

**Российская академия наук
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

с е р и я
ПАМЯТНИКИ
ДРЕВНЕРУССКОЙ МЫСЛИ

исследования
древнерусские тексты
переводы
комментарии

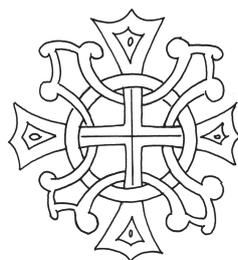


Издательство «Круг»
Москва
2011

**Памятники
древнерусской
мысли**

ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Выпуск VII



ПДМ

Издательство «Кругъ»

Москва

2011

Российская академия наук
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

В. В. Мильков, Р. А. Симонов

Кирик Новгородец: УЧЕНЫЙ И МЫСЛИТЕЛЬ



Издательство «Круг»
Москва
2011

ББК 87.3
М69

Редколлегия серии:

В. Л. ВАСЮКОВ, М. Н. ГРОМОВ, И. В. ДЕРГАЧЁВА, В. В. КОЛЕСОВ,
М. С. КРУТОВА, И. В. ЛЁВОЧКИН, В. В. МИЛЬКОВ (ученый секретарь), Е. Н. ШУЛЬГА

Отв. редактор
докт. филос. н. И. А. ГРИГОРЬЕВА

Редактор
Г. Н. ЖОЛОВА

Серийное оформление и рисунки
А. Н. АГАРКОВ

Оформление и макет книги
С. В. МИЛЬКОВА

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 11-03-16005д*

Мильков В. В., Симонов Р. А.

Кирик Новгородец: ученый и мыслитель / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VII. Москва: Издательство «Кругъ», 2011— 544 с.

Книга знакомит с жизнью и творчеством выдающегося русского ученого и мыслителя XII столетия Кирика Новгородца (1110 – не ранее 1156/58). Анализируются грани дарования Кирика в области математики, астрономии, календаре, богословии, философии. Делается вывод, что мыслитель был крупным представителем теологического рационализма древнерусской религиозно-философской мысли. Впервые в одном издании в полном объеме публикуется наследие Кирика Новгородца. В книгу включены все сохранившиеся на сегодняшний день списки «Учения о числах», а также Основная, Особая, Краткая редакции «Вопрошания» и его Комбинированная версия. Тексты воспроизводятся методом компьютерного набора с параллельным переводом на современный русский язык и подробными комментариями.

Это издание мы адресуем всем, кто интересуется проблемами отечественной истории, философии, культуры.

М69
ISBN 978-5-7396-0221-3

© В. В. Мильков, Р. А. Симонов, 2011
© А. Н. Агарков, художественное оформление, 2011
© Издательство «Кругъ», 2011

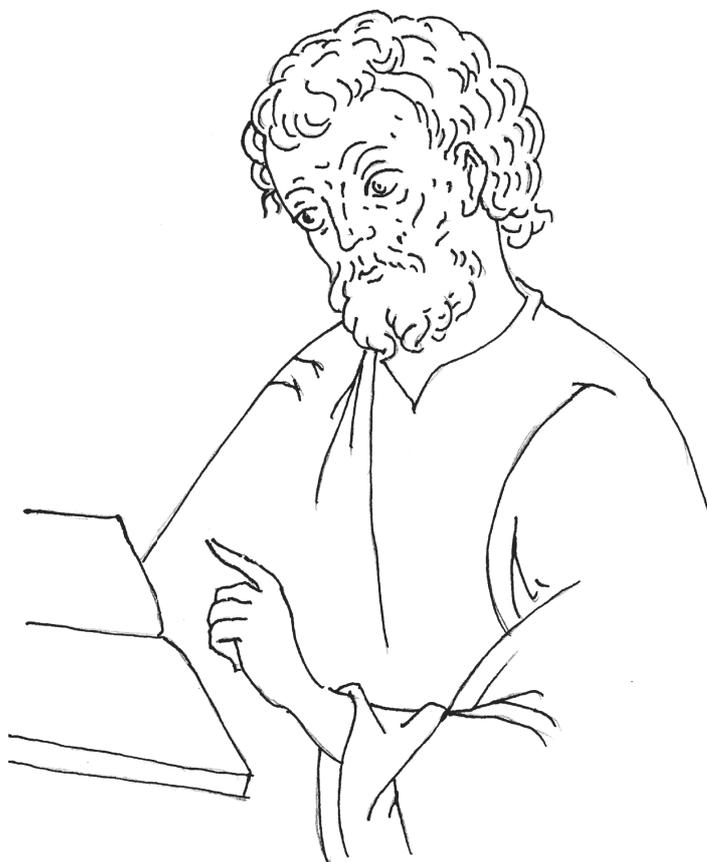
Чуть более ста лет назад, в преддверии 800-летнего юбилея Кирика Новгородца, историк календаря Н. В. Степанов писал академику А. А. Шахматову: «Хорошо бы было воздвигнуть ему памятник в виде издания его работ... Этот промузг стоит того, чтобы помянуть его добрым словом и делом» (5 июня 1908 г.). Тогда замысел не был воплощен.

