восьмьюдесятью годами ранее один из предшественников Нифонта, уже упоминавшийся нами Лука Жидята, после своего «удержания» в Киеве по возвращении в Новгород расправился со своими обидчиками крайне жестоко²⁵. Очевидно, что причиной таких решительных и властных действий Луки могли стать, в том числе и условия его содержания в столице. Теперь же ситуация, в которой оказался новгородский архиерей, получивший протекцию патриарха,

²² Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. 1: Период первый, Киевский или домонгольский. М., 1901. Ч. 1. С. 310; Симонов Р.А. Кирик Новгородец – учёный XII века. М., 1980. С. 7–8.

²³ Мильков В.В. Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята // Россия XXI в., 2009. № 2. С. 116–157; Гайденоко П.И. Еще раз о суде Лукой Жидятой (1055–1059 гг.). С. 53–63.

²⁴ Воронин Н.Н. Андрей Боголюбский. М., 2007. С. 84–118.

²⁵ ПСРЛ. Т. 4. С. 118.

была совершенно иной, и Нифонт не чувствовал себя в стенах родного Печерского монастыря стесненным.

Еще одним доказательством привилегированного положения Нифонта во время его ареста служит поведение сопровождавшего его в ту поездку domestika Антониева монастыря Кирика. Находясь при опальном владыке, этот монах имел возможность вести мирные беседы с киевским архиереем, что указывает на то, что и сам арестованный Нифонт, и его окружение чувствовали себя в казалось бы враждебном для них Киеве весьма свободно. Во всяком случае, по мнению С.И. Смирнова, пункты 21–34 Вопросания, скорее всего, были записаны во время личных бесед Кирика с митрополитом Климентом. Правда, как удачно заметил Р.А. Симонов, дипломатичный Кирик предусмотрительно уточнил в своем своде правил, что записал ответы митр. Климента «не для того, чтобы руководствоваться ими, а на всякий случай»²⁶. Так что новый статус новгородской кафедры в середине XII столетия не мог не отразиться на той самостоятельности, которую проявляли новгородцы к их церковной иерархии в годы святительства Нифонта.

Наиболее ярким свидетельством возникших перемен в политической жизни на берегах Волхова стал отъезд из Новгорода Святослава Ольговича. Первоначально этот князь получил отказ от владыки в благословении на брак, после этого на Святослава было организовано покушение, а вскоре князь вообще был изгнан из города²⁷. В итоге нет ничего удивительного в том, что осмотрительный Изяслав так и не решился что-либо предпринять против непокорного Нифонта и, в конце концов, отпустил его на кафедру²⁸. В таком случае становится понятным поведение в Киеве Нифонта и его окружения в лице преп. Кирика.

Таким образом, все вышеизложенное позволяет сделать следующие выводы. Середина XII в. ознаменовалась появлением в церковной среде целой плеяды блестящих имен, что в свою очередь означало без-

²⁶ Симонов Р.А. Указ. соч. С. 23.

²⁷ ПСРЛ. Т. 4. С. 149.

²⁸ Наиболее подробно описывает эту ситуацию Печерский Патерик: «А принуждал Клим блаженного епископа Нифонта совершать службу вместе с ним. <...> И хотя Клим сильно гневался на Нифонта, подбивал князя Изяслава и его сторонников осудить его, но не смог зла ему сотворить никакого» (Киево-Печерский патерик. С. 352–353). О том, что Нифонт открыто выступил против Клим, но все же был отпущен Изяславом и вернулся в Новгород, сообщают южнорусское и новгородское летописания (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 483–484; Т. 3. С. 215; Т. 4. С. 156–157).

условный рост авторитета церкви в высших слоях древнерусского общества и зрелость церковных институтов. «*Фамильярное*» поведение Кирика вполне вписывалось в нравы своего времени и монашеской среды, а острота отношений между Кириком, Нифонтом и Климентом Смолятичем была обусловлена характерами этих незаурядных личностей, их искренней религиозностью, склонностью к интеллектуальной деятельности и убежденностью в том, что своими действиями они отстаивают Божию правду. В итоге перечисленные факторы накладывали на слова и поступки участников диалога особый отпечаток. В поведении церковных иерархов и Клирика сказывалось полученное ими воспитание в монастырях и в той социальной среде, из которой они происходили. При этом откровенность поступков участников церковного противостояния в Киеве в середине XII столетия во многом объясняется особенностями социальной стратификации древнерусского общества, не предполагавшей безусловно высокого статуса представителей клира и одновременно сохранявшей то правовое положение клириков, которое им было свойственно до принятия сана или иноческих обетов. Также есть все основания утверждать, что поведение митр. Климента, архиеп. Нифонта и преп. Кирика во многом отражало амбиции и интересы тех политических и религиозных партий, которые стояли за ними. Но высказанные нами суждения имеют предварительный характер и, несомненно, нуждаются в значительном уточнении.

Т.В. Семикопова (*Нижний Новгород*)

Телесные практики в «Вопрошании» Кирика Новгородца

Христианское богословие зарождается во II–III вв. на стыке двух традиций: античной и библейской, каждая из которых имела свой особый взгляд на человека. Античная традиция, в лице наиболее влиятельного в позднеэллинистической среде неоплатонизма, видела в человеке душу, заключенную в оковы тела и жаждущую освобождения. Отсюда пренебрежение телом, его отвержение как помехи на пути духовного совершенствования, отрешение от тела как жизненный идеал. Библейская традиция иначе мыслит человека, видя в нем телесно-душевное единство, она не изгоняет тело из реальной жизни, а старается его освятить, сакрализовать, направить в русло духовного совершенствования вместе с душой. Тело здесь не враг души, но участник в движении к Богу.

В неоплатонизме, в том числе и в его христианском изводе, телесность подавляется, ставится под контроль. Идеалом в данной традиции является добродетельная душа, очищенная от телесных нечистот и направленная к интеллектуальному созерцанию. В антропологических принципах, восходящих к ветхозаветной традиции, на передний план выходит ритуальная чистота и освящение телесности. Спасение достигается не через избавление от тела, но через включение его в культ, через сакрализацию телесных практик. Таким образом, мы сталкиваемся с двумя антропологическими стратегиями в христианстве, исходящими из различных герменевтических установок относительно места телесности в человеческой природе¹. Очевидно, что первая из этих установок была элитарной по своей сути, она требовала высокой интеллектуальной культуры и аскетической устремленности. На уровне народной культуры применялась вторая стратегия, нашедшая наиболее полное отражение в средневековых пенитенциалах.

¹ Более подробно о разнице двух антропологий – Платона и Библии – смотрите в книге: *Мейендорф И.* (протоиерей). Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.

«Вопрошание Кирика, иже вопросы епископа Нифонта и иных»² – древнерусский пенитенциал. Вопросы, обсуждаемые Кириком Новгородцем с авторитетными духовными лицами, волновали и других практикующих священников, поэтому к «Вопрошанию» присоединены вопросы священнослужителей Саввы и Ильи, также с ответами авторитетных духовных лиц. Ценно то, что из канонической литературы XII века именно этот памятник аутентично отражает проблемы того времени, возникавшие в среде приходского новгородского духовенства, окормляющего все слои населения. Вопрошания не являются переводом или пересказом византийских источников, они вполне оригинальны. Фактически мы слышим голос умного и тонкого представителя духовного сословия XII века, пытающегося найти ответы на злободневные вопросы своего времени, что приводит, в большинстве случаев, к компромиссным решениям на основе анализа различных мнений представителей церковного священноначалия. Именно такой характер данного памятника делает его уникальным.

Система антропологических взглядов Кирика Новгородца сосредоточена вокруг вопросов освящения земной реальности во всех аспектах ее телесных проявлений: труд человека, его семья, пол, брак, пища, пост и пр. У новгородского монаха нет отвержения телесности и прежде всего сексуальности, подобные установки критикуются им. Кирик стоит на традиционно библейской точке зрения, на ветхозаветном подходе с его акцентом на необходимости ритуальной святости телесного человека.

Особое внимание Кирик Новгородец уделяет гендерному вопросу, что, видимо, было связано с тем, что на Руси можно было наблюдать некоторое женоненавистничество, в чем, возможно, сказывалось богомильское (манихейское) влияние. И Церковь наперекор ему должна была устанавливать высокий статус венчальной жены и, как следствие, уважение к православной семье и браку. С этим комплексом идей в тесной и неразрывной связи стоит забота автора «Вопрошания» о недопущении осквернения святости через нечистоту человека, которая может вызываться разного рода невоздержаниями тела, будь то в пище или в сексуальных отношениях.

² Вопрошание Кириково, иже вопросы епископа Нифонта и иных // Памятники древнерусского канонического права. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1880. Т. 6, ч. 1. Стб. 21–62.

В тексте «Вопрошания» присутствуют пункты, где возникают вопросы, связанные со статусом женщины в древнерусском обществе. Так, поп Савва интересуется у владыки: «*Ѹще слоужитѣся платѣ женьскый кѣ портѣ кѣшити попоу, достонѣ ли кѣ томѣ слоужити портѣ?*»³. Откуда мог взяться такой вопрос, который свидетельствует о явном пренебрежении женщиной и даже ее одеждой как чем-то нечистым? Вполне возможно, такое отношение могло порождаться влиянием богомильских ересей, ходивших на Руси в XII в. Новгородскому епископу Нифонту приходится защищать образ женщины с точки зрения христианских установок: «*Достонѣ, – ци погана Ѹсть жена?*». По твердому убеждению владыки, жена не погана. Более того, особое предпочтение и уважение он оказывает замужним, венчальным женам, подчеркивая, что даже интимные отношения между супругами не греховны: «*кѣ скоюй женѣ нѣтоуѣтъ грѣха*»⁴.

В полном соответствии с реалиями жизни особенно либерально Новгородский епископ относился к молодым супругам. При этом его «либерализм» заходит далеко. Так, совсем необязательно, по мысли епископа Нифонта, было воздержание супругов в пост, поэтому и разгневался епископ, услышав от Кирика вопрос, стоит ли давать причастие тому, кто в Великий пост совокупляется со своей женой, – «*Ци оучитѣ кѣздержатисѣ кѣ говѣннѣ ѿ женѣ? Грѣха кѣ кѣ томѣ!*»⁵. Безусловно, это одно из многих послаблений начального периода христианизации Руси, но основная мысль – интимные отношения супругов в церковном браке не есть грех – явно свидетельствует о защите владыкой женщины и семьи, освященной Церковью. С тем же бытовавшим на Руси предположением о греховности жены и интимных отношений супругов связан и другой сходный вопрос: «*Кѣ клѣти иконы дѣржачи, или четѣный крестѣ, достонѣ ли бытии ѣ женою скоюю? – Ни кѣ грѣха положена скою жена*». Для подтверждения своего мнения Нифонт ссылается на хорошо знакомые ему обычаи Царьграда: «*Ѹ кѣ грѣцѣхъ и кѣ полатѣ, тоу имѣннѣ, тоужѣ иконы, тоужѣ и четѣный крестѣ: тоу лежитѣ моужѣ ѣ женою*»⁶. Также владыка не видит греха, если брачующиеся, причастившись и обвенчавшись, в тот же день заходят близости, главное, Нифонт предупреждает, – надо воздержаться

³ Вопрошание Кириково... Стб. 53, вопрос 6.

⁴ Там же. Стб. 61, вопрос 21.

⁵ Там же. Стб. 37–38, вопрос 57.

⁶ Там же. Стб. 52, вопрос 4.

днем раньше⁷, а так: «тѣмъ бо тѣломъ и оною юдино тѣло бывають»⁸. Таким образом, речь епископа наполнена новозаветными представлениями о браке и православной жене. Владыка дает понять, что новая религия, христианская, не гнушается женщиной и шире – браком.

В узаконивании связи между мужчиной и женщиной в браке, в подъеме супружеских ценностей на более высокий нравственный уровень проявилась освящающая роль Церкви. Семья состояла из мужчины, женщины и детей. Отсюда и дифференциация проблем нечистоты и возможности осквернения святыни. Поводом для боязни во многом служила женщина. Исходя из ветхозаветных установок, Кирик признавал ее существом нечистым, «осквернившимся сосудом», нуждавшимся в ритуальном очищении в определенные моменты ее жизни, например, после родов. «Мати рожши м дний да не вхощитъ въ церковь»⁹. «Въ храмѣ [комнате] мати дѣта родитъ, не достонтъ въ нь по три дни, потомъ помыють всюдѣ и молитвоу створятъ, юже надъ сякоудомъ творятъ осквернишмыа, молитвоу чистоюю, и тако клзнятъ»¹⁰. «Причащание давати крещеному дѣтати и матерн, аще юсть въ покаянии безъ опитемыи и очистилася»¹¹. «Аще жена, родивши дѣта, начнетъ преставайтиса томъ дни, или на другой, то вынесше ю ко нхъ храмъ, давати юй причащение, омывше ю»¹². Такое отношение к женщине-матери связано с мнением, что муки в родах возникают по причине грешной сущности человека, недостойности рожать без мук и боли, как был рожден Иисус Христос Девой Марией. Женщина рождает в муках вследствие греха, и роды – механизм борьбы со смертью в падшем мире, но т. к. роды связаны с грехом и тлением, они делают женщину ритуально нечистой.

Оскверненным считалось все, что связано с родами: сама женщина, помещение, где были роды, повитуха – женщина-помощница в родах. Поэтому повитуху отлучали от Церкви на 8 дней, а пока она должна взять очистительную молитву, после этого ей разрешалось входить в Церковь¹³. Но больше оскверняются женщины, принимающие роды у скотины¹⁴.

⁷ Вопросание Кириково ... Стб. 43, вопрос 72, стб. 57, вопрос 22.

⁸ Там же. Стб. 43, вопрос 72.

⁹ Там же. Стб. 33, вопрос 42.

¹⁰ Там же. Стб. 34, вопрос 46.

¹¹ Там же. Стб. 35, вопрос 48.

¹² Там же. Стб. 51–52, вопрос 2.

¹³ Там же. Стб. 62, вопрос 26.

¹⁴ Там же. Стб. 62, вопрос 27.

Возлагались всякого рода запреты на женщин и по физиологическим причинам. Так, нечистой женщине непозволительно ходить в церковь, ни целовать Евангелие, ни приобщаться Святых Тайн, а можно только вкушать антидор¹⁵. «Просфору такой женѣ печн, аже бы не бжла, аже бы чиста; аще ли бѹдет нечиста, тогда да не печеть»¹⁶. После родов женщины и по физиологическим причинам («никогда скърънь») запрещались и интимные отношения между супругами, в противном случае накладывалась восьмидневная епитимия¹⁷.

Встречались такие недуги у женщин, когда выделения, кровяные или бели¹⁸, не прекращались у женщины и по полгода и по году. Кирик обращался с этим вопросом ко многим людям: беседовал с игуменом Аркадием, с епископом Нифонтом, с игуменьей Мариной. Кирику разрешалось причастить долго болеющую женщину, которая вечером перед причастием должна была ополоснуться. Игуменья Марина заметила: «то юсть трѹдѹкнѣ, такоже и мѹжемъ бывають»¹⁹, т. е. таким недугом могут болеть и мужчины.

Настороженное отношение к женщине на Руси часто было следствием ее приверженности ворожбе и колдовству. «Впрошание» свидетельствует о доверии женщин к волхвам в решении разных проблем, особенно касательно семьи и брака. Причины обращения к кудесникам среди женщин были разные: борьба за личное счастье и любовь мужа, забота о здоровье детей, желание чадородия и другие. Безусловно, представители Церкви не могли пройти мимо этих народных суеверий и пытались активно с ними бороться путем отлучения от причастия и наложения епитимьи. Вот примеры такого рода ворожбы и церковных наказаний. «Ѧ се юсть оу женѣ: аже не вѣзлюбѣтъ нѣхъ мѹжи, то омыкають тѣло своѹ водою, и тоу водоу дають мѹжемъ. – Повелѣ ми дати опитемыи ѥ недѣль, [о]коже лѣто ѿ причащенья»²⁰. «Ѧже се родоу и рожаницѣ крають хлѣбы, и сыры, и мѣдъ? – Боронѣше велми: нѣгдѣ молвити: «горе пьющимъ рожаницѣ!»²¹. Н.Л. Пушкарева

¹⁵ Впрошание Кириково... Стб. 57, вопрос 23.

¹⁶ Там же. Стб. 50, вопрос 98, стб. 59, вопрос 12.

¹⁷ Там же. Стб. 57, вопрос 24.

¹⁸ Дореволюционный исследователь, профессор С. Смирнов предполагает, что речь здесь может идти о белях как болезни у женщины (Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 112).

¹⁹ Там же. Стб. 34, вопрос 45.

²⁰ Там же. Стб. 60, вопрос 14.

²¹ Там же. Стб. 31, вопрос 33.

в книге «Женщины Древней Руси» отмечает, что на Руси существовали и были хранительницами многих народных традиций и обрядов «бабы-идоломолицы», «бабы богомерзкие», устраивавшие «рожаничные трапезы», в кои входили имевшие символическое значение «хлебы, и сыры, и мед», а также каша...»²². Но борьба с ними велась исключительно путем духовных увещаний и епитимий. Восток не знал процессов над ведьмами. Более того, женщина была очень важна как главный объект христианской миссии на Руси в силу того, что именно ей принадлежало центральное место в быту, который Церковь пыталась освятить, подчинив своему влиянию. «Именно за женщину и надлежало взяться Церкви, чтобы попытаться подорвать язычество, так сказать, изнутри и в самом корне. Семья, где женщина оказывалась в будничных перипетиях жизни один на один с мужчиной, должна была стать предметом специального внимания церковников – в поисках действительного торжества христианской церкви в ее борьбе за существование»²³.

Конечно, Церковь имела дело, прежде всего, с язычеством, что видно из многих примеров. Так, женщины, еще не утвердившиеся в вере, поручали заботу о детях знахаркам или попам-иноверцам, за что строго наказывались представителями Церкви. «*ѿ юже дѣтии дѣла жены творять что любо, а юже възболатъ, или къ възхвѣмъ несомѣтъ, а не къ попови на молитвѣу*» [творят детям своим что-либо и в случае их болезни носят их к волхвам, а не к священнику на молитву], такие женщины подвергаются шестинедельной епитимии или, если будут молоды, трехнедельной²⁴. Тех, которые носили детей своих на молитву к попу варяжскому, рекомендовалось подвергать шестинедельной епитимии, потому что они как бы двоеверцы²⁵.

Встречались и более тяжкие грехи. Например, знахарки помогали беременным женщинам избавиться от плода с помощью разного рода зелий. Но бывало, что женщины теряли плод из-за непосильного труда, тогда это не признавалось грехом. Отсюда вопрос Ильи: «*ѿже жены дѣлающе что любо страдаюу* [тяжелую работу], и *кережѣуться* и *измѣтають*» [теряют плод], последует ли за этим наложение епитимии²⁶? Нифонт отвечает: «*ѿже не зельемъ кережѣють, нѣчтоу за то опитѣ-*

²² Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. М., 1989. С. 94.

²³ Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 174–175.

²⁴ Вопросание Кириково... Стб. 60, вопрос 18.

²⁵ Там же. Стб. 60, вопрос 16.

²⁶ Там же. Стб. 58, вопрос 5.

мыа». Илья, видимо, готов был накладывать епитимию на женщин, т. к. «страда» здесь была обычным приемом «изметания».

Женщины иногда избавлялись от уже родившихся детей. Случаи прямого убийства матерями своих чад в «Вопрошании» не обсуждаются, но Илья спрашивает, что делать, «аже оу себе кладыть дѣти спаче, и оугнетаютъ [задают], оубийство ли юсть?» Нифонт отвечает, что это будет убийство, если они были пьяны, но легче убийства, если были трезвы²⁷.

Были случаи, когда женщина лишалась плода по причине невоздержания пьяного мужа: «человѣкъ ринься пьяныи на женоу свою, кере-дитъ въ ней дѣта». В таком случае епитимья ждала супруга²⁸.

Также женщинам приписывались содомские грехи, в частности, лесбийский²⁹, за который священнослужители наказывали их отлучением от Церкви, епитимьями и определяли участие женщин в связях друг с другом как «скотское творение».

Но не только женщины предавались грехам, связанным с плотским началом в человеке, мужчины также были склонны к телесной вседозволенности. Со всем этим приходилось бороться церковным людям. Особо порицались интимные связи вне рамок брака и извращения естественной сексуальности. Они проявлялись, например, в таком пережитке дохристианской морали, как многоженство. Кирик спрашивает у епископа Нифонта: «Я оже, владыко, се друзни наложници водать такѣ и дѣта родитъ, тако съ своєю, и друзи съ многими отан робами [тайно живут со многими рабынями]: которю люче?» На что Нифонт отвечает: «Не добро ни се, ни оно»³⁰. Поп Илья тоже встречался с проблемой многоженства в своей практике, он рассказывает, что один поп на свой собственный страх велел своему духовному сыну: «Яже са не можешъ оудержати, боуди съ [о]дною» [то есть держаться одной какой-нибудь связи]. На что Нифонт неохотно, но согласился, «вида юго многою неоудержание, и повелѣа, да держитъ одну»³¹.

Также были распространены и добрачные связи. Так, Кирик вспоминает Киевского митрополита Климента Смолятича, который

²⁷ Вопрошание Кириково... Стб. 58, вопрос 4.

²⁸ Там же. Стб. 60, вопрос 16.

²⁹ Там же. Стб. 62, вопрос 23–27.

³⁰ Там же. Стб. 41–42, вопрос 69.

³¹ Там же. Стб. 58–59, вопрос 7.

разрешает давать причастие холостым в Великий день, если они сохранили «чисто великое говѣннѣ» [Великий пост]. Но рекомендовалось рассматривать каждый случай индивидуально: «Аще иногда изгрѣшали, расмотривше, оже не съ мужьскою женою, что велико зло», а с кем-нибудь другим, то это не последний грешник, он еще способен на добро³². Также Кирик Новгородец в своей церковной практике встречался с такими случаями, когда «отроци холостии каютъся», обещают «блудити блудя», а в жизни один «блудеть колко любо», а «дрогый» и совсем «мало», а потом «падаютъ». В связи с этим у Кирика возникает вопрос: «Азѣ ли имъ въ божници быти, и евангелыѣ цѣловати, и дора грати» – Нифонт велел не запрещать того³³. Но владыка был более строг к их причащению. Так, Кирик, опираясь, видимо, на мнение Климента Смолятича, спрашивает, можно ли причащать холостых отроков, которые живут только с одной женщиной, но воздерживались от блуда 40 дней, при этом еще и говели? Епископ Нифонт на это отвечает закономерным вопросом: 40 дней терпели, чтобы причаститься, а потом снова к тому же вернуться? То есть станут дальше жить с женщиной вне брака? И велит возбранять такой образ жизни – сожитительство³⁴.

Но Кирик встречался в своей практике и со связями интимного характера не только среди отроков, но и среди малолетних детей, о чем он обеспокоенно делился с Нифонтом: «А оже ласкати дѣти не смыслюче» [то есть без греховных мыслей, не понимая]. На что Нифонт отвечал: «Мужьскоу полоу нѣчтоу бѣды до ї летъ, а дѣвницѣ не пытай: могутъ и борзе ввередити»³⁵.

Безусловно, Церковью осуждались и супружеские измены как связи вне рамок брака. Нифонт на вопрос попа Ильи «аже мужи ѿ женъ изгрѣшали, а оуже съ остали [от греха], что имъ опитѣмъ?» отвечает: «Дѣто» [то есть один год]³⁶.

В XII в. общий уровень нравов в светских слоях общества определялся языческим фоном, но в борьбе с язычеством православие шло не путем внедрения жесткой аскезы, предполагающей отвержение семейного быта и половой стихии, а путем освящения этих социальных

³² Вопросание Кириково... Стб. 31, вопрос 30.

³³ Там же. Стб. 41, вопрос 67.

³⁴ Там же. Стб. 41, вопрос 68.

³⁵ Там же. Стб. 35, вопрос 49.

³⁶ Там же. Стб. 58, вопрос 3.

сфер. Именно в них было возможно совместить идеал и действительность. Для представителей клира своего рода «палочкой-выручалочкой» становится супружество, брак. И это довольно-таки гуманный выход, не отвергающий вместе с тем теоцентричности средневекового мировоззрения, т. к. ставка здесь делается на человека, но в отношении к Богу, в непосредственной связи с Богом. Женитьба без венчания была незаконной, нечистой, неблагословенной. Брак становится законным, если он освящен Церковью. Безусловно, пока деятельность Церкви в этом плане во многом являлась формальным мероприятием, возможностью сократить разгул плоти в еще языческом сознании человека Руси XII в. Если учитывать тогдашнюю безнравственность и разгул языческой стихии, то этот выход был весьма удачным: супружество провозглашалось нормой, необходимостью. Духовный отец при этом с помощью практики покаяния всегда находится в курсе семейных событий, строго блюдет целостность семейного очага, особо обращает внимание на проблемы сексуальной этики, в случае совершения греха назначает епитимьи. Главная задача священнослужителя – венчание всех пар как способ ввести единобрачие и сократить разгул языческой стихии. Поэтому служители Церкви идут на многие поблажки. «*ѡще кто хощеть женити сѧ, дабы ѿ оубавлѧ [отказался бы] блуда ѿ днѣй*», – говорит епископ Нифонт, но тут же поправляется: «*... или за ѧ*» (8 дней до свадьбы), и пусть бы венчался; если на ком из брачующихся лежит епитимья, ее Нифонт разрешает отсрочить, лишь бы венчать³⁷.

Законное супружество настолько уважалось Церковью, что супругам разрешалось помогать друг другу в несении епитимьи. Здесь, конечно, надо отметить несколько формальный подход: Нифонт разрешает добровольную помощь супругов, друзей или родных людей в несении епитимьи³⁸.

Распространение венчального брака привело к возникновению бракоразводного права. Возможность развестись даже венчанным супругам – по сути, очередная уступка человеческой греховности и слабости. Венчание супругов не гарантировало им счастья, священнослужители в таком случае могли их развести. Причины разводов были разнообразны. Самая распространенная – неверность супругов: «*ажѣ ли жена ѿ мужа ѿ нным, что мужъ некиноватъ, поускаа ю*»³⁹. Правда,

³⁷ Вопрошание Кириково ... Стб. 57, вопрос 22.

³⁸ Там же. Стб. 50, вопрос 96.

³⁹ Там же. Стб. 48, вопрос 92.

измена не всегда могла служить поводом к разводу. Так, Кирик спрашивает у Нифонта, что делать, если молодожены «распоустилисѧ» [разошлись] после того, как епископ рассматривал их спор и не развел их (т. е. половая подоплека не всегда давала повод развести супругов). На что Нифонт запрещает причащать большего послушника («*кооторый ею распоускаютьсѧ, а со ннѣмь совязкоуплаютьсѧ*»), если только тот не начнет умирать⁴⁰. Зато Церковь позволяла развод по материальным причинам: «*кеамн зло бѹдетъ, тако не мочи моужю държати жены, нли жена моужа, нли долгъ многа оу моужа застанеть, а порты юга грабнати начнеть, нли пропивають, нли ино зло*», тогда епитимья для жены – инициаторши расторжения брака – три года⁴¹. Развестись могла женщина и по причине насилия со стороны мужа: «*ожели моужь на женю свою не лазитъ безъ съвѣта*»⁴², что жена не виновата, ндоучи ѿ него»⁴³.

Возвращаясь к проблеме возможности осквернения святыни, надо сказать, что осквернить святыню мог больной человек. В «Вопрошании» целый комплекс предписаний по работе священника с больным человеком, бесноватым и смертельно больным. Кирик спрашивает, можно ли причащать человека, у которого идет гной из уст. Нифонт разрешает, объясняя, что не тот смрад отлучает от святыни, что из уст идет, но смрад греховный⁴⁴. Но в отношении крови Нифонт более строг. Так, он запрещает допускать к причастию мирянина, если у того идет кровь изо рта по причине выпавшего зуба, но в том же случае разрешает священнику служить литургию⁴⁵. Нифонт также рекомендует определенный набор молитв за больного. Сначала произнести «Трисвятое», «Святый Боже», «Пресвятая Троице», «Отче наш», «Господи помилуй» (12 раз), а затем молитву за болящих «Отче святой, врачу душ и телес»⁴⁶. В отношении бесноватых Кирик солидарно с Нифон-

⁴⁰ Вопрошание Кириково ... Стб. 48, вопрос 92.

⁴¹ Там же. Стб. 48, вопрос 92.

⁴² Трактовка принадлежит Б.А. Романову: «если муж ведет себя дома в отношении к ней [жене] бесцеремонно» [Романов Б.А. Цит. соч. С. 196–197]. Н.Л. Пушкарева стоит на другой позиции и считает, что речь здесь идет о физиологических недостатках мужчины, который является импотентом [Пушкарева Н.Л. Цит. соч. С. 82].

⁴³ Вопрошание Кириково... Стб. 48, вопрос 93.

⁴⁴ Там же. Стб. 39, вопрос 61.

⁴⁵ Там же. Стб. 40, вопрос 62.

⁴⁶ Там же. Стб. 33–34, вопрос 44.

том ссылается на 3-е правило святого Тимофея Александрийского, которое разрешает в воскресенье причащать православного человека, когда он бесноват, если при этом он не хулит веры, не нарушает Тайны⁴⁷. Кирик спрашивает насчет одного обычая причащать тяжело больного человека, который или в сильной агонии, или бесноват, или пребывает в бессознательном состоянии, когда ему очень тошно и голова болит, или даже уже умершего человека. Нифонт смеется над такими представлениями и запрещает ставить на таком человеке печать Божию, т. е. причащать, т. к. это было бы уже без Божиего повеления⁴⁸. Больного человека можно причащать и на дому, при этом идти к нему с запасными Дарами без риз, отпев, что положено, дать причастие⁴⁹. Если человек весьма грешный и живший в нераскаянности разболится на смерть и захочет покаяться и причаститься, то не отказывать ему в этом, если на покаянии он будет искренен⁵⁰. Кирик спрашивает и насчет причастия в определенных обстоятельствах, когда священнику придется поспешить. Нифонт рекомендует определенный обязательный набор молитв в таком случае, после чего можно преподать Святые Дары и немного водицы и приготовить чистый сосуд, чтобы если взблует, влить в реку⁵¹.

Поп Савва задается вопросом, происходит ли осквернение священника от прикосновения к мертвому телу и во время его отпевания. Эта мысль о возможности осквернения священнослужителя, а следовательно, и святости через него имеет свои истоки в Ветхом Завете⁵². Владыка разрешает: «Надъ мертвецемъ бывшю попоу, достонть томъ дни слоужити юмоу, аще покадитъ и цѣлоуеуть»⁵³. Вообще, для новгородского владыки мертвый человек, его отпевание как процесс проводов человека в другой мир, как процесс подготовки к встрече с Богом имели важное значение. Владыка подходит к смерти с духовных позиций и говорит: «не грѣховъ бо дѣла помнѣмъ надъ мертвыми, но тако надъ святыми: дѣлажи бо юмы всякого християнина, тако скажи мнѣти, а Богъ соудитъ вѣмъ»⁵⁴. Нифонт возбраняет судить

⁴⁷ Вопросание Кириково... Стб. 29, вопрос 18.

⁴⁸ Там же. Стб. 28, вопрос 17.

⁴⁹ Там же. Стб. 55, вопрос 14.

⁵⁰ Там же. Стб. 40, вопрос 63.

⁵¹ Там же. Стб. 38, вопрос 58.

⁵² Левит 21:1–4; Левит 21:11; Числа 6:7 и т. п.

⁵³ Там же. Стб. 51, вопрос 1.

⁵⁴ Там же. Стб. 36, вопрос 51.

умершего человека здесь на земле по его грехам, это будет делать Бог, а на земле с умершим надо прощаться как со святым, для этого и существует специальный христианский ритуал. Но Нифонт призывает к обязательному покаянию перед смертью, в противном случае поп идет отпевать без риз, чтобы другие христиане видели и задумались⁵⁵. В другом месте владыка разрешает погребение христианина вместе с иконой святого Михаила⁵⁶. Довольно почтительное отношение было к умершим: заслуживали вознаграждения те, кто нашел кости умершего и захоронил их⁵⁷. Хоронили на Руси обязательно до захода солнца, чтобы умерший в последний раз до Воскресения мертвых мог видеть солнце⁵⁸. Это представление дореволюционный отечественный исследователь, проф. С. Смирнов ставит в зависимость от языческого верования о загробной жизни и культе солнца, дополненных христианской верой во всеобщее Воскресение⁵⁹.

В «Вопрошании» обсуждается необычное явление, свидетельствующее об обрядовости и ритуализме древнерусского сознания, – живой человек заказывает по себе сорокоусты об упокоении. Кирик Новгородец и поп Савва вопрошают владыку Нифонта, достойно ли, можно ли служить сорокоуст за живого человека и ставить для него кутью, когда он еще жив. Здесь мы сталкиваемся с магическим ритуальным мировоззрением, т. к. загробная участь человека фактически ставится в зависимость от правильности совершенных ритуальных действий, а не нравственного облика человека. Нифонт находит среднее решение: с одной стороны, он не запрещает того, хотя предупреждает, что такого обычая нигде нет, но с другой, если человек делает это ради своей души, в заботе о ее спасении, то отныне ему должно быть чистым от греха, ибо «*мертвѣць не изгнѣшають!*»⁶⁰. Но Нифонт все же предупреждает, что лучше было бы поискать хорошего, надежного человека, которому бы еще при жизни можно было бы поручить задушие – имущество, деньги, оставляемые человеком на помин души. Как отмечает С. Смирнов, такой обычай на Руси мог быть вызван двумя причинами. Во-первых, отсутствием у человека родственников или

⁵⁵ Вопрошание Кириково... Стб. 36, вопрос 52.

⁵⁶ Там же. Стб. 37, вопрос 55.

⁵⁷ Там же. Стб. 37, вопрос 54.

⁵⁸ Там же. Стб. 37, вопрос 53.

⁵⁹ Смирнов С. Цит. соч. С. 128–129.

⁶⁰ Вопрошание Кириково... Стб. 51, вопрос 101.

надежного друга, кому бы можно было поручить сорокоуост после смерти: одинокому человеку не на кого было положиться, поэтому все формальные дела, касающиеся его поминовения, он выполнял сам, еще при жизни. Или же другой вариант – недоверие родственникам, наследникам, которые произвольно сокращали сумму задушья. Отсюда вторая возможная причина появления на Руси данного обычая – желание духовенства полностью получить плату с человека, для которого священник служит заупокойную службу, борьба со скупостью и недобросовестностью верующих⁶¹. Таким образом, на Руси само духовенство внедряло в сознание русского человека обрядовость. Сорокоуост по живому человеку предполагал, что заблаговременно правятся 3-й, 9-й и 40-й дни, обязательно ритуальное блюдо – кутья⁶², человек скорбит о себе вместе со всеми. После действительной его смерти родственникам остается только отпеть его и предать земле. В таком случае человек покрывал все расходы сам. Нифонт подробно рассказывает Кирику, как служить заупокойную службу, какую плату брать⁶³. Так, за гривну служитя пять служб, за пять кун – одна, за двенадцать – две или сколько можно. Причем службы нельзя соединять, надо служить за одного человека, который и несет все расходы на себе: он должен принести свечи, вино, ладан, просфоры. Но возможно, что священник держит у себя вино и ладан, тогда заказавший сорокоуост должен за них расплатиться со священником, плата определялась священником и составляла несколько «к^кверниц»⁶⁴.

Что касается пищевых запретов, то «Вопрошание» свидетельствует о том, что они налагались на человека прежде всего по двум причинам: с одной стороны, в качестве поста, например, перед причащением⁶⁵, во время несения епитимии⁶⁶, в постные дни⁶⁷, с другой – во избежание греха осквернения от потребления пищи, запрещенной еще Моисеевым законом. Языческое прошлое ранних христиан на Руси накладывало отпечаток на особенности приема пищи: встречались

⁶¹ Смирнов С. Цит. соч. С. 74–76.

⁶² Вопрошание Кириково... Стб. 56–57, вопрос 19.

⁶³ Там же. Стб. 23–24, вопрос 3.

⁶⁴ Веверица/векша = 1 1/27 коп. (Смирнов С. Цит. соч. С. 76).

⁶⁵ Вопрошание Кириково ... Стб. 37–38, вопрос 57, стб. 38–39, вопрос 59, стб. 43, вопрос 72, стб. 61, вопрос 21.

⁶⁶ Там же. Стб. 50, вопрос 97.

⁶⁷ Там же. Стб. 31–32, вопрос 36, стб. 37–38, вопрос 57, стб. 42–43, вопрос 71.

случаи, когда ели удушенных в силках зверей⁶⁸. Поэтому церковные люди объясняли мирянам правила христианского пищеупотребления, что и делает епископ Нифонт: «Так глаголетъ Господь: азъ рѣхъ клязъ, чѣсти мала, юже ютъ ѿ земли, а кровь всякого животна пролей на землю»; Нифонт продолжает: тот, кто нарушает это правило, – противник Бога, есть можно только то мясо, из которого вытечет кровь⁶⁹. В другом месте владыка объясняет вопрошающему, что можно есть даже «вѣверицнну» (белка, ласка, горностай) при условии, что это не удушенная – не задушенное в силках животное, но убитое, с пролитой кровью.⁷⁰ Употребление удушенной вело как к осквернению человека, так и к возможному осквернению святыни, поэтому Нифонт и предупреждает: «причащати не догнати чѣдъше» и вспоминает уже новозаветного Иакова, запрещающего людям блуд, жертвы идолам, принятие в пищу мяса удушенных животных, их кровь, мертвечину⁷¹. С ветхозаветным запретом на употребление человеком крови животных в пищу связан и вопрос о молозиве коровы: «А молозника, рече, лихо, негодно бы чѣсти юго, тако съ кровью ютъ; да быша съ три дни чѣлѣти давали, а потомъ чистюе сами юли». Нифонт предлагает подождать хотя бы три дня и не употреблять молоко отелившейся коровы, потому что в ее молозиве содержится кровь, которая запрещена христианину. Тем не менее некто из приближенных епископа «поклѣда», что «въ городѣ сѣмь» [Новгороде] едят коровье молозиво, не выдерживая и трех дней⁷².

Закономерен вопрос Кирика об употреблении в пищу крови рыб. Нифонт разрешает, т. к. рыба не животное⁷³. Действительно, рыба хладнокровное существо, не животное, а к тому же сам Христос не раз ел рыбу и угощал ею своих учеников и людей.

Кирик знал, что причащаться нужно только натошак, поэтому его смущали грудные дети, которые в первые годы жизни не могли поститься. Владыка разрешает причащать грудных детей и без поста⁷⁴. Этим же вопросом задается и Савва, но ему Нифонт дает уже более подробный ответ и разрешает давать причастие сосущему грудь мате-

⁶⁸ Вопрошание Кириково... Стб. 45, вопрос 78, стб. 47–48, вопрос 89.

⁶⁹ Там же. Стб. 47, вопрос 87. См.: Быт. 9:3–4; Втор. 12:23; Втор. 12:27.

⁷⁰ Стб. 47–48, вопрос 89.

⁷¹ Там же. Стб. 47, вопрос 88. См.: Деян 15:28–29.

⁷² Там же. Стб. 48, вопрос 90.


⁷³ Там же. Стб. 47, вопрос 86.

⁷⁴ Там же. Стб. 38, вопрос 58.

ри ребенку, даже если ему будет 3, 4 или 5 лет и за ним не родится другой ребенок⁷⁵. Кирик также переживал за возможность младенцами выронить святыню – частицы святого причастия – из уст во время сосания груди матери. На что владыка ответил разрешением кормления младенцев грудью и после причастия⁷⁶.

Детей, если они на Пасху хотят причащаться, но не дожидаются литургии без принятия пищи, разрешалось причащать после заутрени, оставив для этого Святые Дары от субботней литургии⁷⁷.

Также Кирик обсуждает с Нифонтом странный случай, когда дети или взрослые перед причастием не ели, но просто стучали себе яйцом в зубы. Кирик здесь, конечно, волнуется все о том же: о возможности осквернить святыню даже в малом. В отношении детей Нифонт не запрещает причастие, в отношении к взрослым велит возбранять им так делать⁷⁸.

Осквернение человека могло происходить и в быту. Например, Кирику Новгородцу известны случаи осквернения сосудов. Какие именно, он не объясняет. Вероятно, речь шла о попадании в сосуды мышей и крыс или соприкосновение с сосудами нечистых животных, например собак. Кирик верит, что сосуд можно очистить, сотворив над ним молитву. При этом ему представляется, что молитву можно творить только над деревянным сосудом, а все остальные надо разбивать. Монах здесь все так же боится осквернения человека. Нифонт поправляет Кирика и разрешает творить молитву сосудам как из дерева, так и из глины, меди, стекла, серебра⁷⁹. За некоторым авторитетным лицом, предположительно Климентом Смолятичем⁸⁰ Кирик записывает следующие два взаимодополняющие замечания: « *своѣя плоти ни-чтоже твораше погано, ни козгрь, ни мотыла*»⁸¹ и «*а въ лохани въ нейже мылся, пью изъ нея, ниоу водоу възлывъ*»⁸². Кирик, видимо, снова задавался вопросом осквернения посуды в быту, причем посред-

⁷⁵ Вопросание Кириково... Стб. 57, вопрос 20.

⁷⁶ Там же. Стб. 35, вопрос 48.

⁷⁷ Там же. Стб. 38, вопрос 58.

⁷⁸ Там же. Стб. 38–39, вопрос 59.

⁷⁹ Там же. Стб. 23, вопрос 2.

⁸⁰ С. Смирнов считает, что ответы под номерами 21–38 принадлежат Клименту Смолятичу (С. Смирнов. Цит. соч. С. 110–111).

⁸¹ Там же. Стб. 31, вопрос 34.

⁸² Там же. Стб. 31, вопрос 35.

ством плоти человека. Киевский митрополит Климент Смолятич здесь является защитником тела и его проявлений, выделений.

Через одежду человек не осквернялся, поэтому Нифонт разрешает ходить в чем угодно, хотя бы и в медвежьей шкуре⁸³.

Существовала также опасность, что сами духовные лица могли осквернить святыню своей нечистотой. Например, женатый священник. Отсюда и нередкие в «Вопрошании» вопросы, касающиеся воздержания и телесной чистоты священника: «*Ѹще кто холостъ бѹде, створишь блѹдъ и ѿ того сѧ дѣтъ родитъ, достонть ли поставити дьякономъ?*» Нифонт отвечает шуткой: «*...аже "одиноу" створишь, а ѿ того дѣтъ бѹдетъ, аже многажды и сѧ дѣсѧтъ?*» [А если десять раз сблудит и будет десять детей иметь?]⁸⁴. Кирик настаивает: «*Ѹ оже дѣвкѹ разглѧтъ и пакы сѧ оженишь иноу, достонть ли поставити?*», на что Нифонт уже серьезно отвечает: «*Ѹ того... не прашай оу мене: чистѹ быти и оноу и оной*»⁸⁵. Тогда Кирик подходит с другой стороны: «*Ѹ оже дьякъ помнетъ женѹ и оуразѹмѧють, аже юсть не дѣвка? – Поустыкѧше, рече, тоже стѧти*»⁸⁶. Тут Нифонт, видимо уже потерявший терпение, велит развести дьяка с женой, если он об этом рассказал (что навсегда сделает его безбрачным), но все равно рукоположить. Поп или дьякон с сохранением своего сана должны были отпустить свою жену (развестись), если та прелюбодействовала от мужа⁸⁷. В этом отношении, отмечает Б.А. Романов, Нифонт не был одинок: «Церковный устав» Ярослава (ст. 45) допускал грехопадение для всех церковников любого пола и любой категории, но считал нужным держать подобные соблазны в тайне от мирского стада: «Аще чернецъ с черницею сдеют блуд, судит их святитель, а мирян не припущая, аще и верни суть; или поп с нею [т. е. с черницею] или попадѧ с чернцем или проскурница [просвирия], а тих також [т. е. без огласки] судит [епископ], а во что осудит – волен». Нифонт только дал этому принципу житейское углубительное толкование, посоветовав вообще побольше молчать о таких делах самому заинтересованному»⁸⁸.

⁸³ Вопрошание Кириково ... Стб. 48, вопрос 91.

⁸⁴ Там же. Стб. 45, вопрос 79.

⁸⁵ Там же. Стб. 46, вопрос 80.

⁸⁶ Там же. Стб. 46, вопрос 81.

⁸⁷ Там же. Стб. 46, вопрос 82.

⁸⁸ Романов Б.А. «Отцы духовные»// Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1 : (Древняя Русь). М., 2000. С. 639.

Если вдовый священник или дьякон впадет в блуд случайно или по пьяну, то он лишается сана, даже «*лице и мѣртвыя крѣшанъ*». Иподиакон в том же случае несет епитимью, но сана не лишается. Это связано с тем, что он не участвует в совершении таинств, он не может осквернить святыню⁸⁹. Поставляемый в священный сан и его жена должны быть чистыми от плотских грехов. Так, *зѣ* Правило Святыхъ Апостолъ гласит: «*Кто по свѣтомъ крещеніи двѣма браками свѣзанъ былъ, или наложницѣмъ имѣлъ, тотъ не можетъ быти епископъ, ни прѣсвитеръ, ни дѣаконъ, ниже вообще въ спискѣ священнаго чина*»⁹⁰. В языческой Руси таких людей просто не было в связи с простотой нравов, но с течением времени практика начинает ужесточаться, и на примере ответов грекофила Нифонта видно, что он пытается вразумить Кирика.

Налицо забота Кирика Новгородца о святыне, о сохранении в чистоте тех людей, которые имеют непосредственное дело с церковной утварью, святыми мощами, иконами, крестом, Евангелием. Отсюда стремление новгородского монаха выяснить всевозможные случаи опасности осквернения священнослужителем святыни и предотвращение таких ситуаций. Поэтому Кирик и создает своего рода календарь священника, старается прояснить, каков должен быть человек, поставляемый в духовный сан. А он должен быть, прежде всего, воспитанным на христианском вероучении и изживать в себе языческие устремления. Встречающиеся несовершенства в среде священнослужителей Кирик обсуждает с епископом.

Так, вопрошатель затрагивает аспект, связанный с жизнью женатого священника, – возможность служить и интимные отношения с супругой. Можно ли женатому священнику быть со своей женой в день между службами (Если священнику надо служить в воскресенье и вторник, можно ли ему быть со своей женой в понедельник?). Кли-

⁸⁹ Вопрошание Кириково... Стб. 46, вопрос 84.

⁹⁰ Зонара так толкует 17-е правило Святых Апостолов: «Мы взруем, что божественная баня святаго крещенія омывает всякую скверну, которою крещенные были осквернены прежде крещенія, и никакой грѣх содѣланный кѣмъ либо прежде крещенія не препятствует крещенному быть произведенным во священство. Но кто послѣ крещенія совершитъ блудъ, или вступитъ въ два брака, тотъ признается недостойнымъ никакой степени священства» (Правила Святыхъ Апостолъ с толкованіями. М., 1876. С. 42–43).

мент Смолятич разрешает сокоупиться рано утром в понедельник, но в тот день, т. е. в понедельник, митрополит Климент запрещает в таком случае заходить священнику в алтарь⁹¹, поп должен вне алтаря читать Евангелие, ему нельзя причащаться, можно только есть антидор⁹². Если была интимная связь попа со своей женой перед службой за день, священник может служить, ополоснувшись до пояса, но не кланявшись и не мывшись⁹³. Нифонт на тот же вопрос отвечает необходимостью рассмотреть: «*Рассмотривше, аже молодъ и не въздержливъ, не боронити; аже ли сѧ въздержитъ; а лучше не запрещати силою, али болии грѣхъ*»⁹⁴. В другом месте Нифонт разрешает мужчине, бывшему со своей женой, заходить в алтарь, целовать Евангелие, мощи, есть антидор, но при этом обязательно омыться⁹⁵. То есть Нифонт предлагает более лояльный подход, разрешает прикосновение к святыням, главное – омыться после связи с женой, и предлагает смотреть на возраст священника, Климент же более строг и разрешает священнику выполнять требы, не прикасаясь к святыням, не заходя в алтарь.

Если накануне службы ночью у священника произошло блудное осквернение (непроизвольное семяизвержение), то может ли он служить литургию, ополоснувшись и прочитав молитву от осквернения? Нифонт не разрешает служить, если причиной осквернения стали блудные мысли о какой-либо женщине, если же это был соблазн от сатаны, который тем самым хотел оставить церковь без службы, а священник не чувствует тут за собой вины, то лучше ему служить, ополоснувшись. Если священник себя укоряет, то лучше не служить. Если же случится соблазн в воскресенье, накануне службы, то, если семя не изыдет, служить можно, а если изыдет, но это не связано с женскими образами во сне, то ополоснуться, переодеться и идти служить⁹⁶.

Запрещались интимные отношения священника с женой в день его причастия, т. к. могла произойти материальная растрата святыни через слюну, семя. Если такое происходило, то священника отлучали от службы на некоторое время⁹⁷.

⁹¹ Вопросание Кириково... Стб. 28, вопрос 31.

⁹² Там же. Стб. 30, вопрос 27, стб. 31, вопрос 29.

⁹³ Там же. Стб. 30–31, вопрос 28.

⁹⁴ Там же. Стб. 45, вопрос 77.

⁹⁵ Там же. Стб. 52, вопрос 4.

⁹⁶ Там же. Стб. 55–56, вопрос 17.

⁹⁷ Там же. Стб. 45, вопрос 78.

Все, что пишет Кирик, свидетельствует о том, что в реальной жизни не стояло задачи подавить телесность, вопрос был не в том, как устранить тело, предоставив свободу духу. Главной проблемой для Кирика Новгородца было освящение жизни человека во всех ее телесных проявлениях. Основная задача человеческой деятельности – освящение реальности, которое начинается с собственного тела. Человек должен был избегать греха как скверны, а понятие святости ассоциировалось прежде всего с ритуальной чистотой, а не нравственным или духовным совершенством, что, конечно, не отменяло последнее. Нельзя иметь чистую душу при ритуальной нечистоте, в то же время и чистота тела невозможна без очищения души. Душа и тело взаимообусловлены и взаимозависимы в сакральной и ритуальной сферах.

Такая практическая установка ближе к библейской антропологии с ее ветхозаветным ритуализмом и пониманием человека как душевно-телесного единства. Именно эта антропологическая модель находит свое воплощение в телесных практиках средневекового человека. Церковь пыталась регламентировать все стороны жизни древнерусского человека: семью, быт, социальные и хозяйственные отношения, сакрализуя весь круг жизни человека от рождения до смерти. При этом церковная иерархия стремилась подчинить телесные практики ритуально-обрядовой регламентации, не изгоняя тело, но подчиняя его.

Т.А. Опарина (Москва)

Споры первой половины XVII века о каноничности предписаний «Вопрошания Кирика» в отношении западных христиан

Одним из важнейших канонических текстов домонгольской Руси является «Вопрошание Кириково» (XII в.) – ответы новгородского епископа Нифонта на вопросы диакона и domestика Антониева монастыря Кирика. Памятник неоднократно привлекал к себе внимание, исследование текста имеет обширную библиографию¹.

¹ Павлов А.С. Первоначальный славяно-русский Номоканон; Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви. 1868. Т. 3; Смирнов С.И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 1—27; Щапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 110, 179–180; Пихоя Р.Г. Опыт изучения ранних новгородских памятников церковного права (Правило «Аще двоеженец» и «Вопрошание Кириково») // Вспомогательные исторические дисциплины. Свердловск, 1973. Т. 1. С. 9–16; Понырко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII вв. 1973. Т. 1. С. 9–16; Понырко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII вв.: Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 11–18; Thomson F.J. The Problem of the Reception of the Works of John IV Ieiunator of Constantinople Among the Slavs: Nikon of the Black Mount And Cirycus of Novgorod // Старобългаристика. 1987. № 1. С. 23–25; Горчаков М.И. К истории епитимийных номоканонов (пенитенциалов) православной церкви. Из отчета о XVI присуждении наград графа Уварова. СПб., 1874. С. 16–20; Крушельницкая Е.В. Епитимийник преп. Кирилла Белозерского как источник по истории духовнической практики // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999. С. 200–201; Срезневский И.И. Обзорение древних русских списков Кормчей книги. СПб, 1897. С. 34–38; Бенешевич В.Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1907. Т. 1. С. 90–94; Калайдович К.[Ф.] Памятники российской словесности XII в. М., 1821, с. 165–203; Е[вгений]. Сведения о Кирике, предлагавшем вопросы Нифонту, епископу Новгородскому // Тр. и летописи ОИДР. М., 1828. Ч. 4, кн. 1. С. 122–129; Симонов Р.А. Кирик Новгородец ученый XII века. М., 1980; Гунтус А.А. «Русская правда» и «Вопрошание Кирика» в Новгородской Кормчей 1282 г. : (к характеристике языковой ситуации древнего Новгорода) // Славяноведение. 1996. № 1. С. 48–62; Парфененков В.О. Древнерусское сочинение XII века «Вопрошание Кирика»: История текста : дис... канд. ист. наук. СПб., 1999.

Сочинение получило хождение в русской рукописной традиции XIII–XVIII вв. и дошло в большом числе списков XIII–XVII вв. По наблюдениям В.О. Парфененкова, их насчитывается не менее 36-ти². Оно входило в состав древнеславянской и русской редакций Кормчей³, канонических сборников, а также рукописных Требников⁴. «Вопрошание» известно в трех редакциях: полной (изданной А.С. Павловым⁵), краткой (изданной В.Н. Бенешевичем⁶) и особой (выделенной и изданной С.И. Смирновым⁷), а также в многочисленных выписках.

Текст «Вопрошания Кирика» в полной редакции разделен на 101 правило. В настоящей работе внимание обращено лишь на раздел № 10, посвященный приему в православие католиков. На вопрос Кирика о способе обращения представителей Западной церкви («о еже будет кый человек и крещен в латинскую веру и въсхошет приступити к нам») новгородский епископ Нифонт рекомендовал последовательно применять семидневное оглашение, сопровождающееся постом на хлебе и воде и завершающееся миропомазанием: «Если кто-либо из крещенных в латинскую веру захочет присоединиться к нам, пусть ходит в Церковь семь дней; а ты сперва нареки ему имя, потом совершай над ним четыре молитвы на день, повторяя каждую по десять раз; мясо же и молока не давай ему, как оглашенному. В 8-й день пусть вымоется и придет к тебе, а ты сотвори ему молитвы по обычаю, облеку его в чистые одежды, или пусть сам облечется, надень на него христианские ризы и венец; тогда помажь его святым миром и дай ему свечу...»⁸.

Этот краткий текст имеет уникальную судьбу в истории древнерусского церковного права. На протяжении пятисот лет он оставался единственным памятником, четко оговаривающим способ приема в православие последователей Римского престола. В русской традиции

² Парфененков В.О. Древнерусское сочинение...

³ Шапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие ... С. 53.

⁴ Розов Н.Н. Русские Служебники и Требники // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога. М., 1976. Вып. 2, ч. 2. С. 327.

⁵ «Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпраша иепископа ноугородьского Нифонта и инех» / подгот. А.С. Павлов. Памятники древнерусского канонического права. СПб., 1880 Ч. 1 (РИБ. Т. 6). Стб. 21–62.

⁶ Бенешевич. В.Н. Древнеславянская кормчая XIV титулов...

⁷ Смирнов С.И. Материалы для истории... С. 1–27.

⁸ Памятники древнерусского канонического права. СПб., 1880. Ч. 1. (РИБ. Т. 6). Стб. 53.

с XII в. до конца XVI в. чины принятия в православие неправославных христиан не фиксировались специальными предписаниями пастырей.

Источниками «Вопрошания» большинство исследователей признают памятники византийской традиции: труды Василия Великого, Тимофея Александрийского⁹, Иоанна Постника¹⁰, «Тактика» Никона Черногорца¹¹; соборные постановления: правило № 83 Карфагенского собора, Лаодикийского собора правило № 45, I Вселенского собора правило № 8, II Вселенского собора правило № 7, Лаодикийского собора правило № 8, VI Вселенского собора правило № 92¹².

Влияние постановлений Вселенских соборов и трудов Отцов Церкви на «Вопрошание» несомненно. Однако в период единой христианской церкви обвинений в «латинской» ереси быть не могло. Только разделение единой церкви на православие и католицизм прекратило деятельность Вселенских соборов. В православии, где догма ограничена периодом Вселенских соборов, важным является соотношение древних установлений с существующими реалиями. Для восточного христианства с закономерностью вставал вопрос, с какой ранней ересью следует связать различные ветви западного христианства. Для этого необходимо было выбрать, какие именно отступления от истинной веры характерны для каждой западной деноминации с точки зрения православной церкви¹³. Разрыв 1053 г. не повлек единообразия в способах присоединения представителей другой церкви. В Византии в начальный период не существовало специальных постановлений

⁹ Там же. С. 15–16; *Арранц-и-Лоренцио М.* Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ. 1988. № 19. Июнь. С. 73.

¹⁰ *Thomson F.J.* The Problem of the Reception of the Works of John IV Ieiunator... Р. 30.

¹¹ *Герд Л.А.* Вопросы церковного права в «Тактиконе» византийского канониста XI в. Никона Черногорца : автореф. дис. канд. ист. наук. СПб., 1994. С. 10.

¹² *Макарий (Булгаков), митр.* История русской церкви ... С. 224–225.

¹³ Различаются два подхода к вопросу обращения: аквирия и икономия. Св. Киприан Карфагенский (3 в.) стоял на позициях аквирии, предполагавшей, что любое таинство, совершенное вне границ церкви, безблагодатно. Соответственно любое отделение требует повторного крещения. Икономия исходит из дифференцированного подхода к отступлениям по степени тяжести отхода от канонических, литургических и вероучительных норм. Отпадение (апостасия), т. е. собственно еретики, требует нового вступления в Церковь (1 чин), разделение (схизма) – миропомазания (второй чин). На Трулльском соборе было введено использование для «самочинников» покаяния (третьего чина).

о приеме католиков, Константинополь не выработал однозначной позиции. Использовались все три практики¹⁴, однако фиксировались как экстраординарные случаи применения первого чина. Они воспринимались нарушением установившихся правил и вызывали критику противоположной стороны. Так, кардинал Гумберт¹⁵ в 1054 г. упрекал греческих священников в том, что они перекрещивали тех, кто не прошел трехкратного погружения. Действительно, Феодор Вальсамон через столетие, в 1190 г., утверждал необходимость первого чина для последователей Римского престола¹⁶. Западный мир также знал примеры утверждения первого чина. Латеранский собор 1215 г. предусматривал перекрещивание греков¹⁷.

«Вопрошание» на длительный период определило степень различий двух конфессий. Нифонт в отношении католиков выбрал чин, предписанный для еретиков второй категории. Западные христиане были отнесены им к категории схизматиков. Таким образом, «Вопрошание» фиксирует терпимую позицию, предполагающую принятие католиков через миропомазание. Ряд исследователей видит в этом като-

¹⁴ *Сергий (Страгородский), еп.* Что нас разделяет со старокатоликами // Церковный вестник. 1902. № 43–45; *Он же.* К вопросу о том, что нас разделяет со старокатоликами // Церковный вестник. 1903. № 40–42; *Он же.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 2, 3, 4; *Он же.* Значение апостольского преемства в инославии // Журнал Московской Патриархии. 1961. № 10; *Воронов Л., прот.* Конфессионализм и экуменизм: Отношение православия к инославию // Журнал Московской Патриархии, 1968. № 8. С. 52–72; *Он же.* Крещение и принадлежность к Церкви: Взгляд на состояние некрещеного человека (по учению св. отцов до 4–5 вв.) // Богословские труды. Сб. 10. 1973. С. 135–140; *Говорун С., свящ.* Из истории богословских споров XVIII века. О проблеме латинского Крещения. – Режим доступа: www.ortho-retero.ru/catholic/169.10.05.2010.

¹⁵ *Migne J.P.* Patrologiae cursus completus. Series latina. Paris, ... CXLIII, 1003B, еп. Каллист (Ware), Eustratios Argenti . A Study of the Greek Church under Turkish Power. Oxford. 1964, P. 66.

¹⁶ *Migne J.P.* Patrologiae cursus completus. Series graeca. Paris, ... CXXXVIII, 968B.

¹⁷ *Mansi, Giovanni Domenico, arciv. di Lucca*, 1692–1769. Sacrorum conciliorum / nova, et amplissima collectio, cujus Joannes Dominicus Mansi et post ipsius mortem florentinus et venetianus editores ab anno 1758 ad annum 1798, priores triginta unum tomas ediderunt, nunc autem continuata, et Deo favente, abosoluta [curantibus Ioanne Baptista Martin ... et R.P. Ludovico Petit ...]. Parisiis : expensis Huberti Welter, 1903–1927. Vol. 22, P. 990.

лические влияния¹⁸. Р.Г. Пихоя высказывал предположения о заимствованиях из юго- и западнославянских епитимийников¹⁹.

Следующим после «Вопрошания» каноническим текстом православной традиции стал греческий памятник. Его появление было вызвано преодолением последствий Флорентийской унии (1438–1439 гг.). После провала унии в византийской книжности впервые был создан чин приема католиков в православие²⁰. Утверждение канонического текста связывают с Константинопольским собором 1484 г.²¹ Как и «Вопрошание», единственно возможным греческий чин признал второй чин по отношению к католикам.

В русской традиции греческий чин заимствован не был.²² Все существующие списки можно атрибутировать только как сербские или

¹⁸ *Никольский Н.К.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское право // Библиографическая летопись Общества любителей древней письменности и искусства. Пг., 1917. Т. 3. С. 123–124; *Суворов Я.С.* Следы католического церковного права в памятниках древнерусского канонического права. Ярославль, 1888; *Вводов В.* Еще один след западного влияния в «Вопрошании Кирика Новгородского»? // От Древней Руси к новой России : юбил. сб., посвящ. чл.-корр. Я.Н. Щапову. М., 2005. С. 134–138.

¹⁹ *Пихоя Р.Г.* Опыт изучения ранних новгородских памятников... С. 13.

²⁰ *Алмазов А.* История чинопоследований крещения и миропомазания (с приложениями). Казань, 1884; *Сергий (Серафимов), еп.* О правилах и чинопоследованиях принятия неправославных христиан в православную веру. Вятка, 1884; *Он же.* О правилах и чинопоследованиях принятия неправославных христиан в православную веру. Астрахань, 1904; *Он же [Серафимов А. А.]* Правила и практика Церкви относительно присоединения к православию неправославных христиан. Кострома, 1882; *Иларион (Троицкий), архиеп.* Христианства нет без церкви. Сретенский монастырь, 1995; *Цыпин В., прот.* Присоединение инославных: К вопросу о границах Церкви // Православная беседа. 1995. № 5–6; *Нефедов Г., прот.* Таинства и обряды православной Церкви : учеб. пособие по литургике. М., 1994, 1995, 1999, 2008; *Suttner Ernst Chr.* Überlegungen zu ekklesiologischen, kulturgeschichtlichen und sozialgeschichtlichen Fakten aus der Kirchengeschichte Südosteuropas und des östlichen Mitteleuropas im 16–18. Jahrhundert. Fribourg, 2007.

²¹ Издан: *Rallès G.* Syntagma tôn theiôn kai hierôn kanonôn / G. Rallès, M. Potles. Athênai, 1855. Т. 5. Р. 143–147. Чин присоединения латинян к Восточной церкви воспроизводится здесь по «Томос агапис» (Tomos agapês kata Latinôn) Иерусалимского Патриарха Досифея (Яссы, 1698).

²² *Опарина Т.А.* Греческий чин присоединения католиков к православной Церкви в сербских и украинско-белорусских памятниках и их влияние на русскую традицию // Вестник церковной истории. 2010. № 1–2. (17–18). С. 215–226.

украинско-белорусские. Юридически ситуация вполне объяснима. Решение Константинопольского собора 1484 г. в Русской церкви с момента установления автокефалии не действовало. Русские книжники также могли не вводить новый текст из-за наличия древнего, хотя и менее подробного «Вопрошания». Не исключено, что греческий чин в древнерусской книжности заменяло «Вопрошание».

«Вопрошание» продолжали переписывать в краткой и полной редакциях, т. е. с указанием на миропомазание. Судя по активности копирования, интерес к памятнику не снижался и текст сохранял свою роль в формировании позиции к западному христианству даже после Флорентийской унии. Можно предположить, что нормы «Вопрошания» использовались священниками на протяжении очень длительного периода.

Факт принципиальной важности для русских книжников раздела № 10 подтверждает оформление заголовка в рукописи первой половины XVI в. Кормчей (БАН. Плиг. № 14. Л. 274–285 об.). В списке киноварью выделено заглавие: «Латынинъ похощеть православного крещения», что не характерно для других заголовков, но демонстрирует интерес создателей рукописи именно к этому правилу²³.

Можно отметить, что «Вопрошание» ввиду устойчивого распространения привлекало внимание западноевропейских путешественников. Так, описание памятника сохранилось в трудах Сигизмунда Герберштейна²⁴.

Текст оставался важным для русских книжников и в XVII в. Его продолжали копировать. Согласно наблюдениям В.О. Парфененкова, примерами поздних списков служат рукописи Кормчей Чудовской редакции (РГБ. Рогож. № 251. Л. 283 об.–296. Нач. XVII в.), Кормчей Сводной редакции (РГБ. Рогож. № 272. Л. 251 об.–254 об. XVII в.) и Кормчей (РГБ. Рум. № 238. Л. 199–208). 1620 г.)²⁵.

Однако в ходе длительного бытования «Вопрошание» подвергалось изменениям. В XVI в. сложилась особая редакция памятника, в которой миропомазание было заменено на перекрещивание²⁶. Кано-

²³ Парфененков В.О. Древнерусское сочинение ...

²⁴ Бенешевич В.Н. Ответы епископа Нифонта Кирику в изложении Герберштейна // Рус. ист. библиотека. СПб., 1880. Т. 6.

²⁵ Парфененков В.О. Древнерусское сочинение ...

²⁶ Смирнов С.И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913. С. 1–27; 257–270; Он же. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. прил. 1. С. 26.

нический текст подвергся переработке и включал положение о первом чине в отношении католиков. Лингвистическое исследование А.А. Гиппиуса выявило наличие в тексте «новгородизмов»²⁷. В.О. Парфененковым²⁸ обнаружены два ранних списка особой редакции: Сборник канонического содержания (Номоканон) (РГБ. Рогож. № 342. Л. 26 об.– 48. Сер. XVI в.); Сборник канонического содержания (РНБ. Соф. № 1454. Л. 55–62, 1-я пол. XVI в.). Бытование особой редакции «Вопрошания» в начале XVII в. зафиксировали Записки Пётра Петрея де Ерзелунда, длительное время находившегося на Северо-Западе Руси. В приложении его сочинения помещен перевод «Вопрошания Кирикова» в версии с указанием на первый чин²⁹.

Можно предположить, что на трансформацию текста «Вопрошания» оказал влияние новый русский канонический памятник, регламентировавший способ присоединения католиков к православию (на этот раз и протестантов). Следующим после «Вопрошания» оригинальным русским каноническим сочинением стала так называемая Сводная редакция чиноприемов³⁰. Сочинение демонстрировало нетер-

²⁷ Гиппиус А.А. «Русская правда» и «Вопрошание Кирика» ...

²⁸ Парфененков В.О. Древнерусское сочинение ...

²⁹ «Язычник или еретик, который желает бросить свою ложную веру, креститься и принять истинную веру», должен быть погружен в Иордань и быть крещен во имя Бога Отца, Сына и Святого Духа. Затем над неопитом совершается миропомазание и он допускается к причастию (*Петрей П.* История о великом княжестве Московском // О начале войн и смут в Московии. М., 1997. С. 461).

³⁰ Красносельцев Н.Я. К истории православного богослужения по поводу некоторых церковных служб и обрядов, ныне не употребляющихся. Казань, 1889. С. 126–133; *Арранц-и-Лоренцио М.* Чин оглашения и крещения ... С. 69–101; *Он же.* Избранные сочинения по литургике. Т. 1 (Таинства Византийского Евхология). С. 379–399; Т. 5 (Введение в таинства Византийской традиции). Рим – Москва, 2003. С. 479–480. Анафематизмы опубликованы: *Дмитриевский А.А.* Богослужение в Русской Церкви в XVI веке: Историко-археологическое исследование. Казань, 1884. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Прил. № 7. С. 89–100; *Мансветов Н.* Патриарх Гермоген // Духовная беседа. СПб., 1861. Т. 13. № 27. С. 240, 424; *Сергий, еп. Вятский.* О правилах и чинопоследованиях принятия неправославных христиан в православную веру. Вятка, 1884; *Он же* [*Сергий, еп. Астраханский*]. О правилах и чинопоследованиях принятия неправославных христиан в православную веру. Астрахань, 1904; *Он же* [*Серафимов А.А.*] Правила и практика церкви относительно присоединения к православию неправославных христиан. Кострома, 1882; *Булычев А.А.* О публикации постановлений церковного собора 1620 г. в мирском и иноческом «Требниках» (М., 1639) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Вып. 2. С. 35–62.

пимый подход к западному христианству, требуя перекрещения католиков и протестантов при вступлении в православную церковь. Произведение появилось не позднее конца XVI в.

Наличие нового текста создало возможность выбора между памятниками, что ярко проявилось в начале XVII в. в период бурных споров о способе присоединения к православию западных христиан. Современникам запомнилось соборное обсуждение 1606 г. о способе венчания на царство Марины Мнишек. Ярой критикой католицизма и настойчивым требованием перекрестить невесту Лжедмитрия I поделился казанский митрополит Гермоген. Пастырь, несомненно, обладал текстом Сводной редакции. На рукописи РГБ, собр. ОИДР, № 190 (конца XVI в.) почерком XVIII в. (не исключено, воспроизводящим более древнюю отметку) сделана запись: «Книга пресвященного Еромогена митрополита казанского и астраханского лета 1598 генваря 12 в 9 лето владычества».

Ригоризм Гермогена исходил из установлений Сводной редакции чиноприемов. Казанский митрополит предполагал принимать в православие Марину Мнишек согласно этим правилам, т. е. через первый чин. Другие участники споров и прежде всего патриарх Игнатий, грек по происхождению, настаивали на втором чине. Игнатий придерживался греческого варианта присоединения католиков через миропомазание и, соответственно, опирался на греческий чин приема в православие католиков (опубликованный, в частности, в Требнике (Стрятин, 1606).

Но не исключено, что на соборе определенную роль сыграло «Вопрошание Кириково». С помощью этого произведения патриарх Игнатий, быть может, сумел убедить большинство архиереев в установленности миропомазания в Русской церкви³¹.

Восторжествовало мнение главы церкви. Патриарх Игнатий в полном соответствии с греческой обрядовой практикой применил к Марине Мнишек миропомазание. Но он соединил сразу три обряда. Миропомазанием он одновременно венчал (браком и на царство) Марину и принял ее в православие³². Обряд оказался удобным всем. С точки зрения польской стороны, Марина Мнишек сохраняла веру

³¹ Ульяновский В.И. Смутное время. М., 2006. С. 244.

³² Успенский Б.А. Царь и патриарх. М., 1998. С. 187–210; Ульяновский В.И. Смутное время ... С. 176–235.

предков – миропомазание было необходимым элементом коронации. Для русских миропомазание означало переход Марины в православие вторым чином. Вопрос о принятии Мариной Мнишек причастия остается дискуссионным³³. Прецедент с Мариной Мнишек стал нечестивым примером использования миропомазания по отношению к католикам, что с особой силой проявилось после гибели Лжедмитрия I и последовавшего смещения с патриаршей кафедры Игнатия.

Возведенный на царство Василий Шуйский, а также избранный на патриаршество Гермоген осудили практику миропомазания католиков. Гермоген последовательно использовал Сводную редакцию чиноприемов, предназначавшую первый чин для всех западных христиан.

Гермоген следовал предписаниям Сводной редакции даже после удаления Василия Шуйского с трона, когда в качестве нового царя был назван католик польский принц Владислав. Гермоген настаивал на переходе принца в православие первым чином перед его венчанием на царство. В 1610 г. он вручил список Сводной редакции ростовскому митрополиту Филарету, направлявшемуся в ставку Сигизмунда III под Смоленск для обсуждения условий приезда Владислава в Москву. Для Филарета исполнение норм Сводной редакции стало причиной долгого плена.

Смерть Гермогена, бегство в Речь Посполитую Игнатия лишило русскую кафедру предстоятеля. Нового патриарха не избирали до возвращения из плена Филарета, установился период междупатриаршества. Длительное время на кафедре находился митрополит Сарский и Подонский Иона. До рукоположения в митрополиты Иона был игуменом Троицкого Данилова монастыря в Переславле-Залесском. Безусловно, Троицкая монастырская библиотека не могла сравниться по богатству книжных собраний, например, с библиотекой Троице-Сергиева монастыря (где хранили и переписывали Сводную редакцию, с книжниками которого спорил Иона). Тем не менее Иона был книжным человеком, имел келейную библиотеку, в которой, в частности, хранились «Пандекты Никона Черногорца» (ГИМ. Собр. Увар. № 137-1. XVI в. Л. 8–47, запись: «Книга Крутицкого митрополита Ионы келейная»). Несомненно, в келейной библиотеке Ионы находилась и древняя «Правильная книга» (Номоканон), в состав которой входило «Вопрошание» в первоначальной полной редакции.

³³ ДАИ. Т. 1. № 151.

Об этом стало известно из чуть более позднего источника: следственного дела над митрополитом Ионой. Текст дошел в составе Постановлений собора 1620 г. в рукописной (РГБ. Тр. № 741) и печатной (Требники. М., 1624, 1639, 1651 гг.) версиях³⁴. Печатный вариант является публицистической переработкой Постановлений.

Согласно данным следственного дела около 1617–1618 гг. к местоблюстителю обратились два священника: Иван и Евфимий, из церкви Рождества Богородицы в Столешниках. Они пришли с «Вопрошанием», стремясь разрешить актуальные проблемы. Приходские священники Иван и Евфимий обратились к вышестоящему архиерею с вопросом о конфессиональной судьбе иностранцев. Пастыри оказались перед серьезной проблемой. На территории их прихода проживали иностранцы, в том числе «ляхи папешской веры». Двое из них – Ян Слободский и Матфей Светицкий, искали в храме Рождества Богородицы в Столешниках спасения души, хотя и вызванного мирскими задачами. Ян Слободский и Матфей Светицкий на определенном этапе Смуты вступили в русскую службу (они могли быть пленниками или перебежчиками). К рассматриваемому периоду шляхтичи осели в Москве и, будучи католиками, жили в Столешниках. Судя по чуть более поздним документам, они были зачислены в Панский приказ. Ассимиляция иностранцев шла успешно, «ляхи» выбрали в русском обществе партии для брака. Согласно русским каноническим правилам смешанные браки запрещались. Католики должны были стать православными, чтобы совершить таинство венчания. Ян Слободский и Матфей Светицкий выразили желание вступить в московскую церковь с целью женитьбы на русских православных. Иностранцы должны были перейти в Русскую церковь, чтобы совершилось таинство венчания. Приходские священники готовы были совершить оба таинства, но в отношении перехода в православие не были уверены, какое именно. Меняющиеся на московской кафедре патриархи несли разные мнения. Священники стояли перед проблемой выбора чиноприема. Как к высшему арбитру в делах веры приходские священники обратились к местоблюстителю: «Мы убо приходимом к крутицкому митрополиту Ионѣ на дворъ докладывати ему о иноземцах папешские вѣтры, которые к намъ приходили вѣнчати на дщерѣхъ русскихъ. И какъ намъ об нихъ укажет, велить ли ихъ крести таже и вѣнчати со дщери рускими».³⁵

³⁴ Булычев А.А. О публикации постановлений ... С. 35–62.

³⁵ Требник Мирской. М., 1639. Л. 95.

Местоблюститель знал точный ответ на вопрос о присоединении католиков в Русскую церковь: «И митрополит Иона сказалъ: есть, де, тому указъ. И вынесль от себя изъ кѣлеи книгу, таже приискав. И даль есть нам тое книгу сам митрополит». ³⁶ Пастырь разыскал важный рукописный кодекс. В его келейной библиотеке (которой ведал подьячий Янко?) хранилось «Правило Святых апостол» («Правило Св. апостол и Св. отец Седми собор») – Номоканон (Зонар) ³⁷, который мог быть частью как Требника, так и Кормчей: «Была, де, у мене таковая правилная книга (книга правил), а лежала на дворе моем в подклѣте у моего подьячево Яньки, и аз убо повелех ему ту книгу списати себѣ» ³⁸. Митрополит использовал древнерусский текст: «А выписал ис Кирикова вопрошения, что Нифонта, новгородскаго архиепископа, вопрошал». ³⁹ Иона располагал древним списком с миропомазанием и был твердо уверен в каноничности только второго чина по отношению к католикам. Он рекомендовал «Вопрошание» в качестве образцового. Вернувшись с книгой: «Тѣ сщенницы от тебя сверху книгу снесли» ⁴⁰, Иона дал списать текст «Вопрошания Кирикова».

Копию с митрополичьей рукописи делал подьячий Михаил Болтин, патриарший сын боярский, приходившийся еще и сыном патриаршему казначею: «И сам митрополит повелѣ нам ис тое книги выписывати указъ. И в тои же выпискѣ есть рука его митрополича казначѣева сына Михаила Болтина. А тои убо Михаило Болтин в то время был у митрополита Ионы в дѣтехъ боярскихъ. И что нам тогда въ книзѣ указ даль митрополит Иона выписывать тотъ Михаило Болтин с нами же купно писал тут же въ свиток» ⁴¹. Передав свиток с «Вопрошанием Кирика» в его ранней редакции, местоблюститель Иона запретил московским приходским священникам перекрещивать: «Да ты ж митрополит, указывал выписав и дал еси попом Ивану и Еуфимию, почему папешников ляхов миром помазывать, а совершенно в три погружения не крестити» ⁴². К сожалению, неизвестно, как часто

³⁶ Там же. Л. 95–95 об.

³⁷ *Щапов Я.Н.* Некоторые юридические и канонические памятники в славянской письменности XII–XV вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога. М., 1973. Вып. 1. С. 8–9.

³⁸ Требник Мирской ... Л. 94–94 об.

³⁹ Там же. Л. 57.

⁴⁰ Требник Мирской ... Л. 97 об.

⁴¹ Там же. Л. 95–95 об.

⁴² Требник Мирской ... Л. 57.

митрополит Иона раздавал духовенству «Вопрошание Кириково». Что касается Ивана и Евфимия, то они отправились в храм Рождества Богородицы в Столешниках и выполнили указания главы Церкви. Ян Слободский и Матфей Светицкий вступили в Русскую церковь вторым чином. Но священники не согласились с выбором местоблюстителя и запомнили обиду.

По вопросу способа присоединения западных христиан Иона, правление которого занимало почти весь период междупатриаршества, стоял перед серьезным выбором. Из его предшественников на патриаршем престоле выделялись два: Игнатий и Гермоген. Иона должен был определить, чье предписание – Гермогена или Игнатия, канонически верно. Жестких регламентаций на этот счет не существовало, ни один русский церковный собор не оговаривал способа приема в православие католиков.

Местоблюститель Иона повел себя как человек, не участвовавший во всех многочисленных коллизиях Смуты о способе вступления в Русскую церковь западных христиан и не слышавший о них. Трудно представить, что Иона, жизнь которого пришлось на Смуту, не был знаком ни с текстом греческого чинопоема, ни со Сводной редакцией чинопоемов. Фактически воспроизводя практику патриарха Игнатия, Иона обращался к памятнику домонгольской традиции. Иона предпочел не проявлять осведомленности о существовании других текстов и многочисленных споров. Он решил уйти от всех спорных вопросов ссылаясь на освященное прошлое. Тем не менее этот прецедент дает основание утверждать, что миропомазание католиков со ссылкой на «Вопрошание» было нормой для русской церковной практики и существовало параллельно использованию Сводной редакции. Иона помнил это и воспроизвел применение предписаний «Вопрошания».

Но мнение Ионы по этому вопросу к данному периоду не было общепризнанным. Тексты Сводной редакции чинопоемов, наиболее вероятно ранее рассылаемые патриархом Гермогеном в период его правления в качестве образцовых, имели хождение среди многих приходских священников. Списки находились в монастырях, уже говорилось о Троице-Сергиевом. В период между патриаршества первым чином католиков и протестантов принимали в православие пастыри Пскова, Вологды, Алатыря, Нижнего Новгорода и Москвы. Перекрещивания придерживались не только рядовые приходские священники, но и определенные группировки при дворе. Одна группировка у трона

(вероятно, инокини Марфы – Салтыковых) поддерживала Иону и, по крайней мере, не противодействовала миропомазанию. Другая, оппозиционная Салтыковым, включавшая дядю царя боярина И.Н. Романова, двоюродного брата царя князя И.Б. Черкасского и боярина Ф.И. Шереметева, санкционировала и проводила перекрещивания. Несмотря на мнение Ионы, в этот период в столице активно проходили перекрещивания, санкционированные правительством и в силу этого отложившиеся в делопроизводственной документации Казенного и Разрядного приказов. Их поддерживала братия Троице-Сергиева монастыря, на подворье которого в Кремле проходили оглашения перед повторным крещением⁴³.

Окончательную каноническую ясность внес вернувшийся из Речи Посполитой Филарет. В 1619 г. ростовский митрополит, «нареченный патриарх», торжественно возвратился в Россию. По прибытии в Москву на соборе русских иерархов он был избран главой Русской церкви. После хиротонии на соборе обряд рукоположения повторил иерусалимский патриарх Феофан, приехавший в Россию для сбора пожертвований. Это рукоположение как бы воспроизводило церемонию получения московской кафедрой статуса патриархата⁴⁴.

Одной из важнейших проблем для Филарета был вопрос о способе приема в православие западных христиан. В 1620 г. был созван поместный Московский собор. Поводом стало выявившееся нарушение Ионы. Приходские священники Иван и Евфимий после смены власти, когда стала ясна направленность нового предстоятеля, решили дать огласку каноническим предпочтениям местоблюстителя. В 1619 г. на крутицкого митрополита поступил донос от священников Ивана и Евфимия, в котором сообщалось, что он запретил перекрещивать Яна Слободского и Матфея Светицкого и допустил католиков к причастию после миропомазания. Они явились к Филарету с текстом, названным «хартиею»: «принесоша же мнѣ хартію выписану исправил по его,

⁴³ *Опарина Т.А.* Присоединение инославных к русской церкви в период междупатриаршества (1612–1619 гг.) // *Пространственно-временные перекрестки культуры.* Барнаул–Рубцовск, 2009. С. 281–306; *Она же.* Выбор чина приема в православие западных христиан в период междупатриаршества (1612–1619) // *Российская история.* 2010. № 5. С. 119–137.

⁴⁴ Ср.: *Гудзяк Б.* Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Пер. з англ. М. Габлевич, за ред. О. Турія. Львів, 2000. С. 240–241.

митрополичью, указу, еже не крестити, но токмо миром помазывать повелѣл имь»;⁴⁵ «что вѣнчали они у себя в церкви с рускими дочерми двухъ ляхов. А докладывали де они о тѣхъ ляхахъ тебѣ, митрополиту Иону»⁴⁶.

Патриарх Филарет начал допросы. Митрополит Иона признал, что совершил обряд миропомазания, и доказывал его каноничность. Применение такого обряда свидетельствовало об отождествлении католиков с еретиками, но менее опасными, чем в случае требования перекрещивания. Удивительно, но в споре 1619–1620 гг. Иона ни разу не сослался на патриарха Игнатия. Очевидно, он не рискнул упоминать беглого и живущего в Речи Посполитой главу Русской церкви, при этом ставшего униатом, сам факт существования которого ставил под сомнение каноничность интронизации Филарета⁴⁷. Иона искал опору в древнерусской традиции. В качестве аргумента он продолжал использовать «Вопрошание Кириково». Но мнение предстоятеля о древнем памятнике оказалось критичным. Патриарх Филарет ответил, что правило Нифонта уже утратило свою силу, поскольку с того времени католичество значительно изменилось: «После того у латин многия ереси учинилися»⁴⁸. Он не стал обличать или полностью отвергать памятник, но признал его устаревшим ввиду развития католицизма. Он подверг сомнению каноническую информативность древних правил.

На соборе 1620 г. патриарх Филарет продолжил линию патриарха Гермогена в смоленском посольстве, причем с использованием тех же текстов. В качестве обязательной канонической нормы Филарет рекомендовал Сводную редакцию чиноприемов, дав указание о ее публикации в Требнике (М., 1624). Привлекаемые сочинения давали лишь один вариант решения вопроса о способе приема в православие неправославных христиан – перекрещивание. «Вопрошание» с точки зрения Филарета стало лишь частью ушедшей традиции. Патриарх указал не использовать больше памятник по вопросу присоединения западных христиан.

К миропомазанию в отношении католиков вернулся патриарх Никон на соборе 1656 г. Имя Ионы и прецедент использования «Вопро-

⁴⁵ Там же. Л. 48.

⁴⁶ Там же. Л. 96–96 об.

⁴⁷ Булычев А.А. История одной политической кампании XVII в. Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете распространения «литовских» печатных и рукописных книг в России. М., 2004. С. 70–95.

⁴⁸ Требник. Л. 429 об.

шания» были вновь упомянуты в решениях собора 1666–1667 гг., утвердившего эту норму. Но аргументом применения миропомазания католиков на этот раз стал греческий чинопоем, признанный канонической нормой. «Вопрошание» осталось для официальной церкви давним каноническим прошлым. В церковной практике, видимо, к нему больше не обращались, сохранились старообрядческие списки, но особой редакции памятника.

О языке «Вопрошания» Кирика Новгородца

Историк языка, приступающий к изучению древнерусского текста, почти никогда не имеет дела с авторским оригиналом. Обычно объектом исследования становится один или несколько списков текста, представляющих его разновременные варианты. Они имеют различную ценность для решения разных конкретных исследовательских задач. Особое значение разновременные списки имеют для изучения конкретного языкового процесса, так как они при тождестве содержания несут в себе факты, иллюстрирующие динамику этого процесса.

Разновременные списки отличаются один от другого обычно фонетическими и морфологическими фактами. Но эти факты отражают, так сказать, речевую сторону текста и относятся к языку переписчиков, а не самого автора. Авторский оригинальный текст (инвариант по отношению к разновременным спискам, вариантам) следует искать в тех языковых фактах, которые остаются более или менее постоянными во всех или в большинстве списков. Таковыми являются лексические, словообразовательные и синтаксические единицы и формы. Сюда же относятся и жанрово-стилистические особенности памятника, поскольку они зависят в первую очередь именно от постоянных языковых категорий текста и сами меньше подвержены изменениям.

Сказанное, конечно, не исключает участия фонетических и морфологических показаний в стилистической организации текста, которые обычно связаны с определенными стилистическими разрядами литературного языка. Применительно к древнерусскому письменному языку речь должна идти о разрядах, связанных со славяно-книжным и народно-разговорным его началами. Русский литературный язык, развивавшийся в глубоком и широком взаимодействии славяно-книжного и народно-разговорного начал, оказался языком с богатейшей стилистической системой, отразившейся в разнообразии жанров древнерусской письменности. В ней свое место занимает и «Вопрошание» Кирика Новгородца (ВК). Оно было создано в середине XII в., но дошло до нас в нескольких списках, наиболее ранний из которых помещен в Новгородской Кормчей 1282 г.

Наш анализ языка текста «Вопрошания» Кирика мы будем проводить на основании сопоставления этого раннего списка из собрания ГИМ. Син. № 132 (Л. 518–529) с тем, который помещен в Кормчей XVI в. из основного собрания БАН 21.5.4 (бывшая Плиг. № 14. Л. 274 об.– 285 об.). Основное внимание при этом будет уделено жанрово-стилистическим особенностям памятника.

Для решения этой задачи, помимо чисто языковых показаний, необходимо учитывать и некоторые экстралингвистические данные, которые могли повлиять на язык памятника. Имеет значение тот факт, что «Вопрошание» – это оригинальное (непереводное) древнерусское произведение. В то же время его автор был церковным деятелем (диаконом и domestikом Антониева монастыря в Новгороде), и по содержанию его произведение связано с пастырским служением. Это, в свою очередь, определяет прагматику текста: «Вопрошание» Кирика имеет прямую практическую направленность как своего рода справочное пособие по регламентации определенных церковных обрядов. Все это а priori позволяет считать, что в языке памятника мы встретимся с тем, что выше определили как активное взаимодействие церковнославянских и восточнославянских языковых форм и категорий.

А.А. Гиппиус в статье, рассматривающей данный памятник в сопоставлении с «Русской Правдой» в аспекте языковой ситуации Древнего Новгорода, приводит мнение некоторых ученых о языковой ситуации на Руси «в виде единого лингво-функционального континуума, простирающегося между двумя полюсами – восточнославянскими диалектами и церковнославянским языком»¹. На приведенном основании можно определить место языка ВК в этом континууме. В.М. Живов называет такой язык «гибридным церковнославянским»². Со времен А.С. Пушкина этот язык называют славянорусским. К сожалению, этот термин не привился в научном обиходе, хотя он, на наш взгляд, более точно передает содержание понятия.

На этом языке написаны «Слова» выдающихся древнерусских писателей – Илариона Киевского, Кирилла Туровского, Серапиона Вла-

¹ Гиппиус А.А. «Русская Правда» и «Вопрошание Кирика» в Новгородской Кормчей 1282 г. (к характеристике языковой ситуации Древнего Новгорода // Славяноведение. 1996. № 1. С. 49.

² Живов В.М. Роль русского церковнославянского в истории славянских литературных языков // Актуальные проблемы славянского языкознания. М., 1998. С. 54–55.

димирского. Он имеет, безусловно, славяно-книжную основу, но в значительной степени преобразован и сориентирован на общие языковые формы, более нейтральные, чем в текстах высокого слога.

Эта сориентированность на более нейтральные языковые формы обусловлена в ВК содержательной стороной текста и его прагматикой. Текст ВК соединяет рассуждения о церковных таинствах и бытовых реалиях. Такое содержание не может быть выдержано в одном стилевом ключе, поэтому в языке ВК соединяются формы, свойственные как церковно-книжному, так и деловому стилям. Мы присоединяемся к мнению тех историков языка, которые относят такие тексты к церковно-деловым. Это тексты, содержащие правила проведения церковных служб, монашеского общежития, церковного законодательства; грамоты-послания деятелей церкви представителям светской власти и др.³ Сюда же относится и «Вопрошание» Кирика Новгородца, составляющее отдельный жанр в сфере церковно-деловых документов.

Кирик не был основателем этого жанра. В церковной литературе известны и другие произведения, написанные в виде вопросов и ответов. Они восходят к византийской традиции, которая, в свою очередь, развивает форму античного философского диалога. Сюда можно отнести различного рода толкования, построенные в форме вопросов и ответов, например, толковые палеи, кааф, катехизисы и др. Заслуга Кирика заключается в том, что он наполнил эту известную форму новым содержанием. И это было содержание не богословского характера, как в перечисленных книгах, а богослужебного и церковно-обиходного. Ученые, исследовавшие ВК, относят его к произведениям канонического права, а следовательно, включающим описание бытовых реалий. Все это, безусловно, отразилось в языке ВК.

А.А. Гиппиус в упомянутой статье подробно рассматривает соотношение в тексте ВК церковнославянизмов и общедревнерусских черт в морфологии и морфонологии памятника, обусловленное «различной рефлексацией в южно- и восточнославянских диалектах одних и тех же праславянских сочетаний»⁴. В древнерусском письменном языке эти рефлексy получают стилистическую маркированность. Соотноше-

³ *Николаев Г.А.* Язык церковно-деловых памятников древнерусского извода // Христианизация, дехристианизация и рехристианизация в теории и практике русского языка. Познань, 2001. С. 60.

⁴ *Гиппиус А.А.* Указ. соч. С. 49.

ние разномаркированных форм в том или ином тексте является весьма показательным для жанрово-стилистической его характеристики.

Намереваясь провести сопоставление языка «Вопрошания» Кирика по двум спискам памятника (XIII и XVI вв.), мы должны учитывать, что списки эти разделяет не только хронология (около трех веков), но и разная языковая ситуация. Между этими списками стоит то, что в науке принято называть вторым южнославянским влиянием. Письменные памятники Руси конца XIII–XIV вв. отличаются высокой долей присутствия в них собственно русских элементов, это касается даже памятников богословского и богослужебного характера: в книжных текстах этого времени процент древнерусских языковых форм значительно выше, чем в тех же текстах предшествующего и последующего периодов.

Однако нельзя подходить к этому вопросу с упрощенных арифметических позиций. Памятники, написанные после XIV в., несут в своем языке результаты разных, иногда противоположных тенденций. С одной стороны, в них обнаруживаются факты, связанные со вторым южнославянским влиянием. С другой стороны, в них находили отражение в той или иной степени те процессы, которые протекали в живом языке этого времени. Кроме того, степень представленности в их языке церковнославянских и восточнославянских форм зависела от содержания текста, а также от языковых установок его автора или переписчика, то есть от тех экстралингвистических факторов, о которых говорилось выше.

Церковнославянский язык на Руси имел свои специфические особенности, но не имел основ для саморазвития, а развивался в связи с развитием древнерусского языка по его законам, по меньшей мере в фонетическом и морфологическом аспектах. И это можно видеть, сопоставляя списки ВК. Так, если в списке XIII в. сохраняются написания **гы, кы, хы (паки, владыкы, дроугыи, скымы** – п. 1,2)⁵, в списке XVI в. превалируют формы с **ки, ги, хи (паки, дрѹгѣи, скимѣ** – п. 1,2 и др.).

⁵ Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, примеры приводятся по рукописи из фондов БАН, цифры в скобках указывают на пункт «Вопрошания» (по разбивке А.С. Павлова в издании памятника в: Русская историческая библиотека. Т. 6, ч. 1. СПб., 1880) в целях упрощения сравнения двух разновременных редакций; если пример относится к части вопрошания Саввы или Илии, приводится указание на лист рукописи из фондов БАН.

Развитие сочетаний типа **tbrt* пошло по восточнославянскому «сценарию». В списке XIII в., как и в большинстве случаев в списке XVI в., мы имеем русские рефлексy: **въздѣржаннѣмь** (1), **исполнитѣ** (1), **чернець** (7), **первѣе** (10), **зерно** (23), **верхъ** (38), **молваше** (38), **стерпевѣ** (68) и др. Следы второго южнославянского влияния в списке XVI в.: **дрѣжа** (1), **дрѣзнѣ(т)** (30), **дрѣжоу** (47), **оутрѣпевши(м)** (71) и другие единичные примеры.

Сопоставляя язык ВК XIII и XVI вв., мы убеждаемся, что большинство восточнославянизмов совпадает в этих списках⁶. Это касается, прежде всего, случаев такого яркого восточнославянского явления, как слова с первым полногласием. Они редко проникают в памятники славяно-книжного разряда. Но их много в языке ВК, и даже в списке XVI в., созданном в условиях второго южнославянского влияния. Вот примеры из этого списка: **ноуѣгоро(д)ско(г)** – в заголовке, **молока** (1), **скорома** (5), **боронити** (10), **молока** (10), **Цѣригородѣ** (10), **борони** (12), **бороню** (12), **порозднѣ** (12), **голова** (17), **веред** (17), **горохъ** (38), **молодоу** (40), **пелена** (41), **вередити** (49), **хоронити** (53), **боронити** (67), **переста(л)** (68), **моло(д)** (77), **головныа ... та(т)бы** (83), **боронаше(т)** (87), **перемѣтити черес ты(н)** (88), **в городѣ се(м)** (90), **пере(д) тобою** (90), **възборонити** (101) – всего 25 словоупотреблений.

Неполногласные формы: **блг(с)ви** (1), **вл(д)кы** (1), **древанюу** (2), **прѣ(ж)** (3), **среда** (7), **странѣ** (12), **возбранно** (12), **чре(с)** (12), **властѣи** (24), **плѣненіе** (24), **Цѣриградѣ** (38), **на главахъ** (39), **оглашенныа** (40), **врага** (47), **храмѣ** (46), **млады(м)** (51), **възвращае(т)сѧ** (68), **время** (78) и др. Если учитывать, что некоторые слова употребляются в тексте несколько раз, то общее число словоупотреблений составит чуть более тридцати.

Таким образом, полногласные и неполногласные формы встречаются в тексте ВК почти поровну. Показательно, что в памятнике слова употребляются в той огласовке и с теми значениями, в которых они сохранились в современном русском языке. Семь корневых морфем используются в полногласных и неполногласных вариантах без каких-либо семантических различий и в схожем контекстном окружении (**голова** – **глава**, **городѣ** – **градѣ**, **молодѣ** – **младѣ** и др.). Аналогичную

⁶ Эти списки идентичны даже в допущенных в тексте ошибках. Так, вместо слова **невѣжество** (94) в обоих списках ошибочно написано **неженство**. Можно предположить, что совпали их протографы. Не исключено, что текст ВК XVI в. списан с Новгородской Кормчей.

картину мы имеем и в списке XIII в. Правда, там полногласных форм даже больше. Ср.: **передѣ княземъ** и **передѣ людѣми** (83, XIII в.). В списке XVI в. предлог в этом случае имеет неполногласную форму.

Такое безразличное использование этих форм говорит, скорее всего, о неустоявшихся языковых нормах, которых придерживались русские книжники того периода, и в то же время об определенном сдвиге в языковых установках, позволивших использовать в одном тексте формы, которые были прежде разведены в функциональном плане. Все это характеризует жанрово-стилистическую специфику церковно-делового текста ВК.

Заметную роль в стилистической характеристике древнерусского текста, созданного в период после падения редуцированных гласных, играют рефлексy напряженных редуцированных. Особенно это касается существительных среднего рода с вариативной финалью **-ик/-ьк**. Считается, что первый вариант финали связан в древнерусском письменном языке с южнославянской орфографической традицией, второй – с восточнославянской⁷. В истории русского литературного языка первый вариант был принадлежностью славяно-книжных текстов, второй использовался в текстах деловых и других, отражающих народно-разговорное начало древнерусского письменного языка.

Интересно в этом случае сопоставить списки ВК XIII и XVI вв. В первом мы имеем, можно сказать, паритет форм на **-ик** и **-ьк** (по три десятка с небольшим тех и других). При этом суффикс **-ник** предпочтительно употреблялся с **н**, суффикс **-тьк** – с **ь**. Восточнославянский вариант употреблялся и в корневых морфемах (**пѣаньство**, **пѣю**, **дѣаконѣ** и др.). В списке XVI в. абсолютное большинство слов на месте бывших напряженных редуцированных имеет **н** (**ї**), в том числе и имена с суффиксом **-тник**, и бывшим **ь** в корневых морфемах (**пѣаньство**, **пѣю/т/**, **дѣаконѣ**). Считаем, что это следствие второго южнославянского влияния. Оно проявилось также в написаниях типа **обыаженїа** (1), **стоа** (22), **покаанїа** (63) и т.п. вместо **обыаженїа**, **стоа**, **покаанїа** (XIII в.).

Тем не менее список ВК XVI в. сохраняет многие «русизмы» списка XIII в. К ним относятся:

1) случаи написания начального **о/ѡ** на месте южнославянского **к** (**ѡпите(м)ю** – 1, **ѡдинѣ** – 2, **оже** – 11, **ѡдиною** – 3, **ѡдино вино** – 14);

⁷ Марков В.М. Заметки по исторической стилистике русского языка // Развитие синонимических отношений в истории русского языка. Ижевск, 1978. С. 71.

2) рефлекс **ч** на месте праславянских **tj*, **kti*, **gti*: **свѣчи**, **свѣчь** (3), **свѣчю** (38), **ночь** (л. 289б), наряду с формами типа **свѣще** (2), **рещи** (32), **нощъ** (45); характерно, что в передаче этих рефлексов список XVI века четко следует за списком НК. Особенно широко представлено **ч** в причастиях. Мы не останавливаемся на этом феномене, так как он подробно рассмотрен в упомянутой статье А.А. Гиппиуса⁸;

3) рефлекс **ж** на месте праславянского сочетания **dj*: **по ноужни** (1), **преже** (72), но **повѣж(д)** (66).

4) начальное восточнославянское **ро-** на месте южнославянского **ра-**: **съ многими робами** (69); другой пример – **въ роботѣ** – (на л. 288) отмечен уже за пределами ВК, но в той же рукописи, в вопросах другого церковника. Однако и этот случай показателен для данного жанра. В основном же, в тексте ВК постоянно отмечаются слова в южнославянской огласовке, то есть с начальным **ра-**.

Из других черт живой восточнославянской речи в тексте ВК отметим: 1) случаи оканья: **притчю рѣ(ч) токовоу** (87); в списке XIII в. – **таковоу**; 2) весьма показательную для народных говоров синтаксическую конструкцию **молитва творити**. Она встречается несколько раз в тексте XVI в.: вопросы 2 (л. 275) и 19: **мѣтва твори(т) всакам**. В других случаях это сочетание употребляется с принятым в литературном языке управлением: **творить(с) все(мѣ) мѣтва** (2). В списке XIII в. мы имеем: **молитвоу давати** (2), но **молитва творити всакам** (19).

Можно было бы предположить, что мы имеем дело с ошибкой или опiskой в рукописи. Однако тот факт, что сочетание *молитва творити* встречено в двух разновременных списках памятника, не поддерживает это предположение. Остается рассматривать это сочетание как одно из проявлений использования формы на *-а* для выражения прямого объекта (типа диалектных *земля пахать*, *рыба ловить* и т.п.).

Такие конструкции были известны и древнерусскому языку, особенно его северной диалектной зоне (в том числе и новгородскому говору)⁹. В.М. Марков считает, что перед нами закономерный результат замещения форм, то есть случаи винительного падежа, воспринявшего форму именительного, как это случилось, в частности, в склонении

⁸ Гиппиус А.А. Указ. соч. С. 50.

⁹ Борковский В.И. Историческая грамматика русского языка / В.И. Борковский, П.С. Кузнецов. М., 1963. С. 421.

слова *мать* и др.¹⁰ Такое замещение форм мы видим и в случаях «знаменитого» *е* в номинативе *о*-склонения, отмеченных в ВК и рассмотренных А.А. Гиппиусом¹¹. Только в данном случае именительный падеж воспринял форму звательного в процессе активного взаимодействия этих двух падежей в истории русского языка¹².

Особое значение для жанрово-стилистической специфики древнерусского произведения имеет наличие в его языке определенного круга суффиксальных образований имен существительных. Действительно, именно в древнерусской субстантивной суффиксальной системе были четко разграничены славяно-книжные и нейтрально-стилистические форманты. К первым относились суффиксы **-никъ, -тикъ, -тель, -ость, -ство, -ствие**. Остальные форманты (**-ьникъ, -ьць, -ьба, -ота, -нна, -(ан)инъ**, нулевой суффиксальный формант и др.) встречались в разных текстах и относились к нейтрально-стилистическим. Это, однако, не значит, что они не участвовали в стилистической организации текста.

Во-первых, они были основным средством пополнения лексического состава деловых документов и художественных текстов. Во-вторых, они, будучи нейтральными, часто употреблялись и в книжных текстах. И если в этих текстах в производных словах с книжными суффиксами стилистическую нагрузку несли суффиксальные форманты, то в производных образованиях с нейтральными (общезыковыми) суффиксами эту нагрузку несли производящие основы.

В тексте ВК обоих списков отмечены следующие суффиксальные словообразовательные типы: имена с суффиксом **-никъ** (24 слова), образования нулевой суффиксации (29), имена на **-(ьн)ица** (13), **-ецъ** (8), **-инъ** (8), **-(ьн)икъ** (7), **-ство** (7), **-нна** (7), **-икъ** (4), **-окъ** (4), **-тъ** (3), **-тикъ** (2), **-тва** (2), **-ище** (2), **-ьба** (2), по одному образованию – суффиксы **-тель, -ствие, -зьнъ, -отъ, -ва, -ота, -ость, -ло** и некоторые другие. Тринадцатью словами представлены субстантиваты (типа *холостой, оглашенные* и т.п.), являющиеся результатом не морфемного, а семантического словопроизводства.

Итак, большинство суффиксальных формантов относится к нейтрально-стилистической сфере. Обращает на себя внимание почти пол-

¹⁰ Марков В.М. Замечания о формах на *-а*, служащих выражению прямого объекта // Марков В.М.. Избранные работы по русскому языку. Казань, 2001. С. 163–169, 271.

¹¹ Гиппиус А.А. Указ. соч. С. 51.

¹² Марков В.М. Историческая грамматика русского языка. Именное склонение. М., 1974. С. 46.

ное отсутствие слов с суффиксами **-тель**, **-ствик** и **-ость**, которые обычно являются принадлежностью наиболее высоких книжных жанров (служебных миней, других сборников церковных гимнов, богословских сочинений, проповедей и поучений).

Самую большую группу производных слов представляют приглагольные образования нулевой суффиксации. Слова этого типа встречаются в текстах разных жанрово-стилистических характеристик. Их много и в Русской Правде. Но отличаются они характером своих производящих основ. Две трети имен нулевой суффиксации в тексте ВК имеют соотносительность с бесприставочными глаголами и называют реалии, связанные с христианской религией: **вѣра** (10), **грѣхъ** (4), **крещеніе** (10), **постъ** (57), **бл҃гдѣ** (67), **мѹка** (71), **но҃ужа** (1), **гнои** (61), **страхъ** (71) и др.

То же можно сказать и об именах на **-ніе**. Большинство из них называет церковные обряды, праздники и другие церковные реалии: **говѣніе** (36), **покаяніе** (48), **причащеніе** (1), **свѣщеніе** (8), **вознесеніе** (37) и т.п. Другие называют греховные поступки людей: **обываденіе** (1), **возгнѣшеніе** (1), **недомышленіе** (71), **сѣвокупленіе** (72) и др. Два этих самых регулярных типа слов, составляющих один из центров системы производных слов – *nomina actionis*, говорят об удивительной цельности содержания текста.

Эта цельность содержания текста ВК поддерживается также группой производных слов, составляющих другой центр – *nomina agentis*. Значение лица выражается в ВК именами с суффиксами **-ецъ**, **-(ьн)икъ** и **-инъ**. Если последние называли представителей определенных народов (**жидовинъ** – 23, **ѣфешанинъ** – 39, **болгаринъ** – 40, **половчинъ** – 40, **чюдинъ** – 40, **словенинъ** – 40), то первые два суффикса участвовали в оформлении лиц по их положению в церковной иерархии или их характеристике в аспекте христианского мировоззрения: **бѣлѣецъ** – 25, **чернець** – 5, **простецъ** – 4, **постникъ** – 71, **противникъ** – 87, **разбоиникъ** – 74, **бл҃гдникъ** – 74.

Наконец, цельность языка и содержания ВК выразилась почти в полном отсутствии такого регулярного явления в языке, как словообразовательная синонимия. В ВК синонимичны *причастіе* и *причащеніе* [ср.: **даси ѣмѣ при(ч)стїе** (10) и **дати ли томѣ при(ч)щенїе** (14)], а также *больной* и *болящий* [п. 44: **Коли хотѣче мѣтвѣ творити бо(л)номѣ. пре(ж) гл҃и. трестѣе. та(ж). сѣын бж҃е. престѣа тр(о)це. ѡ(ч) нашѣ. гл҃и помилѣи. вї. та(ж) мѣтвы за болаща(г)].**

Показательно для текстовой специфики ВК то, что в нем отсутствуют, так сказать, чистые имена действия и имена действующего лица. Если последние называют обычно лицо по его состоянию в общественной (скорее, церковной) жизни или по его моральному облику (здесь даже *разбойник* не агент, а грешник, лицо по его жизненной склонности, как и *блудник* и т.п.), то имена действия имеют, скорее, событийное значение (церковные обряды и т.п.).

Вообще следует отметить отсутствие отвлеченных понятий и соответственно отвлеченной лексики в языке ВК. Словообразовательные формы, которые несут в своей семантике отвлеченность, или отсутствуют в ВК (имена с суффиксами *-ость*, *-ствие*, *-изна* и др.), или выступают со специализированными (а следовательно, с относительно конкретизированными) значениями. Например, имена с суффиксом *-ство*, выступающие в основном с собирательным значением, называя церковный сан или носителей этого сана: *поповство* – 8, *чистительство* – 83, *подаконство* – 84.

Субстантиваты среднего рода, которые в книжных текстах являются одним из средств передачи отвлеченных понятий (например, в славянских переводах Ареопagitик, «Богословия» Иоанна Дамаскина и т.п.), в тексте ВК отсутствуют почти полностью. Исключение: *тресвятое* – 56, *погано(е)* – 34. Здесь же субстантиваты выступают или со значением лица (*холостон* – 30, *больнон* – 44, *болящии* – 44, *новокрещенын* – 10, *оглашеннын* – 10, *святон* – 51), или для наименований церковных служб (*закѣренѧ* – 38, *обѣднѧ* – 31, *вечернѧ* – 9).

Такое положение вещей в языке ВК соответствует очень точному определению содержательной сути «Вопрошания» одним из его исследователей С.И. Смирновым – «нравственное мирозерцание духовника»¹³.

Лексические и словообразовательные особенности памятника определяют его тематическую направленность, событийную же сторону его содержания отражают употребляемые в нем глагольные формы. В более высоких жанрах событийность абстрагирована и передается в основном именами со значением отвлеченного действия (мы отмечаем выше отсутствие отвлеченной лексики в ВК) – жанр же «Вопрошания» предполагает широкое, наряду с именем, использование глагола, то есть некое глагольно-именное равновесие стиля. И в первую очередь необходимо отметить, что спектр глагольных форм текста вклю-

¹³ Смирнов С.И. Древнерусский духовник. М., 2004. С. 180–227.

чает все временные разновидности, вплоть до редкого плюсквамперфекта, который употребляется здесь как относительная темпоральная форма в своей изначальной функции – указывает на действие, совершенное до определенного момента в прошлом. Ср.: **Иконоу погребѣи бѣху с мѣтѣце(м). не вѣдающе, сѣго мнѣхила. и не повелѣ възгребати. кр(с)тианинѣ рече естъ** (п. 55) – то есть Кирик поведал Нифонту об известном ему факте погребения вместе с покойником образа св. Михаила; плюсквамперфект указывает на то, что случай этот имел место до его разговора с владыкой, а Нифонт – после случившегося – не разрешил вскрывать могилу. Или: **Черньца в скимѣ пострига(в) не дан ѣсти скорома до ѿ. дни. и слыша(в) еп(с)пѣ похвали(л) бѣше. како то гораздо створша** (п. 5) – плюсквамперфект употребляется здесь как обозначение действия, предшествующего моменту речи, то есть фиксации ситуации в «Вопрошании»: епископ похвалил Кирика – и тот это после записал. Такое же употребление форм давнопрошедшего времени наблюдается и в частях вопрошаний Саввы и Илии.

Употребление так называемых «относительных» временных форм свидетельствует о том, что речь в памятнике идет не об абстрактных, надуманных монастырским домостиком проблемах (в таком случае было бы достаточно форм абсолютного настоящего-будущего), – Кирик обсуждает с Нифонтом ситуации, с которыми он то и дело сталкивается в своей пастырской практике. При этом он стремится придать своему диалогу с новгородским владыкой максимальную живость, снимающую всякий налет литературной фиктивности, – чего стоит только реакция Нифонта на вопросы, ответ на которые он считал очевидным: **помолче** (20, 90).

С.И. Смирнов писал: «Ответственное положение духовного отца обязывало Кирика интересоваться вопросами канонического порядка и считаться с нравами и бытом общества»¹⁴. Это двуединство содержания текста ВК и отразилось в его языке и определило специфику жанра ВК в жанрово-стилистической системе древнерусской письменности как памятника церковно-делового.

Итак, краткий обзор морфонологических, лексико-словообразовательных и морфологических особенностей памятника позволяет нам сделать вывод о его тексто-жанровых особенностях: во-первых, о его гибридной языковой составляющей; во-вторых, о его тематическом

¹⁴ Там же. С. 188.

единстве; в-третьих, об отношении его содержания к действительности, что в целом подтверждает нашу мысль, высказанную в начале статьи: «Вопрошание» Кирика можно считать отдельным жанром древнерусской церковно-деловой письменности. Этот памятник как с формальной, так и с содержательной стороны вобрал в себя традицию текстов канонического права, но переработал эту традицию и в формальном, и в содержательном аспектах в соответствии с реальной исторической ситуацией и практическими нуждами.

В. В. Колесов (Санкт-Петербург)

Гóить!
(об одном забытом слове из «Вопрошания Кирика»)

*Посвящается Борису Ивановичу Осипову,
писавшему на сходные темы в прошлом*

Сравним два фрагмента исторических словарей – И. И. Срезневского и «Словаре русского языка XI–XVII вв.»:

Срезневский

Гои – мир, спокойствие

Гоило – успокоение, укрепление,
Sedatio

Гоиникъ - ?

Гоинный – abundāns

Гоити – живить

Гоить – γόης (γόητος), imcantator¹

Словарь русского языка XI–XVII вв.

Гоило – успокоение, укрепление; то,
что дает жизнь (о мужском члене)

Гоить – заклинатель, колдун;
обманщик

Гой в сочет. *гой еси* – приветствие,
обращение²

Гоить в «Словаре» представлено переводом греческого и латинского слов, данным у Срезневского; что есть правильно.

У самого Срезневского слово *гой* в значении ‘мир’ попало случайно, по созвучию – это сербское слово, оно и вынесено из грамоты бана Кулина 1189 г. *Гой* же в «Словаре» включено законно, оно действительно обозначало «приветствие» двух богатырей на расстанях: «Гой еси, добрый молодец!», что на современном искаженном наречии звучало бы так: «Жив еще, бродяга?!» Хорошо еще, что еврейское слово *гой* в значении ‘иноплеменник, язычник’ с современным неже-

¹ Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам / Труд И.И. Срезневского. Т. 1. СПб., 1893. Стб. 541.

² Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 4. М., 1977. С. 59.

лательным оттенком в словари не включили; наш корень *goi* к нему не относится, тоже досадное созвучие. Равно как и греч. γοι-γοι! в значении ‘тьфу-тьфу!’ Понятная осторожность.

Заметна неполнота современного «Словаря», в котором недостает трех слов Срезневского. Причина может быть в том, что все такие слова представлены церковнославянскими текстами, например, в переводе книги Ипполита на Антихриста: *Да не предаси невѣрникомъ и хульникомъ словеса си, прѣдажь же си гоинникомъ и вѣрнымъ чловѣкомъ, иже хотять чисто и правьдиво жити*. По смыслу текста речь идет о любящих жизнь (в отличие от хульников) верных людях. Но и слово *гойтъ* явно церковнославянское, во всех словарях приведена единственная цитата из «2-го послания Тимофею» апостола Павла (3,13): *Лукавши же чловѣци и гоити възнесуть ся на горе...* (в современном переводе замена словом *обманщики*). В «Словаре» эта цитата дана в изложении Афанасия Александрийского, без отсылки к оригиналу. Здесь же добавлен пример из текста «Мучения св. Ирины» по Успенскому сборнику XII в. (79в, 27): *Дѣмонъ рече: Гоити суть Богу туждиши, намъ друзи, на вражду поучающее ны на отмъстия себѣ*. «Гойты» – это *вадьници* (подстрекатели), натравливающие на младенца страшные болезни, разрушающие его тело. Чешский «Старославянский словарь» подсказывает, что перед нами *грецизм*, употребленное в косвенной форме слово γόης, γόητος, значения которого и переданы в исторических словарях буквально: 1) ‘заклинатель, колдун’ и 2) ‘обманщик, шарлатан’. Вполне возможно, что перед нами символ синкретического смысла, выражающий эмоциональное неприятие «гойтов». Древний текст не имел чисто информативной функции, он был нацелен на экспрессию внушения.

Церковнославянским по видимости является и первое значение слова *гойло* – ‘успокоение, укрепление’, вынесенное из рукописи Пролога XV в. при замене словом *крѣпость* в печатных изданиях: *Слово смиреннаго гоило души, гордаго же исполнь ярости*. Только этот текст и в том же значении ‘укрепление’ представлен и в «Словаре церковнославянского языка» А. Х. Востокова³. «Словарь древнерусского языка XI–XIV вв.» ту же цитату в полном виде дает из Юрьевского пролога XIV века⁴,

³ Словарь церковнославянского языка / Составлен акад. А. Х. Востоковым. Т. 1. СПб., 1858. С. 171.

⁴ Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. II. М., 1989. С. 348.

а в нем много древнерусских текстов; вполне возможно, что и слово русское (точнее, общеславянское), не случайно же оно впоследствии заменено словом *крепость*. Представляя себе церковнославянский язык после XV в. с недостатком в нем специализированной лексики, вполне можно предположить, что *крепость* здесь заменяет исконное слово со значением '(жизненная) сила', т. е. текст указывает на жизненную энергию смиренного человека. Опять-таки вопрос о герменевтическом истолковании экспрессивного текста. О втором значении этого слова ниже.

Гоиньи у Срезневского не подтверждено цитатами, а ссылка на лат. *abundāns* указывает на значения 'богатый', 'изобильный', 'тучный', т. е. также связано с избытком жизненных сил.

Интересно использование слова *гоити* у Срезневского, представленное им значение 'жить' определяется сопоставлением с литовским языком, но примеры не приводятся. Между тем глагол широко употребляется в русских народных говорах на всем пространстве их бытования; это отметил уже В. И. Даль, в своем *Толковом словаре* давший сжатую *ментальную* характеристику этому концепту: «**Гóить** стар. говеть, жить, здравствовать // дать, заставлять жить, устроить, приютить» и т. д. с расширением за счет приставочных методом семантического давления со стороны литературных слов при их приставках: *пригоить* – *пристроить*, *угоить* – *ухитить*, *угоить* *избу* – *устроить*, *загоить* – *затворить*, *разгоить* – *растворить* и т. д. Именно здесь мы встречаем слово *гойный* – видный, красивый, а также *гойно* – логово, гнездо мелких животных, обложенный соломой хлев. «Словарь русских народных говоров» представляет 20 значений глагола, разошедшихся по русским весям в прямом соответствии с местными условиями и *при отсутствии общерусского литературного употребления* – следовательно, при отсутствии гиперонимического значения, сохраняющего исконный концепт на всем пространстве языковой практики. Останавливает внимание формульность сочетаний с глаголом: *гоить бор* – выжигать, *гоить хлеб* – удобрять землю под посев, *гоить лён* – обрабатывать, *гоить рыбу* – вынимать внутренности, *гоить человека* – ухаживать за ним и т. д.⁵ Только в отношении к человеку сохраняется исконный смысл корня – 'жить', 'вылечивать', все прочие сочетания дают прямо противоположный смысл, связанный

⁵ Словарь русских народных говоров. Вып. 6. М., 1970. С. 279–280.

с уничтожением. Всё это явное указание на сохранение связанных сочетаний диалектного архаизма в его *развитии*.

Глагол *гоить* связан с однокоренным глаголом *жить* – другая ступень чередования со сдвигом семантики: каузатив действия при дуративе длительного состояния; см. убедительные сопоставления в «Этимологическом словаре славянских языков»⁶. Этимологический словарь М. Фасмера устарел в части материала, но и он показывает широкий разброс значений корня *гой* по разным славянским языкам и их диалектам, что доказывает: слово утратило свой концептуальный нерв. Но всякий раз, когда дело доходит до наиболее древней фиксации слова или его производных, семантика слов остается однозначной: старочеш. *hojiti se* ‘размножаться’, др.рус. *гоити* ‘жить, исцелять’⁷.

В этом ряду стоит и второе, исконное, значение слова *гоило*. Пример его употребления также одинок, причем встречается в единственном списке текста «Вопрошания Кирика» (1156), издателями отнесенном к XIII в. Все прочие списки опускают ближайший текст с этим словом, по-видимому из-за повышенной скромности монахов XV–XVI вв. или просто по невежеству, да и слово забыто. Вот этот текст в полном виде (в скобках показана опущенная в поздних рукописях часть): «*Еже или язык во уста вдевати и обияти и повергше лещи на неи, или голы [и семя изидеть или и гоиломъ] како любо прикоснутись инде не в само просто въврещи*»⁸.

Слово терминологически точно выражает суть дела: «податель жизни» действует согласно законам природы, нарушение, требующее епитимьи, состоит лишь в том, что семя изливается втуне, а не «в само просто въврещи».

Согласно глубокому суждению Д. Г. Демидова (устное сообщение), суффикс *-л(о)* выражал наиболее дальнюю степень указания на предмет, четвертую, а с точки зрения славянских степеней, которых только три (*сь, ть, онь*), это ускользающе *скрытая* степень дальности, полностью соответствующая латинским *ille, illa, illud*, среди многих значений которых (проявляются в узком контексте) имеются ‘тот (дальний)’, ‘упомянутый’, ‘пресловутый’, ‘такой-то (неопределенный)’. Того же смысла предметные отглагольные слова типа *жало, мыло, рыло*

⁶ Этимологический словарь славянских языков. Вып. 6. М., 1979. С. 197.

⁷ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1964. С. 427.

⁸ Смирнов С. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 24.

(в первоначальном значении) и под., исходно скрывающие свое функциональное наполнение.

Неудивительно, что точный термин сменился стыдливым эвфемизмом внешнего характера, указывающим только на *сокрытость* (от *ховать* – ‘прятать’), но и он получил нежелательным коннотации. Видимо, всё дело не в самом слове, а в предмете, общественной моралью задвинутом в альковный сумрак. Было бы неплохо вернуть это слово к жизни, заменив им недавний эвфемизм трехбуквенного сочетания, который так любят писать на заборах мальчишки и обделенные судьбой писатели – в своих творениях.

Наша этимология этого эвфемизма предпочтительнее заморской, связавшей слово с *хвоей*⁹, слишком замысловатая связь, основанная на фонетической реконструкции. Словообразовательная градация включается в цепочку подобий: *ковати* – *куй*, *совати* – *суй* и т. д. в оптативной форме *пожелательного* наклонения. Впрочем...

Впрочем недавно комический гастролёр Михаил Задорнов предложил медицинскую этимологию, юмористически обыгрывающую модную «генную инженерию». «В русском языке слова как мантры. Икс-хромосомы обозначаются как две буквы X, а игрек – буквой У. Это мужик тянется фаллосом к женщине. Значок сверху буквы Й – энергетический взрыв, рождение новой жизни. Поэтому у нас и пишут слово из трех букв на заборах»¹⁰. Станным образом и такое толкование возвращает нас к древнерусскому *гоилу* на «новых научных основаниях», хотя остается неясным, какая связь этого почтенного члена с забором. Издержки производства юмориста.

Понятно, к чему я клоню. А клоню я к такому выводу.

Исконная вариативность глагольных корней, обслуживавшая грамматические потребности языка (*каузатив* – *дуратив*), с изменением грамматической системы осталась не у дел, а формирование литературного языка с его устремленностью к гиперонимии сняло горизонтальную связь прежде равнозначных глаголов, сбросив один из них в ряд видовых его проявлений. И это оказалось смертельным именно для литературного языка, который избавлялся от избыточной лексики – а в бытовой речи глагол остался на уровне устойчивых сочетаний формульного типа (вообще основное свойство разговорной речи).

⁹ Этимологический словарь славянских языков. М., 1981. Вып. 8. С. 114.

¹⁰ Аргументы недели. 2007. № 49.

Производные имена сокращались в употреблении, к тому же соблазнительные созвучия примешивали в их ряд иноязычные лексемы, что в конце запутывало концептуальный «нерв» слова. Результат известен.

Но мы должны быть благодарны древнерусским «писателям», сохранившим для нас следы когда-то активного употребления слова в его исконном, вещном, прямом значении. Жизнь есть жизнь, даже если она определена как возможность *гоити* – **оживить**. Тоже не последнее дело, особенно в старости.

В.О. Парфененков (Санкт-Петербург)

Трактат XII века «Вопрошание Кирика»: списки, редакции, источники

ОБЗОР СПИСКОВ «ВОПРОШАНИЯ КИРИКА»

В XIX – начале XX в. в научный оборот уже были введены некоторые списки «Вопрошания Кирика», содержащиеся как в Кормчих книгах, так и в сборниках канонического содержания. Прежде всего, это тексты «Вопрошания Кирика» Новгородского списка (ГИМ. Син. № 132. Л. 518–529) 1280-х гг.; списков Троице-Сергиевской Лавры (РГБ. Троицк. № 205 и № 206), XVI в.; Румянцевского списка (РГБ. Рум. № 231), XVI в.; списка Л. Ф. Отд. II (РНБ. Л. Ф. Отд. II. № 80), XV в.; из Московского государственного древлехранилища № 10¹. Назовем также рукопись Соловецкого списка (РНБ. Солов. № 1056/1165. Л. 335 об.–339 об.), кон. XV – нач. XVI вв., который восходит к древнеславянской редакции Кормчей книги², а кроме указанных еще тексты сборника Н.П. Никифорова (Л.14 об.–36), нач. XVI в.; Номоканона (ГИМ. Увар. № 559 (329), XVI–XVII вв., Сборника Софийской библиотеки (РНБ. Соф. № 1454), XVI в.³

К настоящему времени нами просмотрены *de visu* 36 списков «Вопрошания Кирика», содержащиеся в Кормчих книгах и 5 – в сборниках канонического содержания*. Далее мы приведем известные нам списки «Вопрошания Кирика» в хронологическом порядке, отделив при этом списки, содержащиеся в составе Кормчих книг, от списков (иногда – от отрывков) «Вопрошания Кирика», содержащихся в сборниках канонического содержания. Такая дифференциация рукописей позволяет выяснить – как соотносятся тексты этих списков между собой и как они связаны с уже опубликованными (см. выше) списками «Вопрошания».

¹ Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. 6. С. 22. (Далее – РИБ).

² Бенешевич В.Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. София, 1987. Т. 2. С. 90–94.

³ Ниже мы присваиваем каждому списку Кормчей, содержащей «Вопрошание Кирика», свою условную литеру.

* Датировка всех списков Кормчих и сборников канонического содержания взята либо из описей собраний, либо из библиотечных картотек.

1. Новгородский список
(ГИМ. Син. № 132. Л. 518–529), 1280-е гг.⁴
(далее – Син.)

Текст этого списка «Вопрошания Кирика» опубликован А.С. Павловым в VI томе «Русской исторической библиотеки» с вариантами по другим Кормчим. Поскольку Новгородский список является древнейшим из дошедших до нас списков, сохранившим интересующий нас памятник, то мы и будем сравнивать все остальные списки именно с ним. Следует отметить, что подавляющее большинство списков «Вопрошания Кирика» текстуально близки с ним. Текст памятника в этом списке озаглавлен так: «Се есть въпрашение Кюриково, еже въпраша епископа ноугородского Нифонта и иехъ». Текст «Вопрошания Кирика» разделен на 101 правило, начало каждого из которых особо выделено (как и во всех остальных списках Кормчей и Сборниках) киноварной заглавной буквой. Из сравнения дошедших списков текста памятника видно, что текст в Син. наиболее полон (или некоторые другие списки имеют аналогичный состав правил с незначительными разночтениями относительно Син.), но это еще не означает, что текст Син. наиболее близок к протографу.

2. Список Кормчей Основного собрания
(РНБ. F II № 119. Л. 45 об. –50), 1405—1415 гг.
(далее – Оsn.₁)

Текст «Вопрошания Кирика» в этом списке Кормчей соответствует его Краткой редакции, рукопись которой была подготовлена к печати (по Солов.₁) В.Н. Бенешевичем в работе, посвященной Древнеславянской Кормчей XIV титулов⁵. Но в отличие от Солов.₁, в названии «Вопрошания Кирика» в Оsn.₁ читается имя автора произведения: «Се есть вопрошание Кириково, иже въпраша епископа новгородского Нифонта и инѣхъ», то есть то же самое название, что и в Син. (но, как уже было сказано выше, по сравнению с Син., в Оsn.₁ текст памятника значительно короче). Текст «Вопрошания Кирика» (как и все осталь-

⁴ Данный список Кормчей имеет обширную библиографию описаний. См.: *Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 272 (прим. № 55).

⁵ Древнеславянская Кормчая XIV титулов. С. 90–94.

ные тексты Осн.₁) писан ранним полуставом в два столбца, что свидетельствует об определенной древности как списка Осн.₁, так и нашего источника, содержащегося в нем.

3. Софийский список Кормчей
(РНБ. Соф. 1173. Л. 350–358 об.), 2-я пол. XV в.
(далее – Соф.₁)⁶

Текст «Вопрошания Кирика» в этом списке Кормчей схож с Син. (за исключением некоторых разночтений). В Соф.₁ «Вопрошание Кирика» вошло под названием «Се есть въпрашение Куриково еже въпраша епископа новгородского Нифонта и инехъ. Господи благослови», и здесь мы видим еще один орфографический вариант имени «Кирик» – «Курик», однако к имени «Кирилл», встречающемуся в некоторых списках, эта форма отношения не имеет.

4. Список Кормчей из Основного собрания
(РНБ. Q II № 49. Л. 123–127), кон. XV в.
далее – Осн.₂)⁷

Текст «Вопрошания Кирика» в этом списке Кормчей более схож с Чуд.₁, Солов.₁, Осн.₁, чем с Син., то есть принадлежит к Краткой редакции «Вопрошания Кирика». Осн.₂ имеет следующее название: «Се есть въпрашение Кириково, иже въпроша епископа новгородскаго Нифонта и инехъ», то есть заглавие, аналогичное Син. На отдельных листах Кормчей нет карандашной нумерации, отсутствует она и на листах изучаемого текста. Особенностью текста «Вопрошания Кирика» в Осн.₂ является выделение киноварью частей двух правил: «Како подобаеъ дати причащение больным и что пети аще ся случитъ в борзе» и «Аще кому хотяшу причаститись в недѣлю то въ субботу измытиса рано и паки къ жене въ понедельник на вечеръ». Такое «особое» внимание писца к этим двум сюжетам связано с необычайной спорностью этих вопросов как в XII, так, возможно, и в XV в., интересом самого писца XV в. либо его предшественников, которым эти статьи показались важными. Текст «Вопрошания Кирика» в Осн.₂ имеет дефект

⁶ Список описан. См.: Библиотека Новгородского Софийского собрания. (машинописная). Л., 1984. Ч. 4. С. 693–694.

⁷ Список описан. См.: *Калайдович К.* Описание рукописей графа Ф.А.Толстого / К. Калайдович, П. Строев. М., 1825.

(помимо разночтений с Син., и со списками Краткой редакции), который заключается в следующем: текст правила № 89 (о смердах «а смерд деля мль ...») обрывается, и далее следует окончание правила № 95 – «... лико хотя отлучити от чего, а того не боронити аже ли яко в Иванове заповеди писано есть». Правила № 92, 93, 94 и первая часть правила № 95 отсутствуют⁸.

5. Соловецкий список Кормчей
(РНБ. Солов. № 858/968. Л. 100 об. –106), кон. XV в.
(далее – Солов.)⁹

Текст «Вопрошания Кирика» в Солов.₂ по составу мы относим к Краткой редакции памятника, так как он аналогичен тексту «Вопрошания» из состава Осн.₁. В Солов.₂ текст имеет следующее название: «Се есть въпрошание Кирилово иже въпроша епископа новгородцаго Нифонта и инѣхъ», то есть с Син. имеется существенное разночтение – вместо имени «Кирик» в заголовке Солов.₂ значится «Кирил», однако в тексте мы находим фразу: «Тобе поведаяю, Кюриче», (то есть «Кирик»), из чего можно сделать вывод об ошибке в названии текста «Вопрошания Кирика» в Солов.₂.

6. Чудовский список Кормчей
(ГИМ. Чуд. № 169. Л. 54–59), кон. XV в.
(далее – Чуд.)¹⁰

Текст «Вопрошания Кирика» по этому списку Кормчей до сих пор не был изучен. Чуд.₁ является одним из древнейших списков, содержащих «Вопрошание Кирика» наряду с еще двумя списками: ГИМ. Чуд. № 167, РНБ. Солов. № 1056/1165, относящихся соответственно к 1499 г. и к рубежу XV–XVI вв. Как и в Син., в Чуд.₁ мы находим следующее название «Вопрошания Кирика»: «Се есть вопрошание Кириково иже вопроша епископа новгородьского Нифонта и инѣхъ», однако текст источника по Чуд.₁ значительно отличается от текста, содержащегося в Син. (именно с текстом Син., как говорилось выше, мы будем сравнивать все другие списки «Вопрошания Кирика»). Так же, как

⁸ Текст правил см.: РИБ. Т. 6. С. 21–51.

⁹ Список описан. См.: Описание рукописей соловецкого монастыря. С. 8–9.

¹⁰ Этот список Кормчей, как и список 1499 г. (ГИМ. Чуд. № 167) описан. См.: Описание рукописей Чудовского собрания. Новосибирск, 1980. С. 87–88.

и в Син., в Чуд.₁ существует деление текста «Вопрошания Кирика» на отдельные правила, что обозначается киноварной заглавной буквой, но самих правил Чуд.₁ содержит гораздо меньше. Так, в Чуд.₁ отсутствует значимая часть правила № 2:

<i>Син.</i>	<i>Чуд.₁</i>
<p>«Достоить ли, рече, глиньну съсуду молитву даяти осквърнь- шюся, ци ли толико древяну, а инѣхъ избивати якоже древяну такоже глиньноу, тако мѣди и сть- клу, и серебру, и всему твориться молитва».</p>	<p>«Всякому ссуду твориться молитва».</p>

Правила №№ 3–12, 16–18, 23, 24, 26, 33–39, 43, 44, 47–49, 53–55, 58–61, 64–67, 70, 71, 73–79, 85, 86, 91, 96–101 в Чуд.₁ отсутствуют¹¹. Правила №№ 40, 57, 62, 72, 93 содержатся в Чуд.₁ не полностью (так же, как и правило № 2, пример сокращения которого см. выше)¹². Из сравнения Чуд.₁ со списком «Вопрошания Кирика», содержащимся в Соловецкой Кормчей (РНБ. Солов. № 1056/1165) видно, что текст «Вопрошания Кирика» в них идентичен (за исключением мелких различий), поэтому мы можем сделать следующий вывод: список Чуд.₁ принадлежит к Краткой редакции «Вопрошания Кирика».

7. Чудовский список Кормчей (ГИМ. Чуд. № 167. Л. 209 об.–217), 1499 г.¹³ (далее – Чуд.₂)

В списке Кормчей Чуд.₂ текст «Вопрошания Кирика» соответствует по нашим предварительным данным аналогичному тексту в Син. (то есть отличается и от Чуд.₁, и от Солов. № 1056/1165). Отличается и «конвой», в котором находится «Вопрошание Кирика» в Чуд.₂ (об этом – ниже). Текст «Вопрошания Кирика» в Чуд.₂ имеет следующее заглавие: «Се есть въпрошение Кириково еже въпраша епископа новгородского Нифонта и инѣхъ», то есть так же, как и в Син.

¹¹ Тексты правил по Син. см.: РИБ. С. 22–51.

¹² См.: РИБ. С. 22–51.

¹³ Список описан (см. выше – Чуд.₁).

8. Соловецкий список Кормчей
(РНБ. Солов. № 1056/1165), кон. XV – нач. XVI в.¹⁴.
(далее – Солов.₁)

Особенностями текста «Вопрошания Кирика» в Солов.₁ являются, во-первых, название самого текста памятника: «Се есть въпрошание Кирилово иже въпроша епископа новгородского Нифонта и инѣхъ», то есть вместо имени «Кирик» (или производного от него – Кюрик, Курик и т. п.) мы видим имя «Кирилл» (к этому сюжету мы вернемся ниже). Во-вторых, сам текст памятника значительно сокращен и имеет тот же вид, что и текст «Вопрошания Кирика» в описанном ранее Чудовском списке (Чуд.₁). Полное сравнение текста Солов.₁ с Син. (а следовательно, и с Чуд.₁) мы сделали по публикациям А.С. Павлова (РИБ) и Древнеславянской Кормчей XIV титулов (где текст «Вопрошания Кирика» восстановлен по Солов.₁, так как в других списках древнеславянской редакции он отсутствует). Таким образом, мы уже имеем пять текстов «Вопрошания Кирика» Краткой редакции, представленных в кодексах, что еще раз подтверждает правомерность ее выделения.

9. Румянцевский список Кормчей
(РГБ. Рум. № 231 Л. 549 об.–565 об.), кон. XV – нач. XVI в.
(далее – Рум.₁)¹⁵

Текст «Вопрошания Кирика» в Рум.₁ идентичен с тем, что был опубликован А.С. Павловым в «Русской исторической библиотеке»¹⁶, хотя и имеет ряд мелких разночтений с последним. Не отличается от Син. и название этого памятника – «Се есть въпрошание Кириково еже въпроша епископа новгородского Нифонта и иѣхъ».

10. Соловецкий список Кормчей
(Солов. № 477/496. Л. 230–239 об.), кон. XV – нач. XVI в.
(далее – Солов.₃)¹⁷

В Солов.₃ текст «Вопрошания Кирика», в основном, сходен с Син. (о разночтениях – см. ниже); заглавие в Солов.₃ следующее: «Се есть

¹⁴ Щапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие. С. 260–621; Срезневский И.И. Обзорение древних русских списков Кормчей книги. СПб, 1897. С. 34–38.

¹⁵ Список описан. См.: Востоков А. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842.

¹⁶ Ср.: РИБ. С. 22–51.

¹⁷ Список описан. См.: Описание рукописей Соловецкого монастыря. С. 44–45.

въпрашание Кириково иже въпраша епископа новгородского Нифонта и инѣхъ благослови отче», то есть аналогично Син.

11. Погодинский список Кормчей
(РНБ. Погод. № 231. Л. 479–489 и 499 об. –501), нач. XVI в.
(далее – Погод.)¹⁸

По нашим данным, текст «Вопрошания Кирика» в Погод.₁ соответствует тексту памятника в Син. (хотя и имеет некоторые разночтения), аналогично и название: «Се есть вопрошание Кириково еже въпроша епископа новгороцкого Нифонта и инѣхъ». Текст «Вопрошания Кирика» в Погод.₁ рассечен. С л. 479 по л. 489 идет текст «Вопрошания Кирика» от начала до середины правила № 89 (до слов «ядать веверичину»). В нижней части л. 489 следует «Сказание известно и хытро о чувствах телесных» (до л. 492), далее – «О черноризцех правила» (до л. 494 об.), за ним – «Святого отца нашего Иоана Пателарии» (до л. 498), потом – «Святого Василия о епитимьях» (до л. 499), на л. 499–499 об. – «Преподобного отца нашего Феодра студийскаго игумена», и начиная с восьмой строки снизу (л. 499 об.) со слов «ядят веверичину» продолжается текст «Вопрошания Кирика», который заканчивается на л. 501.

12. Соловецкий список Кормчей
(РНБ. Солов. № 476/495. Л. 36 об. –377, 385 об. –390), нач. XVI в. (1519 г.)
(далее – Солов.)¹⁹

Текст «Вопрошания Кирика» в данном списке Кормчей во многом схож с тем, что содержится в Син. То же самое можно сказать и о названии, под которым «Вопрошание Кирика» входит в Солов.₄: «Се есть вопрошание Кириково иже въпроша епископа новгородского Нифонта и инѣхъ». Особенностью текста «Вопрошания Кирика» в Солов.₄ является его «рассеченность» вставкой из нескольких текстов. На л. 377 текст обрывается словами: «а смердов дея помолвихъ иже по селом живуть а покаются у насъ ож то друзии...». Продолжение (окончание) текста «Вопрошания Кирика» следует на л. 385 об. со слов «веверичину ядят». Между двумя частями текста «Вопрошания» находится вставка, описание которой см. выше (в № 11).

¹⁸ Список описан. См: Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Каталог. Вып. I. Л., 1988. С. 173–174.

¹⁹ Список описан. См.: Описание рукописей Соловецкого монастыря. С. 59–61.

13. Плигинский список Кормчей (Кормчая и Мерило праведное)
(БАН. Плиг. № 14. Л. 274–285 об.), 1-я четв. XVI в.
(далее – Плиг.)

Текст «Вопрошания Кирика» в Плиг. восходит к Син., что и показало сопоставление текстов этих списков, но некоторые разночтения в них все же имеются. Как и в Син., в Плиг. памятник носит название «Се есть вопрошание Кириково иж вопроша епископа ноугородного Нифонта и инѣхъ». Особенностью данного списка является фраза, предваряющая правило № 10 (о переходе из «латынской веры» в православную) и в других списках «Вопрошания Кирика» не встречающаяся (написана эта фраза мелкими киншварными буквами, что показывает интерес ее автора именно к этому правилу): «Латынинъ похощеть православного крещения».

14. Рогожский список Кормчей (Лантевский список)
(РГБ. Рогож. № 256. Л. 549 об. – 57 об.), 1-я пол. XVI в.
(далее – Рогож.)²⁰

Текст «Вопрошания Кирика» в Рогож. не имеет каких-либо серьезных разночтений с Син. Существенное различие мы обнаруживаем в самом заглавии «Вопрошания Кирика» в Рогож. Звучит оно так: «Се есть вопрошание Курилово иже вопроша епископа новгородского Нифонта и инехъ». Таким образом, мы имеем еще один случай, когда имя автора «Кирик» заменяется на «Кирилл», а точнее – на производное от него имя (в данном случае – Курил).

15. Троицкий список Кормчей
(РГБ. Троицк. № 205. Л. 277–290 об.), XVI в.
(далее – Троицк.)²¹

Троицк₁ использован А.С. Павловым при публикации Син.²² в качестве варианта. Текст «Вопрошания Кирика» в Троицк₁ не имеет серьезных разночтений с Син. и озаглавлен аналогично с Син.: «Се есть въпрошание Кириково еже въпроша епископа ноугородского Нифонта и инехъ».

²⁰ Список описан. См.: Собрание Рогожского кладбища. Ф. № 247. Опись (машинописная). М., 1968.

²¹ Список описан. См.: Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1878–1879. С. 332–339.

²² РИБ. С. 22.

16. Троицкий список Кормчей
(РГБ. Троицк. № 206), XVI в.
(далее – Троицк.)²³

Данный список также был использован А.С. Павловым в его публикации «Вопрошания Кирика» в качестве варианта к Син.²⁴ Согласно описанию (и это подтвердилось просмотром и сравнением) Троицк.₂ сходен с Троицк.₁ («возможно список оной»)²⁵. Название интересующего нас текста аналогично с Троицк.₁, а следовательно, и с Син.

17. Софийский список Кормчей
(РНБ. Соф. № 1174. Л. 312 об. –320; 327 об. –328), сер. XVI в.
(далее – Соф.)²⁶

В данном списке Кормчей текст «Вопрошания Кирика» в целом близок к тексту памятника в Син. (за исключением некоторых различий). То же самое можно сказать и о заглавии произведения в Соф.₂: «Се есть вопрошание Кириково еже вопроша епископа новгородского Нифонта и инехъ благослови отче» – то есть полная аналогия с Син. Особенностью Соф.₂ (как и ряда других списков, по-видимому имеющих общие корни) является рассеченность текста «Вопрошания Кирика» на правиле № 89 (начало – «а смердов дея помолвихъ иже по селом живуть...» – об этом см. выше, в описании Погод.₁).

18. Софийский список Кормчей
(РНБ. Соф. № 1176. Л. 51 об. –56), сер. XVI в.
(далее – Соф.)₃

Текст «Вопрошания Кирика» в Соф.₃ восходит к Краткой редакции (см. Осн.₁, Чуд.₂, Осн.₂ и т. д.). По своему составу он сильно отличается от текста «Вопрошания Кирика» в Син. Текст памятника вошел в Соф.₃ под названием «Се есть вопрошание Кириково иж въпрошах епископа новгородского Нифонта и инѣхъ». Особенность данного

²³ Список описан. См.: Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. С. 332–339.

²⁴ РИБ. С. 22.

²⁵ Описание славянских рукописей... С. 337.

²⁶ Список описан. См.: Библиотека Новгородского Софийского собрания. Ч. 4. С. 694.

списка «Вопрошания Кирика» – слияние первых четырех правил по Солов.¹ в одно, что является одним из примеров существующих вариантов сведения текста (как и в Син.).

19. Егоровский список Кормчей
(РГБ. Егоров. № 931. Л. 426 об. –438 об.), 1567 г.
(далее – Егоров.)²⁷

По нашим предварительным данным, текст «Вопрошания Кирика» в этом списке Кормчей схож с тем текстом памятника, который содержится в Син., однако название, под которым «Вопрошание Кирика» вошло в Егоров., несколько отличается от Син.: «Въпроси Кюрияка иже въпроси епископа новгородского Нифонта и инѣхъ». Как видим, и здесь наблюдается трансформация имени автора «Вопрошания» – вместо «Кирика», встречаемого в подавляющем большинстве списков этого текста, в Егоров. вписано имя «Кюрияк» – еще одна форма имени «Кириак». В то же время изменено и все название – вместо «традиционного» «Се есть вопрошание Кириково...», в Егоров. – «Въпроси Кюрияка», которое мы можем считать еще одним встречающимся названием «Вопрошания Кирика».

20. Барсовский список Кормчей
(ГИМ. Барс. № 158. Л. 243–253 и 265–266 об.), сер. XVI в.
(далее – Барс.)

В целом текст «Вопрошания Кирика» в Барс. схож с тем текстом этого памятника, который содержится в Син. (за исключением некоторых разночтений), аналогично звучит и название текста: «Се есть въпрошение Кириково еже въпраша епископа новгородского Нифонта и инѣхъ». Текст «Вопрошания Кирика» в Барс. разделен на две части вставкой из других текстов канонического содержания, при этом сама «линия раздела» проходит там же, что и в Погод.¹, – по правилу № 89 («о смердах»). На л. 253 текст «Вопрошания Кирика» в Барс. обрывается словами: «А смерд деля помолвихъ иже по селом живуть а покаются у насъ...». Далее следуют вставки из пяти текстов, состав и порядок которых полностью совпадает с тем, что мы уже видели в

²⁷ Список описан. См.: Опись собрания Егорова. Фонд № 98; *Щанов Я.Н.* Варсанوفьевская Кормчая // Археографический ежегодник за 1968 год. М., 1970. С. 95.

Погод.₁: л. 253 об. Сказание известно и хитро о чувствах телесных; л. 257 об. О черноризцах правило; л. 259 об. Святого отца нашего Иоана Пателарии; л. 263 Святого Василия о епитимьях глава; л. 264 об. Преподобного отца нашего Феодора студийского игумена об останцах церковных книг («канон» – в Погод.₁) глава. Текст последнего обрывается и следуют строки из «Вопрошания Кирика»: «аще ядять неверичину и ино» – до конца правила № 89 и далее в том же порядке, что и в Син.

Таким образом, несколько списков Кормчей имеют аналогичные дефекты, а следовательно, они (как и тексты «Вопрошания Кирика», содержащиеся в них) имеют между собой определенную связь и общую зависимость от протографа. Следует заметить, что текст «Вопрошания Кирика» на л. 243–253 (до вставки) и текст «Вопрошания Кирика» на л. 265–266 об. (после нее) написаны разными почерками. В пользу этого свидетельствует, во-первых, резкое укрупнение почерка на л. 265–266 об., во-вторых, – на л. 265–266 об. правила особо выделяются присваиванием каждому из них своего определенного номера (в кириллическом обозначении), чего не наблюдалось в первой части текста (на л. 243–253).

**21. Список Кормчей из Архангельского собрания
(БАН. Арханг. собр. № 211. Л. 334–350), XVI в.
(далее – Арханг.)**

«Вопрошание Кирика», содержащееся в составе этого списка Кормчей, сходно с текстом, содержащимся в Син., хотя между ними существуют некоторые разночтения. В Арханг. «Вопрошание Кирика» имеет следующее название: «Се есть въпрошание Кирияково иже въпроша епископа новгородскаго Нифонта и инехъ», то есть «Кириково» трансформировано в «Кирияково», но в отличие от имени «Кирилл» здесь мы видим форму родительного падежа – «Кирияк» (которое с именем «Кирик» не имеет ничего общего).

**22. Кирилло-Белозерский список Кормчей
(РНБ. Кир.-Бел. № 1/1078. Л. 324–333 об.), XVI в.
(далее – Кир.-Бел.)²⁸**

Текст «Вопрошания Кирика» в этом списке Кормчей имеет сходство с текстом Син. (за исключением некоторых разночтений); заголо-

²⁸ Список описан. См.: Фонд № 51. С. 328–330.

вок, под которым текст памятника содержится в Кир.-Бел.₁, также схож с заглавием Син. — «Си есть вопрошание Кириково иже вопроша епископа новгородского Нифонта и инѣхъ». Как уже было отмечено выше, тексту Кир.-Бел.₁ практически аналогичен текст Кир.-Бел.₂, а следовательно, и тексты «Вопрошания Кирика» в обоих списках Кормчей тоже аналогичны. Те немногие разночтения, которые нам удалось выявить, мы приведем ниже.

23. Кормчая из Основного собрания
(РНБ. F II № 87. Л. 343–349 об, 356 об. –357 об.), XVI в.
(далее – Оsn.₇)²⁹

Текст «Вопрошания Кирика» в Оsn.₇ вполне соответствует тексту, который содержится в Син. То же самое можно сказать и о его названии в списке Оsn.₇: «Се есть вопрошание Кириково еж вопроша епископа новгородского Нифонта и инехъ благослови отче». На л. 349 текст «Вопрошания Кирика» обрывается (на правиле № 89: «а смердова помолвихъ иже по селомъ живутъ а покаются у нас иже то друзии...»). Далее следует вставка из тех же текстов, что и в Погод.₁, Барс. и др. (см. выше). На л. 356 об. со слов «ядать вевѣричину» продолжается текст «Вопрошания Кирика». Продолжение текста правила Феодора Студийского следует за текстом «Правила Кирила митрополита рускаго».

24. Список Кормчей из Основного собрания
(РНБ. F II № 78), XVI в.
(далее – Оsn.₃)

Список не описан, в нем отсутствует новая нумерация листов, в связи с чем не представляется возможным указать те листы, на которых находится «Вопрошание Кирика» в Оsn.₃ (По внутренней пагинации это Глава 50). По нашим предварительным данным, текст «Вопрошания Кирика» указанного списка аналогичен тому тексту памятника, который содержится в Син. Заголовок в Оsn.₃ совпадает с названием в Син.: «Се есть вопрошание Кириково иже вопроша епископа новгородскаго Нифонта и инѣхъ».

²⁹ Список описан. См.: *Калайдович К.* Описание рукописей гр. Ф.А. Толстого / К. Калайдович, П. Строев. М., 1825.

**25. Список Кормчей из Основного собрания
(РНБ. F II № 83) XVI в.
(далее – Оsn.4)**

Список описания не имеет. Так же, как и в Оsn.3, в нем отсутствует новая нумерация листов, и по этой причине она не указана выше в отношении «Вопрошания Кирика» (по внутренней пагинации это глава 50). Текст «Вопрошания Кирика» в Оsn.4 аналогичен тексту произведения в Син. Заголовок также совпадает с Син.: «Се есть вопрошание Кириково иж вопроша епископа новгородского Нифонта и инехъ». Особенностью Оsn.4 является отсутствие текста «Вопрошания Кирика» на «своем месте» (согласно содержанию, которое есть в начале рукописи) – по всей видимости, переписчиком была совершена ошибка, и «Вопрошание Кирика», значившееся в титулах главой № 50, а следовательно, идущее вслед за «Правилами Иоана митрополита рускаго», было пропущено и внесено в состав Оsn.4 в конце списка Кормчей.

**26. Кирилло-Белозерский список Кормчей
(РНБ. Кир.-Бел. № 2/1079. Л. 267–273 об.), 2-я пол. XVI в.
(далее – Кир.-Бел.2)³⁰**

Текст «Вопрошания Кирика» в Кир.-Бел.2 совпадает с текстом того же памятника в Син., то же самое можно сказать и о его названии – «Се есть вопрошание Кириково иже вопроша епископа новгородского Нифонта и инехъ». Текст «Вопрошания Кирика» открывает ту часть рукописи Кир.-Бел.2, которая написана почерком, отличным от л. 1–266 об., также меняется и тип письма – он приближается к скорописи. По замечанию составителей машинописной описи собрания Библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря, текст Кир.-Бел.2 вполне совпадает с другим списком этого собрания – (РНБ. Кир.-Бел. № 1/1078) 1590 г., может быть, даже списан с нее³¹.

³⁰ Список описан. См.: Фонд № 51. Библиотека Кирилло-Белозерского монастыря. Опись (машинописная). Л., 1985. С. 328–330. Все русские статьи в опись не вошли, они выписаны на аналитические карточки, которые (судя по всему) утеряны.

³¹ См.: Там же. С. 328–330.

27. Список Кормчей из собрания Романченко
(БАН. Романч. № 96. Л. 148 об.–154), посл. четв. XVI в.
(далее – Романч.)

В этом списке Кормчей, по нашим предварительным данным, текст «Вопрошания Кирика» схож с тем текстом памятника, который содержится в Син., при этом Романч. имеет значительное сходство с Плиг. и Арханг. Что касается названия интересующего нас памятника, то в Романч. существует серьезное отличие от Син. (а также от Плиг. и Арханг.): «Се есть вопрошание Кирилово иже вопроша епископа новгородского Нифонта и инехъ». Таким образом, мы снова встречаем второй вариант имени автора «Вопрошания Кирика» – «Кирилл», до этого встречавшийся в Солов.¹.

28. Соловецкий список Кормчей
(РНБ. Солов. № 475/494. Л. 283 об.–292 об.), кон. XVI – нач. XVII в.
(далее – Солов.₅)³²

Текст «Вопрошания Кирика» по Солов.₅ во многом схож с текстом того же памятника по Син. То же самое можно сказать и о названии, под которым «Вопрошание» вошло в Солов.₅: «Се есть въпрошание Кириково иж въпроша епископа нугородскаго Нифонта и инехъ».

29. Список Кормчей из Основного собрания
(РНБ. F II № 81), нач. XVII в.
(далее – Оsn.₅)

В данном списке Кормчей отсутствует карандашная нумерация листов, и поэтому мы не приводим номера тех листов, которые в Оsn.₅ занимает «Вопрошание Кирика» (По внутренней пагинации это глава 49). Список не имеет описания. Особенностью Оsn.₅ является раздельность в нем текста «Вопрошания Кирика» вставкой из нескольких текстов. Правило № 89 «Вопрошания Кирика» обрывается словами: «А смердов деля помолвихъ иже по селом живутъ а покаются у насъ иж то друзии...». Продолжение этого правила (как и всего текста «Вопрошания Кирика») следует в главе 65, где оно «вклинивается» в текст правила «Преподобного отца нашего Феодра студийскаго игумена о останцех церковных книг». Между этими двумя частями «Вопроша-

³² Список описан. См.: Описание рукописей Соловецкого монастыря. С. 66–67.

ния Кирика» в тексте Оsn.₅ находится вставка из нескольких текстов, описанная выше (Погод.₁). Что касается состава текста «Вопрошания Кирика» и его заглавия в Оsn.₅, то они схожи с текстом и заглавием памятника в Син.: «Се есть въпрошение Кириково еже въпраша архиепископа новгородскаго Нифонта и инехъ», однако Нифонт, в данном случае, именуется архиепископом. Таким образом, единственное отличие в названии – сан Нифонта, и если во всех предыдущих списках «Вопрошания Кирика» читается «епископ», то в Оsn.₅ – «архиепископ».

30. Рогожский список Кормчей (Чудовской редакции)
(РГБ. Рогож. № 251. Л. 283 об.–296), нач. XVII в.
(далее – Рогож.₂)³³

Текст «Вопрошания Кирика» в этом списке Кормчей имеет ряд разночтений с Син., но все же он близок именно к ней (о разночтениях – см. ниже). Текст интересующего нас источника в Рогож.₂ озаглавлен следующим образом: «Се есть вопрошание Кириково иже вопроша епископа новгородскаго Нифонта и инхъ», то есть так же, как в Син.

31. Погодинский список Кормчей
(РНБ. Погод. № 241. Л. 258 об.–272 об.), кон. XVI – нач. XVII в.
(далее – Погод.₂)³⁴

Данный список Кормчей схож с Син., однако он имеет некоторые разночтения, которые мы постараемся проанализировать и объяснить. В Погод.₂ «Вопрошание Кирика» имеет следующее заглавие: «Се вопрошание Кириково иже вопроша епископа новгородского Нифонта и инѣхъ, благослови отче», то есть из заглавия выпало «есть», что может быть как ошибкой писца – с одной стороны, так и весомой текстологической приметой – с другой. Еще одной особенностью этого списка Кормчей является его незавершенность, оборванность. Текст Погод.₂ заканчивается вместе с «Савино», или вопросами Саввы, следующими за «Вопрошанием Кирика». Таким образом, мы можем только догадываться о «конвое», в котором находилось «Вопрошание Кирика» в этом списке Кормчей книги.

³³ Список описан. См.: Опись собрание Рогожского кладбища. Ф. 247 (машинописная).

³⁴ Список описан. См.: Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Каталог. Вып. 1. С. 174.

32. Румянцевский список Кормчей
(РГБ. Рум. № 238. Л. 199–208), 1620 г.
(далее – Рум.₂)³⁵

Текст «Вопрошания Кирика» в Рум.₂ схож с тем текстом, который опубликован А.С. Павловым в Русской исторической библиотеке. Памятник в Рум.₂ носит следующее название: «Се есть въпрошание Кириково еже въпраша епископа ноугородского Нифонта и инехъ», то есть такое же, как и в Син.

33. Погодинский список Кормчей (с добавлениями)
(РНБ. Погод. № 237. Л. 385 об.–404 об.), сер. XVII в.
(далее – Погод.₄)³⁶

Текст «Вопрошания Кирика» в этом списке Кормчей (по нашим предварительным данным) схож с Син. Также с Син. схоже и название «Вопрошания Кирика» в Погод.₄: «Се есть въпрошание Кириково иже въпраша епископа новгородского Нифонта и инѣхъ».

34. Рогожский список Кормчей (сводный)
(РГБ. Рогож. № 272. Л. 251 об.–254 об.), XVII в.
(далее – Рогож.₁)³⁷

По нашим предварительным данным, этот список очень похож на списки «Вопрошания Кирика», содержащиеся в Чуд.₁, Солов.₁, Оsn.₁, и по-видимому, является списком Краткой редакции памятника. Противоречит возможному отнесению текста «Вопрошания Кирика» Рогож.₁ к Син. и заголовок произведения Кирика: «Сказание Нифонта, епископа новгородского». На наш взгляд, при описании этого списка Кормчей была допущена некоторая неточность именно в отношении «Вопрошания Кирика», ибо здесь вероятна Краткая редакция сочинения.

³⁵ Список описан. См.: *Востоков А.* Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842.

³⁶ Список описан. См.: *Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Каталог.* Вып. 1. С. 173–174.

³⁷ Список описан. См.: *Опись собрания Рогожского кладбища.* Ф. 247. (машинописная).

**35. *Погодинский список Кормчей (с добавлениями)*
(РНБ. Погод. № 233. Л. 345–363), сер. XVII в.
(далее – Погод.₃)³⁸**

По нашим данным, как текст «Вопрошания Кирика» в Погод.₃, так и название памятника схожи с Син. В частности, название «Вопрошания Кирика» в Погод.₃ звучит так: «Се есть вопрошание Кирика иже вопроша епископа новгородского Нифонта и инѣхъ».

**36. *Список Кормчей из Основного собрания*
(РНБ. F II № 298. Л. 421–430; 439 об.–441), XVII в.
(далее – Осн.₈)**

Текст «Вопрошания Кирика» в Осн.₈ подобен тому, что содержится в Син. Аналогично с Син. и заглавие памятника: «Се есть вопрошание Кириково еже вопроша епископа ноугародского Нифонта и инѣхъ благослови отче». Текст «Вопрошания Кирика» в Осн.₆ рассечен вставкой из пяти текстов канонического содержания (см. описание рукописи Погод.₁,).

**37. *Сборник канонического содержания из собрания*
М.П. Погодина
(РНБ. Погод. № 246. Л. 175–176 об.), нач. XVI в.
(далее – Погод.₅)³⁹**

В Погод.₅ вошли отдельные выписки из «Вопрошания Кирика», которое в этом сборнике имеет название, схожее с Син.: «Се есть вопрошание Куриково иже вопроша епископа Нифонта новгородского и инѣхъ». Сборник носит компилятивный характер, в котором трудно пока усмотреть конкретный замысел. Следует отметить, что правило № 3 из сочинения Кирика (л. 175) загадочным образом оказалось в отрывках из «Правил Иоана митрополита русского». Также вне рамок «Вопрошания Кирика» в Погод.₅ оказались: правила № 53, 55, 59 (л. 175 об.). На л. 176 существует заглавие «Вопрошания Кирика», за которым следует правило № 1, а на л. 176 об. – правило № 2, при этом отметим достаточное количество разночтений с Син.

³⁸ Список описан. См.: Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Каталог. Вып. 1. С. 173–174.

³⁹ Сборник описан. См.: Там же. С. 176.

38. Сборник канонического содержания (Номоканон)
(РГБ. Рогож. № 342. Л. 26 об. – 48), XVI в.
(далее – Рогож.)⁴⁰

Текст «Вопрошания Кирика» в этом сборнике имеет заглавие «Се есть о въпрошение Кирика». Данный список, по всей видимости, можно отнести к Особой редакции «Вопрошания Кирика», выделенной С.И. Смирновым и им же опубликованной⁴¹. Текст «Вопрошания Кирика» в этом списке со значительными перестановками и исключениями как внутри отдельных правил, так и целых разделов; кроме того, в тексте имеются добавления из других произведений, близкие по смыслу к тому, о чем идет речь в вопросах Кирика и ответах Нифонта.

Весь текст разделен на мелкие главы, каждая из которых имеет свое название, соответственно и правила изымались из текста Кормчей и группировались по рубрикам. Мы считаем необходимым перечислить эти заглавия, предварительно заметив, что первый блок статей идет без каких-либо заглавий, как и в том тексте Особой редакции, который был опубликован С.И. Смирновым по Сборнику Никифорова. Правила, в него вошедшие, совпадают с правилами, вошедшими в «предварительную» часть сборника Никифорова – (правило № 1 из «Вопрошания Кирика» в нумерации, предложенной А.С. Павловым⁴²). Вот названия этих глав: «о кающихся» (в нее вошли правила как Кирика, так и Саввы); «и о отроцех прашахъ паки» (правила № 67, 68); «Климово» (правила № 30 и 71 – не полностью); «о наложницехъ» (правило № 69); «о неудержании»; «о женящихся» (правила № 72 – 74); «о женах»; «о проскуромисе» (правило № 98); «о исповедовании» (правило № 76); «о сквернах» (правила № 61, 62, 65); «о сосудах» (правило № 2); «о портех» (правило № 91); «о отходящих» (правило № 12); «о лихвах» (правила № 4, 39, 37, 24); «о рожнии» (правило № 46); «о епитемьи» (правило № 96); «о распустящихся» (правила № 92, 93); «св. Василия» (правило № 94 – не полностью); «тогож канон 46»; «о кудесех» (правило № 33); «Аркадиево» (правило № 45); «о сорокоустье» (правило № 101); «о усопших» (правила № 53–55); «о теле Христове»

⁴⁰ Сборник описан. См.: Собрание Рогожского кладбища. Опись (машинописная). Ф. 247.

⁴¹ Смирнов С.И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913. С. 1–27; 257–270.

⁴² РИБ. Т. 6. С. 21–51.

(правило № 13 – не с начала, правила № 64, 99); «о службе»; «о соблажнении» (правила № 77, 32, 19, 82); «о недостоинстве» (правило № 66); «Климово»; «о дьяконах» (правила № 80, 81, 83 – не с начала); «о кресте» (правила № 21,43); «о чернечестве» (правила № 6, 8, 5); «о Евдокимове» (правила № 36, 40, 50 – не с начала); «о брашне» (правила № 85, 86, 87 – не с начала, 88, 89, 90, 11); «о причащении» (правила № 58, 59); «о детех» (правила №№ 31, 49,51); «о болех» (правила № 56, 44. 16); «о беснующихся» (правило № 17).

**39. Сборник канонического содержания из собрания
Софийской библиотеки
(РНБ. Соф. № 1454. Л. 55–62), 1-я пол. XVI в.
(далее — Соф.⁴³)**

Текст «Вопрошания Кирика» в данном сборнике имеет некоторое сходство с текстом Особой редакции «Вопрошания Кирика», опубликованной С.И. Смирновым, но по сравнению с ней (и с текстом «Вопрошания» из сборника Н.П. Никифорова) содержит более краткий текст. Оригинально и заглавие текста памятника в Соф.⁴: «Си есть въпрошание Курилово иж въпраша епископа новгородцкого Нифонта и инѣхъ о причащении». Об имени «вопрошателя» мы скажем ниже. Интересна и приписка к заглавию: «о причащении». По всей видимости, составитель сборника имел к этому определенный интерес, о чем свидетельствуют и те заголовки, которые он подбирал для групп статей (хотелось бы сделать оговорку, что помимо вопросов Кирика, в сборник вошли вопросы Саввы и Ильи). Ниже мы считаем необходимым перечислить эти заголовки. Первая группа статей (как и в сборнике Н.П. Никифорова) заглавия не имеет: «святых об отыгании», «о кающемся, о неприемшем кающегося надо всеми да смотрится», «на путь идуша», «о неудержании», «о ссудех», «о детех», «и обращение кающегося да познавается», «о болех», «о теле Христове и тако смиритися», «о недостоинстве», «запрещена убо о каемждо гресе заповедаша отци», «о диоканех». Из перечисления можно видеть, что присутствуют некоторые разночтения между названиями групп статей в тексте «Вопрошания» по сборнику Н.П. Никифорова и Соф.⁴.

⁴³ Сборник описан. См.: *Смирнов Ф.* Описание рукописных сборников XVI века Новгородской Софийской библиотеки. СПб., 1865. С. 31.

**40. Сборник канонического содержания из собрания М.П. Погодина
(РНБ. Погод. № 240. Л. 279 об. –280, 281А), 2-я пол. XVI в.
(далее – Погод.7)⁴⁴**

В Погод.7 включены выписки из «Вопрошания Кирика». Они встречаются в сборнике дважды – на л. 279 об.–280 под заголовком «Вопрошание Кирика о просфире» и на л. 281А – «от правил русских Кириково вопрошание». Нумерация листов в сборнике путаная, есть листы без нумерации. В первой «вставке» из «Вопрошания Кирика» оказались правила «о просфире» – № 3 и 38. Правило № 3 вошло без окончания, а правило № 38 без начала. В целом, тексты этих двух правил похожи на аналогичные в Син. Во второй «вставке» находятся правила № 25 (с некоторыми разночтениями относительно Син.) и № 37⁴⁵. Текст как «Вопрошания Кирика», так и всего сборника дефектный, часть выписок из «Вопрошания Кирика» утеряна.

**41. Сборник канонического содержания из собрания М.П.Погодина
(РНБ. Погод. № 244. Л. 27–30 об.), 2-я пол. XVII в.
(далее — Погод.6)⁴⁶**

«Вопрошание Кирика» в этом сборнике находится под заголовком «Се есть вопрошение Кирилово иж вопроша епископа новгородского Нифонта и инѣхъ», то есть так же, как и в Солов.1. Еще одним указанием на то, что текст «Вопрошания Кирика» переносился в Погод.6 из одного из списков «Вопрошания Кирика» Краткой редакции, является правило № 2. В Погод.6 оно звучит аналогично с Чуд.1, Солов.1, Осн.1 и т. д.: «Всякому съсуду твориться молитва». Кроме того, в правиле № 22 есть еще одно указание на эту связь: «на великъ день игумень чѣтет евангелие на литургии стоя за престоломъ» – именно последняя фраза этого правила – «за престоломъ» – встречается только в списках Краткой редакции «Вопрошания Кирика». В сборник вошли следующие правила из «Вопрошания Кирика»: (№ 1, 2, 13, 19, 20, 22, 25 – не весь, 27, 29, 62, 84, 88 – не полностью, 96, 98, 99)⁴⁷. Не во-

⁴⁴ Сборник описан. См.: Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Каталог. Вып.1. С. 175.

⁴⁵ Тексты правил см.: РИБ. Т. 6. С. 21–51.

⁴⁶ Сборник описан. См.: Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Каталог. Вып.1. С. 175.

⁴⁷ Там же.

шли в Сборник из Краткой редакции правила № 21, 28, 30, 31, 32, 40, 41, 42, 45, 46, 50, 51, 56, 57, 63, 68, 69, 72, 80, 81, 82, 83, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 95. Таким образом, правила № 96, 98, 99, отсутствующие в Краткой редакции «Вопрошания Кирика», вошли в Погод.₆, по всей видимости, из Синодальной редакции, по крайней мере с аналогичными правилами из Син. они не имеют разночтений.

Помимо вышеперечисленных рукописей «Вопрошания Кирика», нам известно, что в РГАДА хранятся еще два списка Кормчей, в одном из которых содержится рукопись «Вопрошания», но по не зависящим от нас причинам этот материал нам исследовать не удалось.

АНАЛИЗ РАЗНОЧТЕНИЙ ТЕКСТА ПАМЯТНИКА

Среди текстов «Вопрошания Кирика» в составе Кормчих мы выделяем две редакции – Синодальную (списки, текстуально близкие к Син.) и Краткую (текст «Вопрошания Кирика» в этой редакции значительно короче, чем в Син., и возможно – древнее; данная редакция памятника содержится в Осн.₁, Осн.₂, Солов.₁, Чуд.₁, Солов.₂ и Соф.₃). Различия в списках этих двух редакций можно проследить по анализу публикаций текстов «Вопрошания Кирика» из Син. и Солов.₁. Особая редакция памятника выявлена С.И. Смирновым по сборникам смешанного состава, включающим статьи канонического содержания.

Считаем необходимым обратить внимание только на разночтения, которые тем или иным образом вносят изменения в понимание текста памятника, то есть на смысловые разночтения.

В завершающей части правила № 1 читаем:

<i>Син.</i>	<i>Остальные списки</i>
аще то пси вкусятъ, 40 дний да поститься.	аще то пси вкусятъ, 100 дний да поститься.
если это псы съедят 40 дней пусть постится.	если это псы съедят 100 дней пусть постится.

Заметим, что сверку текстов «Вопрошания Кирика» мы производили (в силу недоступности находящегося на реставрации Синодального списка) по публикации Синодального списка, осуществленной А.С. Павловым⁴⁸. Макарий (Булгаков), а вслед за ним и А.С. Павлов,

⁴⁸ РИБ. С. 21–51.

описывая первое правило Кирика, упоминают число «100»⁴⁹. Таким образом, мы можем предполагать в издании РИБ ошибку при передаче текста и правильным чтением считать то, которое содержится в других списках Кормчей.

В правиле № 2 по спискам Син., а также Кир.-Бел.₁, Кир.-Бел.₂, Рум.₁, Рогож.₂, Рогож.₃, Погод.₃, Осн.₈, Осн.₃, Рум.₂, Арханг., Плиг., Осн.₄, Солов.₃, Солов.₄, Солов.₅, Соф.₂, Погод.₂, Погод.₄, существует чтение, отличное от Погод.₁, Барс., Осн.₇, Осн.₅, Осн.₆, Соф.₂:

Син.

Достоить ли, рече глиньну
съсуду молитву даяти осквърнь-
шюся, ци ли толико древяну,
а инѣхъ избивати.

Следует ли, сказал, осквер-
ненному глиняному сосуду мо-
литву давать, или только дере-
вянному, а прочие избивать?

Погод.₁

Достоить ли, рече глиньну
съсуду молитву даяти осквърнь-
шюся, ци ли толико древяну.
а инѣхъ избавити.

Следует ли, сказал, осквер-
ненному глиняному сосуду мо-
литву давать, или только дере-
вянному, а прочие избавить [от
молитвы].

Если в первом случае задается вопрос – не стоит ли бить осквер-
ненные сосуды, сделанные из различных материалов (кроме дерева),
то во втором случае этот вопрос можно сформулировать так: не стоит
ли эти сосуды избавить (от молитвы). На наш взгляд, правомерны оба
варианта, поскольку в продолжении правила сказано: «всему творится
молитва», то есть сосуду, сделанному из любого материала.

В правиле № 4 (где речь идет «о лихвах») ряд списков «Вопроша-
ния Кирика» (Погод.₁, Погод.₃, Погод.₄, Осн.₅, Осн.₆, Соф.₂, Солов.₄)
содержит отличное от Син. чтение:

Син.

Дажь не могут ся хабити,
то рци имь...

Если не могут остеречься,
то скажи им.

Погод.₁

Дажь не могут ся хабити
рекше плошити, то рци имь

Если не могут остеречься,
сказал, то есть оплошают, то
скажи им.

⁴⁹ Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви. М., 1868. Т. 3. С. 226–230. Павлов А.С. Первоначальный славянорусский Номоканон. Казань, 1869. С. 15–16.

В данном случае, «хабитися» (то есть остерегаться, уклоняться: «Даже не могут ся хабить, то рци имъ: будите милосерди. – Вopr. Кир. 4; Блуда хабися. – Измар. XIV в.»)⁵⁰ уточняется «плошити» (то есть допускать оплошность: «И начальные люди им приказали, чтобы они делом не плашались. – Калязин. чел., 120. XVIII в.; Твоей землѣ добра хочу, чтобы еси, своихъ земель накрѣпко поберечь, а къ недругу бы еси не плошился. – Крым. д. II, 338. 1516 г.»⁵¹). При этом «плошати» («плошити»), вероятно, оказалось в тексте правила Погод.₁ на одном из поздних этапов истории текста, что косвенно подтверждается словарями, которые при толковании представляют в качестве контекста выдержки из рукописей XVI–XVIII вв.

Следующее разночтение со списком Син. находится в правиле № 9 и содержится в Погод.₁, Рум.₁, Осн.₅, Осн.₆, Осн.₇, Соф.₁, Соф.₂, Солов.₄:

Син.

Борони, рече, велми того:
въ пятокъ по вечернии не даи,
а въ недѣлю по вечернии до-
стоить.

Запрети, сказал, тому:
в пятницу на вечерне не дай,
а в воскресенье на вечерне
следует.

Погод.₁

Борони, рече, велми того: въ
пятокъ по вечернии не повелеваи,
а в недѣлю по вечернии досто-
ить.

Сказал запрети тому: в пят-
ницу на вечерне не разрешаи,
а в воскресенье на вечерне следу-
ет это сделать.

Данное разночтение не влияет на смысловую окраску правила, но в Погод.₁ употребляется аналогичное запрещение – «не повелевай».

Разночтение имеется и в правиле № 12 из «Вопрошания Кирика» по Син. и Кир.-Бел.₁, Кир.-Бел.₂, Осн.₃, Осн.₄, Сол.₃, Погод.₂, Погод.₄:

Син.

да того деѣля идеть, абы
порозну ходяче ясти и пити.

Да того ради идет, чтобы
праздно ходя, есть и пить.

Кир.-Бел.₁

да того дѣля идеть, абы
праздну ясти и пити.

Да того ради идет, чтобы
праздно ходя, есть и пить.

⁵⁰ Там же. Т. 3. С. 359.

⁵¹ Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1989. Вып. 15. С. 108.

Как в Син., так и в Кир.-Бел.₁ содержатся разные фонетико-орфографические варианты «праздно»: «порозну» – «праздну»⁵².

Обратим внимание и на разночтение, содержащееся в Соф.₁, Соф.₂, Соф.₃, Сол.₄, Оsn.₆ в правиле № 20. Если в Син. и во всех остальных списках читаем: «Рѣхъ митрополиту» (то есть «Я сказал митрополиту»), то в Соф.₁, Соф.₂, Сол.₄, Оsn.₆ – «Рече митрополить» (то есть «сказал митрополит»), а в Соф.₃ – «Грьхъ митрополиту». Так как правило № 20 является вопросом Кирика митрополиту о причащении попадьи у своего попа и на этот вопрос имеется ответ, то данная фраза в Соф.₃, по нашему мнению, является испорченным вариантом «рѣхъ митрополиту». Также мы сомневаемся, что по вопросу причащения попадьи у своего попа говорил митрополит – скорее ему был задан вопрос об этом и, следовательно, можно предположить, что верное чтение содержится в Син.

Интерес представляет разночтение в правиле № 21, так как существуют три его варианта: в Краткой редакции и два – в Синодальной. Чтение Краткой редакции мы приведем по списку Оsn.₁, Синодальной редакции – по Син. и Погод.₁, Погод.₂, Погод.₃, Погод.₄, Оsn.₄, Оsn.₆, Оsn.₇, Оsn.₈, Соф.₁, Арханг., Плиг., Солов.₃, Солов.₄, Солов.₅, Кир.-Бел.₁, Кир.-Бел.₂:

<i>Син.</i>	<i>Погод.₁</i>	<i>Оsn.₁</i>
Въ томъ мона- стыри идѣ-то Климъ, кресты въздвизають.	Въ томъ мона- стыри идеть к нимъ кресты въздвизають.	В монастыри уставныхъ идѣто кре- сты въздвизають.
В томъ мона- стыре, где-то Климъ, кресты поднимает.	В томъ мона- стыре идет к нимъ кресты поднимает.	Где-то в уставныхъ монастыряхъ кресты поднимают.

Если в Погод.₁ и списках, следующих за ним (см. выше) мы склонны предположить ошибку, повлекшую за собой утрату смысла всего правила, то Клим, по нашему мнению, попал в правило позже, поскольку Клим, встречающийся в «Вопрошании Кирика», – это, скорее всего, Климент Смолятич, митрополит⁵³. Таким образом, мы можем сделать предположение о начальном чтении в Оsn.₁ и других списках Краткой редакции памятника.

⁵² Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1900. Т. 2. С. 1211.

⁵³ Павлов А.С. Первоначальный славяно-русский номоканон. С. 15.

В правиле № 25 существует чтение (Погод.₁, Погод.₃, Погод.₄, Оси.₃, Оси.₄, Оси.₅, Оси.₆, Оси.₇, Рум.₁, Рум.₂, Рогож.₂, Рогож.₃, Барс., Кир.-Бел.₁, Кир.-Бел.₂, Соф.₁, Соф.₂, Солов.₄, Солов.₅, отличное от Син.:

<i>Син.</i>	<i>Погод.₁</i>
А крестъ достоить цѣловати всѣмъ, кто лазить въ божницу...	А крестъ достоить цѣловати всѣмъ, кто лазить въ божницу или въ церковь...
А крест можно целовать всем, кто ходит в церковь...	А крест можно целовать всем, кто ходит в божницу или в церковь.

В данном случае мы предполагаем, что в Погод.₁ и других списках, имеющих аналогичный текст этого правила, было внесено уточнение, но в то же время оба существительных («божница» и «церковь») имеют одинаковое значение.

Несколько вариантов прочтения текста существует в правиле № 26. Наиболее полный вариант содержится в Син. Сокращенный вариант – в Оси.₄, Оси.₅, Оси.₆, Оси.₇, Рогож.₂, Рогож.₃, Солов.₄, Солов.₅, Соф.₂, Погод.₁, Кир.-Бел.₁, Кир.-Бел.₂, Барс., Рум.₁, Рум.₂. Краткий вариант – в Арханг., Плиг., Солов.₃, Оси.₃, Оси.₈. Исключениями являются Соф.₁, где это правило полностью отсутствует, но место для него в тексте оставлено, и Погод.₃, который отличается от Син. только тем, что из него опущена фраза «и не мывшеся». Рассмотрим эти разноречия:

<i>Син.</i>	<i>Рум.₁</i>	<i>Оси.₈</i>
А мощи цѣло- вати и съ женою сво- ею бывше и не мыв- шеся, но ополоскав- шеся до пояса, и ядше и пивше.	А мощи цѣло- вати и съ женою своею бывше и не мывшеся, и ядше и пивше.	А мощи цѣло- вати и съ женою сво- ею бывше, и ядше и пивше.
А мощи [можно] целовать и с женой своей побывав, и не помывшеся, но опо- лоснувшеся до пояса, и поев, и попив [ско- ромного].	А мощи [мож- но] целовать и с же- ной своей побывав, и не помывшеся, и поев, и попив [ско- ромного].	А мощи [можно] целовать и с женой своей побывав, и по- ев, и попив [скором- ного].

Предположительно, чтение «ополоскавшися до пояса» в Син. более позднее, поэтому эта фраза не фигурирует в других списках. В кратком варианте, по всей видимости, «за ненадобностью» опущена фраза «и не мывшися», поскольку без нее смысл правила не меняется, но нужно заметить, что и сокращенный, и краткий вариант чтения здесь вполне уместен.

Еще одно разночтение встречается в тексте правила № 32 по Осн.₃, Осн.₅, Осн.₇, Погод.₁, Рум.₃, Рогож.₂, Соф.₁, Соф.₂ спискам:

<i>Син.</i>	<i>Соф.₁</i>
Причащатися достоить	Причащатися не достоить
попу въ монатьи съ людьми.	попу въ монатьи съ людьми.
Причащаться попу можно	Причащаться попу нельзя
в мантии с людьми.	в мантии с людьми.

На наш взгляд, более логичным в данном случае является вариант Син. и схожих с ним списков (Чуд.₂, Рум.₁, Солов.₃, Солов.₄, Плиг., Рогож.₃, Троицк.₁, Троицк.₂, Егоров., Барс., Арханг., Кир.-Бел.₂, Романч., Солов.₅, Погод.₄, Рогож.₃, Осн.₆, Осн.₈), так как он объясняет всю завершающую часть этого правила: «аще бы не служиль, и паки коли хочеть служити».

Следующее разночтение содержится в большой группе списков (Погод.₃, Осн.₃, Осн.₇, Осн.₈, Рум.₂, Арханг., Плиг., Рогож.₂, Барс., Погод.₁, Кир.-Бел.₁, Кир.-Бел.₂, Соф.₂, Погод.₂, Погод.₄) в тексте правила № 40 из «Вопрошания Кирика».

<i>Син.</i>	<i>Кир.-Бел.₁</i>
И се ми повѣдалъ чернецъ	А се ми поведалъ чернецъ
пискупль Лука-Овдокимъ.	епископ Лука Евдоким.
А это мне рассказал епископский монах Лука-Овдоким.	А это мне рассказал монах [епископа] Лука Евдоким.

По первому разночтению необходимо заметить, что в Син. «пискупль» соответствует «епископа», «епископский». Сочетание «чернецъ епископ» в Кир.-Бел.₁, возможно, является испорченным в процессе поновления текста вариантом «пискупль» – «епископа». Что касается имени «монаха епископа», то в Син. представлен более народный и предположительно – более древний вариант «Овдокимъ». Ряд вариантов прочтения текста содержится в начальной части правила № 45:

<i>Син.</i>	<i>Сол.₁</i>	<i>Барс.</i>
Тѣльнаго ради женьскаго со Оркади- ем молвихъ.	Зѣльнаго ради женьскаго со Орка- дием молвихъ.	Тѣльнаго ради женьскаго недуга со Оркадием молвихъ.
О телесном жен- ском с Аркадием го- ворил.	О сильном жен- ском с Аркадием го- ворил.	О телесной женской болезни с Аркадием говорил.
<i>Погод.₄</i>		<i>Плиг.</i>
Болного ради женьскаго со Оркадием молвихъ.		Дельнаго ради женьскаго со Оркадием молвихъ.
О больном женском с Ар- кадием говорил.		О дельном женском с Аркадием говорил.

В Сол.₁ и Плиг. содержатся испорченные варианты данного чтения, что подтверждается фразой из Барс. — «Тѣльнаго ради женьскаго недуга», которая в Погод.₄ трансформировалась в «Болного ради женьскаго», а в Син. «Тѣльнаго ради женьскаго», при этом «недуга» в Син. оказалось явно утраченным.

Чтение, аналогичное Сол.₃, содержится в Погод.₂, Арханг., Осн.₈; аналогичное Барс. — в Осн.₆, Солов.₄, Соф.₂, Погод.₁, Осн.₅, Осн.₇. Аналогов чтению Погод.₄ и Плиг. не обнаружено. Все остальные списки согласуются с Син.

В правиле № 55 существует два варианта прочтения текста — по Син. (и Кир.-Бел.₁) и всем остальным спискам (за исключением списков Краткой редакции «Вопрошания Кирика»), из которых в силу древности мы выберем Соф.₁.

<i>Син.</i>	<i>Соф.₁</i>
Икону погребли бяху съ мертвецемъ святого Михаила, и не повелѣ възгребати.	Икону погребли бяху съ мертвецемъ невьѣдающе святого Михаила и не повелѣ възгребати.
Икону святого Михаила похоронили вместе с мертве- цом, и не разрешил выкопать.	Икону святого Михаила без умысла похоронили вместе с мер- твецем и не разрешил выкопать.

В Соф.₁, как и во всех других списках (кроме Син. и Кир.-Бел.₁), содержится необходимое уточнение — «невѣдающе», то есть «не зная», «не специально», «без умысла».

В правиле № 59 по Осн.⁵, Осн.⁷, Барс., Погод.¹, Соф.², Осн.⁶, Сол.⁴ отсутствуют несколько строк. Все остальные списки (исключая списки Краткой редакции, где этого правила нет) аналогичны Син. Для наглядности приведем правила полностью:

Син.

А оже то рѣхъ яйцемъ толчетъ въ зубы до обѣдни, аще и велиции? – Еже малымъ, рече, то нѣту бѣды, причащаются; а иже съвершену, аще поне единою потолчетъ, то нѣсть бѣды причащаются, а иже многажды, а помня, а то акы обидно: того възбраняи.

А если так я сказал, что кто-либо яйцо толкает в зубы до обедни, даже взрослый? Если младенцам, сказал он, то нет зарета, (пусть) причащаются; а взрослому, если только единожды затолкает, то нет запрета причащаться, если же много раз (это делает), то как обычно: тому запрещай [причащаться].

Мы предполагаем, что отсутствие части текста данного правила в ряде списков (см. выше) вызвано жестким и неукоснительным соблюдением указанного ограничения, в связи с чем надобность в таком послаблении для «съвершенных» не существовала.

Следующее разночтение содержится в правиле № 61 по Осн.⁶, Осн.⁴, Солов.³, Солов.⁵, Погод.³, Осн.⁸, Рум.², Арханг., Плиг., Рогож.², Кир.-Бел.¹, Кир.-Бел.², Погод.², Погод.⁴, Рогож.³:

Син.

Аже будеть, рече, человекъ яжался и гной изъ ядына, достоить ли ему причащаются?

Погод.¹

А оже то рѣхъ: яйцемъ толчетъ въ зубы до обѣдни, аще и велиции? – Еже малымъ, рече, то нѣту бѣды. причащаются; а иже многажды, а помня, а то акы обидно: того възбраняи.

А если то, сказал, яйцо толкает в зубы до обедни, если и взрослый? Если младенцам, сказал, то нет запрета, причащаются; а если много раз, а (в памяти), то как обедня (будет), тому запрещай [причащаться].

Солов.³

Аже будеть, рече, человекъ жеглься и гной идеть изъ ядына, достоить ли ему причащаются?

Если случится так, сказал, что человек прижегал язву и гной из язвы [пойдет], можно ли ему причащаться?

Осн.6

Аже будеть, рече, человекъ сжался и гной идетъ изъ ядѣна, достоить ли ему причащатися?

Если будет так, сказал, что человек сжался и гной из язвы идет, можно ли ему причащаться?

Если случится, сказал, что человек прижегал язву, и гной из язвы идет, можно ли ему причащаться?

Рогож.3

Аже будеть, рече, человекъ и гной идетъ изъ ядѣна, достоить ли ему причащатися?

Если будет так, сказал, что человек и гной из язвы идет, можно ли ему причащаться?

В Рогож.₃ глагол «яжался» или «жеглся» явно опущен, из-за чего нарушена вся логика повествования. Вариант Осн.₆ («сжался») нужно считать испорченным «ѣжался», так как, вероятно, здесь произошла замена «е» на «с». Также испорченным чтением является вариант Солов.₃ («жеглся» вместо «яжался», «ѣжался»). То есть, начальное чтение содержится в Син. В то же время в Син. отсутствует глагол «идеть», который, возможно, здесь и необходим, но как нам представляется из внутренней логики правила, его здесь вполне могло и не быть в протографе.

Еще одно разночтение обнаружено в правиле № 69 по Рум.₁, Соф.₁, Погод.₁, Солов.₄, Осн.₅, Осн.₇, Барс., Соф.₂, Осн.₆ спискам:

Син.

а оже, владыко, се друзии наложници водять явѣ и дѣтя родять, яко съ своею.

а если, владыко, <се> другие наложниц водят не скрывая и дитя родят, как от своей [жены].

Соф.1

а оже, владыко, се друзии наложници блядутъ явѣ и дѣтя родять, яко съ своею.

а если, владыко, другие с наложницами живут не скрываясь, и дитя родят, как со своей [женой].

Если в Син. под «водять» следует понимать «живут как со своею женою» (что подтверждается ниже – «дѣтя родять, яко съ своею [женою?]?»), то под «блядутъ» понимается «блудят от жены», что по нашему мнению нарушает логику текста данного правила.

По некоторым спискам Кормчей мы имеем три варианта прочтения правила № 74 из «Вопрошания Кирика»: первый – по Оsn.⁶, Солов.⁴, Оsn.⁵, Оsn.⁷; второй – по Погод.³, Рум.¹, Соф.¹, Соф.², Погод.⁴; третий – по Погод.¹.

Син.

Оже въ недѣлю и въ суботу и въ пятокъ лежить человекъ. а зачнетъ дѣтя, будетъ любо тать, любо разбойникъ, любо блудникъ, любо трепетивъ.

Если в воскресенье, и в субботу, и в пятницу лежит человек, а зачнет дитя – будет либо вор, либо разбойник, либо трус.

Рум.¹

Оже въ недѣлю и въ суботу лежить человекъ, а зачнетъ дѣтя, будетъ любо тать, любо разбойникъ, любо блудникъ, любо трепетивъ.

Если в воскресенье, и в субботу лежит человек, а зачнет дитя, будет либо вор, либо разбойник, либо блудник, либо трус.

Сол.⁴

Оже въ недѣлю и въ суботу лежить человекъ, а зачнетъ дѣтя, будетъ любо тать, любо разбойникъ, любо трепетивъ.

Если в воскресенье, и в субботу лежит человек, а зачнет дитя, будет либо вор, либо разбойник, либо трус.

Погод.¹

Оже въ недѣлю и въ суботу и въ пятокъ лежить человекъ. а зачнетъ дѣтя, будетъ любо тать, любо разбойникъ. любо трепетивъ.

Если в воскресенье, и в субботу, и в пятницу лежит человек, а зачнет дитя, будет либо вор, либо разбойник, либо трус.

Судя по ответу епископа Нифонта на этот вопрос: «А ты книги годяться съжечи», – речь идет об одном из так называемых «худых номоканунцев», чем, как нам кажется, можно объяснить возникшие в этом правиле разночтения, что, по-видимому, обосновывается отсутствием авторитета этих рукописей и произвольным их цитированием.

Следующее разночтение содержится в правиле № 81 по спискам Кормчей Краткой редакции «Вопрошания Кирика» (Оsn.¹, Оsn.², Чуд.¹, Сол.², Сол.¹, Соф.³):

Син.

А оже дьякъ поиметь жену и уразумѣть, аже есть не дѣвка? – Пустивъше, рече, тоже стати.

А если дьяк возьмет жену и узнает, что она – не девица? Отпустив, сказал, тоже ставить (в попы).

Осн.1

А оже дьякъ поиметь жену и уразумѣть, аже есть не дѣвка, стати ли ему в попы? Пустивъше, рече, тоже стати.

А если дьяк возьмет жену и узнает, что она – не девка, ставить ли его попом? Отпустив, сказал, тоже ставить (в попы).

В данном случае в Син. налицо стяжение текста, из-за чего нарушается внутренняя логика этого правила. Полный вариант, по нашему мнению, содержится в тексте статьи № 81 Краткой редакции «Вопрошания Кирика».

По Осн.8, Солов.3, Погод.3, Осн.3, Рум.2, Арханг., Плиг., Рогож.2, Кир.-Бел.1, Кир.-Бел.2, Погод.4, Осн.4, Солов.5 спискам Кормчей также обнаружено разночтение с Син. и прочими списками (кроме списков Краткой редакции) в тексте правила № 83.

Син.

Аже паробѣка господа вяжють, бьють, украдышаго что любо, достоить ставить.

Если слугу укравшего что-либо, господа вяждут, бьют, можно поставить.

Солов.3

Аже паробѣка господа вяжють, бьють, украдышаго что любо, достоить ли ставить.

Если слугу укравшего что-либо, господа вяжут, бьют, можно поставить.

На наш взгляд, в Солов.3 данная фраза является вопросом (как и в Син.), следовательно, «ли» здесь вполне уместно.

Последнее разночтение, которое мы рассмотрим, содержится в

Син.

Ожели мужъ на жену свою не лазить безъ съвѣта, то жена не виновата, идучи от него.

Если муж с женой не живет без (ее) согласия, то жена не виновата, уходя от него.

Осн.4

Ожели мужъ на жену свою не лазить не разыдеть безъ совѣта, то жена не виновата, идучи от него.

Если муж с женой не живет без (ее) согласия, то жена не виновата, уходя от него.

Солов.₃

Ожели мужъ на жену
свою не разидеть безъ съвѣта,
то жена не виновата, идучи от
него.

Солов.₂

Ожели мужъ на жену свою
не разиться бесвѣта, то жена не
виновата, идучи от него.

Если муж с женой своей не живет без ее согласия, то жена не виновата, уходя от него.

Если между текстами правила в Син. и в Оsn.₄ существуют лишь орфографические разночтения, то близкие между собой тексты правил в Солов.₃ и Солов.₂ представляют собой совершенно иное прочтение данного правила: «не лазить» (Син., Оsn.₄) – «не разидеть» (Солов.₃) – «не розиться» (Солов.₂). Чтение Син., Оsn.₄, вероятно, подразумевает интимную близость между мужем и женой, Солов.₃ – ясное чтение – «разойдется», Солов.₂ (Краткой редакции) – «развестись». Заметим, что внутренняя логика правила, наличие предлога «на» («мужъ на жену») подразумевает вовсе не развод.

ОСОБЕННОСТИ НАДПИСАНИЯ СПИСКОВ ПАМЯТНИКА

Интересную информацию содержат сведения о заглавии изучаемого нами памятника, под которыми он приводится в списках Кормчих, либо в сборниках канонического содержания. При этом фонетико-орфографические варианты в заглавиях (такие, как Кирик – Кюрик; новгороцкий – новгородский; Кириак – Кирияк; Кирилл – Курилл) мы рассматривать не будем.

В подавляющем большинстве списков «Вопрошания Кирика» читается тип названия памятника, аналогичный с Син. (это можно сказать и о части списков Краткой редакции, а также – о сборниках канонического содержания): «Се есть въпрошание Кириково (Кюриково, Куриково) иже (иж; еже) въпроша (вопроша) епископа новгородского (новгороцкаго) Нифонта и инѣхъ» – Син., Оsn.₁, Оsn.₂ (оба – Краткой редакции), Чуд.₂, Рум.₁, Солов.₃, Погод.₁, Солов.₄, Плиг., Троицк.₁, Троицк.₂, Соф.₂, Соф.₃ (Краткой редакции), Барс., Кир.-Бел.₁, Кир.-Бел.₂, Оsn.₇, Оsn.₃, Оsn.₄, Солов.₅, Оsn.₅, Рогож.₂, Погод.₂, Рум.₂, Погод.₃, Оsn.₆, Погод.₅ (сборник).

Кроме того, в сборниках канонического содержания имеется заглавие текста с именем «Кирик», но оно искажено при внесении части правил в состав сборника.

В первом случае заглавие усечено («Се есть вопрошение Кирика»), изменен падеж имени «вопрошателя».

Во втором случае очевидно, что название подгонялось под извлечения из текста «Вопрошания»: «Вопрошание Кирика о просфире» и «От правил русских Кириково вопрошание» (Погод.⁷).

В другом варианте заглавия вместо имени «Кирик» фигурирует «Кирилл» («Курил»): «Се есть вопрошание Кирилово иже вопроша епископа новгородского Нифонта и инѣхъ» – Солов.², Солов.¹ (оба – Краткой редакции), Рогож.³ и Романч.

На основании имеющихся у нас списков «Вопрошания Кирика» мы можем сделать вывод, что имя «Кирилл» появляется в его заглавии в конце XV в. в списках Краткой редакции, и встречается в Кормчих до конца XVI в. (Рогож.³ и Романч.). В XVII в. «Кирилл» в заглавии уже не упоминается, кроме Сборника Погод.⁶, о котором говорилось выше. Хотелось бы заметить, что правила «Вопрошания» переносились в состав сборников из Краткой редакции «Вопрошания» (об этом говорит яркая текстологическая примета, встречающаяся в текстах Краткой редакции, – правило № 3 звучит так: «Всякому ссуду творится молитва» – в отличие от Син.).

Еще одной важной деталью является упоминание во всех четырех списках Кормчей (Солов.², Солов.¹, Рогож.³ и Романч.) имени «Кирик» в правиле № 52: «тобѣ поѣдаю, Кюриче» (звательный падеж от «Кюрик» – то есть «Кирик»).

Таким образом, можно предположить, что истинное имя автора «Вопрошания» – Кирик, а имя «Кирилл» попало в название текста по ошибке (за «Вопрошанием Кирика» следуют «Правила Кирилла митрополита русскаго», что могло в какой-то степени «способствовать» возникновению этой ошибки).

В некоторых списках Кормчей заглавие «Вопрошания» содержит еще один вариант имени автора – «Кирияк» («Кюриак»), что связано с жизнью и деятельностью еще одной колоритной фигуры Новгорода XII в. – игумена Юрьева монастыря Кириака, которому, правда, не принадлежат какие-либо сочинения. Исходя из того, что имя «Кирияк» принадлежит заглавию двух списков – Егоров. и Арханг. (оба они относятся к XVI в.), можно предполагать ошибку в заглавиях этих списков, тем более, что Кирияк умер в 1125 г.

Особым вариантом заглавия можно считать содержащееся в Рогож.¹ (Краткой редакции): «Сказание Нифонта, епископа Новгородско-

го». Такое заглавие текста свидетельствует как об авторитете Нифонта (даже спустя пять столетий), так и о попытке писца «выдержать стиль» – поставить более высокое лицо в церковной иерархии в начале заглавия (например – «Ответы Иоана митрополита русского, нареченного про роком Христа, от церковных книг вкраще Якову Чернорызцу» и др.).

ТЕКСТ ПАМЯТНИКА И СОПРОВОЖДАЮЩИЕ ЕГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Рассмотрев заглавия «Вопрошания Кирика», перейдем к рассмотрению текстологического окружения, которое сопутствует этому памятнику на протяжении всей его истории существования в Кормчих книгах. Заметим, что это текстологическое окружение (или «конвой» – как его принято называть) понимается нами как тексты, сопутствующие «Вопрошанию Кирика» (или группам его списков) достаточно постоянно⁵⁴.

Работа по созданию Русской Кормчей, как показал в своем исследовании Я.Н. Шапов, проходила, предположительно, в 60–70х гг. XIII в., и именно на этом этапе в Кормчую вносятся первые три древнерусские произведения (в составе Кормчей они располагаются в хронологической последовательности): «Правила Иоанна, митрополита русского», «Вопрошание Кирика» и «Правила митрополита Кирилла русского»⁵⁵. На этом же этапе работы над русской Кормчей в ее состав включаются из сербской Кормчей «Ответы митрополита ираклийского Никиты»⁵⁶.

«Вопрошание Кирика» в составе Кормчей имеет несколько типов «конвоя». Первый из них сопровождает Осн.₁, Осн.₂, Чуд.₁, Солов.₂, Солов.₁ и Соф.₃, то есть списки Краткой редакции произведения, относящиеся преимущественно к XV в. (кроме Соф.₃ – сер. XVI в.). В этих списках Кормчей предшествуют «Вопрошанию Кирика» три произведения: «Ответы митрополита ираклийского Никиты», «Илья, архиепископ Новгородский, исправил с белгородским епископом» и «Правила Иоанна, митрополита русского». При этом «Правила Ильи» оказались в составе Кормчей на втором этапе работы над ее русской редакцией

⁵⁴ Лихачев Д.С. Текстология. Л., 1983. С. 246–247.

⁵⁵ Шапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. С. 163.

⁵⁶ Там же. С. 169–170.

(в конце 80-х гг. XIII в. – начале XIV в.)⁵⁷. Отметим, что в «конвое» «Вопрошания Кирика» отсутствует третье древнерусское произведение, вошедшее в Кормчую вместе с «Вопрошанием Кирика» и «Правилами Иоанна, митрополита русского», – «Правила Кирилла митрополита русского», что некоторые исследователи объясняют отсутствием авторитета этого памятника в Северо-Восточной Руси⁵⁸.

Таким образом, исключение из состава списков Кормчей «Правил Кирилла митрополита русского» и наличие в «конвое» «Правил Ильи» вовсе не означает, что перед нами – поздние списки Кормчей.

Практически аналогичное текстологическое окружение «Вопрошания Кирика» содержится в Синодальном, Барсовском и Софийском II списке Кормчей. Единственное различие заключается в том, что вслед за «Вопрошанием Кирика» следует «Правило Кирилла митрополита русского».

В целой группе списков Кормчей Синодальной редакции в «конвой» «Вопрошания Кирика» не входят «Правила Ильи», а за «Правилами Кирилла митрополита русского» следуют «Правила Максима митрополита русского», вошедшие в состав Кормчей русской редакции в XIV в. Таким образом, в Чуд.₂, Осн.₈, Сол.₃, Троицк.₁, Троицк.₂, Плиг., Романч., Арханг., Кир.-Бел.₁, Кир.-Бел.₂, Осн.₃, Осн.₄, Сол.₅, Рум.₂ и Рогож.₂ списках сохранился тот же состав, что существовал к 80-м годам XIII в. Вместе с «Правилами Максима митрополита русского» добавляются новые статьи, что может свидетельствовать косвенным образом о первоначальности «конвоя» «Вопрошания Кирика».

Сравнимы с первыми двумя типами «конвоя» четвертый и пятый типы.

В четвертом типе (представленном единственным списком Рум.₁) на втором этапе составления русской Кормчей помимо «Правил Ильи» добавляется «Правило черноризцом»; в то же время «Правила Максима митрополита русского» на этом этапе в Кормчую не входят.

Для пятого типа «конвоя» характерно вхождение в состав русской Кормчей (на первом этапе ее формирования) не одного («Ответы митрополита Ираклийского Никиты»), а двух («По вопросу и ответом беседа Диодоха откровения») текстов из сербской Кормчей. Кроме этих двух текстов, в состав «конвоя» в данном типе входят «Правила

⁵⁷ Там же. С. 189–190.

⁵⁸ Там же. С. 169–190.

Ильи», а также два древнерусских произведения – «Правила Иоанна» и «Правила Кирилла», вошедшие в состав русской Кормчей вместе с «Вопрошанием Кирика», то есть на первом этапе ее создания.

Подводя итоги описания пяти типов «конвоя» «Вопрошания Кирика», можно сделать следующие выводы: во-первых, наличие в «конвое» произведений, вошедших в состав русской редакции Кормчей на первом этапе работы над ее созданием косвенно свидетельствует о древнем происхождении «Вопрошания Кирика» и его значимости для Руси того периода; во-вторых, более или менее постоянный характер «конвоя» говорит о том, что если и происходили какие-то изменения в тексте «Вопрошания Кирика» на протяжении всей истории его существования, то они не могли не коснуться и окружавших его произведений.

ПРОБЛЕМА ИСТОЧНИКОВ ТЕКСТА ПАМЯТНИКА

Разрабатывать проблему источников «Вопрошания Кирика» исследователи начали во 2-й половине XIX в. Много сделали в этом плане А.С. Павлов, Макарий (Булгаков), С.И. Смирнов⁵⁹. Их последователями уже во 2-й половине XX в. стали Я.Н. Щапов, Р.Г. Пихоя, Н.В. Поньрко, Ф. Томсон⁶⁰ и другие исследователи этой проблемы.

Как следует из заглавия текста («Се есть въпрашание Кириково, еже въпраша епископа новгородского Нифонта и инѣхъ»), Кирик задавал свои вопросы не только своему владыке, но и «инѣмъ», и Нифонт, отвечая ему, ссылаясь на сочинения святых отцов Восточной церкви. Однако заметим, что и в тех правилах, в которых нет упоминания каких-либо имен, можно предположить обращение к авторитет-

⁵⁹ Павлов А.С. Первоначальный славяно-русский Номоканон; Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви. Т. 3; Смирнов С.И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912.

⁶⁰ Щапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. С. 110, 179–180; Пихоя Р.Г. Опыт изучения ранних новгородских памятников церковного права (Правило «Аще двоеженец» и «Вопрошание Кириково») // Вспомогательные исторические дисциплины. Свердловск, 1973. Т. 1. С. 9–16; Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII вв.: Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 11–18; Thomson F.J. The Problem of the Reception of the Works of John IV Ieiunator of Constantinople Among the Slavs: Nikon of the Black Mount And Cirycus of Novgorod // Старобългаристика. 1987. № 1. С. 23–25.

ным святоотеческим текстам. Именно поэтому задачей исследователей наряду с выявлением конкретных авторов и источников, которые использовали в «Вопрошании Кирика», было установить – в каком виде (оригинальном или переводном) они привлекались и Кириком, и Нифонтом.

Сразу уточним, что с некоторыми своими современниками, чьи имена указаны в тексте памятника, Кирик общался лично, следовательно, их знал и Нифонт.

Несколько раз (в правилах № 30, 38, 43) в «Вопрошании Кирика» упоминается некий Клим: «Клим веляше», «Клим молвяше», «Клим вопроша нашего епископа от полоцкого епископа». А.С. Павлов склонен был видеть в Климе митрополита (или будущего митрополита) Климента Смолятича, с которым как Кирик, так и его духовный наставник могли общаться⁶¹. Но так как Кирик упоминает Клим, то именно он и задавал ему свои вопросы или слышал, что тот говорил по тому или иному случаю из церковной практики.

Еще одно имя, упоминающееся Кириком в правиле № 40, – «чернец–пискупль (монах епископа) Лука-Овдоким». Исследователям «Вопрошания Кирика» не удалось атрибутировать это имя с каким-либо историческим персонажем того времени, в памятнике же дошел до нас его устный ответ на вопрос Кирика («А се мне поведал чернец-пискупль Лука-Овдоким»)⁶².

Автор «Вопрошания» пишет в правиле № 45: «Со Оркадием молвихъ со игуменомъ». В упомянутом игумене Аркадии исследователи признают преемника Нифонта на епископской кафедре (1156–1163 гг.), с которым общался Кирик⁶³.

Помимо указанных современников Кирика, в «Вопрошании» упомянуты еще двое – игуменья Марина и Феодос. Связать имя первой с конкретным персонажем той эпохи исследователям пока не удалось. Второй же был близок к митрополиту («Феодос, рече, у митрополита слышавъ, напсалъ» – правило № 57)⁶⁴. А. Ляшенко, рассмотрев этот текст, писал: «В 57-м вопросе, где говорится о телесной чистоте и воздержании, Кирик ссылается на Феодосия по вопросу о «нѣделѣ»:

⁶¹ РИБ. С. 21.

⁶² Там же. С. 21–51.

⁶³ Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1: Печати X – начала XIII в. С. 177.

⁶⁴ Там же.

«И Федось, рече, у митрополита слышавъ, напсалъ»⁶⁵. Обратила внимание на возможность общения Кирика со своим современником, Феодосием Греком, и Н.В. Поньрко: «Некто Федос, в котором допустимо предположить печерского игумена Феодоса Грека, давал канонические разъяснения, также касающиеся недели»⁶⁶.

По всей видимости, ответы современников не могли в полной мере удовлетворить Кирика и он был вынужден (по совету епископа Нифонта) обратиться к византийской канонической традиции.

В первом же вопросе, адресованном Нифонту, Кирик пишет: «А се в некторой заповеди налезохъ». Ее аналог встречается и в правиле № 74: «Прочтохъ же ему изъ некторой заповеди». А.С. Павлов делает вывод о том, что и Кирику, и Нифонту была известна одна из Кормчих, так как только в ней, по мнению исследователя, Кирик мог познакомиться с церковными византийскими правилами. Нифонт дал ей однозначную оценку: «ты книги годятся сжечи», то есть, по видимому, Кирику был знаком один из так называемых «худых номоканунцев», который не отражал установившиеся канонические нормы. «Худой номоканунец» в рукописях носит название «Заповедь святых отец» и встречается в Древнейшей славянской Кормчей, которая содержит в себе Номоканон Иоанна Схоластика»⁶⁷.

А.С. Павлов считал, что полностью и в точных выражениях приводятся правила только Василия Великого, Тимофея Александрийского и Иоанна Постника⁶⁸. Кроме этих правил в «Вопрошании Кирика» используются (без уточнений) многие соборные и апостольские правила, входящие в состав полного Вселенского канона⁶⁹.

Макарий делит соответственно употреблению этих правил весь текст «Вопрошания Кирика» на девять разделов и выявляет, какие из правил были использованы в «Вопрошании Кирика». Это правила № 83 Карфагенского собора, Иоанна Постника правило № 12, Лаодикийского собора правило № 45, I Вселенского собора правило № 8, II Вселенского собора правило № 7, Лаодикийского собора правило № 8, VI Вселенского собора правило № 92. Все вышеперечисленные

⁶⁵ Лященко А. Заметка о сочинениях Феодосия, писателя XII века. СПб., 1900. С. 11.

⁶⁶ Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси. С. 11.

⁶⁷ Павлов А.С. Первоначальный славяно-русский номоканон... С. 15.

⁶⁸ Там же. С. 15–16.

⁶⁹ Там же.

правила «касательно крещения и миропомазания и, в частности, образа принятия в церковь язычников и латинян»⁷⁰.

По второму направлению («Правила касательно таинства Евхаристии: совершения литургии и преподавания святых даров) Макарий выделяет такие источники «Вопрошания Кирика»: VI Вселенского собора правило № 29, Номоканон при Большом Требнике, правила № 142 и 144; Дионисия Александрийского правило № 2, Тимофея Александрийского правило № 7, I Вселенского собора правило № 13⁷¹.

В правилах «касательно покаяния» источниками были: Апостольское правило № 52, VI Вселенского собора правило № 102, I Вселенского собора правило № 13, Анкирского собора правило № 6, Карфагенского собора – № 7, Григория Нисского правила № 2, 5⁷².

Говоря о «Правилах касательно священства и духовенства, белого и монашествующего», Макарий выявляет следующие источники «Вопрошания Кирика»: Апостольское правило № 17, I Вселенского собора правило № 8, Неокесарийского собора правило № 8, Василия Великого № 89, Феофила Александрийского правила № 3. 6, Григория Нисского правило № 6⁷³.

Источниками «Вопрошания Кирика» в правилах, говорящих о браке и семье, были полностью приведенные в тексте памятника «Каноны Святого Василия» № 9, 46, 48⁷⁴.

Обратим внимание на цитирование 9-го канона Василия Великого Кириком в связи с историей византийского права, что в свое время отметил И.И. Смирнов. Ему же принадлежит интересное наблюдение о связи правила № 4 «Вопрошания Кирика» со статьей «О установлении татьбы»: «дадут достойное ... рекше плоштити» («О установлении татьбы») – «наим ... рекше лихвы» («Вопрошание»)⁷⁵.

По следующим трем направлениям текста «Вопрошания Кирика» ни митр. Макарий, ни другие исследователи каких-либо источников не выявили.

⁷⁰ Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви. Т. 3. С. 224–225.

⁷¹ Там же. С. 226–230.

⁷² Там же. С. 230.

⁷³ Там же. С. 231–233.

⁷⁴ РИБ. С. 21–51.

⁷⁵ Смирнов И.И. Уставление татьбы // Труды ЛОИИ АН СССР. М. : Л., 1964. Вып. 7. Исследования по отечественному источниковедению : сб. ст., посвящ. 75-летию проф. С.Н. Валка. (Оттиск). С. 492–493.

В «Правилах касательно быта домашнего и общественного» в качестве источников Макарий упоминает Апостольские правила № 63 и 44, I Вселенского собора правило № 17, IV Вселенского собора правило № 10, Василия Великого правило № 14, Григория Нисского правило № 6.

Таким образом, ученым второй половины XIX в. удалось выявить значительный пласт источников, использованных в «Вопрошании Кирика», но проделать эту работу до конца и ответить на вопрос, в каком виде пользовались ими Кирик и Нифонт – оригинальными греческими текстами или переводами на славянские языки, они не смогли.

До недавних пор исследователи этой проблемой не занимались, за исключением Р.Г. Пихои, который предполагает, что источниками для «Вопрошания» могли быть юго- и западнославянские епитимийники, но каких-либо аргументов в пользу своей не приводит⁷⁶.

Ф. Томсон исследовал вопрос о восприятии трудов Иоанна Постника Кириком Новгородцем и Никоном Черногорцем, однако ответить на вопрос – пользовался ли Кирик переводами Номоканона Иоанна Постника, или же изучал оригинальный греческий текст, исследователю не удалось⁷⁷.

В то же время Л.А. Герд, изучая труды Никона Черногорца, установила, что в одной из глав труда Никона Черногорца – «Тактикона» содержится четыре аргумента против подлинности Номоканона Иоанна Постника⁷⁸, а это может косвенно свидетельствовать о невозможности использования Кириком «Иоановых заповедей» через «Пандекты» или «Тактикон» Никона Черногорца.

Е.В. Крушельницкая полагает, что Номоканон Иоанна Постника (в первой его редакции, выделенной (как и три другие) М.И. Горчаковым⁷⁹, употреблялся «на Руси едва ли не с самого начала основания русской Церкви»⁸⁰. По мнению исследовательницы, болгарский пере-

⁷⁶ Пихоя Р.Г. Опыт изучения ранних новгородских памятников... С. 13.

⁷⁷ Thomson F.J. The Problem of the Reception of the Works of John IV Ieiunator... P. 30.

⁷⁸ Герд Л.А. Вопросы церковного права в «Тактиконе» византийского канониста XI в. Никона Черногорца : автореф. дис. канд. ист. наук. СПб., 1994. С. 10.

⁷⁹ Горчаков М.И. К истории епитимийных номоканонов (пенитенциалов) православной церкви. Из отчета о XVI присуждении наград графа Уварова. СПб., 1874. С. 16–20.

⁸⁰ Крушельницкая Е.В. Епитимийник преп. Кирилла Белозерского как источник по истории духовнической практики // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999. С. 200–201.

вод Постникова Номоканона в XII в. употреблялся на Руси, и «именно этот текст использовал диакон и domestник новгородского Антониева монастыря Кирик в своих ставших каноническими вопросах к епископу Нифонту»⁸¹. Однако каких-либо аргументов в защиту своего утверждения Е.В. Крушельницкая не приводит. Заметим, что подобное высказывание выглядит неубедительно, так как не проведено комплексное источниковедческое исследование «Вопрошания», окончательно не выявлены и всесторонне не проанализированы его источники. Тезис Е.В. Крушельницкой можно принять лишь как гипотезу, имеющую косвенное подтверждение, ведь Кирик мог использовать и греческий оригинальный текст Номоканона Иоанна Постника, и его пересказ или перевод вторым лицом.

Заметим, что «Вопрошание Кирика» в редакции 1280-х гг. послужило источником для правила «Аще двоеженец», хотя ряд статей самого правила противоречит «Вопрошанию»⁸².

Таким образом, на сегодняшний день, несмотря на серьезные достижения ученых 2-й половины XIX – начала XX в., источники «Вопрошания Кирика» в полном объеме не выявлены и не изучены. Кроме того, не установлено в отношении уже выявленных источников «Вопрошания» – оригинальными греческими текстами или славянскими их переводами пользовались Кирик и епископ Нифонт. Это и является главными задачами дальнейшего исследования этого памятника.

Подводя итоги, сделаем некоторые выводы. На основании текстологического исследования рукописей «Вопрошания Кирика» можно говорить не о двух редакциях памятника, выделенных нашими предшественниками, а о трех.

I – Краткая редакция, список которой был выявлен и подготовлен к печати по Солов.₁ В.Н. Бенешевичем. В дополнение к Солов.₁ мы выявили еще пять рукописей Краткой редакции «Вопрошания Кирика»: Осн.₁ (1405 – 1415 гг.), Осн.₂ (кон. XV в.), Солов.₂ (кон. XV в.), Соф.₃ (сер. XVI в.) и Чуд.₁ (кон. XV в.).

II – Особая редакция, которую выявил С.И. Смирнов по сборникам канонического содержания, самые ранние списки которой восходят к XVI в. Ее особенностью является наличие в тексте «Вопрошания Кирика» заглавий и выявленных А.А. Гиппиусом «новгородизмов», которые имеют древний характер.

⁸¹ Там же. С. 202–203.

⁸² *Пихоя Р.Г.* Опыт изучения ранних новгородских памятников... С. 9–13.

III – Синодальная редакция, отразившаяся в Син.₁ и близких ему текстуально списках Кормчей. Списков этой редакции «Вопрошания Кирика» мы выявили 29. Еще 7 списков были выявлены нашими предшественниками.

Существует также и традиция кратких выдержек из «Вопрошания Кирика», которые встречаются в составе сборников канонического содержания. Точное их количество нами не установлено.

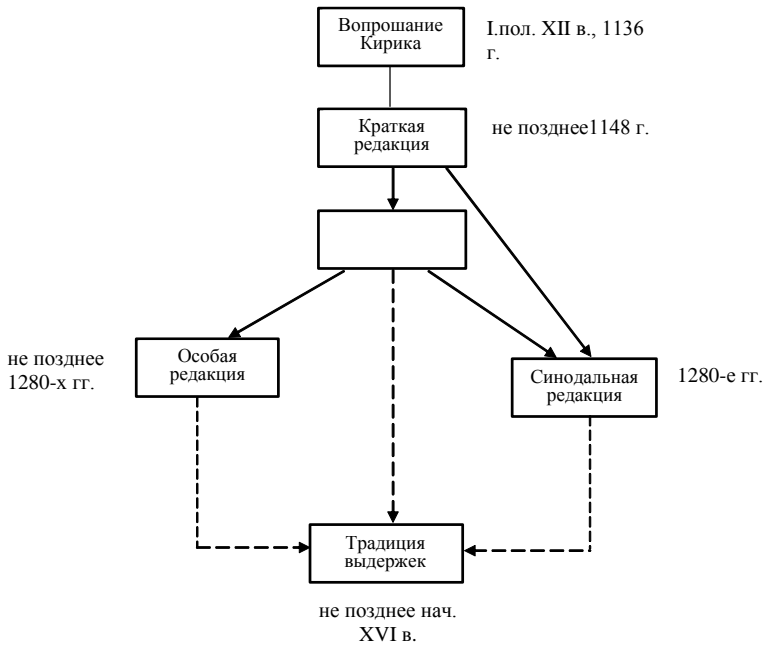
Анализ заглавий текста памятника, так же, как анализ характерных разночтений, показал, что лексические особенности текста «Вопрошания Кирика» практически однородны. Это свидетельствует о бережном отношении к тексту на протяжении всей его истории (XII–XVII вв.).

Анализ «конвоя» рукописей, содержащих «Вопрошание Кирика» в Кормчих книгах, приводит к следующим выводам: – наличие в «конвое» произведений, вошедших в состав русской редакции Кормчей на первом этапе ее составления, может косвенно свидетельствовать о древнем происхождении памятника и его значимости для Руси того периода.

Таким образом, главными задачами дальнейшего исследования является продолжение выявления новых списков памятника, выявление и исследование его источников, лингвистический анализ текстов Синодальной и Краткой редакций памятника. Возможно, это позволит полностью проследить историю текста «Вопрошания Кирика», начиная с XII в.

Приложение 1

СХЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РЕДАКЦИЙ «ВОПРОШАНИЯ КИРИКА»



«ВОПРОШАНИЕ КИРИКА»

Краткая редакция по списку

Российской национальной библиотеки, л. 45 об.–50. 1405–1415 гг.

Основное собрание F II № 119

Проведя текстологическое исследование рукописей «Вопрошания Кирика» и доказав существование Краткой редакции памятника, мы вводим в научный оборот самую древнюю рукопись «Вопрошания» Краткой редакции по списку из Основного собрания РНБ (F II № 119) 1405–1415 гг. Еще одна рукопись текста Краткой редакции была подготовлена к публикации в начале XX в. В.Н. Бенешевичем по Соловецкой Кормчей (РНБ. Солов. № 1056/1165) конца XV – начала XVI в. и была опубликована коллективом под руководством Я.Н. Шапова в Софии в 1987 г.

* * *

При передаче текста мы руководствовались следующими правилами: буквы «зело», «кси», «пси», «от», юс малый, «а» йотированное, заменяются соответствующими русскими буквами «з», «кс», «пс», «о», «я» и т.п. Буква «і» передается буквой «и». Сокращенные начертания передаются полностью, титлы раскрываются; «оу» передается как «у». Буква «ѣ» сохраняется, буква «ѡ» и «Ѣ» остаются, если они есть в рукописи. Встречающееся в рукописи буквенное обозначение цифр передается арабскими цифрами. Пунктуация современная.

**л. 45 об. Се есть въпрошание Кириково иже въпраша
епископа новгородского Нифонта и инѣхъ**

Прашах владыкы аще человекъ блюеть причащався? Аще, рече, от объядѣния или от пьянства, 40 дньий епитемья, аще ли от възгнушения, 20 дньий, аще ли от напрасна – менши. Аще поп – такоже 40 дньии не служит со инѣмъ въздержаниемъ. Аще ли по нужѣ яко нѣкого послужити нарядить за съ да не служить съ неделю, и паки начнетъ служить, епитемью държа от меду, от мяса и молока.

Аще блюет на другои днь по причащении, нѣсть епитемьи, такоже и на третии. Обаче в субботу и в неделю не поститься, но инѣми дньми исполнити 40 дньии. Такоже аще ино что творит. А се нѣвкоторои заповѣди налѣ||зох: аще кто объядься сблюеть причастье, епитемья трегубъ. 40 дньии, рекше 100 и 20.

Аще ли кто бо болѣзни ради сблюет причастье, 3 дньи пост, а еже есть облевал, то сохранить на огнѣ. 100 псалмовъ да испоеть, аще ли его пси вкусятъ – 100 дньий пост. Всякому ссуду твориться молитва.

Причащение, еже чресъ лѣто держати болей дѣя.

От(ъ)ими, рече, в великый четверток тѣло Христово яко откладаеши на постныя дни. То держи в ссудѣ, хотя до того же дни, тогда потребишь, а коли хотя вдати – вложи часть в потирь и вина влеи, и тако даи.

Иногда, рѣх, достоин ли отъяти коли хотяче? Грѣх, рече, есть в томъ, еже иногда творити. Всегда одинако тѣло христово, но пакъ, рече, днь честень есть на то, в великый четверток, тогда от(ъ)имаи.

Рѣхъ: ци приливати воды к вину коли даюче, яко то и в великое говѣнье творим служаче постную?

Досыти, рече, одно вино. Си рѣхъ како то окно бес крове отъимаете. И наквапи, рече, ложькою ис потира когда отимая.

Достойт ли попу своеи женѣ молитва творити всякая. или в селѣх или сдѣ? По всеи гречѣстѣи землѣ и области не даютъ своим женам попове. Аже не будет иного попа близъ, а створити. Рѣхъ митрополиту: причаститься попадьи у своего попа. достоинъ? Естли рече то. есть коно и помолче. ||

л. 46

л. 46 об.

Въ монастырѣх уставных, идѣто кресты въздвизают попино чернецъ, а не игумен в русьстѣмъ, а в гречьстѣм игумень.

На велик днь игумен чтеть еуангелие на литургии во олтари за престоломъ, зря на запад, а дьяконъ по немъ молвить пред олтарем по строцѣ, въ другое зря еуан(ь)глье.

На въздвижение креста не достоить рыбъ ясти черньцемъ, а бѣлчемъ масла, а во инья дњи, целовавше кресты, ести все и мясо. Аще ся пригодить на кого надѣти, целовати ѣдше все.

Попъ, бывше своею женою внѣ олтаря (честь) еуан(ь)глье и дору ѣсть.

Попу бѣлцю, бывъ свѣ(о)ею женою пред службою дн(е)мъ, лзѣ служити, ополоскавъшеся, а не кланявшеся или не омывши.

Аще поп въсхошет служити в неделю, и во вторник может совокупитись межю дн(ь)ма израния. В понедельник своею женою бывъ, того дњи не лѣзет въ олтарь.

И тако веляше Климъ дати холостымъ причастье на велик днь, схраншем чисто великое говѣние. Аще и иногда съгрѣшали, рассмотривше, аже не с мужьскою женою или что велми зло, но и еще дързнуть на добро.

А дѣтя крестьяче дати причастье аще и не приношено на вечерню, и на часы, абы хотя и на обѣдню.

л. 47 Причаститись достоит попу в монастырѣ с людми аще бы не служил и пак(ы) коли хотя служити.||

Молитвы оглашенные творити болгарину, половцину, чюдину преди крещения 40 дњи пост изъ церкви исходит и от оглашенныхъ; словенину – за 8 дннии, молоду дѣтяти все другъ, а оже бы преди за колко дннии, а то лучши велми, а то по трижды крестьящеся тыже молитвы суть, 4 же глаголеться, по 10. тѣми огласити.

На водѣ 3 кресты творить по ряду, мюром помазати чело, ноздри, уши и сердце, и едину руку правую.

Мѣти рож(ь)ши дѣтя, 40 дннии да не входить въ церковь.

Аже нелзе ся будет причащат(ь) лѣто или поль лѣта, то ополоснутись вечерѣ, а на утрия комкати.

Въ немьж(е) храмѣ дѣтя родит мѣти. не достоить влазити

во нь по 3 дньи. Потомъ помьютъ всюдѣ и молитву сътворятъ, юже и надъ ссудомъ оскверньшимся и всѣмъ ту бывшимъ, взяти молитва чистая. и тако влазитъ).

Аще велика ч(е)лвѣка крѣстиши, аще и блазнъ будетъ ему спящу в ту 8 дньи, дати ему причастье не мывшися, но покланявшюся.

А женѣ по обычаю женскихъ, или очиститъ(я) тоже крести, аще ли явитъ(я) в ту 8 дньи, да не разрѣшится. до неле же очиститъ(я).

И раздрѣшено ли давшее причащение, но не мытисъ) ему того дньи, развѣе попъ отеръ губою лице, якоже въ молитвѣницѣ кажетъ).

л. 47 об. Аще кто възмолвѣше ему: раздрѣши борѣ||зо ать не умереть. тако больно дѣтя, и глаголеше имъ: «лихо ли, иже тако станеть предъ богомъ, нося христову печатъ) неврежену, аз рад бых, аже мнѣ такоже было.

Прашахъ: достоит ли надъ младенцемъ пѣти? И въ тѣ час, в не же крестивше, не грѣховъ бо дѣля поемъ над м(ь)ртвыми, но яко надъ святыми. Должны бо, рече есмы, всякого крестьянина яко свята мнит(и), а богъ) судить всѣмъ. Также и о сороковустѣ повѣле, также и надъ великимъ ч(е)ловѣкомъ повелѣ непокаявшемся(я), иному попу велѣше пѣти безъ ризъ. Азъ же слышавъ, идохъ к нему и рече ми: тобѣ повѣдаю, Кириче. Того рад(и) възбраниваю инемъ, ать и другии боятъс(я) того, аже безъ ризъ поють, и покаются.

Тако подобаетъ причащение дати болнымъ и что пѣти аще ся случить вборзѣ? Благословень Христось Богъ. Таже Трисвятое, и по Отче наш верую въ единого бога, по семь – Вечерѣ твои тайнѣ, таж(е) Слава Царю небеснымъ, таж(е) Господи, помилуй. 4 десять таже молитвы причащенью. И тако дастьъ святыхъ таинъ, таже водици, (и) приготовити ссуд чистъ: аще възблжуетъ – влити в рѣку.

Аще кому хотящу причаститися в неделю, то в субботу измытиса рано и пакъ и женѣ в понедельник на ве(че)рѣ.

л. 48 Аще кровь, рече, идетъ изъ зубъ, изъ устъ|| выплевавше, служити нес(ь) бед(ы), но простымъ възбраняите, ать не велми будутъ в небреженьи.

Аще бес покаянья былъ будетъ человек и разболиться насмерть, аще ся добръѣ каеть к тобѣ, дай ему причастье, еще и велми грѣшен.

Рех: лзе ли, владыко, холостымъ хотя одинова дати причастье сблюдеши добръѣ 40 дънии, аще и кромѣ говѣнья. не ѣдучи мяс, ни меду пьючи, от блуда, да не тако помъруть. Другий отинуд(ь) не причащалься и възбрани, рече, ему, абы пересталь, иже хоцеть 40 дънии стерпѣвъ, причащавъс(я) и пак(и) опят(ь) тоже творит, възбраняй рече.

А инии наложници водят(ь) явѣ и дѣти ражаютъ, яко своею, а инии отаи со многими робами. Которое луче? Не добро, рече, ни се, ни оно.

По закону поимающеся малженома аще (ся) годить и причащавшимася има совокуплень(е) на ту ноцъ. Нѣс(ь) възбранью тѣмъ бо тѣломъ и оною одино тѣло бываетъ, ци не могли быша писати святии, аже велят причащатис(ь) има ту же и сблюсти вѣлети. Такои женитвѣ нѣс(ь) опитеми ни трии дънии, ни мужеви ни женѣ.

Аще девку растлить и пакъ оженитьс(я) иною, достоин ли поставити? Ат(ь) то, рече, не прашай у мене. Чисту быти и оному, и онои.

л. 48 об. Аще дьякъ поимет жену и уразумѣ||еть аже есть не дѣвка, стати ли ему в попы. Пустивше, рече, тоже стати.

Иже от попа или от дьякона попадаь сътворить прелюбы? Отпустивъ ю, рече, держати свои сан.

Написано есть в заповѣди Иоана Постника. Аще кто украде головныя начальныя татьбы, да не приидеть въ чистительство. Прашахъ того.

Иже будетъ, рече, татьба велика, а не уложать ея отаи, но силу прю съставить пред княземъ, и пред людми, то не достоинъ того ставити дьякономъ. Иже ли окрадетъс(я), а то уляжетъ отаи, то достоинъ.

Бѣлецъ попь безъ жены аще ся случити ему пасти единою токмо, или пьяну, или как? Аще и мертвыя, рече, въскрешаетъ — не можетъ попомъ быти, тако ж(е) и дьякономъ.

Рѣхъ ему: творять инии, слышавше от инѣхъ епископъ, яко заставше в сильцѣ уже удавившес(ь), ту зарѣжет не вынимая, а силце того дѣля ес(ть) поставилъ. Лжють, рече, не молвилъ того некоторые епископъ.

И притчу рече такову. Яко глаголет господь: азъ рѣхъ вамъ ѣсти мясъ), еже есть отъ земли, а кровь всякого скота живота пролеи на землю. Аще ли ѣси – противникъ) есть богу, то где кровь внидетъ), велми бороняше.

л. 49

А тетеревину принесли бяху ему на пирь и повелѣ ему премеати чресъ тынь || и причащатисъ) недостоить, рече, ѣдше.

Яков, братъ господень, ничего не възбрани, развѣ блуда и идолъжертвена, давленины, крове, звѣроядины, мертвечины. А смердъ дѣля мольвливыхъ, иже по селомъ живутъ, а покаются у насъ, а инии вѣверичину ядятъ и иное. Злѣ, рече, въ злѣ ясти давленина. Аще быша и вѣверичину яли, или ино не давлено, нѣту бѣды, велми легче.

Молозива, рече, лихо и не годнѣ бы ясти, ясти яко съ кровью есть, да быша 3 дни теляти даляли, а потомъ чистое сами ѣли.

А иже то распустилася малжена и передъ тобою, владыко, тягавшася, что темъ опитемъ(я)?

И не даи, рече, причащения тому, который ея распушается, а со инѣмъ совокупляютьс(я). Ноли умирати начнет, ожъ даи.

л. 49 об.

Иже ли велми зло будетъ, яко не мочи мужю держати жены, или жена мужа застанеть, а порты ея грабити начнетъ и пропивати или ино зло, да 3 лѣтъ. Аще ли жена отъ мужа со инѣмъ), то мужъ не виноватъ апускуе ю. Аже ли мужъ на жену свою не разитисъ) бе(с) света, то жена не виновата, идуче отъ него Лѣпо же есть и то приписатъ) отъ канонъ святого Василья. Канунъ 9, яко не по коеи же винѣ женѣ не отпустить мужа своего, яко не оставившия прелюбодѣица, или ко иному пришедши мужеви. Оставленные же или отпущенны, живущая съ таковымъ не осудиться. Аще убо мужъ отступивъ жены къ друзѣи придетъ къ тѣ прелюбодѣецъ не затворить ю прелю(бо)действовати, и живущия съ нимъ прелюбодѣица не за чюжего мужа къ собе привести.

Того же правило 48. Пущеная отъ мужа своего по моему разуму, пребывати подобаетъ, аще бо рече Господь аще кто оставитъ жену разве словеси любодѣяныа творить ю пре-

любыдѣяти. От прелюбодѣянна нареши ю затвори ю ко иному опщению к бо можетъ повиненъ быти, яко прелюбодѣянна повинен, а жена не грѣшна быти прелюбодѣица, от Господа опщения ради ко иному нарещися:·

Рех(ъ): аже мужъ будетъ грешен человекъ, яко связати и на 10 лет, лзѣ ли первие заповедати ему с лѣто или два или три, еже отинудъ не ѣсти мяс(а) ему, ни меду пити. ни на велик днь.

л. 50

Аще, рече, опитемя на человекѣ в неделю или в субботу и въ господьскыя праздники, дати ему все ести, а 40 днии не велеша, даяша поститис(ь), кромѣ говѣнии любо си то перво покаявшес(ь) блуда, субота и неделя, аже самъ кто по воли на колико хотя отлучитис(ь) от чего, а того не бранити, аже ли || яко во Ивановѣ заповѣди писано есть.

КИРИК НОВГОРОДЕЦ. «Вопрошание»

Предисловие^{*}

«Вопрошание» — это оригинальное русское богословско-каноническое сочинение, которое по своим признакам относится к сфере церковно-покаянной дисциплины. Композиционно оно построено из вопросов Кирика и ответов на них новгородского владыки Нифонта, автокефального митрополита Климента Смолятича, игумена Аркадия, игуменьи Марины и других лиц. Подавляющий объем текста воспроизводит записи бесед Кирика и Нифонта, некоторые из которых имеют черты фиксации по типу дневниковых заметок. Отмеченная особенность позволяет говорить, что в столь необычном исполнении живой рассказ сочетается с вопросно-ответной канвой. Данная жанровая форма соответствует многочисленным образцам вопросно-ответной литературы в древнерусской, древнеславянской и греческой книжности. На них мог ориентироваться в своем творчестве автор. В ткань бесед целенаправленно включаются специально по тематике бесед отобранные и воспроизведенные церковные правила.

«Вопрошание», в отличие от «Учения», точной датировки не имеет. В широком смысле время создания произведения определяется годами правления архиепископа Нифонта (1131–1156), но скорее концом этого срока. Пункты 21–38, отражающие беседы с митрополитом Климентом, скорее всего написаны в 1147г., когда Нифонт прибыл на собор в Киев и был заключен киевским князем Изяславом в Печерском монастыре за его противодействие возведению Климента в сан русского автокефального митрополита. После смерти Нифонта в 1156 г. Кирик продолжил традицию проведения реферируемых бесед с его преемником Аркадием, пока тот ждал решения о своем посвящении в епископы, состоявшемся в 1158 г. Соответствующий блок записей «Вопрошания» указывает на 1156–1158 гг. На этот период родившемуся в 1110 г. Кирику было 46–48 лет.

^{*} Предисловие подготовлено В. В. Мильковым.

Целый ряд вопросов обнаруживает далеко не всегда канонический ход мыслей вопрошателя. К особенностям авторской работы над «Вопрошанием» исследователи относят четко проявляющуюся склонность автора к апокрифическим и западным, не признанным греческими канонами материалам (правило Бонифация о заказных литургиях)¹. Ученость и необычайно широкий кругозор автора «Вопрошания» объясняются особыми традициями Антониева монастыря, основатель которого прибыл в Новгород из Рима. Среди обычных для древнерусской эпохи источников Кирик пользовался правилом Иоанна Постника, соборными постановлениями и установлениями отцов церкви (Василия Великого, Тимофея Александрийского и др.). Номенклатура перечисленных в «Вопрошании» грехов сопоставима с «пенитенциалами», в которых подробно регламентируется практика проведения исповеди и рекомендации по наложению епитимий². В «Вопрошание» включались отнюдь не отвлеченные пункты, пригодные на все случаи жизни, но ситуации, точно соответствовавшие реалиям тогдашней новгородской жизни.

Репертуар интересовавших Кирика вопросов был весьма широк. В общих чертах его можно классифицировать по таким тематическим рубрикам: важные вопросы богослужебной практики (№ 14, 20, 22, 70, 95–97, 101)³; отношение к причастию (№ 1, 61–63); пищевые запреты, основанные на ритуальных установках (№ 86–91); приобщение к вере

¹ См.: *Суворов Н.С.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль, 1893; *Мурьянов М.Ф.* О новгородской культуре XII в. // *Sacris Erudiri*. Steenbrugge, 1969–1970. V. 19. С. 422; *Кузьмин А.Г.* Падение Перуна. М., 1988. С. 171.

² *Суворов Н.С.* Вероятный состав древнейшего исповедального и покаянного устава Восточной церкви // ВВ. Т. 8. 1901. С. 357–434; *Заозерский Н.А.* Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской / Н.А. Заозерский, А.С. Хаханов. М., 1902. С. 3–79 (по второй пагинации); *Алмазов А.И.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Одесса, 1894. Т. 2. (о Кирике С. 29–34, 81–82); *Заозерский Н.А.* К вопросу о тайной исповеди (Отзыв о предоставленном на соискание Макарьевской премии сочинении под заглавием: *А. Алмазов. Тайная исповедь в православной Восточной церкви* // Христианские чтения. 1902. № 2 (февраль). С. 293–306; Там же. 1903. № 3 (март). С. 387–420; *Пентковский А.* Покаянная дисциплина христианской Церкви в конце I тысячелетия // ЖМП. 2002. № 10. С. 63–70.

³Здесь и далее дается общепринятая в публикациях данного памятника нумерация статей.

латинян, иноверцев и язычников (№ 10, 40, 50); вопросы чистоты телесной и духовной применительно к посту и брачным отношениям (№ 26–30, 57, 67–69, 71–73, 77, 80–82, 84, 92–93); отношения полов у мирян и духовенства и борьба с различными проявлениями половой распущенности (количественно преобладают в составе памятника). Применительно к сфере семейных отношений много внимания уделено материнству (№ 42, 46) и детям (№ 31, 49, 51); описываются рекомендации, регулирующие поведение в самых разнообразных обыденных ситуациях (№ 2, 35); дается правовая оценка суевериям (№ 17, 47, 74), двоеверным ситуациям (№ 11, 53, 59). Подвергаются осуждению и запретам некоторые случаи, подпадающие под категорию социального зла (№ 4, 12).

Кирик своими вопросами создает панораму религиозной жизни, которая далеко не всегда укладывалась в христианские нормы и правила. Целый ряд статей наглядно характеризует новгородское общество в переходный период от язычества к христианству. Особенно ценны сведения о проявлении религиозного синкретизма (например, о культе Рода и Рожаниц)⁴, а также казусы, фиксирующие состояние двоеверной религиозности новгородцев⁵.

Кирик выносил на обсуждение довольно острые вопросы, которые обсуждались в напряженной обстановке. Случалось, что архиепископ удалял свидетелей разговора, чтобы не искушать случившихся при беседе людей нежелательными для них темами. Кирик не просто фиксировал авторитетные рекомендации новгородского владыки, но аргументировал собственную точку зрения ссылками на известные ему установления. Порой своими вопросами он ставил святителя в тупик, и тот реагировал либо молчанием, либо ироническими репликами. Черты характера и темперамент Нифонта переданы в произведении очень живо и правдоподобно.

Историография, связанная с изучением памятника, небогата. Единственное монографическое исследование религиозно-канонического содержания памятника принадлежит С. Смирнову⁶. Другие исследовате-

⁴ *Щапов Я.Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. М., 1972. С. 244–248.

⁵ См.: *Вопрошание Кириково* // Памятники древнерусского канонического права. С. 27 (№ 11); С. 31 (№ 33, 36) и др.

⁶ *Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1912. С. 35–36, 42–68, 104–132. Этот же автор опубликовал многочисленные параллели «Вопрошанию», выявленные им в канонической книжности Древней Руси (см.: *Смирнов С.И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 30, 40, 43, 46, 47–50, 69, 73, 78–79, 112–113, 154 и др.)

ли обращались к «Вопрошанию» в связи с изучением церковного права⁷ или отдельных аспектов религиозной жизни Древней Руси⁸. Порою исследование ограничивалось просто систематизацией его содержания⁹.

«Вопрошание» с XIII в. включалось в Кормчие книги ранней русской редакции. Само произведение существует в трех редакциях: 1) т. н. Основная редакция (или редакция Кормчих)¹⁰; 2) Особая редакция (или редакция сборников), которая отражает работу по систематизации статей (в некоторых поздних списках этой редакции автор именуется Кириллом)¹¹; 3) Краткая редакция, в которой преобладают ответы на запросы Кирика, соединенные с кратким изложением сути обозначенных ими проблем¹².

Древнерусский оригинал «Вопрошания», представляющий Основную редакцию, воспроизводится по рукописи XVI в. из Основного собрания БАН. № 21.5.4. Л. 274б – 289б.

⁷ *Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси XI–XIII вв. М., 1978. С. 102–110, 179–180, 224; *Пихоя Р.Г.* Церковь в Древней Руси (конец X – перв. пол. XIII в.): Древнерусское покаянное право как исторический источник / Автореф. диссерт. канд. ист. наук. Свердловск, 1974.

⁸ *Пихоя Р.Г.* Опыт изучения ранних новгородских памятников церковного права (Правило «Аще двоеженец» и «Вопрошание Кириково» // Вспомогательные исторические дисциплины. Свердловск, 1973. Т. 1. С. 9–16; *Максимович К.А.* Заповеди святыхъ отъць. Латинский пенитенциал VIII века в славянском переводе. М., 2008. С. 23, 78–79, 82, 139–141. 149–151; *Турилов А.А.* Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «Вопрошание» // Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. С. 221–225, 228–229.

⁹ *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 306–310.

¹⁰ Памятники древнерусского канонического права // Русская историческая библиотека / подг. А.С. Павловым. СПб., 1880. Т. 6, ч. 1. Стб. 21–62.

¹¹ *Смирнов С.И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 1–27.

¹² *Бенешевич В.Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. София, 1987. Т. 2. С. 90–94.

Древнерусский текст
по списку Основного собрания БАН 21.5.4
(рукопись бывш. Плигинского собрания № 14)*

Л. 274б

Сѣ ѿ вопрошаніе кюриково. и вопроша епѣа
ноуѣгѣорѣско, нифонта, и инѣ. гѣ блѣви ѿчѣ.

Праша вѣкы. аще чѣкъ блюѣ причащавса. аще рѣ
ѿ ѿобыденіа. или ѿ пѣанства блюѣ .мѣ. днѣ. епѣ
тѣа. аще ѿ възгнѣшеніа .кѣ. аще ѿ напрасныа¹
а мнѣ. аще по да тако. мѣ. днѣ не слѣжи. съ инѣ въ
зѣржаніе. аще по ноуѣи тако нѣко нарѣти слѣ
жити за са. да не слѣжи с нѣлю. и пѣ начнѣ слѣжити
ѿпитѣю дръжа ѿ медоу ѿ маса ѿ молока;

Аще блюѣ на дръгѣи днѣ по прищеніи. то нѣтъ
за то епѣтѣи. тако и на .гѣ. и. ѿбачѣ в соу и в нѣлю.
не постити. но инѣми исполнити днѣми .мѣ. тако
аще и почто² твори. а се нѣ в которон заповѣ³ на
лѣзохо. Аще кто ѿбыѣса изблюѣ пристѣе. да
трегоуѣ .мѣ. днѣи. сто и двѣдѣсѣтъ. :•

Л. 275а

Аще кто болѣзни рѣ изблюѣ пристѣе .гѣ. днѣ. да
постѣса. а ѿ ѿ изблева. да сѣхрани на ѿгни .рѣ.
пѣловѣ да испѣе. аще ѿ пси вкѣса .рѣ. днѣ и да по³стѣтъ⁴

* Подготовка текста В. В. Милькова.

¹ В Кормчей XIII в. в этом месте стоит слово болѣзни.

² По списку Кормчей XIII в. вместо и почто стоит ино что.

³ В других рукописях – мѣ. днѣи да постѣса.

Достой ли рѣ глиниѣ с'сѣдоу. wskвернь
ашоу мѣтва творити. ци толико древноу.
а инѣ избивати; Іакѣ древноу. тако глиниѣ
такѣ мѣди и стѣлѣ и сребрѣ творитѣ все мѣтва;

А за оупокон сице велаше слоужити сорокооутѣ.
на гри .ѣ. ю. а на .с. коуиѣ ѡдиною. а на .ви. кѣиѣ
дѣвончи. и како мога. но все за то единое. и пѣ
ниѣ и слѣжба. то вино и тѣианѣ. и свѣще и про
скоуры. всеѣа же слѣжи .г. ми проскѣрами. ѡ
нѣ великую прѣ доры выпати. иде мѣтвыи
не вмѣнаю. а инѣ дѣѣ за оупокон. а вино свое
держи коупи корчагѣ. тако и тѣианѣ. а на то
емли собѣ. а испраши рѣ. или сѣ разѣмѣи. ко
ли ти дати вѣверицѣ. а на то елико слѣжебѣ.
разложи свѣчи и все рѣ емѣ. а еже бѣ елико
соубо внимати. за то и до сорочи. ѡба много
бываѣ свѣ. и вѣверицѣ .м. Что рѣ велми
добро, аще не своя нѣла боудѣ. а дрѣгѣ рещи.

И помани ѡнсаго, аще бывыи набоженка;
на дела рекше лихвы. тако велаше оучити.

Л. 275.*

аже попа то рци емѣ. недостой слоужити. аще то
не встанеши. а ѣ простѣца. то рци емѣ недосто
и. имати и на. мнѣ рци грѣ не моавше. даже не мо
гоу сѣ хавити. то рци и боутѣ мѣрди. возмете ле
гѣко. аще по пѣ кѣиѣ далѣ еси. а .г. кѣны во мн
Черница в скимѣ постригѣ не дан ѣсти ско или .д.⁵

⁴ Выделенное курсивом стить приписано строкой ниже и обведено.

* Здесь и далее на каждой оборотной стороне листа надписано: Гла. н.
въпросы кѣрниковы.

⁵ В рукописи или. д. отчеркнуто спиралью как относящееся к концу преды
дущей строки.

рома до .н̄. дн̄и. и слышѧ еп̄п̄ѣ похвали баше.
 тако то горазно створиша. Ѧ се влцѣ рѣ. и еще
 бе скимы есмь. помышлѧ есмь в себе. нѡ ли
 к' старости тѡ сѧ постригѸ. нѣ ли бѣдоу лѣшїи
 тогѡ. нѡ хѣдын есмь и боленъ; Ѧ ченица и чень
 Ѧ це рѣ. ни масла ѣсти. в срѣ. и в пѧ^б. аще трепѧ бѣде.
Асе пакн чернецъ. нѣколико покаѧсѧ оу мене. а ѣ
 боуде вборзѣ пострищї и во скимѸ. а ци негодно
 постригати бѣдоуче бе скимы. Ѧ ми ты повели
 то бы добро; Рѣ добро еси помысли еѣ си рекѣ
 к' старости пострищисѧ въ скимѸ; Ѧ постри
 ганїѧ дѣла чернецъ. поп̄и еси и постригли. и въ
 скимѸ. попѡство болѣ ѣ всего. на то дѣло на вшѣ
 нїе. и оударѣ чело; Ѧ се вѧко. вже жены нанболе
 кланѧюсѧ до земли в соу. то мѡва за упокои кла⁷
Борони рѣ велии тѡ. в пѧтѡ по верни не дан *нѧемсѧ*⁸;
 а в нѣлю по верни достои. латыни похоще. правослаго
 кр̄щнїѧ⁹.

Л. 276а

Аже боуде кын члѣкѣ в вѣрѣ и в кр̄щнїи в латыскѡ.¹⁰
 и абїе восхоще пристѸпити к на. а то ходи в цр̄кѡ
 по .з̄. дн̄и. а ты первїе нарѣ имѧ емѸ. таже .д̄.
 мѧтвы. сътвори имѸ на дн̄ь. и то по .ї. жы
 мѡватѣ. а мѧса не дан ни молока. и ѿ огла
 шены. и тако въ всм̄и дн̄ь и измысѧ. и при
 де к тобѣ. и сътвори емѸ мѧтвы по вбываю.

⁶ В данном месте в иных рукописях — *пѧтокѣ*.

⁷ По другим спискам полное чтение слова — *кланѧемсѧ*.

⁸ *нѧемсѧ* относится к концу предыдущей строки, хотя и не отчеркнуто, как ранее в подобных случаях ошибки писца.

⁹ *кр̄щнїѧ* написано внизу строки.

¹⁰ Напротив строки другим почерком на полях написано: *зри*.

и вблечешѣ и в порты чѣши. или сѧ сѧ вблечѣ.
и надежешѣ ризы крѣпильныя и вѣнцѣ. и тако
помажешѣ и сѣмъ мирѡ. и данъ емоу свѣщюу;

А на литургїи даси емоу прїстїе. и тако держи
ши. іако и новокрѣщенѧ. аще мощно и до .и. днѣ.
тѧ законѡ велѣшѡ.¹¹ а первое рекѣ бѣше то днѣ
не разрѣшати. а пораѡмѣюще. кѧ бѡдѣ члѣкѣ
сѧ напсѧ. и вконо¹² тако мѡвѣше. цр҃игородѣ рѣ.
токо, в лѣ тѣи станѣ. колѣи мажѡ мирѡ. а ма
слѡ рѣ не мазати; Достѡи ли рѣзати в нѣлю скотѣ.
ажѣ сѧ пригѡтѣ или птица; Нѣла чѣтнѣ днѣ ѣ и¹³
празнѣнѣ. ѣ ити в цр҃квѣ и молитѣ. да то дѣла а
не томѡ станѣ. а и рѣзати в нѣлю что хотѣше.
нѣтоу бѣды. ни грѣха, спроста ѡжѣ сѧ прилѡ
чї. или празнїкѣ. или гостѣ. или что. ѡноу не
возбранно ѣ • А ѣ се рѣ идоу в странѡ во іерлѣмѣ

Л. 2766

кѣ сѣимѣ. а дрѡгѣмъ бѡрѡню. не велю ити. сѣе ве
лю добрѡ емоу быти. нѣтѣ дрѡгое оуставї. ѣ ли ми
влѡко в то грѣ; Велми рѣ добро твориши. да то дѣ
ла идѣ. абы пороѡноу¹⁴ ѣсти и пити. а то ино зло
борѡни рѣ • А прищенїе, ѣ чрѣ лѣто дѣжати болѣи дѣло.

Итѣ ми рѣ. в великїи чѣвергѣ. тѣло хѡ іако ѡкла
даѣши на постныя днѣ. то держи в сосѡдѣ доколѣ
хотѣ. а хотѣ до того днѣ. тогѧ потребиши а ко
ли хотѣ вдати. вложи часть в потїрь же вина влѣи

¹¹ тѧ законѡ велѣшѡ — в Кормчей XIII в. отсутствует.

¹² В комментариях к публикации Кормчей XIII в. в РИБ в данном месте рекомендуют читать о-конѣ (т. е. наконец, под конец) или законѣ, как это прописано в позднейших списках.

¹³ Напротив строки на полях иным почерком написано: зри.

¹⁴ По сравнению со списком Кормчей XIII в. пропущено хѡдѣше.

А инога рѣ. достой ли ѿати коли хота та дан¹⁵.
 че. грѣ рѣ ѣ в то. ѣ инога инако творити. всегда
 одинако тѣло хѣо. но паки рѣ. тако дѣ чѣнѣ ѣ на то.
 Въ великѣи чѣвертѣ. тога ѿман; Рѣ^х ци приливати
 воды к винѣ коли даюче. тако то и великое говѣ
 нѣе. твори слѣжаче постнѣю; До сыти рѣ ѿно вино.
 А се рѣ^х, како то вконе бес крове ѿимаеъ.
 И наквапи рѣ, локою не потыра, кога ѿмага.
 Иже то рѣ. возрючаюса, дати ли томѣ прищенѣе.
 Коли рѣ при смѣрти. Дрѣзѣи рѣ: избываю бѣгомъ
 а коли то не боуде тоже дан. А ѣ то рѣ, инако, ве
 рѣ. или на мѣтѣе лихо емѣ боуде. или на бѣ
 сны. или голова боли. или тошно како; Чѣто сѣ
 болѣзни поне ѣ смысли. ни иконѣ хѣли ничегѣ

Л. 277а

ни чѣкѣ что си молви. дати емѣ; Иже то мѣвл
 запечатати в не боуде. Смѣашѣ и велии зазѣра
 ше емѣ. то рѣ не естъ безѣ бѣѣа повелѣннѣа;
 А и прочѣо емѣ правило сѣго тѣмоѣа. Аще кто вѣ
 ренѣ ѣ и вѣзѣвѣситѣ. ѣ ли лѣпо емѣ, пристити
 сѣѣ тѣанѣ, или нѣ. Аще не исповѣдаѣ тѣанны
 ни инако хѣли. да прѣимѣ но не по всѣ дѣни. довлѣ
 ѣ во емѣ поне в ѣлю. Изѣре¹⁶ тако мѣвлю тебѣ;
 Достой ли попѣ свой женѣ. мѣтва твори всѣ
 каѣ. или в сѣлѣ или сѣе. Въ всен грѣстѣи зѣли
 и вѣласти. не даю свой жена попове. а не бѣде
 инѣ поѣ блѣ. и створи; Рѣ^х митрополитѣ. при
 щати ли поѣи свое поѣа достой ли. ѣ ли рѣ то¹⁷

¹⁵ та дан — отчеркнуто спиралью как относящееся к концу предыдущей строки.

¹⁶ В списке Кормчей XIII в. в данном месте стоит азъ рече.

¹⁷ По сравнению со списком Кормчей XIII в. здесь пропущено грѣх.

естѣ ти ѡконо и помѡче; О то манастири. иде
 к ни¹⁸ крѣты възвизае. попи черне не и менѣ. в рѣ
 стѣ^м. а в грѣстѣ^м нгѣменѣ. А нгѣме чте евліе.
 на литѣргіи на вели днѣ во ѡтари. зрѣ на запа.
 а дѣаконѣ по не мови. прѣ ѡлтарѣ стоа по стро
 цѣ. въ другое евліе зрѣ. А зерно горящее
 прѣмо рѣ синапѣ. А и па си въ прѣрчествіи .і. моу
 иметса, по ризѣ жидовина. оуже было плѣненіе.
 и запоустѣніе. имаху бо са за ризѣ. властїи свой.
 а оуже бѣ ни комоу же ни до кого же; На възвизе

Л. 277б

крѣта не достой рыбѣ бѣсти черныце. а бѣлце масла.
 а во иныа днѣ цѣловаше крѣтѣ бѣсти все и масо.
 аще са гѡтѣ гладати. или на ко надѣва. цѣлова бѣше
 А крѣтѣ достой цѣловати всѣ^м кто лажѣ в бѣницѣ все.¹⁹
 и евліе цѣлѣ; А моци целовати, и с женою свое
 ю бывше.²⁰ и бѣше и пивше. Попѣ бивѣ^с своею
 женою внѣ ѡлтарѣ чтѣ евліе. и дорѣ бѣстѣ.
 Попѣ бѣлцѣ бывшѣ с своею женою. за днѣ. лжѣ
 слѣжити. ѡполоскавшѣ до пояса. а не клана
 вше или не мывше; Аще по възхоше слѣжити
 в нѣлю. и въ вѣтѣни. може съвокупити межоу
 днѣма. изрѣнѣа в понѣлнѣ. своею женою бѣ.
 то днѣ не лжѣ во ѡтарѣ. И тако кѣи велаше
 дати прѣстѣ холосты на вели днѣ. сохраниш чѣто
 великое говѣніе. аще инога съгрѣшали. расмотрѣ

¹⁸ Видимо, неправильное прочтение переписчиком оригинала. В Кормчей XIII в. вместо иде к ни стоит идѣ-то Климѣ.

¹⁹ В ркп. все отчеркнуто спиралью как относящееся к концу предыдущей строки.

²⁰ В этом месте в ркп. пропущено по сравнению с Кормчей XIII в. и мывшесѣ, но ополоскавшесѣ до пояса, выделенное курсивом приписано другим почерком на полях ркп. Кормчей, в прочих списках – нет.

вше. аже не с моу^жскою женою. или что велми з^ло
но и еше дрьзн^те. на добро. А дѣтѣ крѣ^таче дати
пристѣ^т. люво си не приношено, на верню, или на сы.
дабы на вѣдню; Прищати^т достой попѣ в мона
тъи с люми. аще бы не слѣжи. и паки коли хотѣ слѣжи^т.

Иже се родѣ и роженице краю хлѣ^бвы и сыры и мѣ.
боронѣше велми нѣгдѣ рѣ. мѣви. горѣ пиющи^т
рожаницѣ; О^т своѣа плоти. ничтѣ^ж творѣше пога

Л. 278а

но ни возгорѣ мни ты^х²¹; И в лохани рѣ. в ней^ж мы
всѣ. пю^т²² иноу водоу вольѣвше; Въ чтѣ^тюу нѣ
лю достой мѣ^т ѣсти прѣснои. квасѣ житенѣ.
а икра по все говѣние вѣлѣ^т; Прашѣ^т е кдѣ^т е крѣ^ттъ
чѣ^тныи. тако рѣ повѣдаѣ намѣ рѣчыю. іако не
дошѣ црѣгра^т. еѣа вѣрѣтенѣ. вѣзнесѣсѣ на
нѣса. тако зовѣ^т мѣсто то вѣіе вознесеніе. а
на земли встало поножіе; Се паки ино слышѣ
іако на коуѣю за оупокон. двѣма свѣщема поѣаѣ
зѣ^жженома быти. или .д. мѣ. или коли хотѣче
ла^тно. а за зѣ^твѣе. пѣ^т или трѣе. А кѣ^т мѣвалше
колико хотѣче и за зѣ^твѣе и за оупокон. а бес про
сфоу^трѣ. просфоу^тра бо и проскѣромисавше въ ѡ
тарѣ. а боле еѣ не носѣ на коуѣю. црѣградѣ в мана
стыри. принесоу^т в бѣницѣ. а верхѣ^т вѣстане^т
вина и темѣана. свѣчыю проскоу^трѣ. несоу^т всѣ на
слоу^тбоу во штарѣ. а на верю не носѣ коуѣи. ни ка
ноуна пѣ^тти. канѣ^т бо пѣ^тти на заоу^трени. прѣ^тни
кѣ^т и бес кѣ^ти. а за оупокон в соу^тбо. а крѣ^ттити на блю
дѣ. развѣ^т сочивѣ^т всѣ. горѣ^т. бѣбѣ. сочевница. ривнѣ.

²¹ В Кормчей XIII в. в данном месте стоит ни возгрѣ, ни мотыла.

²² По сравнению с Кормчей XIII в. пропущено изъ неѣа.

на .Ѧ. части воспоше. со пшеницею и с коноплѧ^{мѣ}.
а ввоощъ которын имѣюще. Се же напсѧ^{хъ}. не тако.
творити все то. но разѸма ра^а. ци коли^е что таково

Л. 2786

пригоди; Ѧ^ж е пишоу^т на трѣ^{хъ} втроцѣ^{хъ}. на главѧ^{хъ} и на
инѣ^{хъ} пррцѣ^{хъ}; Ѧ то рѣ^е за клобѸ^{хъ} мѣста. тако бо хѸ^{хъ}
ли ефешане; Ѧ се ми повѣда^а чернецъ. пискѸпль лѸ^{хъ}
ка. евдоки; Млѣвы вглашеныа. творити бѸга
ринѸ. половчиноу. чѸноу. прѣ^е. крщѣнѣа .м. дни.
пѸ.²³ изъ цркви исходи вглашены. словениноу
за .и. дни. молодоу дѣтати все дрѸ. а вже бы прѣ^е
за колико днѣи. а то лѸче вѣми. а то крщѣнѣе по .г. жѸ
ты млѣвы соу^т .Ѧ. же²⁴ глѣтсѧ. по .і. жѸ. тѣми

Попови достон, хотѧче погрѸжати в водѣ. *вгласи.*²⁵
рѸцѣ собѣ завити. ать не вмочисѧ впаствѣ
такѸ и пелена; Ѧ на водѣ .г. крѣты^т твори по
рдѸ. помазити мирѸ. чело и нѸзри оуши. и срѣ
и единѸ рѸкоу правѸю; Млѣи рѸши .м. дни да не в хо
ди въ цркви; Ѧ се впраша кли^м наше еппа. Ѱ поло^т
ска еппа и слѸжи еппѣ. пѸнѸю слоуѸбѸ. гдѣ целѸю^т
въ скрани^ю ли по вбѸчаю. в рамо рече целовать;

Коли хотѧче млѣвѸ творити вѸномѸ. прѣ глѣи.
трестѸе. тѧ. стѣи бѸе. престѧа трѣ. ѡ нашѸ.
гѣ помилѸи. вѣ. тѧ млѣвы за болаща; Ѧ^ж е не идѧ
к болащемѸ. а в цркви или в кѣлѣи помолисѧ ѡ нѣ.
измовѣ ты млѣвы. Ѱче стѣи врачу; дѣла^а
ра^а женска. съ аркадѣи молви съ игѸмено. а тво

²³ В ркп. Кормчей XIII в. — поста.

²⁴ В других ркп. — иже.

²⁵ В ркп. *вгласи* отчеркнуто спиралью как относящееся к концу предыдущей строки.

рѣшѣ епѣа праша, и ннѣ^х. а покладаше ничтѣ^ж.
то ѣ ѿ болѣзни, в бѣницѣ стоати, еѿлине цѣ^т
ловати, дора ѣсти; А вже нѣ^а ^жє²⁶ са боудѣ прища^т
ти. лѣто или пѣ лѣта. то полоснѣтѣ^т верѣ. а на
оутрѣа комкати; Иже ли боудѣ в нѣ. или оутро до
вѣѣда. а въ дрѣгѣи днѣ. а ѣ ли инако нѣлзѣ. за
не всеѣа ѣ. а рѣ вѣѣднею вполосноуѣса. и та
ко прищащати; Тако и мѣа^ж молваше нѣмѣа.
то ѣ рѣ трѣдовнище. тако^ж можѣ^м бываетѣ.

Иже ѿрицающе сотоны. рѹцѣ воздѣвати.
горѣ рекше .ѿ. нѣтоу твоѣ злѧ. ничто скры
то оу мене. нигдѣ не дрѣжоу ни таю. а нифо
нтъ. но и сице мѡваше. іако гонаше ѿ себе.
или рѣчию ненавидима врага; **І**ако побѣе при
щеніе дати крещеномоу дѣтати и мѣри.
аще ѿ в покаяніи. безъ впитѣн, вчѣтила
дѣтати. аще и ссало ѿ іако накапищи оустъ .
повели дати сѣати. тако и всю .и. днѣи. а до
стојало бы рѣ. за .и. лѣ .и. нлика днѣи дати прѣстѣ;

РѢ^х емоу. а вже лаза^т дѣти не смыслагче. а в то^м
ре^и моу^жскоу полѡ нѣтоу бѣды. до .і. лѣ^т. а двѣ
не пытан. мог^ѹ ре^и и борзо верѣ^{ти}. тако ре^и оу^и
Аще велика чл^ка кр^тиши. аще и бла^з ва^с соубо^тъ^{тм 27}
нъ боуде^т емоу спашѡ в тоу .іи. дн^ии. дати е

²⁷ В ркп. **вѣ соуѣ** отмечнуто спиралью как относящееся к концу предыдущей строки.

моу прищеніе не мывшѹ. но покланавшѹ есѹ;
А женѹ по обычаю женскѹ. или учѣтитѹ тоже
крѣтити; **А**ще гавитѹ в тоу .н. днѣи, да не разрѣ
шитѹ. донде учѣтитѹ; **А** разрѣшити. или да
вше прищеніе. но не мыти емоу то днѣи. разрѣ
вѹ е по вторѹ гоубою лице. тако в мѣтвеницѹ
Аще кто возмѡваше емоу. разрѣши *каже*.²⁸
ти бѡзо. ать не оумре тако болно дѣтѹ. и
гаше и да лихо ли. и тако стане прѣ бѣмъ. носѹ хѣѹ
печа. невреженѹ. **П**а рѣ бы. аже бы мнѹ тако было;
Прашѹ достой ли на мѣды дѣтѣмъ пѣти;
Иѡ чѣ в он же крѣтивше. не грѣхов бо дѣла поемъ.
на мѣтвѣми. но тако на стѣ. должни бо рѣ ес мы
всѣмъ крѣтианина тако стѣ мнѣти. а бѣ соудѣ
всѣмъ. тако и ѡ сорокоустьи слоужити повелѣ;
Тако и на велики чѣко не показѣсѹ.²⁹ иномѹ попѹ
велѣше пѣти бѣ ризѹ. аз же слышавѹ идѹ к нѣ.
и рѣ ми тобѹ повѣдаю кѣриче. то рѣ възбранива

Л. 280а

ю инѹ. ать и дрѹгѣи бѡсѹ то. аже бѣ ризѹ пою
покаюсѹ; **З**ашѣше слнцю не достой мѣтвѣца
хоронити. не рци тако борзо дѣлае. нѣли како
оуспѣе до захода. но тако погрести. тако еще вы
соко. како и вѣнець еще не съимѣца с нѣ. то бо
послѣднее видѣ слнце. до вѣща воскреснѣа;
Иже кости мѣтвѣ валѹсѹ кдѹ. то вели чѣкѹ.
томѹ ^{мѣ}зда. **П**а погребѣ и; Иконоу погребѣли вѣхѹ
с мѣтвѣце. не вѣдающе, стѣго миѣхѣла. и не по
велѣ възгребати. крѣтианинѹ рече естъ;

²⁸ В ркп. *каже* отчеркнуто спирально как относящееся к концу предыдущей строки.

²⁹ В ркп. Кормчей XIII в. — непокаившимсѹ.

Како ꙗкоѡ прищенїе даати болны. и что ꙗѡти
 аще^с годѣ^т вѡрзѣ; Бл҃гвѣ^т хс̃ бѣ. та. трестѡе.
 прѣаа^с трѣце. ѡ ншѣ. та. вѣрѡю въ єдино бѣ
 по сѣ вери твоєи таинѣ. сла рекше. та. стрѡ.
 црю^с нѣныи. ꙗ^с є на пантѣкостїю. та. бѣи.
 та. ги помнѣи^с м̃. та мѣтвы^с прищенїю.
 и тако дасть сѣ^х дарѡ. та водницѣ. и приго
 тови сосѡ^с чѣ^т. да аще вѣзблѡе. влѣти в рѣкѣ;

Праша^х достѡи ли да^т томѡ^с прѣстїе. аже в ве
 ликїи постѣ. съвокуплѣса с женою своею;

Разгнѣвасѣ. ци оучите^с рѣ. вѣзержати^с в го
 вѣнїе ѡ женѣ. грѣ^х бы в то. рѣ^х написа. нѡ вѣко
 є во вѣ оуставѣ бѣлѣстѣ^с. ꙗко^с вѣро^с бы блѡстїи.

Л. 280б

ꙗко хвѣ^с постѣ^с є. Аще^с не могу^т. а прѣнюю^с нѣлю, и по
 слѣнюю. и феѡсѣ^с рѣ. оу митрополи^с слыша^с напса.
 тако^с не напса^с рѣ. ни митрополи^с ни феѡсѣ^с. Развѣ^с
 нѣла. прѣзное^с нѣли а прѣзном^с нѣли в вси днѣе, акы
 нѣла. аще^с створи^с тако. запрѣти^с емѡ^с паки творити^с;³⁰

И хотѣче^с комоу^с прищати^с в нѣлю то в сѣ, измыти^с ра
 но. и паки к женѣ в понѣлнїи на вѣрѣ; Праша^х прища
 ти^с дѣте^с на велїи днѣ. встави^с рѣ. в^с великоу^с соубѡ
 слѡживѣ. прищенїе и дорѡ и да по заоурени в нѣлю.
 та сырѣ и таица. любо сї и не бывали на заоурени.
 часѡ^с не помѣ^с;³¹ И мѣтвѡ^с створи^с и тако даи^с и прище
 нїе. сѣ^с напса. тѣ^с дѣла. и не могу^т блѡстїи. не вѣдѣ
 че до вѣѣда. а съсѡщи^с коли хотѣче^с прищати^с. съ
 савше^с нѣтоу^с вѣды. А вже то рѣ^х. таице^с толче^с
 в зѡбы до вѣѣни. а велицїи; Иже малы^с то нѣ

³⁰ тв — лигатура.

³¹ В ркп. Кормчей XIII в. в этом месте — не помимъ.

тоу бѣды прищаюса; а ѿ свершенѹ. аще единоу
поточѣ. то нѣ бѣды прищати. а ѿ многажѹ
а помнѹ. а то аки вѣно, того възбранѹ.

Пакы праша сего, коли крѣти дѣтѹ. егда ѿ не ра^зрѣ
шено. даже принесѹ ѿ ни на вѣрнѹ. ни на заоу^реннѹ.
ли работоу. ли оубоство. или како хотѣче. и до
ма ничто не пѣли емѹ. дати ли емѹ прищеніе
на литоу^гнѹ. и повелѣ дати, дан рече.

Л. 281a

Токмо рѣ корми дѣтѹ. или мтрѹ рѣнаа или ко
рмилица. да не пастъ до вѣѣда. аще ѣсть. да
не дан дѣтѹти прищеніа. а на вѣѣдни не ѣсти
ен молока. до всѹ днѹ. но единоу. Иже бѹде рѣ
члѣкъ жеглѣса и гнои иде. изъ ѣдна. досто
и ли емѹ прищати; Велики рѣ достои. и не добрѣ
рѣ смрѣ. и ѡлѹчае стѣнѹ. ни ѿ из оустѣ иде оу
дрѹгнѹ. по смрѣ грѣховныи; Аще кровь рѣ иде
из зѹбѣ. из оустѣ выплевавше слоужити нѣ
бѣды. но простѹ възбранѹти. ать не вѣми
боудѹ в невреженіи; Аще и бес покааніа. бы
боудѣ члѣкъ. и разболитѣ на смрѣ. да аже к то
бѣ покае, добрѣ. да ѿ аще вѣми грѣшенѣ ѿ. и при
щеніе дан емѹ. Достои ли рѣ, испрати пла ѿ ле
жи на тра^пзе. с^говныи. в нем же крохотѣѣ;

Прамо се рѣ достои. испривати.³² развѣ ѡдино
антимиса, не достои пра; И не творѣ в то грѣха;
нѣ ли в то грѣха. аже по грамотѹ ходити ногами.

Наже изрѣзавѣ помече. а слова боудѹ знати;

Праша и се. аже попа оубѣдае слоужаща несто
инѣ. а боудѣ емѹ снѣ. что побѣа емѹ творити;

³² испрати во всех других списках .

Всѧко рѣ по браѣ попѸ. запрѣти емѸ первѣе,
и дрѸгое. встанѣ братѣ. аще тебе не послѧ

Л. 2816

шаѣ. повѣжѣ мнѣ. аще не повѣси с нѣ всоудѣши.
Праша пакы а се втроци холостѣи каюса оу на. тако
блѸсти блѸѣ. да дрѸгѣи съблюде колико либо,³³ а дрѸ
гѣи мало. даже и падаѣ. лѣзѣ ли и в бѣници быти.
и евлѣе цѣловати. и дора вѣсти. и повелѣ но³⁴ боро
нити все того; Рѣ лѣзѣ ли пакѣ.³⁵ любо си вноу
да и прищенѣе. съблюше добрѣ. м. дни. аще и
кромѣ говѣнѣи не вѣдѣе масѣ. ни медѸ пью
че. ѿ блѸда. ать не тако помроѸ. дрѸгѣи вноу
не причащаѣсѧ. и возбрани рѣ емѸ. абы перестѧ.
и хоше м. дни. стерпѣвъ прицавѣсѧ. то пакы
впѧ на то вѣзвращаѣсѧ вѣзвѣрѣни рѣ. Рѣ емѸ
аже вѣко, се дрѸгѣи налѣници, вода гавѣ. и дѣ
ти родѧ. тако и с своею. а дрѸгѣи вѣтан съ мно
гими рѣвами. которое лѣче. не добро рѣ ни се ни вно.
Рѣ вѣко. аже поустити своебѣна. сдѣ рѣ. вѣбычан
ѣ тако а лѣпше и иного чѣлка выкоупити. абы
сѧ и дрѸгаа на то наказѣла; Но се рѣ. писано ѣ
в заповѣди вѣна постѣника. молви первѣе. тако
не дати прищенѣа. пакы молви по нѣмышлѣю.
елма соѸ нѣцѣи. ни в великѣи по, оудержати ѿ
грѣхѣ не могѸще. и ти сами имѸще жены. по
баѣ тѣ по скончани своеѣа заповѣди: аще пре
ти³⁶

³³ В Кормчей XIII в. — любо.

³⁴ В Кормчей XIII в. — не.

³⁵ Так в ркп. Должно быть вѣко.

³⁶ ти — написано внизу страницы на отдельной строке, в других списках в этом месте читается заповѣди ти.

идоу^т, лѣта множанша. и не имоу^т комкати како,
 зане^т прѣно впадати въ грѣхѣ. ꙗко дръжа^т по^т. стѣ
 великѣи по^т, вѣ. ꙗко да несѣгрѣшати. и съ страхѣ^м
 и трепетѣ^м .г. днѣи. да кокаю на пахѣ^х³⁷. и прочѣи,
 да дрѣгое рекѣ^м попове. ци потомѣ^т даю на вели^{кѣ} дѣ.
 толико говѣнѣ оутрѣпѣвши. да кими рѣ моука
 ми испѣнѣти то рѣ видѣ. а како дрѣзѣ^м мѣстѣ.
 в тои^ж заповѣ^м молви. а то не видѣ. ни како бы
 жити в постѣ. и не имѣти гнѣва ни на когѣ^ж. сѣ
 пастѣ чрѣ днѣ, а не пити. а не мовѣти празнѣхѣ
 словѣ. и в кѣпи не клатѣ. и весдѣ ино много.
 нѣ ты рѣ не дан; По закону^у понимающемасѣ
 малѣженама. аже сѣ годѣ и прищавшемасѣ
 имѣти има и съвокѣплѣнѣ на тоу^{нѣ}. нѣ въ
 збранно. тѣ^м бо тѣло и вноу. едино тѣло бы
 вае. ци не могли быша писати стѣи. аже вѣлѣ^т
 прищати има. тоу^ж и блюстѣи велѣти. тако^ж
 и женивѣ нѣтоу^м впитѣи, ни три днѣи. ни
 моужевѣ ни женѣ; Но еѣга, хотѣще прища
 ти. съблюшѣе заповѣ^м. днѣ прѣ, а послѣ^ж, дрѣгѣи.
 ино все^т аще не боудѣ впитѣи; Гѣчтовающѣи
 сѣ на бра^{хѣ} вѣщенѣа. прочѣо емѣ тимѣфѣе канѣу,
 аже велѣти блюсти, нѣлю и соубѣтоу^т . ✠

³⁷ В древнейшем списке епитимийного номоканона Иоанна Постника место это читается в том же самом переводе, в каком читал его Кирик. Ср: и каѣма же соутѣ нѣции ноужѣю быстро ни въ великѣи постѣ оудръжатисѣ ѿ грѣховѣ не възмогушѣ, и ти же сами многожды имоушѣ жены, подобаѣтъ по скончани тѣмъ своѣ заповѣди, ти аще прѣноуѣтъ лѣта множанша, и не имоуѣтъ како комѣкати, зане имѣ присно вѣпадати въ грѣхѣ, да дръжать свѣтын постѣ великѣи вѣсь, ꙗко да не сѣгрѣшати, и съ страхѣмъ и трепетѣмъ три дни да комѣкаютѣ на пасхѣу. се же по недомыслию (РГБ. Рум. № 230, Л. 84б.).

А ѡнъ рѣ токмо тобою днь ю блюсти. но в таи
нѣ рѣ дан епитеміе. аще створи^т38. боле емѹ не ве
ли творити тако; Прочтѹ же емоу изъ нѣкото
рое заповѣди; **А** вже в нлю и в соу. и в пѣ. лежи
члѣтъ, а зачне дѣтѣ боуде любо тѣ. любо блѹ
никъ. любо разбоинникъ. любо трепетѣ. а рѹ
телема шпитѣѣ .б. лѣ^т. а ты книги годѣса сже.
аже въ шпитѣ в велицѣ бѹдѹче, прищати ѿ
пѣхѣ до пѣхѣ. или на мѣцѣ. и тако дивовашесѣ.

И се прочтѹ емѹ како шпитѣ избавлѣ .л. ли
тѹргѣи. за .д. мѣцѣ. а .к. за .н. а .л. за лѣто.³⁹
то рѣ сѣ напсано. црѣ вы али нѣи богатѣи съ
грѣшающе. а давали за сѣ и слѹжити. а самѣ
не потрѹжаа ни мала; **Б**е оугодно; Попоу слѹ
живше в нлю. а паки боуде слѹжити емѹ во
втѣ. достѣи ли емоу съвокупитѣ с порѹжнѣ.

Расмотривше рѣ аже молѹ и не въ меже тѣ^м40.
здержаливъ. не боронити. аже ли въ зержа^т
то лѹче. не запрѣщати силою. али болѣи грѣ^х ѣ;

А еже глѣщема има, wskверньсѣ. написаное в за
повѣ^а. нѣѣна постника. то рѣ ѣ. ѣ с пристѣемъ
с женою цѣловати. и любити не свою рекше.
ѣ или азъкъ во ѹста влагати. или шбоуѣати.

или поврѣгше лещи на нен. и сѣмѣ изидѣ^т. или.
и гоилѹ прикосноуѣтѣ. инде не в само просто въ

³⁸ В ркп. Кормчей XIII в. в этом месте читается створить волею.

³⁹ В пергаменном списке епитимейника Григоровича правило это читается так: избавитъ во ихъ тѣ литургѣи за д мѣсяце, и к литургѣи за н мѣсяць, за кѣ мѣсяць л литургѣи, могоуѣ слоужьбници избавити отъ грехъ, аще хотеть, кающущѣ (Л. 2а).

⁴⁰ В ркп. меже тѣ^м отчеркнуто спиралью как относящееся к концу предыдущей строки.

вѣщи. а то сѣмѣ изыде. то ти ѣ тако. ѣ аще
склѣчитѣ, котѣмоу попѣ, или дѣаконѣ ѿлѣ
читѣ слѣбы. и съ инѣмъ вѣзѣржаніе. на нѣко
лико временѣ. и прѣимѣ свои санѣ. тако и прѣ по
ставленіа. аще то створи. прѣ дати ѿпитѣа
и потѣ поставитѣ; Аще кто холостѣ боудѣ
створи блѣу. и ѿ того сѣ дѣтѣ рѣтѣ. досто
ит ли поставити дѣаконѣ; Дивно рѣ сдѣ внесе
но. а вже ѿною створи. а ѿ то дѣтѣ бѣде. аже
многожѣ и съ .і. ю; А вже дѣвкоу растлѣ. и па
кѣ сѣ жѣни иноу. достоин ли поставити. а то рѣ
не прашаи оу мене. чѣоу быти и ѿномѣ и ѿнон.

А вже дѣакѣ помѣ жѣноу. и оуразѣмѣе, а ѣ
не дѣвка; Поустивше рече тоже статѣ;

А вже ѿ попа. или ѿ дѣакона попѣа створи и прѣ
любѣ. а поустивѣ ю рѣ дрѣжати свои санѣ;

Написано ѣ в заповѣи ѿнѣа постника. аще кто оу
краде головныа налныа табы. да не приде
в чѣтѣство прашѣ того; Иже боудѣ рече
таба велика. а не оуложѣ еѣ, ѿтан. но синѣ
прѣ съставѣ прѣ кнѣзем. и прѣ люми. то не

Л. 2836

стой то ставити, дѣаконѣ. а жѣли ѿкраде
тѣсѣ. а то оуложѣ ѿтан. то достоин же парѣвъ
ка господа⁴¹ вѣжоу. бѣоу оукрѣша что любѣ. до
стой ли ставѣ; Бѣлецѣ по. бѣ жѣны. аще сѣ
слѣчи емѣ пасти. единою токмо. или пѣтанѣ.
или како; Аще и мртѣвыа рѣ вѣскрѣшаа. не мѣ
жѣ попѣмъ быти. тако и дѣакѣ дѣаконѣмъ.

О поѣакѣствѣ. аще ти каѣ. прѣими ѣ. но иноѣ емѣ

⁴¹ В РГБ. Рум. № 231 — господарева.

ѡпитѣи нѣтъ^м, и не даи. еже лишити^ѣ санъ.
 тако^ж и женаты^м; Праша^х брашна дѣла. что
 то ѣмы. его^ж нѣстои^т. или мы, или бѣлци;
 А се рѣ^ѣ ѣсти и в рыба^х, и в масѣ^х. аще и сам сѧ за
 зрѣти^ѣ. ни гнѣшаесѧ. аще разрѣт^ѣ⁴² сѧ. а ѣ
 сть. грѣ^х есть емъ; А еже рѣ^х кровь рыбыю
 ѣмы. нѣтоу бѣды рѣ. развѣ живѡныа кро
 ве и птица; Рѣ^х емоу творѣ^т ниѣи слышаше
 ѡ инѣ^х епѣ^ѣ. іако застанешѣ в силцѣ. оуже
 оудавившѣ. тоу зарѣжи не вынимаа. а сѣце
 то дѣла^ѣ ѣ постави; Ажю рѣ. не мѡви^ѣ ѣ то.
 ни которы^ѣ епѣ^ѣ; И прѣтчу рѣ токовоу;
Тако глѣ^ѣ гѣ. азъ рѣ^х ва^ѣ, ѣсти маса^ѣ ѣ ѣ ѡ зе
 лѣи. а кровь всако^ѣ живота проливан на зѣлю.
 аще^ѣ ѣси ю противни^ѣ еси боу. то гдѣ крове,

Л. 284а

вниде, велми боронаше; А тетеревинъ при
 несли бахъ^ѣ емоу на пирѣ. и повелѣ^ѣ емъ перемѣ
 тати черес ты. и прицати^ѣ нѣстои^ѣ рѣ ѣдше;
Наковъ бра^ѣ гнѣ. ничего не възбранѣи рѣ. развѣ
 блѡу^ѣ. идоложрѣтвена. давленины. крове.
 звѣроадины. мртѣвѣны; А смерѣ^ѣ дѣла по
 мѡви^ѣ иже по селѡ живоу. а покаютѣ^ѣ оу насѣ.
 аже то дрѡзѣи пада^ѣ вѣверичиноу. а ино злѣ^ѣ рѣ.
 въ злѣ^ѣ гѣсти давлена. аще быша и вѣверичи
 ноу ѣли. или ино не давлено. нѣ тоу бѣды.
 вѣми ажае; А молозива рѣ. лихо и негѡно бы
 ѣсти^ѣ ѣ. іако с кровѣю^ѣ ѣ. да быша .г. дни. те
 лѣти дагали. а потомъ чѣ^ѣое сами ѣли;
И повѣда емоу попѣи^ѣ ѣ. пада^ѣ рѣ в городѣ сѣ мнози.
 и ѡнѣ помолче; А портѣ^ѣ дѣла в чем си хотѣ

⁴² В ркп. Кормчей XIII в. — зазрѣти.

че хѡти. нѣтъ бѣды. хотѣ и в мѣдвѣдѣи;
Анже то распоустилѣ малажена. и перѣ то
 бою вѣко тѣгавшѣ. что тѣм ѡпитемѣа;
Не дан рѣ прищенїа томѣ. который єю распоу
 щаетъ. а съ инѣм съвокоуплетъ. али ѡ оу
 мирати начне. то дан; Иже ли вѣми злѣ бѣде
 тако не мочи мѣжоу держати жены, или жена
 моужа. а застанѣ. а порты грабити начне. или

Л. 284б

пропивати. или ино зло на⁴³ .Г. лѣ^т аже ли жена⁴⁴
 съ инѣм. то моу не винова поукаа ю. аже ли мѣ
 на женоу свою. не раз иде^т ⁴⁵ вѣ^з свѣта. то жена,
 не виновата идоучи ѡ не; Лѣпо^ж ѣ. и то приписать
 ѡ канѣ. стѣго василїа канѣ .Ѳ. и. тако ни по коен^ж
 винѣ. женѣ не ѡпоустити моужа своего;

Ако вставившїа прелюбодѣица. или къ иномоу.
 пришеше моужевн. вставлены^ж. или ѡпущены.
 живушїа с таковы, не ѡсоудѣтъ. аще оубо моуж.
 ѡстоупи жены. к' дрѣзѣи приде. и тѣ прелюбо
 дѣецъ. зане твори ю прелюбодѣиствовати.
 и живушцаа с ни прелюбодѣица. зане чюже моуж
 к' себѣ пристави; Того^ж правило .м. ѥ.

Поущенаа ѡ моужа свое. по моемѣ разѣмоу. пре
 бивати побае. аще бо рѣ гѣ. аще бо кто встави же
 ноу. раѣвѣ словеси любодѣианна. твори ю прелю
 бы дѣяти. ѡ прелюбодѣианїа нарешї ю. за
 творї ю къ инѣ ѡбщенїю. како бо може пови
 не быти. тако прелюбодѣианїа повинѣ. а жена

⁴³ В ркп. Кормчей XIII в. — да.

⁴⁴ В ркп. Кормчей XIII в. в этом месте добавлено: ѡ мѣжа.

⁴⁵ В ркп. Кормчей XIII в. вместо не раз иде^т написано: не лазить.

не грѣшна быти. прелюбодѣица ѿ га ѡбщѣа
ра^а. къ иномоу нарекши⁴⁶ На⁴⁷ поуѣна ко времени
ѿ жены по неженъствоу⁴⁸ посагшиа. и по се^м пѣ
щена бывши. зане възвратити к немѣ первѣе.

Л. 285а

блѡу оубо створи. невѣжъство оубо ѿ брака
возбранити⁴⁹. оуне же аще пребоудѣ тако.

Рѣ ажъ моу боудѣ грѣше⁵⁰. тако свлзати и на .і. лѣ^т
лзѣ ли первѣе заповѣдати емоу. с лѣ^т. или съ двѣ.
или съ .і. ѣ ѡню не ѣсти емѣ масѣ. ни медоу
пити и на великъ днѣ; Аще рѣ ѡпитѣа на члѣѣ.
в нѣлю и в соу^б, и въ гѣскыа празники. дати емѣ все.
а .м. днѣи. не велаше даѣ⁵¹ постити^ѣ, кромѣ говѣ
нѣа. любо си то перво покапавшемѣ блѡда, сѣ^ѣ
и нѣла. аже са^м⁵² поволн на колико хотѣ. ѡлѣчити
ѿ его⁵³. а то не бранити. аже ли тако въ ивановѣ за
повѣ^а. писано ѣ; Достой ли женѣ моужѣ свое
моу помочи. терпѣти ѡпитѣи. и⁵⁴ мѡжѣ женѣ;
Достой рѣ ѡеми волею. тако и дрѣ^ѣ къ дрѣгѣ. и бра
роу⁵⁵. добро ѣ тако и маиженама⁵⁶; А безѣ ѡпи
темѣи соуѣи прашѣ. аже рѣ боудѣ празникѣ, гѣ

⁴⁶ В ркп. Кормчей XIII в. в этом месте написано: **Правило мѣ.**

⁴⁷ В ркп. Кормчей XIII в. вместо **На** написано **за.**

⁴⁸ Читать **по невѣжъствоу.**

⁴⁹ Издатели Кормчей XIII в. считают, что это место следует читать как **не възбранитѣся.**

⁵⁰ В ркп. Кормчей XIII в. в данном месте добавлено: **человѣкъ.**

⁵¹ В ркп. Кормчей XIII в. вместо **даѣ** написано **дашѣ**, у Калайдовича вариант **да аще.**

⁵² В ркп. Кормчей XIII в. вставлено слово **кто.**

⁵³ В ркп. Кормчей XIII в. вместо **его** написано **чѣго.**

⁵⁴ В ркп. Кормчей XIII в. вместо **и** написано **или.**

⁵⁵ **оу** – лигатура.

⁵⁶ В ркп. Кормчей XIII в. вместо **и маиженама** написано **и мальженома.**

скыи. в срѣ, и в пѣ. или стѣпа бѣа. и стѣго иѡана.
аще гадѣ. добро, аще не гадѣ лоуче; Просфѣи не до
стои жана печи. еѣа по обычаю еи ѣ. аже како прѣ
имеса ко испеченѣ⁵⁷. то нѣтоу бѣды; Прашѣ,
единою просфирою достоин ли слѣжи. аже бѣде
далече⁵⁸ в селѣ. а нѣ гдѣ боуде взати. дрѣгое про
сфиры. то достоин. аже боуде бли^з торгѣ гдѣ коупи^т.

Л. 285б

то не стои^т. аже ли како гдѣ не боуде по ноу^ж. то досто
Въ великии по. аже се емле доры .ѣ. постны днѣвѣ. и⁵⁹
даже не приготѣ. елико днѣвѣ слоужити;
Австави рѣ на дрѣгоую нѣлю. аче и до .г.еѣ нѣтѣ бѣды.
такѣ и неусѣаа просфиры. достоин рѣ проскѣмиса.
за .в. нѣи; Прашѣ е и се аже даю сорокоустьѣ. слѣ
жи за оупокон. и еще живи соущѣ. не може то рѣ въ
зворонити. аже приносѣ спсѣнѣа хотѣче дѣше своеи.
ѣ творишь. и митрополита георгѣа рѣска написѣша.
а нѣтѣ то нигдѣ. лоуче бы и да быша добрѣ дроу^с.
порѣчили. давшѣ что. а бы послѣ^н исправи. или
оубогѣ. и всѣ^м бѣ ра^н приемлеущи. еѣа ли емле соро
коу^тѣѣ. ѿ то наоучѣи и глѣ. братѣ авы ти како не
согрѣшати боле. виши ли мртѣвецѣ не съгрѣшаѣ;

⁵⁷ То есть: если же какъ прикоснется къ испеченой (просфорѣ).

⁵⁸ В ркп. Кормчей XIII в. добавлено в этом месте: *яко въ*.

⁵⁹ В ркп. и отчеркнуто спиралью как относящееся к концу предыдущей строки.

**(Л. 274б) Вопросание Кирика,
который предлагал вопросы новгородскому епископу Нифонту
и другим [иереям]*
Господи, благослови, Отче!**

1. Спрашивал у владыки: «Если человек блюет после того как причастился, [то как поступать?]]» — «Если, — ответил, — от объедения или от пьянства блюет, [назначается] 40 дней епитимьи¹, если от отращения — 20 дней, а если по причине сильной болезни — [то] еще меньше. Если же поп [изблюет причастие] те же 40 дней пусть не служит и во всем другом соблюдает воздержание. Если будет безвыходная ситуация, когда некого назначить служить вместо себя, то не служит [только] неделю, а потом приступает к службе, но, держа епитимью, [не вкушает] меда, мяса и молока. Если сблюет на следующий день после причащения, то нет [за то] епитимьи. Также [если блюет] на третий день [после причащения]. Но [поскольку] в субботу и в воскресенье не постятся, то другими днями недели пусть держит 40 [дней поста]². Также следует считать [сроки исполнения епитимьи], если иные проступки совершит». — «А вот что я обнаружил в некоей заповеди³ [на этот счет]: “Если кто-либо от переедания изблюет причастие, то три раза по 40 дней [тому епитимья, всего] 120 дней. (Л. 275а) Если кто-либо по причине болезни изблюет причастие — пусть постится 3 дня, а то, что изблевал, — пусть сохранит и сожжет на огне⁴ да споет 100 псалмов. Если же [блевотину после причастия] собаки съедят, тогда постится 40⁵ дней”».

2. «Можно ли, — [у владыки] спросил, — оскверненный глиняный сосуд молитвой очищать или только деревянный, а другие разбивать?»⁶. [Нифонт велел]: «Как деревянному, так же глиняному, медному, стеклянному и серебряному сосудам⁷, — всем читается молитва»⁸.

3. А за упокой так [владыка] велел служить сорокоуст⁹: «На гривну — 5 раз [в неделю]¹⁰, на 6 кун — раз [в неделю], а на 12 кун — дважды [в неделю] или столько, сколько может [быть оплачено из такого расчета]¹¹. Но всё это [плата] только за одного. [За нее] и пение

* Перевод В. В. Милькова.

и служба, включая [траты на] вино, фимиам, свечи и просфоры, которые несет тот, [кто заказал сорокоуст]. Всегда служи на трех просфорах¹²: прежде, одну большую, которая предназначена для Доры¹³, нужно отложить. [Она], для службы по умершему, не применяется. Остальные две — за упокой¹⁴. А вино свое храни, купив [для того] корчагу¹⁵. Также [держи] ладан. [Назначь плату] на том и бери себе. Только [сначала] спроси, — сказал, — или сам разберись (выясни), сколько тебе дать вевериц, [а в зависимости от того, сколько необходимо провести] служб — распредели свечи и [остальное] всё». Задал вопрос ему: «А если некоторое количество суббот придется [дополнительно] вынимать [необходимое] за умершего до исполнения Сорочин¹⁶, то много будет нужно свечей и [недостаточно для того] 40 вевериц?»¹⁷. — «А то, — ответил, — весьма полезно. [Даже] если случится не твоя неделя [служить], скажи другому [священнику]¹⁸: “Помяни такого-то”. Если [сделаешь так], то умерший — богоотмольник (будут отмолены грехи пред Богом)»¹⁹.

4. А [тех, кто] ради процентов, называемых лихвой²⁰, дает в долг, так велел наставлять: **(Л. 275б)** «Если это поп, то скажи ему: “Не следует тебе служить, пока того не оставишь”²¹. А если мирянин, то скажи ему: “Не следует тебе брать проценты, а мне, — скажи, — грех не сказать [тебе о том]”²². Если же не могут отказаться [от лихвы], то скажи им: “Будьте милосердны! Берите немного²³: если по пять кун дал, то возьми [сверх того] три куны или четыре²⁴”».

5. [Я справился]: «Когда постригал монаха в схиму, [то] не давал ему есть скоромного до восьмого дня²⁵. [Верно ли делал?]]. И, услышав, епископ похвалил [и сказал], что все правильно было сделано.

6. А вот, [что еще] сказал владыке: «Сам я пока без схимы, но думал про себя, что, может быть, к старости тоже постригусь. Может быть, к тому времени [это] было бы более достойным, только [доживу ли], слабый да больной?»²⁶

7. А черницам и чернецам [Нифонт] не велел есть масла ни в среду, ни в пятницу, если будет петься тропарь²⁷.

8. Вот еще некий чернец исповедовался у меня²⁸. «Если будет необходимость, — спрашивал [владыку, после того], — не откладывая, постричь его в схиму, не возбранено ли мне постригать, будучи самому не в схиме? Если ты мне позволишь, это было бы хорошо». Отвечал [владыка]: «Ладно ты думал, когда сказал, что к старости постричься в схиму. На то ты и поп, чтобы совершать пострижения монахов, [по-

этому] постригай его в схиму²⁹. Священство — превыше всего. Для того оно и существует, чтобы освящать». И я ударил челом [пред владыкою].

9. «А вот, владыко, [как поступать с] теми женщинами, которые сильнее [обычного] кланяются до земли в субботу, говоря так: “За упокой кланяемся”?»³⁰ — «Самым строгим образом запрещай, — ответил. — В пятницу после вечерни не позволяй кланяться³¹, а в воскресенье по вечерне можно».

10. [Просил владыку разъяснить: *(Л. 276а)* «Как поступать], если будет какой-либо человек крещен в латинскую веру и захочет перейти к нам?»³². — «Пусть семь дней ходит в церковь. Сначала ты дай ему имя и по четыре молитвы читай ему на день, которые повторяются трижды³³, как об оглашенном³⁴. Не давай [ему] ни мяса, ни молока. На восьмой же день пусть вымоется и придет к тебе. Прочитай над ним молитву как положено, и после того как переоденешь его в одежды чистые или сам оденется, облачи его в одежды крестильные и венец. [Сделав] так, помажь его святым миром³⁵, и дай ему свечу. А на литургии дай ему причастие и держи его как новокрещенного по возможности до восьмого дня. Так предписывает закон»³⁶. А сначала [владыка] сказал, чтобы в тот же самый день не разрешать³⁷, дабы понять, каков будет человек³⁸. Сам [об этом] написал и под конец³⁹ сказал так: «В Царьграде [при перекрещивании человек] только в опояске стоит⁴⁰, когда его помазывают миром, а маслом, — сказал, — не [положено] помазывать»⁴¹.

11. [Спросил]: «Следует ли в воскресенье резать скот и птицу, если будет такая необходимость?» — «Воскресенье — чистый⁴² и праздничный день, для того чтобы идти в церковь и молиться. Поэтому пусть не считаются помехой [хлопоты]. Если резать в воскресенье по необходимости — нет ни беды [в том], ни греха. Просто ли случится что-то: или праздник⁴³, или гость, или что еще другое. Вовсе это не возбраняется»⁴⁴.

12. А еще вот что я спросил: «[Некоторые] идут в дальнюю страну — в Иерусалим *(Л. 276б)* к святыням. Иным я запрещаю, не велю [туда] идти, а велю здесь пребывать и [жить] добродетельно. Ныне [вот] в иной раз наложил запрет. Есть ли мне, владыка, в том грех?» — «Очень, — одобрил [владыка], — верно поступаешь. [Кто-то] для того идет, чтобы праздн⁴⁵, не работая, есть и пить⁴⁶. А кроме того, и иной вред бывает, [поэтому], — велел, — запрещай!»⁴⁷

13. О причастии, которое в течение всего года надо держать на случай причащения больных, [Нифонт сказал так]: «В Великий четверг, — сказал, — приготовь Тело Христово, которое готовишь (откладываешь) на постные дни [для литургий], и храни его в сосуде⁴⁸ до того дня, когда потребуется. А если нужно будет его дать [больному], то возьми часть в потир и вина влей, а после этого дай». — «А в другое время, — спросил, — можно ли приготовить, чтобы [использовать], когда потребуется?» — «Грех, — ответил, — в иное время это делать. Всегда одинаково тело Христово. Но, — сказал еще, — только единственный достойный того день есть для того, и этот день — Великий четверг⁴⁹. Тогда и откладывай».

14. Спросил: «Доливать ли воду к вину, когда даем [причастие], как это мы делаем в Великий пост, отправляя постную службу?» — «Довольно, — ответил, — одного вина»⁵⁰.

15. Кроме того, вот о чем спросил: «Как то причастие без крови [Христовой] вынимать?» — «Накапай, — ответил, — ложкой из потира, когда вынимаешь»⁵¹.

16. «Если, — спросил, — падает кто в припадках, дать ли таковому причастие?» — «Разве только при смерти», — ответил⁵². Другие [же] говорят: «Они оставлены Богом, поэтому и не [при смерти] будут, все равно дай»⁵³.

17. «А что если, — спросил, — будет какая другая ущербность: или над мертвецом кому-то будет дурно, или над бесноватым [кто-то вскричит]⁵⁴, или голова болит, или воротит (тошнит)?» — «Если в тех болезнях [человек] сохраняет здравый рассудок, ни икон и ничего другого не хулит, (*Л. 277a*) на людей ничего не наговаривает — дать такому причастие». А что, когда так говорят: «[Если богохульствует, то] надо будет в нем запечатать [это]⁵⁵». Посмеялся [владыка] и сильно укорял таковых⁵⁶. Сказал: «Ничего не происходит без Божьего повеления».

18. Прочитал ему (Нифонту) правило святого Тимофея: «Если кто из верных взбесится, можно ли ему причаститься Святых Тайн?» — «Если не нарушает тайны, не хулит ее каким-либо образом, пусть принимает причастие, только не в любой день надлежит ему [причащаться], а по воскресеньям». — «И я, — сказал, — тоже наказываю тебе»⁵⁷.

19. «Следует ли попу читать молитву какую-либо над своей женой⁵⁸, будь то в селе или здесь?» — «Во всей Греческой земле и ей

подвластной территории не дают попы своим женам [молитвы]. Если только не будет другого попа поблизости. Тогда можно совершить молитву»⁵⁹.

20. Обратился к митрополиту: «Следует ли попадье причащаться у своего мужа-попа. Есть ли, — спросил, — в том грех?» Помолчал и наконец сказал: «Есть»⁶⁰.

21. В том монастыре, где Клим⁶¹, кресты водружает иеромонах, а не игумен⁶². Так поступают в русском монастыре, тогда как в греческом [крест] водружает игумен⁶³.

22. А игумен читает Евангелие на литургии в Великий день [Пасхи, стоя] в алтаре, лицом на запад. А дьякон за ним повторяет по строке из другого Евангелия, стоя перед алтарем⁶⁴.

23. А про зерно горчичное (**горюшнок**) прямо сказал — синапр (**синапръ**)⁶⁵.

24. А о том, что в пророчестве так сказано: «Десять мужей держатся за ризу иудея»⁶⁶, — сбылось. Уже было пленение и запустение, когда держались за ризы властей своих, а теперь братья некому и не за что⁶⁷.

25. На Воздвижение (**Л. 277б**) Креста нельзя есть рыбу монахам, а белому духовенству — масла⁶⁸. А в другие дни, поцеловав крест, можно есть всё, включая мясо⁶⁹. А если кому случится взирать или надевать [крест], то поцеловав [его], есть всё. Крест же следует целовать всем, кто ходит в церковь⁷⁰ и Евангелие целует⁷¹.

26. А мощи можно целовать и тому, кто был с женой, даже если не мылся, а только ополоснулся до пояса, [а также тем], кто ел и пил⁷².

27. Поп, который был со своей женою, пусть вне алтаря читает Евангелие⁷³ и ест Дору⁷⁴.

28. Поп-белец, который был со своей женою днем перед службою⁷⁵, может служить, ополоснувшись до пояса, но не кланявшись или не мывшись⁷⁶.

29. «Если поп собирается служить в воскресенье и во вторник, может ли он совокупиться между этими днями, [например], рано в понедельник?» — «Быв со своею женою, в тот день не входит в алтарь»⁷⁷.

30. Вот как Клим велел давать причастие холостым на Великий день, сохранившим себя в чистоте на протяжении Великого поста: «Если только иногда согрешали — [дай], посмотрев, не было ли то с замужней женщиной⁷⁸, или какое большее зло⁷⁹. Тогда снова решится обратиться к добру».

31. А крестя дитя, дать причастие⁸⁰, когда бы ребенка ни принесли [в церковь]: на вечерню или на часы, но только не на обедню⁸¹.

32. Попу не следует причащаться в мантии вместе с [другими] людьми, хотя и не служит, а тем более если служит⁸².

33. «Если Роду и Рожанице кроят⁸³ хлеб, сыры и мёд?» — «Категорически запрещай. Где-то, — сказал, — написано: “Горе пьющим Рожанице”»⁸⁴.

34. От своей плоти ничто не становится поганым — (*Л. 278a*) ни мокрота, ни кал⁸⁵.

35. «И из лохани, — сказал, — в которой моются, пьют, другую воду в нее влив»⁸⁶.

36. В Чистую неделю следует есть мед пресный, [пить] житный квас⁸⁷. А икра на все [время] говения — бельцам⁸⁸.

37. Спрашивал его: «Где находится Крест честный?» — «Как говорят сказания, — отвечал, — после того как был найден, [несли его], но не доходя Царьграда вознесся на небеса⁸⁹. Так и зовут то место Божие Вознесение, а на земле осталось подножие»⁹⁰.

38. «Вот еще где-то я слышал, что над кутьей за упокой двум свечам подобает быть зажженными, или четырем, или сколько хочешь, но [только] четное число. А за здравие [зажигают] пять или три»⁹¹. Клим же [на это] ответил: «Сколько хочешь [зажигай] и за здравие и за упокой, но без просфоры. Просфора приносится в алтаре, и ее после не носят над кутьей. В Цареграде в монастыре принесут [кутью] в церковь, а сверху поставят вино, фимиам, свечу, просфору, потом несут все на время службы в алтарь. А на вечерню не приносят кутьи и канона не следует петь. Канон надо петь на заутрене праздником и без кутьи, а за упокой [служить] в субботу. А осеять крестом на блюде все части, [составляющие] сочиво, — горох, бобы, чечевицу, турецкий горошек, смешанные с четырьмя частями всыпанной пшеницы, [а еще] с коноплей и овощами, какие есть»⁹². Это я написал не для того, чтобы так делать, но для памяти, [на случай], если что-либо такое (*Л. 278b*) понадобится.

39. «А то, что изображают на головах трех отроков и некоторых пророков, это, — пояснил, — вместо клобука. Так ходили ефесяне».

40. А это мне поведал чернец епископа Лука-Евдоким⁹³: «Молитвы оглашенные⁹⁴ совершать так: болгарину, половцу, чудину⁹⁵ перед крещением [все] 40 дней [их] поста. Из церкви выходить от оглашенных [надо] славянину за 8 дней⁹⁶. Для малого ребенка лучше

было все совершить разом, а если бы за сколько-нибудь дней, то было бы гораздо лучше. Когда таких крестят, то трижды [читаются молитвы]. Главные же – 4 молитвы, которые повторяются 10 раз. Ими огласить».

41. Следует попу, который намерен погружать [крещаемого] в воду, обвить себе руки⁹⁷, чтобы не омочились запястья, а также [приготовить] пелену⁹⁸. Воду же осенить тремя крестами и последовательно помазать [крещаемому] миром лоб, ноздри, уши, сердце и [только] одну правую руку.

42. Родившая [дитя] мать пусть 40 дней не входит в церковь⁹⁹.

43. А вот о чем спрашивал Климент нашего епископа по просьбе полоцкого епископа¹⁰⁰: «Если служит епископ постную службу, куда его целуют: в щеку или по обычаю?» — «В плечо, — ответил, — надо целовать»¹⁰¹.

44. Когда намереваешься молитву сотворить больному, прежде прочитай «Трисвятое», потом «Святый Боже», «Пресвятая Троице», «Отче наш», «Господи, помилуй». [Читай] двенадцать раз. Также [читай] молитвы за болящего. А если не идешь к больному, то в церкви или в келии [можешь] помолиться о нем. Произнеси те же молитвы и «Отче святой, врач душам...»¹⁰².

45. О женских недугах, [присущих их организму]¹⁰³, и о том, как [с такими женщинами] поступать, переговорил с игуменом Аркадием, который (*Л. 279a*) поставлялся [тогда] в епископы¹⁰⁴. Сошлись на том, что это подобно болезни и не препятствует стоять в церкви, Евангелие целовать и Дору есть. Если нельзя будет [такой женщине] причащаться год, или полгода, то вечером ополоснувшись, утром можно комкать. Если же [женское] будет ночью или утром до обеда, так что и в другой день нельзя будет [причаститься] и если по-другому нельзя, поскольку продолжается у женщины [выделение], то перед обеднею ополоснуться и тогда причащаться¹⁰⁵. Так же и Марина, игуменья, сказала: «Этот недуг и у мужей бывает».

46. В котором доме мать родит дитя — [в такой] не следует входить три дня. Потом пусть вымоют все водою и молитву сотворят, которую читают над оскверненным сосудом. Прочитайте молитву очистительную и тогда входите¹⁰⁶.

47. Кто отрекается от Сатаны — вскинет руки вверх, повторяя пять раз: «Нет твоего зла¹⁰⁷, ничего не сокрыто у меня [твоего], нигде [ничего] не держу и не утаиваю!»¹⁰⁸ А Нифонт еще вот что сказал:

«Гонишь от себя [Сатану], если словом на невидимого врага [ополчаешься]»¹⁰⁹.

48. «Как надо причащать крещенного ребенка и [его] мать?» — «Если [мать] после покаяния без епитимьи и очистилась [после родов], то [причащать ее и] дитя, даже если [дитя] сосало [грудь]. Как накапаешь в рот, вели [матери] дать сосать [грудь]. Достаточно будет, — сказал. — За 10 лет сколько еще дней [примет] причастие!»

49. **(Л. 279б)** Спросил его: «А если лезят дети друг на друга, не понимая [что делают]?» — «В том, — ответил, — мужскому полу до 10 лет — нет урону, а о девочках не спрашивай. Могут, — сказал, — быстро испортить [себя]. Таковы, — добавил, — наши отроки»¹¹⁰.

50. Если крестишь взрослого¹¹¹ даже [после того, как] будет ему во сне совращение в те 8 дней¹¹², следует его причастить не мывшегося, но склоняющегося [в покаянии]. А женщину, когда очистится [от того], что присуще ей по природе, — тоже крестить. Если она придет в те восемь дней¹¹³, не освободившись от женского, — [отложить], пока очистится. И разрешишь¹¹⁴, когда дашь причастие, но нельзя мыться в тот день, разве только поп оботрет губкою лицо, как в молитвеннике сказано. Если кто-то возразит ему: «Разреши быстро, да не умрет так больное дитя», отвечай им: «Плохо ли [тому], кто предстанет перед Богом, нося [на себе] Христову печать неповрежденной? Я бы был рад, если бы мне так же довелось»¹¹⁵.

51. Спрашивал: «Надо ли малых детей отпевать?»¹¹⁶ — «С того времени как крещены [они], не из-за грехов поем над мертвыми [детьми], но как над святыми. Должны [мы], — сказал, — к всякому христианину относиться как к святому, [ибо один] Бог судит всех»¹¹⁷. Так же велел служить и сорокоуст.

52. Еще над взрослым не покаявшимся человеком одному священнику велел петь, только без риз. Я же, услышав [об этом], пошел к нему. И [владыка] сказал мне: «Тебе открою (растолкую), Кириче, — потому я это запрещаю, **(Л. 280а)** чтобы и другие боялись, что без риз [их] отпоют. [Чтобы] каялись [перед смертью]»¹¹⁸.

53. После захода солнца не следует хоронить умершего. Не говори так: «Сделаем побыстрее, может, еще успеем до захода». Но [надо] тогда похоронить, когда еще высоко [стоит солнце], когда еще венец не снят с него¹¹⁹. Ибо так в последний раз [умерший] видит солнце до общего воскресения¹²⁰.

54. Если кости умерших валяются где-нибудь, то великая награда (велико воздаяние) [будет] тому человеку, который погребет их¹²¹.

55. [Был случай], икону святого Михаила погребли вместе с умершим. И не велел ее [владыка] вырывать. Сказал: «Он – христианин»¹²².

56. [Спросил]: «Как следует причащать больных и что петь, если потребуется сделать это быстро?» — «“Благословен Христос, Бог наш”¹²³, потом “Пресвятая Троица”, “Отче наш”, потом “Верую во единого Бога”. После этого говорится “Вечери твоя тайная” да “Слава”. Потом – [начинай] стихиру “Царю Небесный”, которая [поется] на Пятидесятницу. Потом “Богородице”. Потом “Господи, помилуй” проговори сорок раз. Потом [читай] молитвы к причащению¹²⁴. После этого приобщить Святых Даров. Потом [предложить испить] водицы. Приготовь сосуд чистый, чтобы если вдруг изблует – вылить в реку¹²⁵».

57¹²⁶. Спрашивал: «Следует ли давать причастие тому, кто в Великий пост вступает в связь со своею женою?» [Владыка] разгневался: «Или, – изрек, – учите воздерживаться в пост от жен [своих]?! Грех вам в том!» [Я] пояснил¹²⁷: «Написано ведь, владыко, в Уставе белечском¹²⁸: “Пристойно блюстись, (*Л. 280б*) ведь это Христов пост”¹²⁹. [И еще написано]: “Если только не могут [утерпеть], то в первую и в последнюю недели – [строго воздерживаться]”. [О том же] и Феодосий¹³⁰, – добавил [я], – от митрополита¹³¹ услышав, написал» — «Такого не написал, – возразил [владыка], – ни митрополит, ни Феодосий¹³². Только Светлую седмицу [велел держать] – на Светлой седмице все дни как [единый день] воскресенья¹³³. Если кто поступит так, [как ты говоришь], запрети ему делать в другой раз. Если же кому захочется причаститься в воскресенье [постом]¹³⁴, то пусть в субботу омоется рано [утром] и снова в понедельник вечером – к жене».

58. Спрашивал: «Как причащаться детям в Великий день [Пасхи]?» — «Оставь, – пояснил [владыка], – причащение и Дору, которыми в Великую субботу служил, и дай в воскресенье после заутрени. Также [позволь] сыр и яйца, если даже [и] не были на заутрене. [Только] не пой им часов, а, молитву сотворив, причащай». Это написал ради тех, кто не могут себя сдержатъ, чтобы не есть до обеда. А грудным детям когда хочешь можно причащаться. [Если и грудь] сосали – нет беды¹³⁵.

59. «А если, – спросил, – кто-то яйцем тычет в зубы до обедни, в том числе и взрослые?» — «Малым [детям], – отвечал, – в том нет беды. [Пусть] причащаются. А если зрелый (взрослый) [человек] и не больше одного раза ткнет, то нет в том вреда. [Пусть] причастится.

А если многократно, [да еще] понимая, что это плохо, – такого не допускай к причастию».

60. Еще спросил его [вот о чем]: «Если крестим дитя, а оно еще не разрешено¹³⁶: даже не приносили его ни на вечерню, ни на заутреню работой [занятые родители] или по причине нищеты, а также если не захотели дома ему ничего пить – давать ли такому причастие на литургии?» И повелел дать: «Дай, – сказал, – **(Л. 281a)** только та, которая кормит дитя, – либо родная мать, либо кормилица – пусть не ест до обеда. А если поест, то не давай ребенку причащения. Восемь дней в обед нельзя ей ни разу есть ни мяса, ни молока».

61. «А если случится, – спросил, – что человек обжегся и [у него] идет гной изо рта, – можно ли ему причащаться?» — «Очень даже нужно, – ответил, – не тот смрад отлучает от святыни. [Страшен не тот смрад], что из уст у иных идет, а смрад греховный».

62. «Если кровь, – спросил, – идет из зубов?» — «Выплюнув [ее] изо рта, можно служить – нет вреда. Но простым [приобщение Святых Тайн] возбраняй. Пусть не подвергнется большому небрежению [святыня]».

63. «Если человек, который жил без покаяния, разболеется и будет при смерти, и [только] тогда перед тобой он искренне во всем раскается, пусть даже если сильно грешен – причащение дай ему».

64. «Можно ли, – спросил, – стирать плат, который лежит сложенным на трапезе¹³⁷, а в нем крошки?» — «Без исключения все [находящееся в церкви], – ответил, – можно выстирать, кроме одного только антиминса¹³⁸, который не следует стирать. [Иные не считают такое грехом], а это великий грех»¹³⁹.

65. «Нет ли в том греха, если по грамотам¹⁴⁰ [будут] ходить ногами?» — «Если кто, изрезав [их], выбросит, а слова будет знать, [то нет беды]».

66. Спрашивал и о таком: «Если [духовник] узнает, что поп, который является [ему] духовным сыном, не достоин служить, тогда как нужно ему поступить?» — «Всякий поп, – ответил, – попу брат. Запрети ему сначала, а затем [вели]: “Остановись, брат!” Если тебя не **(Л. 281b)** послушает – Расскажи мне. Если не расскажешь – осудишься вместе с [ним]»¹⁴¹.

67. Спрашивал еще: «Если холостые юноши исповедуются у нас и обещают, что будут воздерживаться от блуда, да только один соблюдает себя какое-то время, а другой мало [воздерживается]

и впадает в грех, можно ли им быть в церкви, целовать Евангелие и Дору есть?» И повелел [владыка] всего того не лишать¹⁴².

68. Осведомился: «Можно ли, владыко, хотя бы однажды [в году] дать причастие тем, кто 40 дней хорошо сохранил себя, [воздерживаясь во всем], да к тому же и помимо поста не ел мяса, не пил меда и от блуда [уклонялся]? Пусть такие без причастия не помрут, а то некоторые¹⁴³ вовсе¹⁴⁴ не причащались». — «Запрещай ему, – велел, – чтобы перестал. А тот же, кто хочет [только] 40 дней вытерпеть, [чтобы] причаститься, то назад опять на то же возвратится¹⁴⁵. Запрещай! – сказал»¹⁴⁶.

69. Говорил ему: «А что если, владыко, одни открыто заводят наложниц и детей рожают, будто со своею женою, а другие скрытно сожительствуют со многими рабынями. Что лучше?» — «Не хорошо, – ответил, – ни то и ни другое».

70. Сказал: «Владыко, а если пустить на свободу [наложницу с детьми]?» — «Здесь, – отвечал, – обычай такой¹⁴⁷. Только лучше [кроме того еще] другого человека выкупить, чтобы и одна и другая были ему в наказание»¹⁴⁸.

71. Еще вот о чем спрашивал: «Написано в заповеди Иоанна Постника¹⁴⁹. [Там] сначала [Иоанн] говорит, что не надо давать причастие, а затем [еще так] говорит: “из-за безвыходного положения [даем]¹⁵⁰. Сколько таких, кто в Великий пост не могут удержаться от грехов и [многokrатно]¹⁵¹ согрешают, имея жен. Подобае́т тем по исполнению [наложенной на них] епитимьи [принять причащение], иначе если (*Л. 282a*) пройдет много лет, а они так и не получают возможность причащаться, поскольку постоянно снова будут впадать в грехи. [Лучше] пусть держат весь Великий пост и стараются не согрешить. И три дня [потом] со страхом и трепетом пусть причащаются на Пасху”¹⁵². И так далее». Попросил [разъяснить]: «Не потому ли попы дают [причаститься] в Великий день Пасхи только тем, кто такой пост выдержал?» — «Вот какие надо муки претерпеть, – ответил [владыка], – это они видят, а как в другом месте в той же заповеди [Иоанн Постник] учит, того не замечают¹⁵³. А [наставляет он] – как жить постясь и не гневаться ни на кого, сухо есть через день и не пить [вина], не празднословить, не клясться в торговле и вообще нигде и многое другое. Но ты, – велел [владыка], – не давай [причастие]».

72. «А по закону сочетающимся молодым супругам (молодоженам), если они нетерпеливы и не смогут выждать [положенный

срок], в ту же ночь после причащения иметь совокупление не возбраняется. Прилепится один к другому и становятся одним телом¹⁵⁴. Или не могли святые [отцы] написать, что велят причащаться им и сразу же после этого не нужно¹⁵⁵ блюстись?» — «И так молодоженам нет епитимьи, ни [даже] трехдневной — ни мужу, ни жене. Поэтому когда хотят — тогда и причащаются, исполнив заповеди, [которые предписывают, как вести себя] за день, а потом на следующий день [после принятия причастия] и все прочее. [Исполняют их], и тогда не будет [им] епитимьи».

73. Также о сочетающихся на брачное общение прочитал ему (владыке) канон Тимофея, который предписывает соблюдать чисто воскресенье и субботу¹⁵⁶. **(Л. 282б)** А он подтвердил: «Только те два дня [следует] уклоняться от близости. Но [если не смогут, то] втайне, — добавил, — наложи епитимью. Когда исполнят, что повелено, более не вели так поступать»¹⁵⁷.

74. Еще прочитал ему из некоторой заповеди: «Если в воскресенье, субботу или пятницу ляжет человек [с женой] и зачнет дитя — будет [такой] ребенок либо вором, либо разбойником, либо блудником, либо трусом. Родителям же [за то] епитимья два года»¹⁵⁸. — «А такие книги следует сжечь!».

75. «А если на [кого] будет наложена строгая епитимья — могут [они] причащаться только от Пасхи до Пасхи, или раз в месяц?»¹⁵⁹ Сильно удивился [владыка]¹⁶⁰.

76. А также о том прочитал ему, что от епитимьи избавляют 10 литургий в течение 4-х месяцев, 20 литургий в течение 8-ми [месяцев], а 30 [литургий] в течение года¹⁶¹ «И это, — сказал, — так написано». — «Тогда бы царь или [любой] другой богатый могли грешить [сколь угодно] и давать плату за себя отслужить, а сами нимало [не потрудились бы]¹⁶², чтобы перестать [грешить]¹⁶³. Не угодно [это]!».

77. «Если поп служил в воскресенье, а потом снова будет служить во вторник, можно ли ему совокупиться с женою между теми [службами]?» Рассмотрев, [владыка] ответил: «Если молод поп и не может воздерживаться, то не [следует] запрещать¹⁶⁴. Если воздержится сам — то лучше. Не надо налагать невыполнимый запрет¹⁶⁵. Не то еще больший [будет] грех».

78¹⁶⁶. [Когда владыка обсуждал с нами, что значит «устам осквернение», о которых написано в заповедях Иоанна Постника, то выставил всех присутствующих прочь]¹⁶⁷. «То [осквернение], — разъяснил

владыка, – происходит, если после принятия причастия кто-то будет целоваться с женщиной и любить не свою [супругу], или язык в уста просовывать, или обхватит и, (*Л. 283а*) повергнув, ляжет на неё, и при этом семя истечет, или гойлом¹⁶⁸ прикоснется куда, или ввергнет его в [иное], а не в само [предназначенное для того] место, а [при этом] семя изыдет. Если такое случится с каким-нибудь попом или дяконом – отлучить его от службы на некоторое время, [чтобы жил] с иным¹⁶⁹ воздержанием, а потом снова примет свой сан. Если до постановления [попом] нечто из того совершит, то прежде наложить епитимью и потом [можно будет его] поставить».

79. «Если кто, будучи холостым, вступит в блудную связь и родится ребенок, можно ли [такого человека] поставить дяконом?» — «Удивительно, – отметил, – здесь добавлено – если “однажды” так поступит¹⁷⁰ и будет ребенок. А если много раз и с десятью?»¹⁷¹

80. «А если [кто] девицу растлит, а потом женится на другой, можно ли [такого] поставить?» — «Этого, – ответил, – у меня и не спрашивай. И ему и ей следует быть чистыми».

81. «А если дяк¹⁷² возьмет жену и узнает, что она не девка?»¹⁷³ — «Пустив¹⁷⁴ [ее от себя], – велел, – продолжать оставаться [в церкви и служить]»¹⁷⁵.

82. «А если жена попа или дякона будет совершать прелюбодеяния?» — «Разведясь с ней, держать свой сан»¹⁷⁶.

83. Написано в заповеди Иоанна Постника: «Если кто уличен будет в краже, подпадающей под головную татьбу¹⁷⁷, – не примет священный сан»¹⁷⁸. Я попросил [владыку растолковать] это. «Если будет крупное воровство, – отвечал, – и не постановят (уладят) это скрытно [от других], но большую тяжбу затеют перед князем и перед людьми, то не (*Л. 283б*) следует такого поставить дяконом. А если проворуется¹⁷⁹ и о том не станет известно, то можно поставить [дяконом]». — «А если укравшего что-либо паробка¹⁸⁰ хозяева вяжут и бьют за это, можно ли такого ставить?»¹⁸¹

84. «[Вот] поп-белец без жены¹⁸². Если случится ему впасть в [блудный грех] только раз, или пьяному, или еще как?»¹⁸³ — «Пусть [он] хоть мертвых воскрешает¹⁸⁴, – постановил, – не может быть попом. Также [впавший в блуд дякон] – дяконом¹⁸⁵. Если кто в иподьяконстве и кается тебе – прими его. Только нет для него другой епитимьи. Не допусти, чтобы лишился сана¹⁸⁶. Эти же [правила применяй] к женатым».

85. Спрашивал [владыку], как [воспринимать] ту или иную пищу: «Может быть, мы [монахи] или бельцы, едим что-то, чего не следует?» — «Все, — пояснил, — [можно] есть из рыбного и мясного, если сам не считаешь это предосудительным и не брезгуешь. Если кто считает предосудительным что-либо, но ест — грех тому»¹⁸⁷.

86. «А что если, — спросил, — кровь рыбою едим?» — «Не беда, — ответил, — кроме крови животных и птиц [дозволено]»¹⁸⁸.

87. Обратился к нему: «Слышал от других епископов, что так поступают некоторые: как обнаружат в силках уже удавившуюся [дичь], тут же зарежут, не вынимая. [Говорят]: “Силки для того и ставят”». — «Лгут! — вспыхнул [владыка], — Не говорил такого никакой епископ». И довод¹⁸⁹ привел вот какой: «Так говорит Господь: “Я повелел вам есть мясо, которое от земли, а кровь всякого животного пролить на землю”»¹⁹⁰. Если ешь ее (кровь) — ты противник Богу. Ешь бескровное». [Остальное владыка] (*Л. 284a*) настрого запрещал.

88. Однажды принесли ему тетерева¹⁹¹ на пир, он же повелел швырнуть ее через тын¹⁹². «И причащаться нельзя, — пояснил, — съев [такое]. Как сказал Иаков, брат Господень: “Ничего не возбраняй, кроме блуда, идоложертвенного, давленины, крови, звероядины»¹⁹³, мертвечины”»¹⁹⁴.

89. О том, что касается смердов (крестьян), которые живут по селам, а исповедаются у нас, поговорил: «Некоторые из тех, что едят бельчатину и другое, говорят: “[Считается], что это грех”¹⁹⁵. [Но] противозаконно есть давленину. Если случалось, что бельчатину ели или другое недавленное, то нет беды”. Много легче¹⁹⁶ [им так прожить]».

90. «А молозиво, — сказал, — плохо и негоже потреблять, так как оно с кровью. Надо, чтобы три дня [сначала его] теленку давали, а потом чистое сами пили»¹⁹⁷. Поведал ему попин его¹⁹⁸: «Пьют, — сказал, — в этом городе [молозиво] многие». [Владыка] же промолчал.

91. А что касается одежды, [сказал]: «В чем хочешь можно ходить, нет беды, хоть и в шкуре медведя»¹⁹⁹.

92. «А те молодые, которые расходились и перед тобой, владыко, судились — какая им епитимья?» — «Не дай, — наказал, — причащения тому, кто ею (тяжбою, через суд) разводится и с другим совокупляется. Разве только когда станет умирать, тогда дай. Если тяжкий поступок будет [совершен], из-за которого мужу и жене нельзя

быть вместе, – [например], если жена долг большой за мужем обнаружит, или [тот] начнет одежду ее красть да **(Л. 284б)** пропивать, или какой иной [тяжкий] грех – тогда на 3 года [епитимья]. Если же жена мужу [изменяет] с другим, то муж не виноват, разводясь с ней».

93. «Если муж овладевает²⁰⁰ женой без ее согласия, то жена не виновата, уходя от него»²⁰¹.

94. Подобаает выписать [для таких случаев] и из канона святого Василия²⁰². Канон 9: Ни по какой причине жена не покидает мужа. Оставившая мужа или ушедшая к иному – прелюбодеица. [Женой] оставленный или разведенный, а также живущая с ним, не осудятся. Если же муж, отступив от жены, к другой перейдет, то и он прелюбодец, поскольку он вынуждает жену прелюбодействовать. И живущая с ним – прелюбодеица, потому что чужого мужа присвоила себе. Правило Василия Великого 48. Оставленная мужем своим, по моему разумению, должна пребывать [вне брака]²⁰³. Ибо так сказал Господь: «Кто разведется с женой кроме обвинения в прелюбодеянии, тот вынуждает ее прелюбодействовать»²⁰⁴. Это он от прелюбодеяния назвал ее (жену) и тем запретил ей общение с иным. Как возможно, чтобы муж был повинен как виновник прелюбодеяния, а жена не грешна, прелюбодеицей от Господа, за общение (совокупление) с иным так нареченная? Правило 46. Когда за оставленного на время женой по незнанию другая пойдет, а после этого отпущена будет, поскольку возвратится к нему первая, то **(Л. 285а)** совершает таковая блуд по неведению. Поэтому брак ей не воспрещен, но лучше, если будет пребывать так (в безбрачии).

95. Спросил: «Если муж будет сильно грешным человеком, как держать ему епитимью на протяжении 10-ти лет? Можно ли запретить ему год, два или три совсем не есть мяса и не пить мёд даже в Великий день Пасхи?» — «Если, – ответил, – епитимья на каком человеке, то в воскресенье, в субботу и в Господские праздники [позволено] дать ему всё, а все 40 дней [Великого поста] не давать. Пусть воздерживается даже когда нет поста тот, кто впервые покался в [грехе] блуда, кроме субботы и воскресенья. А если сам кто пожелает насколько-то себя отлучить от чего – того не запрещать²⁰⁵. Если нет – [делай], как в заповеди Иоанна²⁰⁶ записано».

96. «Можно ли жене разделить²⁰⁷ с мужем его епитимью, а мужу с женой?» — «Следует, – разъяснил, – очень бы было хорошо это

делать добровольно²⁰⁸. Как полезно это, когда друг другу и брат брату [помогает], так и супругам²⁰⁹ [в том же большая польза]».

97. О тех, кто без епитимьи, спрашивал: «А если в среду или в пятницу, – сказал, – будет праздник Господский, или [праздник] Пресвятой Богородицы, или [день] святого Иоанна?» — «Если едят [скоромное] – хорошо, а если не едят, то лучше»²¹⁰.

98. Просфор не следует печь женщинам, когда у них бывает обычное для них²¹¹. А случится ей невзначай прикоснуться к испеченной просфоре, то нет беды.

99. Спрашивал: «Можно ли служить на одной просфоре?» — «Если будешь далеко, например, в деревне, и негде будет взять другую просфору, то можно. А если поблизости будет торг, где можно купить, то не следует. Если же негде будет [купить просфор], (*Л. 285б*) то от неизбежности можно [служить и на одной]»²¹².

100. «Если во время Великого поста берем Дору на 5 постных дней, а не пригодится – сколько дней [еще можно] служить?» — «Оставь, – пояснил, – на другую неделю и даже до третьей – нет в том беды. Так же и неосвященные просфоры. Следует, – сказал, – совершать на них проскомидию за две недели».

101. Спрашивал его и о таком: «Если дают плату отслужить сорокоуст за упокой по живым?» — «Нельзя, – ответил [владыка], – этому возбранять, коль приносят, желая спасения душе своей. [Ты утверждаешь], что о том, о чем ты говоришь, писал митрополит русский Георгий²¹³. Нет такого нигде! Лучше было бы, если бы они поручили близкому другу [плату за сорокоуст после своей смерти], дав что [потребуется], а он бы потом исполнил всё по правилам или нищим раздал и всем Христа ради принимающим. Когда берешь за сорокоуст от того [кто жив], наставляй его, говоря так: “Как бы тебе больше не грешить, брат! Или не знаешь – мертвец ведь не грешит!”»²¹⁴.

Комментарии*

¹ Устойчивый символ библейской нумерологии, знаменующий сроки очищения (см.: *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI вв.). СПб., 2000. С. 32–34). Сорокадневными были посты Моисея, Давида, Илии (Исх. 24, 18, Втор. 9, 9; 2 Цар. 1, 12; 3 Цар. 19, 8). Экзегеты акцентируют внимание на прообразном значении этих ветхозаветных событий при истолковании сорокадневного поста Иисуса Христа (Мф. 4, 2). В подра-

* Комментарии А. И. Макарова, В.В. Милькова, П.И. Гайденоко.

жание посту Спасителя формируется законоположение о Четыредесятнице – сорокадневном посте перед Пасхой (см.: *Дьяченко Г.* Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 821). В разнообразных ритуальных ситуациях число 40 употреблялось как сакрально значимое: в частности, сорокоуст – сорокадневное поминовение умершего; а также сорокадневное очищение рожениц в подражание Богородице (см.: *Требник.* М., 2010. С. 12–17). В этом знаковом ряду следует рассматривать и срок наказания за извержение из желудка даров причащения. Ветхозаветными нумерологическими параллелями применительно к ситуации исправления можно назвать сорокадневный потоп как средство очищения земли от скверны, а также рекомендуемые для наказания 40 ударов с тем же мистическим значением (Втор. 25, 3). Начиная с ветхозаветных времен таковым воспринималось число полноты и завершенности в покаянии.

² Запрет на пост в воскресные и субботние дни соответствует апостольским правилам (см.: *Правила св. Апостолов.* 64). Кормчие книги предписывали извержение из сана тем клирикам, которые нарушат это правило (см.: *Бенешевич В.Н.* Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. Т. 1. С. 75. См. также: *Смирнов С.* Материалы для древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913. С. 287). В данном случае прообразом установленного 40-дневного срока, который не может быть на всем протяжении непрерывным, является Великий пост. Согласно расчетам из восьми недель Четыредесятницы изымаются субботы (кроме Великой) и воскресенья, соответственно длительность поста составляет не семь полных календарных недель, а восемь (см.: *Булгаков С.В.* Настольная книга для священноцерковнослужителей. М., 1993. Ч. 1. С. 551–552).

³ Кирик дипломатично не называет конкретный источник, рекомендации которого расходятся с теми, что предписывал Нифонт. Выяснено, что он ссылается на установление из «Заповедей святых отец», читавшихся в глаголической Синайской евхологии (см.: *Суворов Н.С.* Следы западокатолического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1888. С. 160–161; *Максимович К.А.* Заповеди святых отец: Латинский пенитенциал VIII века в церковнославянском переводе. М., 2008. С. 150–151, 180). Имеющиеся в источниках отличия рекомендуемых сроков епитимий объясняются возможным наличием на Руси разных редакций соответствующей статьи памятника (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 278–279). Попытка С. Смирнова подвергнуть сомнению заимствование из латинского пенитенциала отведена на основании новейших текстологических исследований, которые показали наличие в славянской письменности восходящих к нему законоустановлений (см.: *Максимович К.А.* Указ. соч. С. 151). Далее (вопрос № 74) с «некоторой заповедью» связывается поверье о зачатии детей в неблагоприятные дни, которой нет в славянском переводе латинского пенитенциала. Название «Заповеди святых отец» сохранилось за «худым номоканонцем», где читается правило о неблагоприятных днях. Можно предполагать, что с таким названием фигурировал епитимийник более широкого состава, чем древнерусская версия «Заповедей» в Кормчих.

⁴ Влияние архаических представлений об очищающей силе огня. Именно так некоторыми представителями церкви подобное действие и воспринималось. Согласно сербской рукописи XVI в. из собрания Григоровича, предписывалось избуемое причастие сохранять или погresti его близ церкви, где люди не ходят, а о сожжении говорилось, что «**ТАКЪ НѢЩИ НЕРАЗОУМ'НИ ТВОРЕТЬ**» (Максимович К.А. Указ. соч. С. 180).

⁵ Особая редакция предписывает 100-дневный срок епитимии (см.: РГБ. Рогож. № 342. Л. 276; ср.: *Смирнов С. Материалы...* С. 2). Тот же срок устанавливают «Заповеди святых отец» (см.: *Смирнов С. Материалы...* С. 260; *Максимович К.А. Указ. соч. С. 180*). Подобная рекомендация воспроизводится в разных законоустановлениях, касающихся прецедента извержения Святых Даров (см.: *Смирнов С. Материалы...* С. 261, 279). Особая редакция, как и в ряде других случаев, сохранила изначальное чтение оригинала и наиболее точно отражает авторский текст. В протографе отсутствовала сакрализация четырехдесятичной символики срока наказания. Первоисточник «некоторой заповеди» обнаруживает в данном случае западное влияние через посредничество глаголических переложений латинских текстов на славянский язык, что было характерно для кирилло-мефодиевской традиции. Правило вводилось в обиход разными книжниками. Как с нравственной, так и с догматической точки зрения, недопустимо, чтобы символы живого Христа извергались как простая еда и тем более подвергались осквернению животными. Изблевание (непринятие) Даров служит указанием, что человек недостойн этого священного дара (ср.: Номоканон при большом Требнике. Правило 144). Последнее может означать, что он не подготовил себя к принятию части тела самого Христа, от чего и сам термин «причастие» получил свое название.

⁶ Речь идет об осквернении через контакт с нечистыми животными. Такие ситуации конкретизируются в известных древнерусской письменности церковных правилах. Не исключено, что Кирик отразил своим вопросом практиковавшийся у современников радикальный способ избавления от подвергшейся осквернению дешевой и доступной глиняной посуды и стремление сохранять более дорогостоящую точеную посуду из дерева.

⁷ Четкая этнографическая фиксация употреблявшихся в обиходе древних новгородцев сосудов. Нифонт добавляет в перечень редкую и дорогую посудную утварь, которая имела у богатых горожан (см.: *Смирнова Г.П. Опыт классификации керамики древнего Новгорода* // МИА. М., 1956. № 55. С. 228–248; *Колчин Б.А. Новгородские древности: Резное дерево* // САИ. М., 1971; *Археология: Древняя Русь. Быт и культура*. М., 1997. С. 22–28, 31–33, 39–40, 43–46).

⁸ Распространяет действие общего принципа на все виды сосудов. Уничтожение изделий из ценных материалов (стекло, медь, серебро) вряд ли было возможно.

⁹ Сорокоуст, или сорочины – особый обряд поминовения усопших, осуществлявшийся в течение сорока дней со дня смерти. Особая ритуальная процедура поминовения усопших, которая обеспечивает душе упокоение в ином мире.

¹⁰ Полная плата за проведение поминальных служб по умершему в течение сорока дней (т. н. «сорочек») рассчитывалась за минусом воскресений, в ко-

торые заупокойные службы совершать было не положено, и суббот, в которые осуществлялись общие поминаения усопших. Как и в случае исчисления сроков поста, в расчет брались не 40 календарных дней (тогда бы службы совершались только 30 раз за сорокоуст), а общее число служб.

¹¹ Имеется в виду рекомендованный Нифонтом расчет расценок за укороченные заупокойные службы — один или два раза в неделю за сорокоуст вместо обычных пяти в неделю за полный сорокоуст. Имеются в виду личные доходы священника за минусом трат на материальное обеспечение богослужения. По мнению А.В. Назаренко, Кирик считал кунами-резами, когда 1 гривна приравнивалась к 40 кунам. Исходя из этих расценок, укороченные службы не были нацелены на минимальные расценки и не являлись средством удешевления обряда поминаения (см.: *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. М., 2001. С. 203–204). При этом важен ритуальный аспект. Регламентируется порядок проведения заупокойных служб, который обеспечивает душе упокоение в ином мире. Наряду с меркантильной стороной вопроса здесь говорится о моральной ответственности священника за отправление поминального ритуала. Духовники задавали на исповедях священнослужителям вопрос: все ли оплаченные за мертвых задущья они отправляли (см.: *Алмазов А.И.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Одесса, 1894. Т. 3. С. 232).

¹² Епископ разъясняет практику совершения проскомидии — приготовления перед началом литургии просфор в качестве вещества для совершения таинства. В современной ритуальной практике используются не три, а пять служебных просфор (агничная, богородичная, девятичинная, о здравии и об упокоении). Характерно, что в служебнике Антония Римлянина счет просфор не обозначен, а согласно Софийскому служебнику XIII в. использовалось пять просфор. В служебнике XIV в. описываются действия над одной просфорой (см. интернет-ресурсы: Богослужение в домонгольской Руси).

¹³ Дорой называют остатки просфоры, из которой в проскомидии вырезается Агнец, часть агничной просфоры, используемая для совершения евхаристии.

¹⁴ Для поминаения усопших на проскомидии из просфор вынимаются частицы.

¹⁵ Корчага — глиняный сосуд значительного объема, куда можно было перелить доставлявшееся в амфорах привозное виноградное вино.

¹⁶ Речь о том, что в расчет сорочин не включаются поминальные субботные службы, на которые требовались дополнительные расходы.

¹⁷ Расчет за сорочины предполагает цену свечи в одну веверицу (см.: *Павлов А.С.* Вопросы Кирика, Саввы и Ильи с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц // Памятники древнерусского канонического права. Ч. I (Памятники XI–XV вв.) / Русская историческая библиотека (далее — РИБ). СПб., 1908. Т. 6. Стб. 24. Прим. 11).

¹⁸ Черда служения возможна либо в соборном храме, либо в крупной церкви, при которой содержался значительный клир. Судя по «Вопрошанию»,

каждый священник должен был делать собственные запасы для отправления ритуала.

¹⁹ Употребленное в оригинале **набоженка** вызывает затруднение при толковании. И.И. Срезневский оставил это слово без перевода (см. его работу: *Словарь древнерусского языка* : в 3 т. М., 1989. Т. 2, ч. 1. Стб. 266). Вряд ли справедливо видеть в этом слове обозначение служителя культа (см.: *СлРЯ. XI–XVII вв.* М., 1983. Вып. 10. С. 20). Есть версия, что так назван набожный человек (см.: *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)*. М., 2002. Т. 5. С. 126). Оба предложения не соответствуют контексту. Речь идет о пользе поминовений для усопшего. В позднем языковом обиходе *набожничать* — ‘исполнять обряды церкви наружно, показывать благочестие’; *набоженка* — ‘богомолка’ (*Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 2. С. 380).

²⁰ **Лихва** — ‘рост’, ‘проценты’, ‘прибыль’, ‘прибавка’ (*СлРЯ XI–XVII вв.* М., 1981. Вып. 8. С. 245–246). Оценка Нифонтом несправедливого прироста за счет высоких долговых процентов была актуальна для торгового Новгорода. Эту проблему поднимал еще второй новгородский епископ — Лука Жидята: **Боудите по правдѣ, мьзды не ѡманѣте, въ лихвоу не данѣте** (цит. по: *Бугославский С.* Поучение еп. Луки Жидяты по рукописям XV–XVII вв. // *ИОРЯС. СПб.*, 1913. Т. 18, кн. 2. С. 234). Ростовщичество получило широкое распространение по всей Руси (осуждение дачи денег в долг для умножения читается в «Изборнике 1076 года» и многочисленных поучениях, в которых проклинается резовзимание, приравнивающееся к человекоубийству). Как актуальный, вопрос о лихоимстве поднимался в «Почуении Ильи, архиепископа новгородского» (см.: *РИБ. Т. 6. Стб. 347*). Лихоимство приводило к обострению социальной напряженности. Непомерный гнет резоемцев послужил причиной киевского восстания 1113 г., в результате которого Владимир Мономах законодательно ограничил предельную планку «лихвы» (см.: *Правда Русская. М. ; Л.*, 1947. Т. 2. С. 419; *Тихомиров М.Н.* Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953. С. 97; *Устав Владимира Мономаха* // *Творения митрополита Никифора. М.*, 2006. С. 488, 493), а митрополит Никифор выступил с призывом прощения долгов несправедливого «реза» (см.: *Почуение митрополита русского Никифора в неделю Сыропустную* // *Митрополит Никифор. СПб.*, 2007. С. 364, 371). Практика регулирования лихвы светским законодательством была характерна для постановлений византийских императоров (см.: *Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое влияние на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 107). Если Никифор призывал простить долги по процентам займов, то Нифонт ограничился призывами к смягчению долгового бремени. Оба действовали средствами морального увещания, но задавали разные планки требований к лихоимной пастве. На фоне вопросов, посвященных ритуальным тонкостям и покаянной дисциплине, поднятая Кириком проблема несправедливого реза была проблемой общественно значимой. В других случаях вопросы общественной морали практически не затрагивались, как проницательно подметил С. Смирнов (см. работу указ. автора: *Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М.*, 1913. С. 116–117).

²¹ Запрет на лихоимство для церковнослужителей основывался на 44 Правиле Святых апостолов, 17 Правиле Первого Вселенского собора, 10 Правиле Шестого Вселенского собора, 4 Правиле Лаодикийского собора, на 14 правиле Первого послания Василия Великого. Попы-лихоимцы, согласно Кормчим книгам, должны были подвергнуться извержению из сана (согласно Балашовской кормчей: «Епископ или поп или диякон лихвы прося у займника ли да останется, или да извержется»). Такие же предписания о низвержении читались уже в ранних русских кормчих: Кормчей XIV титулов (статья 71) и в Кормчей Иоанна Схоластика (см. об этом: *Смирнов С.* Материалы... С. 272). Согласно «Правилам апостольским и отеческим», где имеются параллели «Вопрошанию Кирика», за ростовщичество рекомендуется низвержение священнослужителей или пятилетня епитимья (видимо, в случае раскаяния и отказа от лихоимства). Для мирян также предлагается пятилетня епитимья. А для тех и других — раздача неправедного богатства нищим: *аще епкпъ или попъ или днаконъ взимаю лихвъ да извергъса сана и воспримѹ епитимью на пѣ лѣтъ а поклонѹ по ѣ на дѣ. Также и просѣмъ. а собраное богатство злое неправдою раздати нищѣ* (*Смирнов С.* Материалы... С. 55). Характерно, что Никифор ограничивается увещанием и умалчивает о крайних мерах. Гражданское законодательство отнюдь не способствовало успеху церковных мер по пресечению зла ростовщичества. Двойственность ситуации, видимо, накладывала печать и на позицию Нифонта, не проявлявшего рвения и принципиальности в этом направлении.

²² «Правила святых отец», действовавшие в XI–XII вв. как покаянные правила для мирян, предписывали назначить епитимью за дачу денег в рост (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 142). Характерно, что такой меры дисциплинарного воздействия Нифонт даже не предусматривает, ограничиваясь оценкой деяния как греховного. Отсутствует категорический запрет. Скорее, это увещание. Позицию Нифонта можно обозначить как моральные уступки социальному злу.

²³ Епископ лишь ограничивает порочную практику и даже не прокламирует пресечения греха ростовщичества как заслуживающего наказания со стороны представителя церкви. Не исключено, что знакомый с церковными установлениями Кирик подводил свой вопрос под более решительную санкцию со стороны владыки. Такая снисходительность Нифонта свидетельствует о понимании владыкой сложной материальной ситуации, в которой находилось даже городское духовенство. Желание улучшить свою жизнь толкало священство на нарушение правил и поиск дополнительных доходов, например, в условиях города — предоставлять деньги в долг.

²⁴ Соответствует рекомендациям «Устава о резах» Владимира Мономаха.

²⁵ По церковному обычаю после пострига монах должен был восемь дней безвыходно находиться на месте пострижения (как правило, в храме либо игуменской келье). Ныне срок сокращен до трех-одного дня.

²⁶ Автобиографическая реминисценция, на основании которой сформировалось мнение о ранней смерти Кирика (см.: *Степанов Н.В.* Заметка о хронологической статье Кирика (XII век) // ИОРЯС. СПб., 1910. Т. 15, кн. 3. С. 147;

Райнов Т.И. Наука в России XI–XVII вв. М. ; Л., 1940. С. 104; Зубов В.П. Примечания к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // Историко-математические исследования. М., 1953. Вып. 6. С. 193). На самом деле, если учитывать, что «Учение о числах» датировано 1136 г., а «Вопрошание» имеет хронологические меты в пределах 1149–1156/58 гг., то Кирику на момент завершения работы над его произведением могло быть 46–48 лет. Другими словами, он находился в зрелом возрасте и, несмотря на слабое здоровье, сделал определенную карьеру. «Учение» было написано 26-летним иеродьяконом и domestikом, а «Вопрошание» лицом более высокого сана. Ко времени сотрудничества с Нифонтом Кирик был уже иеромонахом и как даровитый и способный человек был приближен к архиепископу (см.: Симонов Р.А. Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 20–22). Именно по причине нездоровья он колебался — принять ли ему обет схимничества, сопряженный с большими ограничениями, или еще повременить. Вопрос означает: будет ли принятие схимы в старости достойнее, чем схимничество в связи с болезненной слабостью, навевающей мысли о смерти. Ответ находим в вопросе 8, где Нифонт говорит о предпочтении принятия схимы на закате жизни.

²⁷ Имеется в виду масло животного происхождения. О прочих блюдах, например, о запрете на рыбу, не говорится. Другими словами, постный режим среды и пятницы для монахов ослабляется, если на эти дни попадают празднования святым, которым на утрени поется тропарь, вместо обычного «аллилуйя» (Макарий, митрополит. История Русской церкви. М., 1995. Т. 3, кн. 2. С. 392).

²⁸ Кирик исповедовал монахов, не будучи игуменом, что не соответствует Студийскому уставу (см.: Смирнов С. Древнерусский духовник... С. 25). Порядок такого духовничества отличался демократизмом, что может свидетельствовать о специфике Антониева монастыря. Не исключено, что данная практика была заимствована или привнесена из западноевропейской монашеской жизни, допускавшей исповедь у монахов. В традициях древнего восточного монашества также известны примеры взаимной исповеди иноков.

²⁹ Норма, зафиксированная в Номоканоне при большом Требнике. Гл. 82.

³⁰ Кирик заостряет внимание на субботних поклонах в честь умерших родственников, которые Нифонт строжайшим образом запрещает как действие, не соответствующее нормам священного канона. В христианском понимании субботний вечер знаменовал память пришествия ко гробу Христа жемчужицы: «В вечер субботний, свитаючи во едину от суббот, прииде Мария Магдалина и другая Мария, видети гроб» (Мф. 28, 1). Этот смысл насаждался на ветхозаветное понимание субботы, согласно которому суббота воспринималась как прообраз покоя вообще, в христианском значении — смертного покоя, которым упокоился во гробе Иисус Христос (см.: Дьяченко Г. Указ. соч. С. 683). Чествование памяти предков в народной среде прочно удерживалось на протяжении столетий. Согласно уставам церковным было выделено несколько суббот в году, когда богослужение целиком посвящалось молитвам об усопших: Мясопустная суббота (т. е. суббота перед Сырной неделей)

и суббота перед Пятидесятницею. Позднее было введено почитание памяти павших на Куликовом поле, приуроченное к Дмитриевской субботе (перед 26 октября, дня памяти Дмитрия Мироточивого). Проницательный автор зафиксировал проявление одной из форм двоеверного культа предков на ранней стадии христианизации.

³¹ Пятница считается днем страстей Христовых, потому литургические действия этого дня должны относиться к Христу. Канун субботы, т. е. вечерня в пятницу, — это напоминание о снятии Спасителя с Креста и положении во гроб. Поминальные поклоны, сопряженные с культом предков, неуместны.

³² Актуальный для Новгорода, с его активными западными связями, вопрос.

³³ В ГИМ. Син. № 132 — **ѿ-жды**. В ГИМ. Увар. № 791: **сѣтворѣи ємоу на днь. иже то по .ѿ. жды молвѣтъ** (Л. 18а). Так же и в большинстве других списков. Основной редакции (разночтения см.: *Павлов А.С. Вопросы...* Стб. 26). С учетом тех же показаний в Особой редакции (РГБ. Рогож. № 342: **на днь. иже по .ѿ. жы мол'валѣса** (Л. 47б); *Смирнов С. Материалы...* С. 26), можно предполагать, что данное чтение не только распространенное, но и является первоначальным.

³⁴ Оглашенный — ученик, человек, готовящийся к принятию крещения. В переводе восстанавливается порядок слов, отмеченный А.С. Павловым (см. указ. работу автора. Стб. 26. Прим. 13).

³⁵ Миропомазание в аналогичных случаях рекомендуется 7 правилом Второго Вселенского собора, 7 правилом Лаодикийского собора.

³⁶ Что касается восьмого дня, то в этот день с новокрещаемого особой губкою с чела смывались остатки мира. Как в тесно связанном с Европой Новгороде, так и в других землях Руси латинян не подвергали перекрещиванию, подобно практике XVII столетия, а лишь ограничивались миропомазанием приобщаемых к православию католиков. На широкое распространение такой практики указывает Кормчая книга, которая в чине принятия к общению уже прежде крещенных еретиков требует их отречения от заблуждения, прочтения Символа веры с последующим миропомазанием (см.: *Бенешевич В.Н. Указ. соч. София, 1987. Т. 2. С. 177; Назаренко А.В. Указ. соч. С. 568*). Имеется в виду восьмидневный срок, во время которого бывший латинянин приравнивается к новокрещаемому.

³⁷ В оригинале здесь стоит **не раздрѣшати**. Слово **разрѣшити** имеет значения: 'развязывать', 'освободить (простить грехи)', 'допускать', 'уничтожать'. (*Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. М., 1958. Т. 3, ч. 1. Стб. 38*). Разрешение — освобождение от ограничений, которые заключались в том, что новокрещенный не должен был омыться и снимать с себя белых одежд, данных при крещении, а в восьмой день омывался и одевался в обычную чистую одежду (*Дьяченко Г. Указ. соч. С. 539*).

³⁸ По усмотрению священника возможно как усложнение, так и ужесточение процедуры, что открывает пути для субъективных решений.

³⁹ Комментаторы отмечают, что в позднейших списках читается **законъ** (см.: *Павлов А.С. Вопросы...* Стб. 27. Прим. 1). В одном из списков здесь чи-

тается: **о икономѣ** (РНБ. Q. XVII. № 178. Л. 110а). На основании такого чтения было выдвинуто предположение, что Кирик занимал еще должность эконома (см.: *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви : в 2 т. (в 4 п/ т.) М., 1880. Т. 1, ч. 2. С. 691–692). Однако С. Смирнов не считает возможным отталкиваться от сомнительного разночтения для обоснования нового факта биографии древнерусского автора (см.: работу указанного автора. С. 106. Прим. 2). Предпочтение при переводе отдаем наиболее распространенной в списках версии, где читается **оконѣ** (т. е. ‘наконец, под конец’) — Ср.: **самъ написахъ. и оконѣ тако мовахше** (ГИМ. Увар. № 791. Л. 19а).

⁴⁰ По крайней мере у старообрядцев до сих пор существует твердое правило новокрещенного, облаченного в крестильную одежду, непременно обвязывать поясом. Пояс служит символом божественной силы и образом готовности последовать за Христом.

⁴¹ Помазание освященным елеем совершается перед самим крещением (окунанием, погружением), которое сравнивается с потопом, уничтожившим пороки. Помазание освященным маслом символизирует масленичную ветвь грядущей земли, на которую должен был вступить Ной после потопа. Если человек приходит в православие уже крещеным, то нет смысла помазывать его освященным елеем. Описанный у Кирика обряд староверы удачно называют «восполнением». То есть восполняются недостающие шаги на пути вступления в церковную жизнь. Прежде всего это миропомазание.

⁴² В оригинале: **чьстъѣнь** — ‘священный’, ‘чтимый’.

⁴³ Древнерусское **празѣнь** — также ‘праздник, веселье’.

⁴⁴ Кирик задает вопрос: как сочетать насущные заботы мирян с чтимым церковным днем недели, в который запрещалось заниматься житейскими делами. Нифонт не следует запретам, которые содержались на этот счет в древнерусских епитимийниках и заклание скотины по воскресеньям квалифицировали как грех (см.: *Алмазов А.И.* Указ. соч. С. 153; *Смирнов С.* Древнерусский духовник... С. 126. Прим. 4). Аналогичный вопрос задавал князь Изяслав Ярославич Феодосию Печерскому, который воздержание от заклания скота и птицы по воскресеньям сравнивал с иудейским празднованием субботы и на этом основании никаких ограничений на воскресные дни не накладывал (см.: *Златоструй.* Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 158–159). Острота вопроса заключается в том, что заклание скота по праздникам часто совпадало с датами языческого календаря и было связано с коллективными трапезами. В архаической ассоциации резание скота в праздник вовсе не исключало восприятие подобных действий как заклание жертвенных животных. Определенное послабление традиционным привычкам в логике Нифонта присутствует. Не случайно в «Правилах апостольских и отеческих» содержится прямой запрет для дьяконов **животины резати** (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 58).

⁴⁵ В ГИМ. Син. № 132 ошибочно: **порозноу. Ср.: да того дѣла идеть. абы празѣноу† тасты и пити** (ГИМ. Увар. № 791. Л. 19б).

⁴⁶ Очевидно, под видом паломничества процветало бродяжничество и попрошайничество. Объявив себя паломниками, путешественники попадали

под юрисдикцию Церкви. Очевидно, что злоупотребления со стороны таких «паломников» наносили моральный и материальный ущерб Церкви, вызывая заслуженное раздражение и осуждение со стороны священноначалия. Не исключено, что организация паломничеств из Новгорода была связана с паломническими практиками Западной Европы.

⁴⁷ Несмотря на широкий размах паломничества в древнерусскую пору, отношение к этому явлению было сдержанным и даже критичным (см.: Изборник 1076 года. М., 1065. Л. 117а; Патерик Киевского Печерского монастыря / Изд. подгот. Д.И. Абрамович. СПб., 1911. С. 110; Вопросы Ильи // РИБ. М., 1906. Т. 6. Стб. 61–62. Об этом см.: *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) СПб., 1996. С. 319; *Назаренко А.В.* Указ. соч. С. 629–631). Общее для Кирика и Нифонта негативное отношение к паломничеству было позднее закреплено законодательно на соборе 1276 г. (см.: Древнерусская кормчая... Т. 2. С.116; *Назаренко А.В.* Указ соч. С. 629–630). Подобные умонастроения, видимо, способствовали распространению сформулированного в «Вопрошании» запрета. И вопрос и рекомендация Кирика вошли в подборку «Аще двоеженец» (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 77), а также в распространенную версию 12-го пункта «Вопрошания», согласно которому праздно ходящий паломник, существующий за чужой счет, **чюжь вѣры есть** ему грозит **вѣ шнѣ векъ сѣ лють** (Там же. С. 78). Распространенная вставками из «Беседы» Козьмы Пресвитера критическое отношение к паломникам, которые не выдерживают паломнический обет безбрачия, читается в «Слове святого Даниила о мирской суете и о чернецах» (см.: Там же. С. 79). Кирика волновало, чтобы многотрудный путь спасения не подменялся нравственно сомнительным мероприятием, отрывавшим людей от семьи и обязанностей и позволявшим кичиться праздным время-провождением, выставляя такие «подвиги» как спасительное деяние.

⁴⁸ Имеется в виду дарохранительница.

⁴⁹ Согласно древнему церковному уставу и в современной церкви в Великий (Страстной, Чистый) четверг осуществляется приготовление запасных Даров для причащения больных.

⁵⁰ Очевидно, здесь Кирик говорит о литургии преждеосвященных Даров, заимствованной у Западной церкви и отправлявшейся в дни Великого поста. Вопрос, видимо, вызван тем, что употребление вина в Великий пост значительно ограничено. Существовали различные традиции в отношении употребления за литургией вина и воды. В то время как служебник Антония Римлянина не упоминает о вливании воды в потир, служебник Варлаама Хутынского обращает на вливание воды особое внимание (см. интернет-ресурсы: Богослужение в домонгольский период). Используемая для евхаристии вода символизирует воду, истекшую из прободенных ребер распятого Христа. Однако в литургии Григория Двоеслова употребляются освященные Дары, при приготовлении которых вода уже вливалась. Примечательно, что Антониев служебник не содержит в себе чинопоследования литургий Василия Великого и Григория Двоеслова. Не исключено, что, будучи воспитанником Антониева монастыря, Кирик не был уверен в точном знании всех нюансов этих служб. Возможно,

еще одной проблемой Кирика было сведение воедино различных богослужебных традиций Новгорода. Кроме того, суть вопроса могла отражать знание Кириком того, что у некоторых еретиков в III в. практиковалось водное причастие. Согласно ответу вино — это символ Крови Христовой, а причастие — это таинство священнодействия, а не пир. Владыка здесь исходит из установления, согласно которому к алтарю запрещается приносить иной напиток кроме виноградного вина (см.: Правила святых апостол. 3). В наше время в приходах служба преждеосвященных Даров совершается редко. Духовенство порой забывает нюансы службы.

⁵¹ О запасном причастии, которое подсушивается для хранения на долгое время.

⁵² Припадочные и кликуши обычно отождествлялись с бесноватыми. По правилам святых отцов их причастие ограничено (3 правило Тимофея, еп. Александрийского // Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, еп. Далматинско-Истрийского. М., 1911. Т. 2. С. 482).

⁵³ Полемический мотив. Фиксация точки зрения, которая отлична от мнения сановитого собеседника.

⁵⁴ Ср.: **Аще кто вѣсень будет или въззрючается, над мертвыми да не ходит** (Правила, 40). Бесным, собеседника.бесноватым считался тот, кто одержим бесом (см.: *Дьяченко Г.* Указ. соч. С. 253, 912).

⁵⁵ В ГИМ. Син. № 132: **запечатати кмоу**. Правильно в Увар. № 791: **запечатати в немъ боудеть**. Аналогично в других списках (см.: *Павлов А.С.* Вопросы... Стб. 29). **Запечатати** означало 'закрыть плотно, закупорить, наложить печать' (см.: *СлРЯ XI–XVII в.* М., 1978. Вып. 5. С. 262). В данном случае имелось в виду действие, направленное на усмирение в человеке нечистого духа, типа закрепощения богохульных уст. Видимо, о простом запрете на богохульство речь не идет, а обозначается некая магическая ситуация обезвреживания (ср.: уподобление духовного отца «печати тела», а также обычай приложения креста к печати на документе — *Смирнов С.* Древнерусский духовник... С. 49, 101). Скорее всего, речь идет о магической манипуляции, направленной на укрощение (именно на укрощение, а не изгнание) нечистого духа (например, практиковалось накрытие кликуш пасхальной скатертью, обвязывание колокольным канатом, навешивание замка). По поверьям, бесноватые не выносят креста, ладана, церковных служб, святой воды. Не исключено также закрепощение богохульника.

⁵⁶ Владыка почувствовал наивность вопроса и не решается даже на осуждение. Смех в данной ситуации — здоровое нравственное разрешение суеверной бытовой проблемы. Кирик отражал взгляд на бесноватого человека как на нечистого и опасного и предлагал действие, направленное на защиту. Среди суеверных приемов изгнания бесов, вызывавших в человеке психический недуг, применялось связывание, бичевание (ср.: «Хлещу, хлещу — беса выхлещу») (см.: *Славянские древности.* М., 1995. Т. 1. С. 165). Владыка же смотрел на проблему так, как ныне относится Церковь к кликушеству: как к разновидности бесноватости (бесноватых и одержимых припадками следует исцелять,

как это делал Иисус: Мф. 4, 24). Т. е. делалась установка на участие и снисходительность по отношению к вместившему в себя нечистую силу двоедушнику. Нифонт, скорее всего, усмотрел в вопросе Кирика бесобязань, что можно было расценить как почитание бесов, но свою оценку святитель скрыл за иронией. Все же Кирик исходил из того, что одержимые не выносят христианских символов.

⁵⁷ Разрешение периодического, при условии если не хулит Христа, причащения бесноватых действительно содержат Канонические ответы св. Тимофея. 3. Текст правила воспроизводится практически дословно (ср.: 3 правило Тимофея, еп. Александрийского // Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, еп. Далматинско-Истрийского. М., 1911. Т. 2. С. 482). Видимо, уже в первоисточнике Кирика было дополнение, которое сводится к рекомендации проводить обряд причащения по воскресеньям (в оригинале конкретный день недели не указан). Здесь воскресенье выделяется как сакрально значимый, судьбоносно спасительный и литургически важный день. С. Смирнов считает, что источником могла быть одна из редакций Кормчей Иоанна Схоластика. Аналогичное правило читается в Кормчей XIV титулов (см. соч. указ. автора. С. 272).

⁵⁸ Вероятно, имеется в виду не только разрешительная молитва после исповеди, но и иные церковные службы, совершающиеся священнослужителем (например, молитвы матери после рождения ребенка, при соборовании, молитвы над больными и другие подобные случаи).

⁵⁹ Вопрос касается специфики ритуальной практики белого духовенства. В данном случае можно говорить об особой традиции, поскольку участия бельцов в исповеди не знала Греческая церковь. Ссылка на Грецию, судя по уточнению, предполагала подвластные грекам территории. Традиция укоренилась сначала у южных славян, а затем на Руси. Русская специфика, видимо, проявлялась в том, что на начальной стадии христианизации не было достаточного количества монахов, к которым можно было бы обратиться за исповедью, поэтому обязанности, которые традиционно возлагались на иеромонахов, вынуждены были выполнять бельцы (см.: *Смирнов С.* Древнерусский духовник... С. 6–7, 15, 17). Сделанное Нифонтом послабление могло быть вызвано нехваткой священников.

⁶⁰ Причина молчания, видимо, заключается в отсутствии точных правил на этот счет. Однако в Канонических ответах Тимофея (вопрос № 5) имеется запрет на причащение попа и попадьи после их близости. С. Смирнов считает, что Особая редакция сохранила более правильное чтение (ср.: и рѣ^х митрополитъ написалъ съ причаститисѧ попадѧ оу своего попа достонѣ^ѣ ли. рѣ^х то, ти внѣ помол^уче — РГБ. Рогож. № 342. Л 45а). Он исходит из того, что Кирик, как и Нифонт, не признавал Клима митрополитом и так назвать его не мог. Поэтому он полагал, что речь идет о написании митрополита Георгия, на которое Кирик уже в своем «Вопрошании» ссылался. Однако списки Особой редакции дают разные чтения, исправляя погрешности переписчиков, в том числе и разрешение причащаться попадье у мужа (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 261, 311). Поэтому выражение **митрополитъ написалъ** можно отнести

к числу правок. Нифонт на вопрос Саввы (№ 4) дает прямо противоположную рекомендацию. Это дополнительный аргумент считать адресатом обращения, с учетом именования этого лица митрополитом, Климента Смолятича.

⁶¹ В нашем тексте ошибочно: **идѣ к нѣ**, аналогично в Увар. № 791: **идѣтъ к нимѣ**. Правильное чтение в ГИМ. Син. № 132: **идѣтъ к климѣ**. Речь идет о Клименте Смолятиче — втором русском автокефальном митрополите. В 1147 г. он в нарушение канонических правил был возведен на митрополию. В разделах № 20–38, 43 «Вопрошания» зафиксирована запись бесед с ним Кирика, который выезжал с Нифонтом в Киев в 1147–1149 гг. Последний, как противник избрания архипастыря без участия Византии, был вызван покровителем Климента Изяславом Мстиславичем и заключен в Печерский монастырь. Это не мешало Кирику обсуждать важные вопросы с тогдашним главой Церкви и фиксировать мнение недруга своего покровителя. Кирик нигде не называет Климента (Климента) митрополитом, на этом основании некоторые исследователи полагают, что он не признавал его законного права на митрополию (см.: *Смирнов С. Материалы...* С. 110–111. Прим. 3). Климент Смолятич слыл среди современников «античником». Он «творил (т. е. считал) себя философом». Так же называли его и современники. Летописец, отражая общее мнение, писал, что это был «книжник и философ» (см.: Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 2. Стб. 340). Употреблявшееся по отношению к Клименту Смолятичу звание «философ» связывается некоторыми исследователями с возможным получением им систематического образования в Византии, где Климент мог познакомиться с подлинными произведениями античных мыслителей (см.: *Гранстрем Е.Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом» // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1970. Т. 25. С. 20–28*). Клименту Смолятичу принадлежит «Послание», которое сохранилось в списке XV в. Из «Послания» мы узнаем, что Климент делал заимствования «от Омира (Гомера) и от Аристотеля и от Платона, иже во Елиньских нирех (т. е. умнейших людях античности) славне беша», то есть излагал в своих писаниях мысли Аристотеля, Платона и Гомера (см.: *Никольский Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892. С. 104*). Это вызвало нарекания некоего Фомы. Оппонент митрополита считал недопустимым увлечение мирской мудростью, а занятия философией категорически порицал. Есть основания считать Климента Смолятича сторонником профилософской традиции в древнерусском богословии, которой было свойственно бережное отношение к античному наследию. Климента Смолятича считают ярко выраженным представителем философизированного богословия. В середине XII столетия в Киеве встретились два умнейших и обладавших разносторонними знаниями человека: Кирик Новгородец, который специализировался на занятиях «численной философией», и получивший подготовку по стандартам европейского образования философ-богослов, своими познаниями и мудростью заслуживший высокое звание философа.

⁶² Речь идет о чине Воздвижения Креста, который совершается в праздник Воздвижения 14/27 сентября в память обретения Св. Креста Господня равноапостольной Еленой. На Руси этот обряд совершался в кафедральных соборах

и монастырях по благословению архиерея (чинопоследование см.: Чиновник архиерейского священнослужения. М., 1983. Кн. 2. С. 45–46). Обряд, совершаемый в память обретения Креста Господня Константином и Еленой, – важное событие в истории Церкви, случившееся в 313 г. и положившее начало поклонению и чествованию святыни. У русских снижен порог чина монаха для важного сакрального действия. И ныне в современных храмах осуществляется этот обряд там, где есть архиереи, или по особому благословению.

⁶³ Запись фиксирует отличия ритуальной практики в русских и греческих монастырях. Поскольку диалог прерывается, неясно, кому принадлежит это наблюдение. Возможно, Кирику, который подготовил вопрос для беседы. Но учитывая упоминание Климента Смолятича, данное наблюдение могло быть записано с его слов во время встреч с автором «Вопрошания». Недавно было высказано предположение, что Климент после его отстранения в 1154 г. находился в русском монастыре близ Константинополя, на основании чего и сделано было записанное в «Вопрошании» сравнение с практикой греческих монастырей (см.: *Толочко А.П.* Клим Смолятич после низвержения из митрополии // Хорошие дни. Памяти Александра Степановича Хорошева. М., 2009. С. 548–549). Однако принять эту версию трудно с учетом хронологии встреч Кирика и автокефального митрополита. Встречи эти могли состояться во время пребывания вопрошателя в свите Нифонта в Киеве, либо во время заключения новгородского архиепископа при Мстиславе (после 1147 г.), из которого владыка был выпущен в 1149 г. после занятия Киева Юрием, либо в последний приезд Нифонта в Киев при Юрии (1156 г.), когда он находился в Печерском монастыре в ожидании прибытия из Византии нового митрополита. А.П. Толочко полагает, что Кирик вопрошал Нифонта как раз в последние годы его жизни, а когда состоялись встречи его с Климом, он не уточняет. По логике получается, что после низложения с митрополии и после перемещения в русский монастырь на Афоне. Но как туда мог попасть Кирик? Никаких греческих реалий в «Вопрошании» нет. Не легче ли предложить, что хорошо осведомленный в особенностях византийской культуры Климент сравнил известные ему порядки. Да и монастырь, о котором сказано, что в нем пребывает Клим, мог быть митрополичьей резиденцией, где проходили встречи. Там обряд Воздвижения Креста Кирик мог наблюдать непосредственно, что и послужило поводом для вопроса, либо он просто зафиксировал сопоставление, на которое указал Климент Смолятич. Подчеркнуть отличие от греков логично для представителя русской притчи.

⁶⁴ Вероятно, Кирик имеет в виду чтение за пасхальной службой особого зачала Евангелия от Иоанна на разных языках.

⁶⁵ Грецизм: *σφατι*. Во время беседы Климент Смолятич показал себя знатоком греческого языка, что неудивительно для знатока византийской книжности. В беседе речь, видимо, шла не просто о черной горчице как о растении, из которого изготовляли масло и приправы (см.: Библейская энциклопедия. М., 1995. С. 15). Конечно, эта тема возникла не на почве обсуждения ботанических или гастрономических вопросов. Для людей богословски образованных было понятно, что зерно горюшное – это символ веры во Христа (ср.: «Иную притчу

предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его», — Мф. 13, 31–32). Иисус притчею говорит здесь о горчичном семени, которое вырастает в большое дерево. Как из малого семени горчичного вырастает большое растение, так и из малого слова истины Божественной вырастает вера в Сына человеческого, в собственное спасение по воскресении. И не просто вера вырастает, но с нею и надежда на обретение вечной жизни. Вот каково оно, зерно горюшное. Возможно, обсуждалось, как горькое зерно может быть символом веры во Христа.

⁶⁶ Ср. Зах. 8, 23: «Так говорит Господь Саваоф: будет в те дни, возьмутся за полу Иудея и будут говорить: мы пойдем с тобою, ибо мы слышали, что с вами Бог».

⁶⁷ Аллегория десяти колен Израиля и рассеяния.

⁶⁸ В разных списках здесь называется либо мясо, либо масло. Например, в Увар.: **маса**, в Син. **масла**. Речь идет о животном, а не растительном масле.

⁶⁹ Т. е. целовать Крест после принятия пищи можно в любой день, кроме Воздвижения. Такое обобщение с отсылкой к «Вопрошанию Кирика» делает Савва (№ 4), однако рекомендации Нифонта, которые по заявленной проблеме записывает Скавва, противоположны предписаниям, записанным Кириком со слов Климента. Ясно, что у иерархов единого мнения на данный счет не было.

⁷⁰ В оригинале **божница**. Обычно так в новгородских источниках называли храмовые постройки латинян. Характерное словоупотребление для выходца из Антониева монастыря, основанного выходцем из Западной Европы.

⁷¹ Целование Креста – это обязанность православного прихожанина, приложиться к образу и символу распятия Христа в воспоминание о нем.

⁷² Целование мощей – действие, сопряженное с глубоким религиозным почитанием святых подвижников Божиих, как знак мольбы к ним о заступничестве, исцелении и помощи. Совокупление считается приносящим нечистоту, которая требует очищения. В своей рекомендации Климент исходит из различения степени почитания церковных святынь: Св. Даров, Креста, Евангелия, Доры (антидора), мощей. В то время как при невоздержании от половых отношений или пищи христианин мог быть не допущен к одним святыням: причастию Святыми Дарами или Дорой (антидором), – он не отлучался от других почитаемых реликвий – мощей.

⁷³ Не практикуемый ныне в Церкви обычай сродни публичному покаянию, так как причина священнического проступка становится для всех очевидной. Вероятно, такое наказание священника должно было пробудить в пастыре стыд.

⁷⁴ Антидор – части, остающиеся от просфоры, из которой во время проскомидии (подготовительной части литургии) вынимается Агнец, предназначенный для совершения евхаристии. Причащение священника Святыми Дарами является непременным элементом богослужения, уклонение от причащения литургисающего священника невозможно. Описанное наказание может быть

выполнено лишь при соборном служении (двух и более священников). В таком случае священнослужитель, неспособный по каким-либо причинам причаститься, может участвовать в богослужении до евхаристического канона, в том числе и читать Евангелие. После этого он уклоняется от дальнейшего прямого участия в литургии, а освящение Даров и последующие действия завершает другой иерей.

⁷⁵ По другим спискам: **за день** (Тр. № 206), **за днь** (Увар).

⁷⁶ Запрет на мытье священнослужителя до и после службы изложен в «Правилах апостольских и отеческих»: **аще попъ или днако хотѣи литъргисати или литъргисѧ в том дни не мыюца...** (Смирнов С. Материалы... С. 57. № 21). Запрет служить после мытья содержится в ответе Нифонта на соответствующий запрос Саввы (№ 11). Допускалось мытье священника не позже, чем в вечер перед службой следующего дня. Согласно епитимийникам мытье перед службой расценивалось как грех (см.: Алмазов А.И. Указ. соч. С. 277).

⁷⁷ Согласуется с рекомендацией пункта 27. Отраженное в пункте ограничение на близость священника с женой в течение одного дня следует считать предпочтительным.

⁷⁸ В этот период на Руси были распространены добрачные связи. Данный пример прямо указывает на то, что Климент Смолятич призывает рассматривать каждый случай индивидуально. Согрешивший не с «замужней женой» рассматривался как еще не последний грешник, способный на добро (Семиколова Т.В. Тема «брака и любви» в средневековой русской мысли: освещающая роль Церкви (на примере «Вопросов Кирика, Саввы и Илии с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц», XII век) // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2008. Вып. 6. С. 378). Вступление в блуд с замужней женщиной было тяжелым проступком, поскольку через измены жены муж становился сопричастным блуду, а сама ситуация грозила распадом семьи.

⁷⁹ Под «большим злом», видимо, подразумевались половые извращения.

⁸⁰ Твердо и категорически подтверждается нравственная необходимость при крещении детей давать им святое причастие, ибо дети не сведущи во зле, они нравственны, как ангелы чисты и безгрешны. Обоснованием особого отношения к детям служат слова из Евангелия: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете Царство Небесное; итак кто умалится, как то дитя, то и больше и в Царстве Небесном» (Мф. 18, 3–4). Ср. Мф. 18, 10.

⁸¹ Церковный Устав предполагает, что в особых случаях для оказания пастырской помощи новорожденным, тяжело больным или лицам, находящимся в смертельной опасности, священник может остановить службу, покинуть храм. Однако выполнив свои обязанности, он обязан завершить богослужение. Это касается и литургии. Однако если просьба поступает во время евхаристического канона, то останавливать богослужение нельзя. Современное учительное известие, сохранившее древнюю практику, предписывает: «Аще иерей начнет литургисати и в проскомидии будет действе, или уже в литургии до входа велиаго, позовется смертныя ради каковыя приключаемыя нужды, аще крестити, или исповедати, а не в дальнем разстоянии: да оставит на том месте

служение и идет борзо тамо, и сотворив болезненному в самой смерти надежно спасение, и возвратився, докончает божественную службу: в церкви же велит чтением апостола или псалмов или канонов, или поучением ко спасению полезным, пришедшиа люди пользоваться в тое время» (Служебник. М., 2006. С. 422). Для причащения ребенка-младенца необходима Кровь. Рекомендация Климента предполагает, что в храме должны были постоянно храниться для таких случаев не только запасные сухие Дары, но и потир с Кровью. Причащение детей могло быть частым явлением и кроме крещения. Оно могло вызываться множеством обстоятельств, например, опасностью болезни или надвигающейся смертью. В таких случаях причащение рассматривалось верующими как средство исцеления. Иначе трудно объяснить требование родителей причащать ребенка на вечерней службе. В любом случае перед нами трепетное и снисходительное отношение к детям.

⁸² В тексте, наоборот, утверждается право совместного причащения церковнослужителей с мирянами: **причащатиса достонть попоу въ монахъи съ людьми**. Только в некоторых списках «Вопрошания» говорится о запрете на совместное причащение (см.: *Павлов А.С.* Вопросы... Стб. 31. Прим. 4). По заключению митрополита Макария данное чтение является верным (см. указ. работу автора. С. 390). Противоречие отчасти снимается наблюдением С. Смирнова (см.: *Материалы...* С. 264), сравнившего противоречивую и не вполне понятную версию Обычной редакции с чтением Особой редакции, которое он считает более правильным (ср.: **Попоу чер'ньцю достонть ли причащатиса в' монахъи и с' людьми. аще вы коли не служъи. бѣл'цю без ризъ не достонть.** – РГБ. Рогож. № 342. Л. 44б). Особая редакция проясняет смысл разрешающей санкции на причащение священника, ибо идет речь об иеромонахе вне службы. Подтверждается запрет на причащение бельца, если он без риз. Согласно «Правилам апостольским и отеческим» белец в случае болезни не служит в алтаре, но کمکает с другими священниками, надев фелонь (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 57. № 25), что подтверждается «Заповедью к исповедающимся сынам и дочерям» (см.: Там же. С. 117. № 20). Можно также предположить, что речь в данном случае идет о том, где причащаться не служащим иеромонахам: в алтаре или с людьми. В разъяснении Климента рекомендовано, чтобы иеромонахов причащали в алтаре. При этом, очевидно, монашествующему духовенству напоминалось, что при совершении литургии мантия не может заменить фелонь, хотя во вседневных утрнях и вечернях такая замена фелони иноческой мантией возможна.

⁸³ Т. е. приносят в жертву, отделяя части продуктов.

⁸⁴ Древнейшее упоминание о трапезах Роду и Рожаницам (**пероклактаго того ставления. вторыа трапезы родоу и рожаницамъ. на прѣльсть вѣрнымъ хрт'яномъ**) встречается в антиязыческом полемическом произведении под названием «Слово святого Григория о том, как прежде поганые язычники кланялись идолам и требы им клали». Это произведение датируется XI–XII вв. и отображает реалии, близкие времени Кирика Новгородца. В «Слове» говорится, что славяне поклонялись Роду и Рожаницам наряду с вилами, Мокошью, Дивой, Перуном. Одновременно культ поставлен рядом с культом упырей,

берегинь и Переплута, который, по мнению автора, предшествовал поклонению богов. Ценно, что аналогичный славянам культ обожествленных мужского и женского начал древнерусский проповедник усматривает у халдеев и египтян. Он сопоставляет славянские верования с почитанием Афродиты, Артемиды, Осириса. Четко фиксируется общая для всех персонажей «Слова» связь с магией плодородия, которую в форме рожаничных трапез поддерживали «чреву работающие» русские попы (см.: Гальковский Н.Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2. С. 22–25). В одном из списков этого обличительного памятника логика параллелизма доходит до уподобления Рода и Рожаниц Артемиде и Артемидию (см.: Там же. С. 33). Беззаконные трапезы Роду и Рожаницам осуждает «Слово некоего христоролюбца, ревнителя по правой вере», осуждающее двоеверие с позиций того, что раб не может служить двум господам (Там же. С. 43). Именно в этом произведении содержится формулировка, близкая «Вопрошанию»: **горе члвкѣ то^му имѣ съблзнить** (Там же. С. 42). Специально обличению двоеверного обряда рожаничных трапез посвящено «Слово Исаии пророка, истолкованное Иоанном Златоустом, о поставляющих вторую трапезу Роду и Рожаницам», где подобная трапеза уподоблена «черпанию бесам» и «трапезе кумирской» (Там же. С. 86–89). В статье «О вдуновении духа в человека» Роду инкриминируется то, что ему присваивали функции Творца, который **сѣда на въздѣхъ мечеть на землю грѣды и в том ражаются дѣти** (Там же. С. 97). На основании этих немногочисленных сведений единой точки зрения на трактовку данных персонажей славянской мифологии не сложилось. И.И. Срезневский отметил парность бога Рода Рожаницам и близость последних Артемиде, сопоставляя их с мойрами, судьбоносными девами жизни у греков (см.: Срезневский И.И. Свидетельство Паисиевского сборника о языческих суевериях русских // Москвитянин. 1851. Ч. 2. № 5. С. 52–64; *Он же*. Рожаницы у славян и других языческих народов. СПб., 1855). Верховным божеством плодородия славян считал Рода Д.О. Шеппинг, а пару Род – Рожаницы он сопоставлял с Ярилой и Ладой (см. его работу: Опыт о значении Рода и Рожаницы // Временник Московского общества истории и древностей Российских. 1851. Кн. 9. С. 25–36). А.Н. Афанасьев трактовал Рода как прародителя людей и считал его олицетворением рождающего природного начала. Исследователь рассматривал божеств как покровителей брака и урожая (см. его работы: О значении Рода и Рожаниц // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. 1855. Кн. 2. 1-я пол. С. 132–134; *Он же*. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 319–320, 386–389). До уровня духа предков низводил Рода В.О. Ключевский (см. его работу: Курс русской истории. М., 1987. Т. 1. С. 133–134). Близкие взгляды, сближая Рода с духом предков и дедушкой домовым, выражали еще несколько исследователей (см.: Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XIII. Судьба-доля в народных представлениях славян // СОРЯС. СПб., 1889. Т. 46. С. 177–179; *Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1913. С. 162–163). С культом предков связывал Рода В.Л. Комарович (см. его работу: Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Л., 1960. Т. 16. С. 84–104). Б.А. Рыбаков понимал Рода как верховное небесное божество, вобравшее

в себя функции других небесных божеств славян, как бога плододавца, творца жизни на земле, а Рожаниц сближал с Ладой, Лелей, Лето, Артемидой, Деметрой, Персефеной (см. его работы : Язычество древних славян. М., 1979. С. 422–423; 454, 459; *Он же*. Язычество Древней Руси. М., 1986. С. 236–251, 421–426 и др.). В.В. Иванов и В.Н. Топоров отмечают, что Род и Рожаницы всегда фигурируют вместе, что Род вместе с женскими персонажами упоминается вслед за главными богами, что он воплощает единство рода, а Рожаницы связаны с женской средой и продолжением рода. Исследователи квалифицируют Рожаниц как персонажей, связанных с продолжением рода и определяющих судьбу новорожденных (см.: Славянская мифология. М., 1995. С. 335). Л.С. Клейн, вопреки источникам, вообще отказал Роду в праве на существование и считает его «фигурой вполне подобной рожаницам», возникшей под влиянием греческих суеверий (см.: *Клейн Л.С.* Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 13–26). По нашему мнению, Род и Рожаницы являются сакральной парой, олицетворяющей небесное и земное начала. В этих образах, которые синонимичны фольклорным Яриле и Ладе, а также всей сумме мужских божеств (Перун+Стрибог+Сварог+Дажбог), парных Мокоши, обожествлялись небесная и земная сферы с сакрализацией идеи рождающего начала (см.: *Мильков В.В.* Антицерковные и еретические движения в древнерусской мысли // Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 297–234; *Он же*. Язычество славяно-русского общества // Русская философия : энциклопедия. М., 2007. С. 729–731).

Через осуждение, сформулированное Кириком, доходят сведения о симбиозе православных и языческих верований и действий в среде древних новгородцев. В виде подобных комментируемому запретов в христианизируемом обществе формировались новые моральные нормы. Отношение к Роду и Рожаницам – исконным божествам древних славян – подверглось коренной ломке. На это место был поставлен культ Христа как Спасителя человека и человечества при условии уверования в его спасительную миссию. О нравственной переориентации в менталитете с прежних нравственных норм на новые морально-нравственные критерии и свидетельствует запрет на почитание Рода и Рожаниц. Данный пункт «Вопрошания» Кирика можно поставить в один ряд с антиязыческими поучениями, которые не утрачивали своей актуальности на протяжении всего древнерусского периода отечественной истории. В результате проповеднической деятельности и целой системы мероприятий нескольких поколений духовенства медленно, с периодическими рецидивами происходила перестройка морального сознания древних русичей и закрепление новых моральных критериев в форме морального запрета, сопряженного с моральным осуждением прежних духовно-нравственных ориентиров.

⁸⁵ Запрет имеет под собой дохристианские практики, ибо использование кала было связано с вредоносной магией, накликиванием порчи и употреблением в других предосудительных с точки зрения Церкви ритуалах. Чтобы пресечь употребление в чуждых вере ритуалах, рекомендовался запрет на доступность человеческих отходов. Продукты жизнедеятельности человека могли быть употреблены во вред. Каноническая подоплека могла быть и такой: человек

сотворен Богом по своему образу и подобию, а посему продукты жизнедеятельности не могут быть употреблены во вред. Так высоко оценена субстанция человеческого. Кал употреблялся для кошунственного поругания святынь, и рекомендация на сокрытие экскрементов означала непричастность через третьих лиц к участию в скверных обрядах. Известен запрет испражняться на восток, чтобы не замарать ангела-хранителя. Обряд кошунственного святотатства над хлебом и иконами известен этнографам. Кал использовался как оберег от нечистой силы и порчи, как вредоносное средство, что в условиях конфронтации вер часто обращалось против Церкви. Кал использовался в магической медицине (см.: Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 437–439).

⁸⁶ Возможная подоплека вопроса – бедность священнослужителей, которые вынуждены были использовать одну и ту же посуду для разных нужд.

⁸⁷ Имеется в виду отказ от хмельных напитков. Вместо них рекомендовано использование несброженных медов и кваса.

⁸⁸ Кирик в очередной раз формулирует серьезную проблему необходимости различения постных ограничений, с одной стороны, для монашествующих и, с другой стороны, для женатого духовенства и мирян. В византийской традиции подобные постные ограничения, как правило, не различались и были одинаковыми и для иноков, и для мирских людей, нормы поста которых ориентировались на предписания монашеских уставов. Хорошо известный Кирику, но не дошедший до наших дней т. н. «Белеческий устав», очевидно, не давал на этот вопрос ясного ответа. Не менее примечательны указанные Кириком продукты, которые позволяют судить о части повседневной трапезы духовенства: рыба (которая в данной статье только подразумевается) и масло (см.: вопрос 25), икра, мёд и медовые напитки, житный квас (см.: вопрос 36).

⁸⁹ Воспроизводится предание, которое встречается в письменности в разных апокрифических интерпретациях. Мотив вознесения Креста и ожидаемое его явление перед концом мира имеется в «Откровении Мефодия Патарского» (см.: *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 683, 701). Игумен Даниил в своем «Хождении» рассказывает легенду, что святая Елена поставила Крест честный на горе на о. Крит, откуда он вознесся: «Стоить же на воздухе крестъ отъ, ничимъ же не придержитсѣ къ земле, но тако духом святымъ носимъ есть на воздухе» (*Малето Е.И.* Антология хождений русских путешественников XII–XV веков. М., 2005. С. 166). Свидетельства об обретенном и судьбе креста Христова содержатся в легендах, одну из которых и излагает владыка. Кирику, который, видимо, был знаком с разными версиями истории Креста, было важно получить всю полноту информации из уст первоиерарха, тогда и авторитет такой информации укрепляется и вместо разряда слухов и молвы она приобретает статус правдоподобия. Раскопки на месте казни Христа, согласно преданию, были проведены Еленой, матерью Константина, которая в 325 г. предприняла путешествие в Палестину, обнаружила Гроб Господень и Крест. Там ею был заложен храм (ныне храм Гроба Господня) и осуществлен первый обряд воздвижения Креста. Храм над пещерой Гроба Господня был освящен 14 сентября 335 г., а Крест поднимали, чтобы он мог быть виден собравшимся. Отсюда происходит название и суть

обряда воздвижения Креста. Согласно легенде часть Креста была отправлена Еленой Константиноу, а основа оставлена в храме. Характерно, что Евсевий, присутствовавший при освящении построенного Константином храма, не упоминает об обретении Креста его матерью. Из греческих авторов обретение Креста приписывают Елене Феодорит Созомен и Сократ, а из латинских – Амвросий Медиоланский, Руфин. По другой легенде Крест был вывезен в 614/15 г. персидским царем Хозровом II, а греческий император после победы добился возвращения Креста в 631 г. в церковь на Голгофе. Древнейшее свидетельство принадлежит Кириллу Иерусалимскому (ум. 386), согласно которому Честное древо по частям было роздано «всей вселенной» (см.: *Кирилл Иерусалимский. Огласительные поучения.* 4, 10, 13). Нифонт излагает еще одну версию легенды.

⁹⁰ О Голгофе, в основании которой обретался череп Адама. Согласно апокрифам древо Креста связывается с деревом, принесенным потоком из рая вместе с оплетенной корнями головой Адама (см. об этом: *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях // СОРЯС. Т. 17. № 1. С. 96–103).

⁹¹ Упоминание о четном и нечетном количестве свечей отражает влияние представлений, которые можно квалифицировать как магические издержки. В нумерологии с древнейших времен четное оценивалось отрицательно, а нечетное положительно. Символика имела отношение к гаданиям. В народном понимании «нечетка» всегда счастливая (см.: *Даль В.* Толковый словарь. М., 1955. Т. 2. С. 542). Можно было ожидать осуждения. Расхождение в практике разных Церквей. Сохранившаяся до сих пор магия числа: четное количество цветов на могилу, нечетное для живых.

⁹² Характерно, что Кирик приводит конкретную рецептуру кутьи, которая была связана с символикой возрождения и традиционно использовалась в архаических поминальных обрядах.

⁹³ Возможно, епископский чернец, келейник Нифонта (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 110).

⁹⁴ Имеется в виду литургия оглашенных, во время которой над готовящимися к крещению могли читаться огласительные молитвы.

⁹⁵ Чудь – в расширенном понимании финно-угорские племена (весь, ижора, водь, меря, черемисы, мордва), с которыми как с ближайшими соседями контактировали славяне (т. е. чужие, не говорящие на одном со славянами языке). В узко-конкретном смысле чудью называлось одно из прибалтийских племен южного побережья Балтийского моря (предки эстов). При Ярославе Мудром большая их часть была включена в состав древнерусского государства, а в завоеванных русскими землях основан город Юрьев (Тарту). Память об исконном населении сохранилась в названии Чудского озера. Жившая в верховьях Северной Двины чудь заволоцкая была данником Новгорода. В вопросе Кирика речь идет о подвластной новгородской юрисдикции, но не утратившей своей этнической идентичности чуди (заволоцкой, псковской). Именно эта чудь упоминается как в составе русских дружин, так и в легенде о призвании варягов (в последней наряду со словенами и кривичами, которые жили в бли-

жайшем соседстве или даже чересполосно с ближайшей к ним чудью) (см.: *Петрухин В.Я.* Очерки истории древних народов России в древности и раннем средневековье / В.Я. Петрухин, Д.С. Раевский. М., 1998. С. 226–227, 317–320). Именно в среде контактировавших со славянами финских народов языческие пережитки сохранялись дольше всего. На них указывал в XVI в. будущий митрополит Макарий. Археологически эти пережитки также хорошо фиксируются (см.: *Спицын А.А.* Расселение племен по археологическим данным // МАР. № 20. СПб., 1896; *Он же.* Гдовские курганы в раскопках В.Н. Глазова // МАР. № 29. СПб., 1903; *Рябинин Е.А.* Зооморфные украшения Древней Руси X–XIV вв. // САИ. Л., 1981; *Он же.* Водская земля Великого Новгорода. СПб., 2001; *Хвощинская Н.В.* Финны на западе Новгородской земли. СПб., 2004). Под болгаринном подразумевались, скорее всего, болгары (население Волжской Булгарии, предки чувашей и татар), так как болгары Подунавья были крещены раньше Руси. Булгары входили в регион исламского влияния. С этой территории к Владимиру приходили миссионеры от магометан. Кириком представители этого этноса должны были восприниматься как иноверцы. Из пассажа ясно, что некрещеными ко времени деятельности Кирика оставались прежде всего соседние с Русью неславянские племена. Меньший срок оглашения может означать повторное возвращение в лоно Церкви, ибо срок устанавливается как для латинянина. Отразилось также различие в отношении к инородцам и своим. Здесь представитель Церкви мог отталкиваться от принципа свой-чужой, хотя этим нарушалась заповедь апостола Павла «Нет ни еллина, ни иудея...». Еще одной причиной большего срока оглашения инородцев мог быть языковой и культурный барьер, требовавший большего времени для подготовки оглашенных к принятию крещения. Только в отношении ребенка смягчалось требование для вновь крещаемого.

⁹⁶ Оглашение заключается в приготовлении человека, желающего стать христианином, к таинству крещения. Оно предполагает научение (оглашение) человека основам веры и совершение особого обряда, который совершается над лицом, приступающим к вере. Огласительная часть церковного обряда состоит из чтения молитв о приступающем ко крещению, заклинаний на дьявола. Желающий креститься отрицается Сатаны, обещается (сочетается) Христу и исповедует Символ веры.

⁹⁷ Имеются в виду специальные наручни (часть богослужебного облачения священнослужителя, поручи, рукавницы).

⁹⁸ В определенном смысле это может быть связано с символикой одежды священника. Поручи – символ чистоты вновь крещаемого. Пелена символизирует облачение в новые одежды веры.

⁹⁹ Считается, что в этот период женщина пребывает в нечистоте, поскольку у нее еще могут продолжаться выделения. Обычно за это время должны зажить послеродовые раны. По истечении сорока дней или после окончания кровотечения ран женщина может входить в храм и после прочтения над ней специальных молитв получает право причащаться, прикладываться к святыням и участвовать в богослужебной жизни общины.

¹⁰⁰ Имеется в виду Козьма, епископ полоцкий, которого некоторые исследователи (Н.К. Никольский, С. И. Смирнов) относят к числу противников ав-

токефального митрополита Климента. Место, трудное для понимания. Предлагается две версии перевода: 1) Клим спрашивал Нифонта от имени полоцкого владыки (см.: *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. Т. 1, ч. 1 – вторая пол. С. 309); 2) Климент Смолятич выясняет точку зрения полоцкого епископа у Нифонта (см.: *Смирнов С.* Древнерусский духовник... С. 111–112. Прим. 1). Первая версия выглядит более предпочтительной. С. Смирнов обращает внимание на то, что в Особой редакции имеется еще одно, отсутствующее в Обычной редакции свидетельство о беседах автокефального митрополита с новгородским владыкой **климово ѿ климъ молъваше. насилнво велъми рече еппу такъ достоин молъвити а намъ оумъти** (РГБ. Рогож. № 342. Л. 45а-б. См. об этом: *Смирнов С.* Древнерусский духовник... С. 110. Прим. 3). Наблюдение заслуживает внимания, ибо Нифонт был противником Климента Смолятича и отрицательно относился к избранию последнего собором русских епископов на митрополию. «Вопрошание» отразило специфику отношений иерархов, противоречия между которыми не мешали им обсуждать насущные проблемы церковной практики, а Кирику, входившему в свиту Нифонта, беседовать с антагонистом его патрона – Климентом. Характерно, что Кирик нигде не называет Климента Смолятича митрополитом. Данную особенность предлагается понимать как непризнание за ним права на митрополичий стол (см.: *Смирнов С.* Древнерусский духовник... С. 111). Вместе с тем вопрос 19, примыкающий к блоку записей рекомендаций Климента Смолятича (№ 20–38), содержит прямое обращение к митрополиту (пункт № 20) и может относиться к этому блоку. Причины обращения полоцкого епископа к Нифонту через посредство Кирика с таким малозначимым вопросом непонятны. Вероятно, этот вопрос послужил лишь каким-то поводом для установления общения между двумя епископами или был способом, которым Козма пробовал объяснить свое мнимое неведение правильности совершения архиерейской службы и рукоположения Климента. Возможно, были и иные причины. Скорее всего, появление этого вопроса как-то связано с церковно-политическим противостоянием Климента Смолятича и Нифонта. И в этом противостоянии Кирик воспринимался в партии сторонников Климента в качестве близкого доверенного лица новгородского владыки.

¹⁰¹ Аналогичный вопрос выносился на обсуждение Саввой, который выяснял, куда следует целовать священника (№ 13).

¹⁰² Древнерусские требники в аналогичных случаях рекомендуют данную молитву: **бже стын врачу дшамъ и тѣломъ, пославыи едиnorodнаго ти спа...** (РГБ. Тр. № 73. Л. 42а).

¹⁰³ В оригинале **тѣльнаго ради женскаго**. Особая редакция более конкретна: **бълаго дѣля женскаго** (РГБ. Рогож. № 342. Л. 34а-б). Т. е. речь идет о белых, на основании чего игуменья Мария распространяет данный недуг и на мужчин. В отличие от белей периодическая нечистота женщин делает невозможным для них входить в церковь, целовать Евангелие и есть антидор (см. вопрос № 23 Саввы).

¹⁰⁴ В оригинале здесь: **а творашеся и кнскопа прошавъ и инѣхъ**. В таком случае данное место можно было бы трактовать: «Еще епископа спрашивал и других», однако этому мешает грамматическая бессмыслица. С. Смирнов пра-

вильно заключил, что в данном месте чтение Обычной редакции испорчено. Правильно в Особой редакции: *со варкадѣмъ помолви со игоуменѡ. а творащесѧ и еппа* (РГБ. Рогож. № 342. Л. 34а-б). Т. е. речь идет об игумене Аркадии (ум. 1163), который был избран епископом, но еще не утвержден митрополитом, при этом поступал как епископ и его мнение записывалось как рекомендация. Это позволяет относить запись к периоду между 1156 и 1158 гг. (см.: *Смирнов С. Материалы...* С. 106, 267). Если переводить дословно, ближе всего будет «делался епископом». Перевод дан в соответствии с поправкой.

¹⁰⁵ Т. е. ограничения в случае белей только в ритуале приобщения к таинствам.

¹⁰⁶ В Особой редакции больше запретов, касающихся места родов: *А се по-добаеѣтъ вѣдати в нем же х'рамѣ мѣти дѣти родитѣ. не достонѣти влазити во нѣ по .г дни. потомѣ поимоу* (в других списках правильное чтение – *помоютѣ*) *всюдѣ и мѣтѣоу створю юже сътворатѣ нѧ соуиѣи ѡсквер'шим'сѧ. а добрѣе было ѡсмого дни. ащеи к'то влази во храмнѡу тоу. да не влазитѣ в цркви. пр г дни потомѣ измыетесѧ мѣтѣу в'земѣ чтоюу и тако влазитѣ* (РГБ. Рогож. № 342. Л. 32а-б).

¹⁰⁷ В ряде списков ошибочно читается *злата*.

¹⁰⁸ Часть обряда оглашения. Аналогичное чиноположение, почти дословно совпадающее с текстом «Вопрошания», содержится в Требнике XIV в. (см.: РГБ. Тр. № 371. Л. 101б). Там оно включено в чин Оглашения Великой пятницы.

¹⁰⁹ Нюансы обрядности, как и иные проблемные стороны церковной жизни, волнующие Кирика, указывают на то, что в описываемый период не только на Руси, но и в рамках одного Новгорода отсутствовало единообразие.

¹¹⁰ В оригинале и других списках ошибочно *оу вас соуботы*, что делает фразу бессмысленной. Уже А.С. Павлов предлагал читать это место: *оу вас оу ноты* (см.: *Павлов А.С. Вопросы...* Стб. 35–36. Прим. 10). Особая редакция вносит искажение в чтение данного установления: *И рѣ емѣ аще лазѧ дѣти не смысѧчи вѣ л'тарѣ. а в томѣ рѣ моу'ску полу нетѣ бѣды. до .і лѣ . а дѣцѣ не пытан. могу'тъ во рѣ и бор'зо вредити. тако тон рече оу ва соу соутѣбо* (РГБ. Рогож. № 342. Л. 39а). Изначальное правильное чтение здесь – *оу ноты*. Переписчик явно запутался, ибо *оу вас соуботы* неуместно. Появление алтаря в ряду сомнительных правок могло быть стыдливостью переводчика, избегавшего говорить о блуде детей. То, что чтение Обычной редакции верно, подтверждается правилом из подборки «Аще двоеженец кается»: *А что не смысѧ дѣти лазѧтъ на ста...* (*Смирнов С. Материалы...* С. 68. № 19). Составитель этих правил в XIV в. использовал положения «Вопрошания» (см.: *Пихоя Р.Г. Опыт изучения ранних новгородских памятников церковного права (Правило «Аще двоеженец» и «Вопрошание Кириково») // Вспомогательные исторические дисциплины. Свердловск, 1974. Сб. 1. С. 9–11; Щанов Я.Н. Указ. соч. С. 230). Данный пассаж «Вопрошания» красноречиво характеризует нравственное состояние отдельных юнцов и юниц. Примечательно снисходительное отношение к сексуальным шалостям мальчиков и строгое в отношении девочек, лишение девственности которых сближало их состояние с грехом прелюбодеяния и невозможностью «тестирования» впоследствии чистого брака.*

¹¹¹ Нормативы и нормы подходов к обряду крещения взрослых. Кирик фиксирует практику, характерную для первых веков христианизации страны. В середине XII века в Новгороде, судя по этой записи, практиковалось приобщение к христианству взрослых людей, что свидетельствует о затаившемся процессе христианизации. Речь идет о практике осуществления таинства крещения именно над новгородцем (см. пункт 40).

¹¹² Имеется в виду восьмидневный срок испытания новокрещеного, который следует за восьмидневным сроком оглашения принимающего крещение (см. пункт 40 «Вопрошания»). В эти дни он должен присутствовать при богослужении, принимать причастие и носить белые одежды новокрещеного.

¹¹³ Поскольку нечистой женщине присутствовать в церкви позволялось (пункт № 45), речь идет только о запрете осуществлять таинство крещения неочищенной женщины.

¹¹⁴ В оригинале: **раздрѣшити**. Возможно, речь идет о снятии белой одежды (т. н. крещальной сорочки) с новокрещаемого на восьмой день (см. пункт 40 «Вопрошания»).

¹¹⁵ Первые восемь дней после крещения до разрешительной молитвы новокрещеный считается непорочным (безгрешным).

¹¹⁶ Последование отпевания и погребения младенцев совершается по особому чину.

¹¹⁷ Отношение к ребенку как заслуживающему Царства Небесного заповедано евангельской притчей. Когда Христос проповедовал с учениками, пришедшие женщины приносили детей, чтобы Он прикоснулся к ним. Апостолы не допускали детей. Иисус же, увидев это, запретил им препятствовать, «ибо таковых есть Царствие Божие» (Мк. 10, 13–15). Здесь и в других случаях рекомендации насчет детей основаны на евангельских заповедях. Ответ шире вопроса. Из запроса о детях разворачивается общая рекомендация сохранить чин отпевания неизменным, несмотря на личную оценку священником нравственного облика усопшего. Принцип равенства к мертвым и единство обряда на этой основе. Церковные уставы осуждают самовольное изменение любого богослужебного чинопоследования. Это относится и к заупокойным обрядам. Чин отпевания не может быть изменен священником произвольно, под впечатлением от личной этической оценки усопшего. Чинопоследование никак не зависит от представлений о нравственном облике усопшего. Этот принцип переносится на всякого усопшего, ибо не священник решает – грешен покойник или нет.

¹¹⁸ Кирик отмечает противоречивую ситуацию. Знакомость риз в обряде служит средством воспитания моральной ответственности у грешников, но это уже покушение на Божий суд, которое выше было отвергнуто (см. вопрос 51). Подобная практика отпевания нераскаявшихся грешников (пьяниц и иных лиц, которые вели антихристианский образ жизни) без облачения священника в ризы существует и в современной церкви.

¹¹⁹ Апокрифическая деталь. Согласно «Откровению Варуха» ангелы по завершении дня снимают венец со святила (см.: *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 484).

¹²⁰ Погребение до захода солнца представляет традицию, противоположную ночным погребениям. По типу раннехристианских погребений, которые приурочивались к ночному времени из соображений конспирации (*Барсов Н.И.* Погребение // *Христианство* : энциклопед. слов. М., 1995. Т. 2. С. 355), на Руси в 1015 г. хоронили Владимира Крестителя, а позднее Феодосия Печерского, который специально распорядился на этот счет в завещании. Обычай осуществлять погребение до наступления темноты кроме «Вопрошания» Кирика зафиксирован в «Слове о князьях» (Слово похвальное на перенесение мощей свв. Бориса и Глеба. Незданный памятник литературы XII в. // ПДП. 1894. Т. 48. С. 17). Разной погребальных практик объясняется отсутствием в средневековой Руси жестко установленных канонических нормативов христианского погребения (*Мусин А.Е.* Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. СПб., 2002. С. 73, 78, 199). Однако традиция погребения умерших до захода солнца является господствующей в сфере традиционной культуры, где она имеет многовековые и не связанные с христианскими установками корни. Отправные элементы для понимания специфики обряда – заход светила за горизонт и возможность чувственного созерцания солнца умершим до этого момента.

Среди глубоко архаичных деталей погребальной обрядности этнографы четко фиксируют устойчивую норму похорон в дневное время до захода солнца (*Куликовский Г.И.* Похоронные обряды Обонежского края // *Этнографическое обозрение*. 1890. № 1. С. 53; *Барсов Е.В.* Погребальные обычаи на Севере Руси // *Причитания северного края*. М., 1872. Ч. 1. С. 306; *Русский север. Этноhistorическая история и народная культура XII–XX веков*. М., 2004. С. 674). Под внешне христианской оболочкой в традиционной культуре сохранились глубоко архетипические представления о «живом» мертвецe, который и после смерти не утратил способность видеть и слышать все, что происходит вокруг него (*Левкиевская Е.Е.* Представления о «том свете» у восточных славян // *Славянский альманах*. 2003. М., 2004. С. 348). В силу этого «тело покойника не считается "мертвым" в настоящем значении этого слова» (*Чистяков В.А.* Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // *Обряды и обрядовый фольклор*. М., 1982. С. 115). Чувственные способности умершего соответствуют представлениям об ином мире, который виделся народному сознанию вполне материальным (*Елеонская Е.Н.* Представления «того света» в сказочной традиции // *Сказка, заговор и колдовство в России*. М., 1994. С. 43–47). Умершие на стадии перехода в мир предков сохраняют все свойства телесных существ, включая чувственное восприятие, потребности в пище и одежде (*Левкиевская Е.Е.* Указ. соч. С. 358). Тот же круг архаических представлений зафиксирован в языке. Слово, обозначающее умирание и смерть, в индоевропейских языках выражает идею зрительного восприятия: **ter* (в значении *мерцать, мелькать, сверкать, пестрить, искриться*): нем. *merken* – *замечать, видеть, воспринимать*; укр. *mrityi* – *мерцать, поблескивать, светать, смеркаться, брезжить, неясно видеть*; др.-англ. *a-merian* – *осветлять, очищать*; лат. *terius* – *чистый* (*Топоров В.Н.* Заметки о двух индоевропейских глаголах умирания // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд*. М., 1990. С. 49–52).

В соответствии с таким пониманием способность зрительного восприятия во время перехода в иной мир обеспечивалась сугубо материальным способом: либо зажжением свеч в предсмертный час, либо временной привязкой проводов, когда путь освещается небесным светилом (иногда, правда, по поверьям, еще и месяцем) (*Толстой Н.И.* Глаза и зрение покойника // *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 189, 192.). Путь в невидимый иной мир представлялся носителям традиционной культуры как преодоление мрака, чему должен был способствовать свет, «помогающий умершему пройти темный путь в загробье» (*Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 67). Видимо, отчасти с этими представлениями связаны находки свеч и воска в древнерусских захоронениях, которые почему-то относят исключительно только на счет влияния христианства (*Авдусин Д.А.* Три погребальные камеры из Гнездова / *Д.А. Авдусин, Т.А. Пушкина* // *История и культура древнерусского города.* М., 1989. С. 201; *Мусин А.Е.* Указ. соч. С. 149). В ряде сказок первое впечатление героя от перемещения в чужое пространство – темно-то и только «затем опять свет и жизнь» (*Елеонская Е.Н.* Указ. соч. С. 44).

В обряд похорон, описанный Кириком, включено прощание с солнцем и белым светом, что не противоречит церковному обычаю положения покойника лицом на восток, но соответствующую знаковую значимость данная деталь обряда могла иметь исключительно в дневное время, пока светило не перешло на закатную сторону. Вместе с тем хорошо известно, что языческие захоронения древних славян по обряду трупоположения делались головой на запад, а лицом на восток – навстречу обожествленному светилу (см. об этом: *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982. С. 97–98; *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 109–111; *Моця А.П.* Некоторые проблемы изучения восточно-славянского погребального обряда конца I – начала II тысячелетия н. э. // *Новгород и Новгородская земля. История и археология.* Новгород, 1989. С. 42). В христианскую пору изменения ориентации не произошло, изменилось лишь понимание обряда, который был прежде связан с верой в «живого» мертвеца и с представлениями о долгом пути в страну предков (ирий), откуда вместе с солнцем приходит тепло. В понимании отношения солнца к иному миру просматривается и мифологическая основа. Славянское божество Сварог этимологически объясняется из древнеиндийского языка: *svarg-ga – «небо как солнечный путь» (*Трубачев О.Н.* Славянская этимология и праславянская культура // *Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации* : сб. докл. М., 1988. С. 317). О том, что в «Ригведе» путь к обители предков назван «дорогою солнца», а в народных стихах рай наделяется эпитетом «солнечный», говорил еще знаток апокрифов и народной культуры Н.С. Тихонравов (*Тихонравов Н.С.* Сочинения. М., 1898. Т. 1. С. 195). В плачах, отражающих глубоко архаические представления, сам умерший метафорически сравнивался с закатавающимся солнцем: «Красно солнышко укатается за горы толкучие, за леса дремучие, в водушки глубокие» (Причитания северного края / собраны Е.В. Барсовым. М., 1872. Ч. 1. С. XII); «И куда же сподобилось, мое красное солнышко...» (Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах

и т. п. / материалы собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. СПб., 1900. Т. 1, вып. 2. С. 782. Ср: Там же. С. 171, 175). Описанный в «Вопрошании» обычай захоронения до захода солнца получил отражение в содержании похоронных причитаний. В случае вечерней смерти плакальщица «уговаривает» усопшего не покидать своих близких в этот же день, потому что ночной путь чреват трудностями (*Чистяков В.А.* Указ. соч. С. 118).

В пассаже Кирика посмертное состояние предполагает чувственное восприятие физического солнечного света, поэтому есть основания видеть в статье воспроизведение традиционного концепта, а не доктринального. Кирик в вопросе 53 воспроизводит глубоко архетипичные и связанные с дохристианской традицией представления о смерти, безусловно актуальные для участников погребальных церемоний его эпохи. Вряд ли можно сомневаться, что, несмотря на смену вер, обозначенные Кириком реалии имели место и отражали стихию религиозной жизни общества в переходную эпоху. Обычай захоронения в дневное время в большей мере соответствует мировоззренческим установкам дохристианской поры. Следовательно, приписывать такого рода рекомендацию архиепископу Нифонту, даже если допустить знакомство его с полужызычными (в затронутом проблемно-тематическом спектре) апокрифами, нет оснований. Единственная из относящихся к новой вере реалий рассматриваемого сюжета – это упоминание ожидаемого воскрешения усопшего.

Согласно христианской доктрине тело человека смертно, а душа бессмертна, ее же инобытие исключительно ноуменально и вневещно после расставания с телом. Согласно разъяснениям экзегетов душа человека после смерти подобно ангелам действует умственными, а не чувственными силами, значит, за гробом никакого зрительного восприятия в привычном плотском смысле быть не может. Следовательно, изложенный в пункте 53 сюжет о чувственном восприятии незакатного солнца заключает в себе идею, противоречащую духу вероучения. Остается неясным – кому принадлежит воспроизведенная в тексте «Вопрошания» прямая речь: Кирику или его информатору. Судя по характеру записи, вероятнее последнее. Вместе с тем понятно, что это не слова Нифонта. Вряд ли из уст новгородского владыки можно было бы услышать мотивацию, не отвечающую общим принципам доктринальных представлений о смерти. Получает свое объяснение и необычная форма записи, отличная от других пунктов «Вопрошания». Кирик, по-видимому, зафиксировал чью-то точку зрения, которая так и осталась без разъяснений. Владыке подобные взгляды приписывать нелепо. Весьма экзотическое объяснение погребального ритуала мог дать только далекий от круга церковных воззрений человек и уж никак не высшее лицо в новгородской церкви. Но именно такую трактовку Кирик считает нужным включить в свое произведение (подробнее см.: *Мильков В.В.* Свидетельства Кирика Новгородца о некоторых специфических чертах ритуальной практики обращения с умершими в середине XII столетия (см. данную работу в настоящем сборнике).

Данный пассаж «Вопрошания» демонстрирует редкую для церковной книжности идеологическую сдержанность, когда речь шла о деталях раннесредневекового похоронного обряда. В нем объективно отражается двусмысленность действовавшей в тот период погребальной практики. Кирик сохраня-

ет без комментария далекую от ортодоксии мотивацию обычая, но скупые характеристики типичных деталей обычая обнажают его генетические корни. Поразительным образом в сюжете отразилось сплетение различных верований, проявление которых, с формальной точки зрения, вроде бы и не вызывало подозрений. Отсутствие четкого отношения церковнослужителей к обрядности дневного погребения предопределило сильное влияние традиции, в рамках которой дохристианская норма, по сути дела, легализовалась. Поскольку Церковь не видела в многовековой привычке угрозы вероучению, синкретическая форма погребальной обрядности консервировалась. Статья Кирика не могла быть направлена на слом традиционных привычек, она даже не является нормативной в отличие от других разделов «Вопрошания». Сам же автор без дополнительного разъяснения ограничился кратким описанием ритуала, который вполне можно было воспринять двояко.

¹²¹ Погребение таких останков является проявлением христианского милосердия. Помимо этого останки христианина, независимо от его заслуг перед церковью, именуются «мощами».

¹²² Точное этнографическое наблюдение автора «Вопрошания» над спецификой погребального ритуала его современников. Археологически зафиксированный обычай в Новгородской земле. Свидетельство Кирика подтверждают неоднократные находки литых христианских образков в захоронениях из древней Новгородской земли (*Спицын А.А.* Курганы Санкт-Петербургской губернии в раскопках Л.К. Ивановского // МАР. № 20. СПб., 1896. С. 17; *Верхорубова Т.Л.* Отчет о проведении археологических работ в Батецком районе Новгородской области отрядом Новгородского музея в 1983 г. // Архив ИА РАН. Р-1 № 9817; *Арицховский А.В.* Раскопки 1930 года в Новгородской земле // СА. 1974. № 3. С.187–193; *Кузьмин С.Л.* Которский погост – локальный центр конца I – начала II тысячелетия н. э. в верховьях Плюссы // Материалы по археологии Новгородской земли. М., 1991. С. 161, 167; *Соболев В.Ю.* Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли // Церковная археология : материалы I Всерос. конф. Ч. 2: Христианство и древнерусская культура. СПб.; Псков, 1995. С. 74–76; *Он же.* Погребальный обряд древнерусского погоста // Церковная археология. СПб., 1998. Вып. 4. С. 286–292; *Рябинин Е.А.* Водская земля Великого Новгорода. СПб., 2001. С. 79–80; *Макаров Н.А.* К интерпретации находок предметов христианского культа в древнерусских могильниках (по материалам Белозерья и Каргополья) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1989. С. 101–102; *Он же.* К оценке христианизации древнерусской деревни в XI–XIII вв. (Погребения с крестами и образками в могильниках Белозерья и Каргополья) // КСИА. М., 1991. № 205. С. 11–20; *Он же.* Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII вв. М., 1997. С. 152, 154, 336 (Табл. 154); *Он же.* Археология севернорусской деревни X–XIII веков. Средневековые поселения и могильники на Кубенском озере. М., 2007. Т. 1. С. 284–287, 298–302, 309–310; Археология севернорусской деревни X–XIII веков: средневековые поселения и могильники на Кубенском озере / отв. ред. Н.А. Макаров. М., 2007. Т. 1. С. 285–287, 298–302, 309–310). Находки

датируются серединой XI – началом XIII в., но наибольшее их количество приходится на вторую четверть – вторую половину XII столетия (*Макаров Н.А.* К интерпретации находок... С. 102; *Седов В.В.* Распространение христианства в Древней Руси // КСИА. М., 1992. № 208. С. 9; *Лесман Ю.М.* Новгородские привески – источник для реконструкции динамики христианизации // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, церковь. М., 1995. С. 33–36; *Мусин А.Е.* Указ. соч. С. 187–188, 197. Ср.: *Седова М.В.* Сложение местной иконографии медного литья во Владимиро-Суздальской Руси // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 278). Получается, что Кирик воспроизвел в своем тексте как раз ту картину, которая фиксируется при проведении раскопок могильников его времени.

Из вопроса видно, что подобное захоронение могло подвергнуться даже эксгумации. На каком основании? Нельзя не учитывать ритуальный контекст таких захоронений. Иконки находятся в составе богатого инвентаря, наличие которого в могилах отражало веру в живого мертвеца. Часто христианские символы встречаются в сочетании с языческими амулетами, наличие которых при погребенном, с христианской точки зрения, как и вообще любых вещей в захоронении, бессмысленно. Это подтверждается и практическим отсутствием христианских символов в городских некрополях. На многие сотни раскопанных христианских погребений археологами обнаружено всего несколько христианских символов, абсолютно преобладают безынвентарные захоронения (*Строков А.А.* Раскопки в Новгороде в 1940 году // КСИИМК. 1945. № 2. С. 70–73; см. также: *Мусин А.Е.* Указ. соч. С. 195; *Панова Т.Д.* Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI вв. М., 2004. С. 157–161). Облик городских некрополей явно дисгармонизирует с сельскими могильниками, где языческие пережитки держались дольше. Некоторые исследователи наличие образков и других христианских символов интерпретируют как однозначный признак христианизации, но по такой логике процессы христианизации на окраинах обгоняли таковые в городе. Присутствие в погребальном инвентаре христианских символов (причем часто по несколько и более штук), помещение их на пояс и у ног, в захоронениях с меридианальной ориентацией, а также рядом с жертвоприношениями дает основания связывать их с дохристианскими пережитками. Не на это ли намекал Кирик, несмотря на то, что обсуждал снабжение умершего христианским символом? Вряд ли владыка не понимал языческой логики вещеположения, иначе бы не прозвучала тема возможной ингумации. Кирик поставил острую проблему двойного прочтения ритуального действия. Кроме того, из разнообразных сюжетов подвесок медальонов он называет архангела Михаила, а последний в традиционной народной культуре воспринимался проводником умерших на тот свет. В духовных стихах он даже выступает в функции перевозчика через огненно-водную преграду в иной мир за вознаграждение, т. е. действует в роли, сопоставимой с ролью Харона (*Варенцов В.Г.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 138, 139, 148; *Бессонов П.А.* Калики переходящие. М., 1863. Ч. 2. № 487; Стихи духовные. М., 1991. С. 243). Если предположение верно, то Кирик подспудно затрагивал еще одну двоящую подоплеку погребального ритуала современников.

¹²³ В списках Особой редакции сверх этого добавлено: **трисное. Благословен Бог наш** – начальный возглас священника для начала большинства служб.

¹²⁴ Ср. последование «Во еже поспору дати больному причастие». Рекомендации «Вопрошания» практически не расходятся с современными.

¹²⁵ В списках Особой редакции сверх этого читается: **а даръ бѣжн николи же не изблеваѣ естъ** (РГБ. Рогож. № 342. Л. 44а); «а даръ Божии никакоже изблевають, – причастия, ни Доры, ни богородична хлеба; но Духомъ Святымъ хранима нисходить и утробу человека освятить» (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 266). Похоже, мы имеем дело с позднейшим разъяснением к части, дополнявшей Обычную редакцию.

¹²⁶ В Особой редакции данная статья отсутствует.

¹²⁷ Обсуждение проблемы с полемическим заом. Кирик выступает как активная сторона, предлагая для обсуждения разные точки зрения на дисциплину соблюдения поста. Сюжет наглядно демонстрирует, что единства мнений по затронутой Кириком проблеме в церковной среде не существовало. Смысл гнева владыки может быть не столько в факте разномыслия деятелей Церкви по данному вопросу, сколько в упорстве вопрошателя, который посмел противопоставить владыке иную точку зрения. Но еще и в понимании тщетности строгих требований к представителям молодого христианского общества.

¹²⁸ Правила с названием **Уставъ бѣльцемъ** действительно существовали в книжном наследии Древней Руси (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 184–185), однако текстовых соответствий с «Вопрошанием» не обнаруживается. Видимо, сохранилось название за правилами пощения, наполнение которых изменялось во времени. Параллели постулатам, которые Кирик предложил вниманию Нифонта, обнаруживаются в подборках древних церковных установлений, по этой и другим позициям совпадающих с положениями «Вопрошания». С. Смирнов допускает возможность обобщения нескольких первоисточников в 57-м вопросе (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 312–313). Однако нельзя не учитывать, что Кирик обозначает не одну позицию, а разные точки зрения.

¹²⁹ Совпадает с рекомендацией статьи «О великом посте» из «Заповеди иереям, диаконам и клирикам» (ср.: **Аще кто въ постѣ превѣде в чистотѣ и стѣю нѣлю стерпи. зане постѣ естъ хвѣ** – *Смирнов С.* Материалы... С. 43. № 9). То же требование чистоты на протяжении всего поста находим в подборке «Аще двоеженец» (ср.: *Смирнов С.* Материалы... С. 67. № 16). Источником нормы мог быть юго- или западнославянский епитимийник (см.: *Пихоя Р.Г.* Указ. соч. С. 13).

¹³⁰ Е.Е. Голубинский предполагал, что в «Вопрошании» упоминается современник Нифонта Феодосий Грек (см. указ. соч. автора. Т. 1, ч. 1 – вторая пол. С. 860). Исследователи обратили внимание, что такая трактовка противоречит выдвинутой историком Русской церкви гипотезе о существовании «Написания митрополита Георгия», с которым он отождествлял «Заповедь к исповедующимся сыном и дщерям». Большинство авторов считают, что в тексте фигурирует Феодосий Печерский (см.: *Павлов А.С.* О сочинениях...

С. 346–347; *Смирнов С.* Материалы... С. 315; *Турилов А.А.* Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «Вопрошание» // *Славянский мир между Римом и Константинополем.* М., 2004. Вып. 11. С. 222).

¹³¹ Митрополит Георгий (ок.1065–1075), автор «Прения с латиною». Прислан на Русь из Византии, где исполнял обязанности синкелла. Есть данные, что он мог находиться на Руси уже в 1061 или 1063 г. (см.: *Турилов А.А.* Указ. соч. С. 212, 227).

¹³² Нифонт отрицает не факт наличия самого текста, а его авторство. Таким образом, отводится утверждение об официальном характере отсылок, ибо что предписано авторитетом – то и морально. С. Смирнов полагал, что упомянутые в «Вопрошании» установления действительно существовали. На эту роль он предложил подборку правил, озаглавленную «Написание митрополита Георгия и Федоса» (см. работу указ. автора. С. 309–319). Однако реальный состав правил, на которые ссылался Кирик, даже с учетом недавно выявленных «Ответов Георгия», остается проблематичным (см.: *Турилов А.А.* Указ. соч. С. 222–225).

¹³³ В списках «Вопрошания» это место испорчено. Похожий текст читается в «Заповеди иереям, диаконам и клирикам»: *сѣбѣю нелю стѣрпѣ. зане постѣ естъ хѣвъ. а сѣтаа неделя за ед"нь естъ день. в воскрнне га ба и спса наше нса хѣ ѡннѣ бегантѣ влѣда* (*Смирнов С.* Материалы... С. 43). Перевод дан с учетом данного смысла. Ясно, что Нифонт идет на компромисс по сравнению со строгими правилами, на которые ссылался Кирик. Он исходил из того, что весь пост нельзя употреблять на воздержание, и рекомендовал снисхождение, кроме последней недели. Такие же рекомендации сохранились и в правилах, которые исследователи относят к числу источников Кирика в его диалоге с владыкой. Однако послабления Нифонта меньшие, чем рекомендации воздерживаться от супружеской близости в начале и конце поста. Получается, что представлено три точки зрения: воздержание весь пост, кроме крайних недель поста, Светлую седмицу.

¹³⁴ Архаическая практика, на смену которой пришло приобщение Святых Тайн на Пасху.

¹³⁵ Согласуется с рекомендацией, изложенной в пункте 48. Несколько раз в «Вопрошании» поднимается вопрос об условиях причащения детей, которые в младенческом возрасте не могут выдержать необходимого воздержания от пищи. Им делается послабление, тогда как взрослым предписывается приобщение Тайн строго натощак.

¹³⁶ Имеются в виду возможные ограничения, которые далее и перечисляются.

¹³⁷ Алтарный престол (от *трапѣза* – *стол*), на котором предлагаются Тело и Кровь Христовы.

¹³⁸ Антиминс, специально освященный полотняный плат с зашитыми частицами св. мощей, предназначается для совершения литургии (на него на престоле поставляются в сосудах Святые Дары). Антиминс на престоле хранится

в четырехкратно крестообразно свернутом илитоне – дополнительном платке. Антиминс, как святыня, не подлежит никаким посторонним воздействиям, а защитный илитон можно стирать по мере необходимости.

¹³⁹ В ГИМ. Син. № 132: **не твораше** (вар.: **не творять** и более подходящий к контексту: **а не сотворише, а не сотворивше** – *Павлов А.С.* Вопросы... Стб. 40. Прим. 16) **въ томъ грѣха**. В Особой редакции имеется пояснение, что антиминс – это «писанный плат» (РГБ. Рогож. № 342. Л. 44а). В некоторых списках концовка звучит более логично: Инии же въ томъ не творяше грѣха; то есть великий грех (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 264). Перевод дан с учетом более исправного чтения.

¹⁴⁰ До первой находки берестяной грамоты в Новгороде в 1951 г. это место не было понятным. В свете находок берестяных писем вопрос Кирика интерпретируют как древнейшее свидетельство о берестяных грамотах (см.: *Щапов Я.Н.* Кирик Новгородец о берестяных грамотах // *СА. 1963. № 2*; *Янин В.Л.* Я послал тебе бересту... М., 1975. С. 31; *Симонов Р.А.* Кирик Новгородец... С. 22). До открытия берестяных грамот для объяснения данного казуса исследователи привлекали 68 правило VI Вселенского собора, который запрещал подвергать резке книги, содержащие тексты Священного Писания и отцов Церкви (см.: *Смирнов С.* Древнерусский духовник... С. 109. Прим. 1). С учетом этого суть вопроса следует понимать шире, чем отражение бытовой практики отношения новгородцев к письмам, которые выбрасывали после прочтения за ненужностью. За вопросом стоит сакральное отношение древнерусского грамотника к письму вообще, ибо письмом в первую очередь передавались древние тексты. То, что причастно к выражению священных истин, не может быть попираемо ногами. Так что возможность расширительного толкования, одинаково подразумевающего тексты на бересте и пергамене, остается в силе.

¹⁴¹ Архиерей предоставляет духовнику лишь право наставления своего духовного сына. Но, используя терминологию своего времени, напоминает, что духовный отец в отношении духовного сына священника лишь «брат», т. е. равный, а не «отец», т. е. старший. Исключительно за архиереем сохраняется право полного контроля и наказания духовенства.

¹⁴² Согласно церковному Уставу антидор (Дора) преподается всем присутствующим в храме верующим перед отпущом (завершающей молитвой-благословением, которой священник оканчивает службу и благословляет прихожан) литургии Иоанна Златоуста. Очевидно, что такой отказ священника в преподавании антидора юношам, взявшим на себя обет и не сумевшим его выполнить, можно объяснить двумя причинами. Во-первых, принявший на себя обет юноша, вероятно, был обязан регулярно исповедоваться, а во-вторых, жизнь христианской общины была хорошо знакома священнику, который мог знать о состоянии нравственности своих прихожан, что и позволяло пастырю при раздаче Доры (антидора) не допускать тех или иных лиц к причащению этой святыней. Возможно, сравнительно редкое причащение прихожан Святыми Дарами (Телом и Кровью под видом хлеба и вина) привело к тому, что антидор в русской литургической практике стал ассоциироваться с преподаваемыми Святыми Дарами, усвоив себе их название, произошедшее от греческого эквивалента *дѳор*, «приношение», «дар».

Кирик в очередной раз поднимает тему возможного послабления для причащающихся Великим постом, обращая внимание Нифонта на соответствующую такой возможности оговорку Иоанна Постника (ср. вопрос. 57).

¹⁵¹ Дополнение внесено с учетом чтения в Номоканное Иоанна Постника: **мѣногажды имѹще жены.**

¹⁵² Текст восходит к Кормчей Иоанна Схоластика (Ср.: РГБ. Рум. № 230. Л. 81б – см. об этом: *Павлов А.С.* Вопросы... Стб. 42. Прим. 12; *Смирнов С.* Материалы... С. 274). Ср. в Особой редакции: **А се рѣ^х писано естъ вѣ заповѣдѣи ѿ ѿнана пост^уника. мол^увитъ пер^увѣе. тако не дати причащенїа. пакы мол^увитъ по недомыслию. еѣма же со^ут^у нѣщїи. ни великы постъ о^удѣр^ужатисѣ ѿ грѣ не мого^уще. и *тинками* (т. е. ти сами) имо^уще жены подобае^т тѣмъ по скончани своѣа заповѣдати. аще прїидо^ут^у лѣта множанша. и не имо^ут^у ком^укати тако зане прѣо вѣдати ти въ грѣхѣи. тако да дер^ужитъ постъ. стѣи великїи и вѣ тако да не согрѣшатїи. и со страхомъ и трепетомъ. ꙗко днїи да комкаю на пасхо^у и проча^а** (РГБ. Рогож. № 342. Л. 49б–30а). Характерно, что Кирик дважды в своем «Вопрошании» поднимает перед Нифонтом вопрос допущения грешников к причастию, хотя последние и недостойны того. В вопросе 68 он прямо говорит, что некоторые по грехам своим так до смерти и не удостоятся принять Святые Дары. Ссылка на послабление в каноне Иоанна Постника могла решить проблему, но Нифонт непреклонен: никаких поблажек в такой ситуации не дает.

¹⁵³ Видимо, речь идет об ограничениях, которые накладывались духовным наказанием. Данное место издатель «Вопрошания» предлагал понимать следующим образом: «Попы видят (отвечал Нифонт), какими епитимиями определено наказывать не соблюдающих в чистоте Великого поста, но того не видят...» (*Павлов А.С.* Вопросы... Стб. 43. Прим. 1). Но не исключено, что владыка имел в виду трудности исполнения ограничений, накладывавшихся на нерадивую паству постом.

¹⁵⁴ Нравственная установка здесь базируется на заповедях Св. Писания, освящающих брак: Ср.: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть» (Быт. 2, 24); «И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19, 6); «И прилепится к жене своей, и будут два одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть» (Мк. 10, 8); «Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть» (Еф. 5, 31).

¹⁵⁵ В оригинале: **тоу же и блѹстисѣ велашн.** Перевод дан в соответствии со смыслом контекста всего отрывка.

¹⁵⁶ Кирик ссылался на 2-е (3-е по другой нумерации) правило Тимофея Александрийского. Отмечается текстовое сходство формулировок Кирика с Кормчей Иоанна Схоластика (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 371).

¹⁵⁷ Из дифференциации возможных санкций к грешникам можно заключить, что в этот период на Руси было и публичное, и тайное покаяние. Нифонт

снисходительно относится к нарушению, касающемуся интимной жизни супругов. Поэтому он велит наложить тайную епитимью и не применять к провинившимся мер публичного покаяния. Примечательно, что за подобное воздержание священника и его супруги пастырь обязан был нести публичное покаяние: есть Дору и читать Евангелие вне алтаря, что открывало его грех перед прихожанами (см. вопрос 27).

¹⁵⁸ В данном случае Кирик воспроизводит не чуждые двоеверию суеверные представления, которые распространялись, в том числе, и посредством апокрифической книжности (подробнее см.: *Мильков В.В., Симонов Р.А.* Тема неблагоприятных дней в Вопросании Кирика Новгородца. В печати). Аналогичная по содержанию статья читается в епитимийниках с апокрифическими добавлениями или в т. н. «худых номоканунцах» (см.: **Заповѣди свѣтыхъ ѿць ко исповѣдающе(м)ся сыномъ и дщеремъ.** – *Тихонравов Н.С.* Памятники отеченной русской литературы : в 2 т. М., 1863. Т. 2. С. 312). В апокрифе присутствуют статьи «Заповедей святых отец», которые были переведены с латинского пенитенциала VIII в. и с кирилло-мефодиевской традицией пришли на Русь (*Максимович К.А.* **Заповѣди свѣтыхъ ѿць.** Латинский пенитенциал VIII века в церковнославянском переводе. М., 2008. С. 157–158). Переведенные с латинского покаянно-исповедальные рекомендации были известны Кирику Новгородцу (*Смирнов С.* Материалы... С. 278–271; *Максимович К.А.* Указ. соч. С. 150–151). К.А. Максимович называет опубликованные Н.С. Тихонравовым апокрифические епитимийники краткими русскими версиями «Заповедей святых отец» (см. указ. работу автора. С. 15). «Заповеди святых отец ко исповедающимся сыном и дщерем» опубликовал Е.Е. Голубинский, который авторство текста приписывал митрополиту Георгию (*Голубинский Е.Е.* Указ. соч. Т. 1. 1-я пол. С. 507–526). Оппоненты Голубинского верно отметили, что суеверных рекомендаций нельзя ожидать от митрополита-грека (*Павлов А.С.* О сочинениях, приписываемых русскому митрополиту Георгию (Открытое письмо к профессору Е.Е. Голубинскому) // Православный собеседник. М., 1881. Т. 1. Февраль. С. 347–348; *Никольский Н.К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906. С. 199). Подобные суеверия фиксируются на материалах «Лунников», в которых есть предостережение, что тот, кто будет в неблагоприятное время «брак творить – не возрадуется» (*Перетц В.Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды // Известия отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. 1901 г. СПб., 1901. Т. 6, кн. 3. С. 61, 63, 82, 95).

Поскольку статьи о злых днях в составе «Заповедей святых отец» не обнаруживаются, Кирик мог располагать какой-то версией «Заповедей святых отец» со статьей о злых днях или несколькими рукописями, наименование которых Кирик из цензурных соображений не обозначал. Откуда Кирик почерпнул данную норму, достоверно не установлено. А.С. Павлов считал возможным источником «Заповеди святых отец к исповедающимся сыном и дщерям» по изданию Н.С. Тихонравова (см. соч. указ. автора. Т. 2. С. 302–303). С. Смирнов в качестве возможного источника называл памятник, подобный «Святых апостол правило» по рукописи РГБ. Син. № 153. Л. 295а–297а, где читаются все

три статьи, привязанные Кириком к «некоторой заповеди» (№ 74–76). (см.: *Смирнов С. Материалы...* С. 283).

С одной стороны, неблагоприятные дни вполне укладываются в номенклатуру запретных дней строго расписанной недели христианского благочестия, требовавшего соблюдения половой чистоты (*Алмазов А. Указ. соч. С. 157, 184*). С другой стороны, распространенная в традиционной народной культуре аксиология времени представляет комплекс архаических по своему происхождению суеверий прогностического свойства (*Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 94*). Хрономантия преследовалась церковью, которая строго предписывала **не нарѣцати дне зла**. Запреты на нарушение половой чистоты в традиционной культуре были соотнесены по большей части с женскими днями – пятницей и воскресеньем – и являлись частью поверий двоеверного комплекса, ядром которого был культ плодородия. Тема недоброй судьбы зачатого в неблагоприятные дни человека звучит в причитаниях (*Веселовский А.Н. Указ. соч. С. 175; Барсов Е. Причитания северного края. Т. 1. С. 10*). Кирик затронул явление синкретического характера, ибо магическая предсказательная логика совмещалась с днями церковно маркируемого времени. Именно прогностический смысл являлся основанием для категорического приговора такому суевию со стороны Нифонта. Видимо, дожившая до недавнего времени практика прогнозирования судьбы зачатых в неблагоприятное время была широко распространена в эпоху Кирика, что и послужило причиной постановки данной проблемы на обсуждение с властью.

В содержании 74 вопроса Кирик не только зафиксировал современные ему поверья, но также обращал внимание святителя на то, что это явление распространено в христианском мире и регулируется определенными нормами и правилами. Вопроситель весьма умело подвел поверья о злых днях под известные ему положения апокрифических епитимийников. Характерно, что Кирик поставил проблему неблагоприятных дней не в связь с примитивным народным обоснованием поверья, а с имеющейся книжной интерпретацией. Как книжный человек, он, естественно, пользовался литературными источниками.

В свое время Ф.П. Керенский и Н.Н. Кононов предположили, что поверье о злой судьбе основано на астрологии (*Керенский Ф.П. Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1874. № 3. С. 71 и след.; Кононов Н.Н. Из области астрологии // Древности. Труды славянской комиссии Имп. Московского археологического общества. М., 1907. Т. 4, вып. 1. С. 51*). К мысли о том, что Кирик небеспристрастно зафиксировал суеверия с астрологической основой, склоняется Р.А. Симонов (*Симонов Р.А. Русская астрологическая книжность (XI – первая четверть XVIII века). М., 1998. С. 13*). Судя по всему, Кирик понимал астрологическую логику запретов. Как знаток календарно-астрономической книжности он вполне мог быть знаком и с астрологическими текстами, лежащими в основе таких представлений.

¹⁵⁹ В очередной раз Кирик настойчиво продолжает возвращаться к проблеме возможного допуска к Дарам грешников, находящихся под епитимьей (ср. вопросы 68, 71). По наблюдениям С. Смирнова, источником комментируемой

статьи является содержание подборки апокрифических установлений под названием «Святых апостол правило». Последнее он отождествляет с «Некоторой заповедью». В пользу данной версии может свидетельствовать то, что целый ряд пунктов апокрифических правил отразился на содержании «странных» вопросов Кирика (№ 74–76). В данном случае Кирик хочет знать мнение Нифонта о возможности пасхального приобщения грешников, на много лет отлученных от причастия. О подобных казусах говорится в целом ряде статей апокрифических правил. Там же присутствует норма ежемесячного приобщения грешников, отлученных от Святых Даров на несколько лет (*Смирнов С. Материалы...* С. 284–285).

¹⁶⁰ Нифонта удивила каноническая бессмыслица – несообразность дозволения приобщения строгому требованию исполнения епитимьи, смысл которой как раз и заключался в отлучении от таинств.

¹⁶¹ Аналогичная норма известна по южнославянской рукописи XIV в. из собрания Григоровича (*Starine*. 1874. № 6. S. 129).

¹⁶² Дополнение с учетом чтения данного места в ГИМ. Увар. № 791: **даади за са и слоужити. а сами са не отрѣжаа ни мало** (Л. 31а).

¹⁶³ Ученый выходец из Антониева монастыря демонстрирует хорошее знание не признававшегося греческими канонами западного покаянного права, рекомендовавшего замену церковного наказания заказными литургиями. Источником в данном случае являлось «Правило» англосакса Бонифатия – апостола Германии (ум. 755) (см.: *Суворов Н.С.* Указ. соч. С. 161–163; *Никольский Н.К.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право // Библиографическая летопись ОЛДП. Пг., 1917. Т. 3. С. 110–124; *Мурьянов М.Ф.* О новгородской культуре XII века // *Sacris Erudiri*. XIX. 1969–1970. С. 422; *Кузьмин А.Г.* Падение Перуна. М., 1988. С. 171). Возможно, вынесение на обсуждение этого вопроса отражает не только знание Кириком покаянной дисциплины латинской Церкви, но также местные традиции церковной жизни новгородцев. Замену епитимьи обедами рекомендует «Святых апостол правило», которое относилось к числу т. н. «худых номоканунцев» и отождествлялось с «Некоторой заповедью» Кирика Новгородца. В этом апокрифе приводится расчет количества литургий, избавляющих от грехов в тех же пропорциях, что и в «Вопрошании Кирика» (*Смирнов С. Материалы...* С. 31. № 44). В других рукописях вариант: **не отрече** – не отрекаются.

¹⁶⁴ 14 и 15 правила VI Вселенского Собора, 11 правило поместного Неокессарийского собора, 10 правило поместного Сардикийского собора, 16 (22) правило поместного Карфагенского собора строго определяют следующие возрастные требования к кандидатам на занятие священных степеней: иподиакон – не ранее 20 лет, диакон – не ранее 25 лет, священник (пресвитер) – не ранее 30 лет (Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, еп. Далматинско-Истрийского. М., 1911. Т. 1. С. 483–486; Т. 2. С. 33, 131–132, 161). Молодым, по древнерусским понятиям, считался человек в возрасте от 14 лет до 21 года. Очевидно, на Руси из-за нехватки духовенства священство было открыто даже лицам, не достигшим предусмотренного канонам возраста.

¹⁶⁵ В оригинале: **а лоуче не запрещати силою**, т. е. не соотносимо с силами.

¹⁶⁶ Данный раздел в Обычной редакции сокращен и испорчен. Исправное чтение сохранила Особая редакция, данные которой учитываются при переводе: **Се же глаюшима нама выслѣ вѣхъ вонѣ. что естъ оустѣ нама wskвер'неныя. написаное в' заповѣди. ѿанѣ на пост'ника то рѣ естъ. еже съ причастіе съ женою целовати. и любити не свою прек'ше** (так в рукописи. Должно быть — рекше) **ѣ или ѧзыкъ во оуста в'дѣвати. или wбыати. и повер'ше леши с нею** (вар.: леши на нѣн). **или голы** (так в рукописи. Должно быть — голаомъ) **како любо прикоснѣтисѧ нѣдѣ. не в' само просто в'версти. а то сѣмѧ изыде то ти естъ то. ѣ аще ключитсѧ кому попу ли діакону. ѿслу-читсѧ** (так в рукописи. Должно быть — ѿлѣчитсѧ) **слоуж'бы кѣ** (вар.: съ) **инѣ** в'др'жаніемъ. на нѣкол'ко временѣ. и паки свои санѣ прїиметъ тако же и преже поставленїа. аще то створи. преже дати wпитемью и потѣ поставитсѧ (РГБ. Рогож. № 342. Л. 456–46а).

¹⁶⁷ Исследователи давно определили, что Нифонт обсуждал с Кириком статью **И о дьяконѣхъ и о попѣхъ. Яко дьяконѣ устынама осквер'нѣся** (Смирнов С. Материалы... С. 274). Характерно, что в Устюжской Кормчей конкретное содержание скверныхъ действий опущено: **Что же естъ еже устынама осквер'нився, азъ ꙗко не пишу, но ꙗвѣ вѣды, створиши во ꙗвити се ...** (РГБ. Рум. № 230. Л. 856–86а). Характерно, что и новгородский владыка, и переписчик Кормчей одинаково стремились избежать популяризации пикантных подробностей. Щекотливые подробности интимныхъ деталей Нифонт обсуждает с Кириком наедине. Можно предположить, что необходимость конкретизации прецедента «осквернения уст» была вызвана как раз исключениемъ описания щекотливыхъ поступковъ изъ имевшихся на рукахъ у тогдашняго духовенства правилъ. Кирик же любилъ докапываться до сути интересовавшихъ его проблемъ. Переводъ начальной части статьи восстановленъ с использованиемъ Особой редакціи.

¹⁶⁸ Вышедшее изъ употребленїа уже в древнерусскую эпоху слово, обозначающее мужской половой органъ.

¹⁶⁹ Имеется в виду не воздержание отъ инстинктивныхъ проявленїй, а воздержание, накладываемое епитимьей, врачующее и исправляющее паденїе.

¹⁷⁰ Живое свидѣтельство непосредственной работы с текстомъ во время обсужденїа нормъ. По наблюденїямъ С. Смирнова, среди древнерусскихъ списковъ правилъ Іоанна Постника не встрѣтилось статьи о рожденїи у священнослужителя внебрачнаго ребенка. Однако та же норма наказанїа связывается с однократнымъ паденїемъ священнослужителя. Не обсужденїе ли подобнаго текста отразило «Вопрошанїе»? (ср.: **и аще же нерен и діакони и прозвїтерїи нѣдѣ аще вѣпадуть, аще єдино паденїе бꙋдетъ, никто же отнюдѣ да не слꙋжитъ** (Смирнов С. Материалы... С. 275)).

¹⁷¹ Владыка иронизируетъ, поскольку в любомъ случаѣ претендентъ на діаконостскую должностъ согрѣшаетъ. Но возникновенїе такого вопроса, вполне возможно, указываетъ на то, что по причинѣ довольно свободнаго отношенїа между полами поискъ кандидата на рукоположенїе былъ затрудненъ.

¹⁷² В данном случае речь идет не о дьяконе, а о дьяке (иподиаконе), церковном причетнике, у которого было право участвовать в службе, поскольку над ним совершается хиротессия. Древнерусские тексты разграничивают эти церковные должности.

¹⁷³ Данный вопрос, вероятно, был вызван тем, что рано или поздно иподиакон мог претендовать на диаконство или священство. А одним из требований, предъявляемых к женатому ставленнику, было то, чтобы он был женат не на разведенной, а его жена до вступления в брак оставалась девственницей. В случае развода иподиакон должен был хранить целибат, в последующем дававший ему право достижение сана диакона и священника. 27 правило Василия Великого прямо предписывает ограничивать церковные права ставленников и священнослужителей в случае признания их браков неправильными (Правила Православной церкви... Т. 2. С. 412-414).

¹⁷⁴ Имеется в виду развод, расторжение брака – древнерусск. **роспѣст**.

¹⁷⁵ Скорее всего, существовали серьезные проблемы с женами, которые отвечали бы требованиям канона.

¹⁷⁶ В Особой редакции имеется любопытное прибавление, которое редактор Кормчей, обрабатывавший «Вопрошание», сократил по причине яркой зарисовки безнравственной жизненной ситуации, обнажающей степень падения женщины: **а она хѡдачи хѡта по торѡгови лежи. аще сѣю дер'житъ да не поѣ в ризѣ** (РГБ. Рум. № 342. Л. 45а) – «а она, шляясь [где попало], пусть хоть на торгу [поруганная] валяется. Если такую держит [при себе] – не поет в ризах». Продолжение темы нравственной чистоты церковных рядов, базирующееся на оценке подобных действий в Св. Писании (ср. в 1 Кор. 6, 16: «Ли не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею? ибо сказано: два будут одна плоть»).

¹⁷⁷ Та же норма из Номоканона Иоанна Постника в другом переводе моделирует более простую и ясную ситуацию: «аще кто крадетъ, да не придетъ въ чистительство» (цит. по: *Павлов А.С.* Вопросы... Стб. 46. Прим. 9). С. Смирнов обращал внимание, что в ранних древнерусских Кормчих книгах опущено **головныа начальныа татѣбы** и данное уточнение появляется только в Иоасафовской Кормчей в форме **главизнѣ ѹкраденіа** (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 275). Близкая «Вопрошанию» форма читается в «Заповеди святых отец»: **аще кто оѹкрадетъ главнѡк что** (*Максимович К.А.* Указ. соч. С. 174). Текст Кирика точнее передает греческий протограф (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 275). Тем не менее перевод затруднен. Речь идет о большом уголовном преступлении. Толкователи затрудняются в более точном переводе и предлагают варианты: 'Тот, кто укрывает беглых холопов, вор, обвиняющий в краже и убийстве' (см.: *СлРЯ XI–XVII вв.* М., 1977. Вып. 4. С. 65).

¹⁷⁸ В оригинале: **чистительство** – 'священство, сан священства, священнослужители' (*Срезневский И.И.* Указ. соч. Т. 3, ч. 2. Стб. 1529).

¹⁷⁹ Видимо, имеется в виду незначительный проступок в виде растраты или мелкой кражи.

¹⁸⁰ **паробѣкъ** — ‘молодой слуга, прислужник’ (см.: Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 2000. Т. 6. С. 352).

¹⁸¹ В реплике Кирика проводится мысль о неотвратимости наказания за воровство. Таким образом, он впрямую не указывает владыке на существование соответствующего канонического правила, но в то же время исподволь подводит к правильному решению затронутой им проблемы.

¹⁸² Т. е. скорее всего вдовец, но не исключено, что это мог быть и целибат.

¹⁸³ С. Смирнов считает, что здесь имеет место свободная переработка предписаний Номоканона Иоанна Постника, предписывающая отлучение священника в случае, если он ляжет с кем-нибудь, кроме своей жены (см.: *Смирнов С. Материалы...* С. 276).

¹⁸⁴ Почти дословная реплика, присутствующая в обсуждаемом правиле Иоанна Постника по чтению Устюжской кормчей (ср.: **аще имать подвигы, яко мъртвыя въскръсати** — РГБ. Рум. № 230. Л. 85б). Ремарка позволяет предполагать, что беседа велась с непосредственной опорой на текст.

¹⁸⁵ 18 Апостольское правило, восходящее к постановлениям ветхозаветного времени (Лев. 21, 14): «Вземший в супружество вдову, или отверженную, или блудницу, или рабыню, или позорищную, не может бытии епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священного чина». С не меньшей строгостью к неправильному браку священника относятся постановления Трульского собора и правила Василия Великого, которые предъявляют очень строгие требования к выбору супруги для священнослужителя. По требованию патр. Михаила Керуллара (XI в.) и по толкованию Вальсамона священник под страхом лишения сана не может у себя держать жену, уличенную в прелюбодеянии (Правила Православной церкви... М., 1911. Т. 1. С. 80, 444–46, 508–509; Т. 2. С. 30–32, 412).

¹⁸⁶ Иподиакон не священнослужитель, а церковнослужитель, что и объясняет более снисходительное отношение к нему.

¹⁸⁷ Очевидно, речь идет о ветхозаветном кошере: чистых и нечистых животных. Подобная проблема поднимается в послании преп. Феодосия к князю Изяславу. В данном случае владыка придерживается апостольского постановления о допущении к пище любых животных (Деян. 15, 20–29), однако тактично оставляет окончательное принятие решения за самим вкушающим пищу. В монашеской среде Древней Руси прослеживается тяга к строгому соблюдению пищевых норм, определенных Священным Писанием, однако при этом инокство предпочитало соблюдение не апостольских норм, отличавшихся снисходительным отношением и ограничивавшим пищу лишь запретом на употребление идоложертвенного, удушенного и крови, более строгими нормами книг Левита и Второзакония.

¹⁸⁸ Т. е. «только кровь животных и птиц нельзя» (ср. Быт. 9, 4; Лев. 3, 17; 7, 26; Втор. 12, 16, 23, 24; Деян. 15, 20–29). Кровь отождествлялась с душой животных и согласно с языческим обычаем древних иудеев предназначалась в жертву Богу (Лев. 17, 11). Представление о посвящении крови Божеству (Божествам) в качестве жертвы прочно держалось в христианской среде.

В приписанном Иоанну Златоусту обличении двоеверов говорилось, что они кумисную жертву едят, употребляя кровь и давленину (см.: Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб., 1894. Т. 3. С. 67–68).

¹⁸⁹ В оригинале – **притчю рече**. В контексте «Вопрошания» трактуется как ‘доказательство, довод’ (см.: СлРЯ XI–XVII вв. М., 1995. Вып. 20. С. 60).

¹⁹⁰ Вероятна контаминация Быт. 3, 3–4 («Все движущееся, что живет, будет вам в пищу; как зелень травную даю вам все; только плоти с душою ее, с кровью ее, не ешьте») и Втор. 12, 27 («И совершай всесожжения твои, мясо и кровь, на жертвеннике Господа, Бога твоего; но кровь других жертв твоих должна быть проливаема у жертвенника Господа, Бога твоего, а мясо ешь»).

¹⁹¹ Тетеревятина, добытая через устройство силков, приравнивается к удушению. Ловля силками была распространена в Древней Руси, и народ пренебрегал запретами. Нравственные нормативы Нифонта трудновыполнимы. Луком и стрелами не каждый мог добыть дичь.

¹⁹² Точная этнографическая зарисовка. По данным новгородских раскопок известно, что усадьбы отделялись одна от другой как раз упомянутым в «Вопрошании» тыном.

¹⁹³ Об умертвленной зверями дичи. Отрицательное отношение к употреблению растерзанных зверями животных см. Быт. 31, 39: «звероядины не принесох к тебе».

¹⁹⁴ Ср.: «Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленнины, и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите. Соблюдая сие, хорошо сделаете. Будьте здоровы» (Деян. 15, 28–29).

¹⁹⁵ Для отстрела белок с целью добывания шкурок использовали специальные тупые стрелы, которые оглушали или убивали зверя, не портя его шкуру. Однако в этом случае, как и дичь, попадавшая в силки, белка умирала, а ее кровь не выходила. С учетом этого употребление в пищу удушенных или забитых зверей и птиц было недопустимым.

¹⁹⁶ В оригинале – **льжак** (вар.: **льжан, льжае**). Предлагается переводить как ср. ст. прил. ‘легкий’ (СлРЯ XI–XVII вв. М., 1981. Вып. 8. С. 321).

¹⁹⁷ В оригинале – **падать**. Расценивалось как жидкая пища.

¹⁹⁸ Домашний священник владыки.

¹⁹⁹ Медведь считался в языческую пору священным животным, а его шкуру вплоть до XIX в. использовали в ритуальных целях, не вписывавшихся в церковные нормы.

²⁰⁰ В оригинале – **лазить безъ съвѣта**. Формулировка обозначает насильственные действия.

²⁰¹ Целый ряд постановлений, в том числе Правила Василия Великого (30, 49) и Иоанна Постника (17) определяют, что насилие, совершенное над женщиной без ее согласия или по жестокости насильника, освобождает деву или женщину от какого-либо церковного наказания (Правила Православной церкви... Т. 1. С. 144; Т. 2. С. 409, 432, 555).

²⁰² Исследователи отмечают буквальное совпадение выписанных Кириком правил с чтениями соответствующих мест в Ефремовской Кормчей (см.: *Павлов А.С.* Первоначальный славяно-русский номоканон. Казань, 1869. С. 58–59; *Щанов Я.Н.* Указ. соч. С. 102–103).

²⁰³ В оригинале опущено, восстановлено по спискам Правил Василия Великого в других кодексах.

²⁰⁴ Регулирование нравственных отношений в семье с помощью Церкви на основании евангельских заповедей. Ср.: «А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины прелюбодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует» (Мф. 5, 32); «Но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует» (Мф. 19, 9); «Всякий, разводящийся с женою своею и женящийся на другой, прелюбодействует, и всякий, женящийся на разведенной с мужем, прелюбодействует» (Лк. 16, 18). Данные установления опираются на ветхозаветные положения (ср.: «Ни вдовы, ни разведенной с мужем они не должны брать себе в жены, а только могут брать себе девиц из племени дома Израилева и вдову, оставшуюся вдовою от священника» (Иез. 44, 22)).

²⁰⁵ Возможность смягчения духовного наказания для того, кто впервые покался в грехе прелюбодеяния.

²⁰⁶ Т. е. в Правилах Иоанна Постника.

²⁰⁷ В оригинале – *помочи терпѣти*.

²⁰⁸ Неясно, уменьшался ли при этом срок исполнения епитимьи, или то было средство нравственного единения близких людей. Если за этим обычаем стояло сокращение срока духовного наказания, то норму можно поставить в один ряд с вопросами, в которых Кирик упорно добивался от Нифонта послабления тязькому грешнику.

²⁰⁹ В оригинале с уточнением – *мальженома*.

²¹⁰ Нифонт проявил поразительную безучастность к острой для его современников проблеме, решение которой раскололо духовенство той эпохи на две партии. Кирик ставит перед владыкой острый вопрос. В середине XII в. вокруг него шли ожесточенные споры, пророй перераставшие в неустроения. Аналогичные споры в XI–XII вв. происходили и в Византии, которые были вызваны тем, что в некоторых древних уставах содержались рекомендации об отмене поста. Можно говорить о параллельных процессах. В 1157 г. со своего поста был смещен ростово-суздальский епископ Нестор, который запрещал мясоедение по Господским праздникам и делал исключение, если среда и пятница приходились на Рождество и Богоявление (см.: ПСРЛ. Т. 9. С. 210–211). Его преемник Леонтий никаких послаблений не допускал и был смещен по этой причине в 1159 г., а после возвращения на кафедру в 1162 г. продолжал проведение жесткой бескомпромиссной линии, распространяя жесткие аскетические правила на всех мирян. Оппонентом Леонтия выступил сменивший в 1164 г. Леона самозванный епископ владимирский Федорец, который выступал активным сторонником отмены ограничений, если среда и пятница попадали

на Господские и Богородичные праздники, а также на праздники великих святых и на весь период Пятидесятницы (Там же. С. 221; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 349, 352; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 520). В обличении ереси Федорца принял участие Константинопольский патриарх Лука Хрисоверг. В его послании, адресованном Андрею Боголюбскому, включено разрешение мясоедения для мирян, тогда как для монахов по главным церковным праздникам рекомендовались сыр и яйца в пост (см.: ПСРЛ. Т. 9. С. 228). Но когда подобные рекомендации киево-печерский игумен Поликарп ввел в практику, то попал под запрещение митрополита Константина (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 354). В 1168 г. состоялся собор, где обсуждалась проблема постов. На соборе присутствовал Федорец, именовавшийся епископом. Митрополита Константина поддерживали два епископа; три, включая Федорца, были на стороне Поликарпа. Но поскольку большинство не определилось и предлагало передать решение патриарху, сторонники отмены поста вынуждены были покинуть собор, а Поликарпа осудили и заточили. Судя по всему, Нифонт с его безразличием к регулированию дисциплины постов может быть поставлен в один ряд с партией большинства, не определившей собственной позиции по проблеме.

Г. Поскальски считает раздел о постах в грамоте Луки Хрисоверга вставкою (см. работу указ. автора. С. 78), ибо он входит в пространную редакцию памятника (см.: РИБ. СПб., 1906. Т. 6. Стб. 73–74. Краткая версия известна по списку РНБ. Кир.-Бел. № 1270. Л. 219а–221а). Раздел действительно имеет много общего с такими древнерусскими поучениями, как «Слово о посте устава церковного Петра недостойного» и «Слове о посте и восстании церковному чину». Острота проблемы была вызвана тем, что главные церковные праздники приходились на даты, совпадающие с дохристианским календарем, сакральные дни в котором отмечались обильными пиршествами (см. об этом: *Милюков В.В.* Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII в. // *Общественная мысль: исследования и публикации.* М., 1989. Вып. 1. С. 22–23). Как следствие проблема пощения неизменно сопутствует антиязыческим поучениям (см.: *Гальковский Н.* Указ. соч. № 1, 4, 16, 23, 24, 29, 31). С подобного рода практикой боролись такие представители духовенства, как Нестор и Леонтий. Рекомендации Нифонта, как и при решении других вопросов церковной дисциплины, компромиссны. Учитывалась необоримая практика отступлений от церковных установлений, если запреты касались глубоко традиционных праздников, с вековой привычкой отмечать их обильными трапезами и возлияниями.

²¹¹ В древнерусское время просфоры пеклись для продажи на торгу, что нашло отражение в «Вопрошании» (см. вопрос 99). На просфорниц смотрели как на посвятивших себя Богу. Условия, когда женщина могла заниматься подобного рода деятельностью, в Древней Руси регулировались специальными правилами. Обычно на эту роль допускались вдовы женщины, но только после первого брака. От них требовалось соблюдение чистоты телесной и духовной (см.: РИБ. Т. 6. Стб. 137, 259, 433, 922–923). Митрополит Киприан предлагал приставлять к этой обязанности девственниц. Согласно постановлению Стоглавого собора просфорницей могла быть вдова или девственница не моложе 50 лет. В таком случае

ситуация, описанная в вопросе Кирика, была бы неуместной. Это значит, что на ранней стадии христианизации к изготовлению просфор подходили не так строго.

²¹² Для понимания сути вопроса, видимо, следует иметь в виду, что Служебник Антониева монастыря не содержит указаний на точное число просфор и указывает только одну Агничную просфору. Об употреблении разного числа просфор см. коммент. 12.

²¹³ Есть отдельные свидетельства о заказных литургиях по живым в греческом мире, где подобная практика квалифицировалась как богохульство (см.: *Смирнов С. Древнерусский духовник...* С. 123). Неясно, чего больше в этом вопросе: подвоха или расчета на снисхождение к такому обычаю владыки. В Древней Руси отношение к заказным литургиям по живым было двойственным. Служение сорокоуста по живым предписывается в «Написании митрополита Георгия и Феодоса»: **Аще кто живъ дасть за сѧ сорокоуѣстие достонѣти пѣти** (*Смирнов С. Материалы...* С. 40. № 22). О широком распространении такой практики свидетельствуют епитимийники, которые не только не осуждают сорокоусте по живым, но и предписывают следить, чтобы священнослужители тщательно отправляли задуше по живым (см.: *Алмазов А.И.* Указ. соч. С. 232). «Заповедь к исповедающимся сыном и дочерям» предписывает прямо противоположное: **Аще кто живъ съ вдасть за оупокон сорокоуѣстѣ пѣти за сѧ то недостонно** (*Смирнов С. Материалы...* С. 119. № 58). «Слово о непоминении живых за упокой» заказные литургии называет оканным и лукавым поминовением, которое совершают одержимые стяжанием сребролюбивые и чревоугодные попы. За грех прижизненного задуше оно грозит сорокадневными епитимьями (*Смирнов С. Материалы...* С. 178–180). Соответственно и исследователи по-разному относятся к оценке такой практики. А.С. Павлов, например, считал, что при жизни заказывают поминовение одинокие люди, ибо не имеют надежных людей, кому можно бы было поручить сорокоуст после смерти (см.: *Павлов А.С.* Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и церковного права // Чтения Общества любителей духовного просвещения. 1892. М., 1892. С. 111. Прим. 2). С. Смирнов появление данного обычая объясняет стремлением духовенства перебороть скупость верующих и нежелание наследников растрачивать имение на поминальные процедуры (см.: *Смирнов С. Древнерусский духовник...* С. 74–75).

²¹⁴ Нифонт занимает выгодную для Церкви позицию. Запрет на прижизненные поминальные службы мог означать упущение выгоды. Нифонт прикрывает меркантильную заботу о душе заказчика, идет в очередной раз на послабление, хотя это является отступлением от правил. Чувствуя неловкость ситуации, он облачает свои рекомендации в ироническую форму. Моральная двусмысленность уступки.

СОДЕРЖАНИЕ

Часть II

Нравственно-этические и социально значимые аспекты «Вопрошания Кирика» (<i>А. И. Макаров, В. В. Мильков</i>).....	3
Иерархия смыслов в «Вопрошании» Кирика Новгородца (<i>А. П. Щеглов</i>).....	45
«Вопрошание Кириково» как памятник покаянного права Древней Руси (<i>Т. Ю. Фомина</i>).....	66
Свидетельства Кирика Новгородца о некоторых специфических чертах ритуальной практики обращения с умершими в середине XII столетия (археологические и этнографические соответствия) (<i>В. В. Мильков</i>)	82
Религиозная ситуация в Новгороде по материалам «Вопрошания» Кирика Новгородца (<i>П. И. Гайденок</i>)	139
«А се владыце рех...»: межличностные отношения епископата и монашествующих в домонгольской Руси (<i>П. И. Гайденок, Т. Ю. Фомина</i>).....	158
Телесные практики в «Вопрошании» Кирика Новгородца (<i>Т. В. Семикопова</i>).....	171
Споры первой половины XVII века о каноничности предписаний «Вопрошания Кирика» в отношении западных христиан (<i>Т.А. Опарина</i>).....	190
О языке «Вопрошания» Кирика Новгородца (<i>Н.Г. Николаева</i>).....	205
Гóить! (об одном забытом слове из «Вопрошания Кирика») (<i>В.В. Колесов</i>)	217
Трактат XII века «Вопрошание Кирика»: списки, редакции, источники (<i>В.О. Парфененков</i>)	223

КИРИК НОВГОРОДЕЦ. «Вопрошание»	
Предисловие (<i>В.В. Мильков</i>).....	273
Древнерусский тест по списку	
БАН 21.5.4 (<i>В.В. Мильков</i>).....	277
Перевод (<i>В.В. Мильков</i>)	297
Комментарии (<i>А.И. Макаров, В.В. Мильков,</i> <i>П.И. Гайденко</i>).....	312
Содержание	357