Сегодня издание корпуса сочинений Кирика Новгородца и аналитическое исследование его трудов мы посвящаем 900-летию выдающегося древнерусского ученого и мыслителя.



*Проект памятника Кирику Новгородцу
для Антониева монастыря в Великом Новгороде
перед зданием Гуманитарного института НовГУ им. Ярослава Мудрого.
Автор — скульптор С. Гай*

КНРНКЗ





Грани дарований древнерусского мыслителя

Вместо предисловия

*Открытия Кирика имеют такое же значение
для интеллектуальной культуры,
какое Андрей Рублев для нашей художественной культуры¹.*



Кирик Новгородец (1110 – не ранее 1156/58) относится к числу выдающихся отечественных деятелей средневекового прошлого. Его творения занимают заметное место в древнерусском интеллектуальном наследии. Но, к сожалению, значение Кирика еще не оценено пока по достоинству. Многие стороны его разнонаправленного творчества не в полной мере поняты, а некоторые постулаты остаются загадочными и нераскрытыми. Вероятно, это связано с синкретической природой и многогранностью вышедших из-под его пера текстов. В сферу интересов Кирика входили математика, астрономия, космология, календарные расчеты, пасхалистика, натурфилософия, античная философия, богословие, каноническое право. Однако в историографии доминирует узкоспециальный подход к анализу неоднородного по характеру и содержанию наследия, которое долгое время изучалось с позиций разных дисциплин научного знания. Необоснованно мало внимания уделяется комплексному анализу творчества.

Не способствовали изучению наследия Кирика как противоречивые оценки его произведений в историографии, так и крайне отрывочные сведения источников

¹ Глухов А. Г. Русские книжники. М., 1987. С. 128.

о его жизни и деятельности. Отправным пунктом в исследованиях обычно являлось то, что в 1136 г. Кирик был монахом Антониева монастыря в Новгороде, где совмещал обязанности дьякона и доместика (руководителя церковного хора). В том же году он закончил свой труд «Учение о числах», где в автобиографической приписке указал свой возраст — 26 лет, на основании чего исчисляется дата его рождения. Судя по «Учению», круг познавательных интересов Кирика выходил далеко за пределы монастырских обязанностей. «Учение» с формальной точки зрения представляет собой научный календарно-математический трактат. Но значение этого труда не ограничивается чисто календарно-математической сферой и демонстрацией умения производить расчеты как с очень большими, так и с чрезвычайно малыми дробными числами. В этом сочинении с позиций природоцентризма исследуется материальная сфера бытия. Интерес Кирика сосредоточен на выявлении числовых и соответствующих им природных закономерностей, что позволяет говорить о применении пифагорейской методологии. Сумма заключенных в «Учении» знаний с учетом профессиональных занятий их автора соответствует классическому квадривиуму. В средневековую эпоху это был уровень университетской подготовки, что для не знавшей высших учебных заведений Руси было явлением уникальным.

Если написанное в начале творческого пути «Учение» представляет собой образец высокой средневековой учености, в котором автор демонстрирует разносторонние знания (едва ли не с целями научной состязательности), то в более зрелые годы он переходит к исследованию насущных проблем своего времени. В «Вопрошании», создававшемся в середине XII столетия, Кирик исследует сакральную природу веры и правила богослужения, мирозерцание современников, нравственное и религиозное состояние древнерусского общества на раннехристианской стадии его развития. Сопоставляя произведения, можно наблюдать, как менялись интересы мыслителя от сугубо научных и отвлеченно-философских до приложения накопленных знаний к сфере богословско-канонической, которая была направлена на регуляцию общественной и церковной жизни. В 40–50-е гг. XII в. Кирик был уже иеромонахом (монастырским священником) и как приближенное лицо входил в свиту новгородского святителя Нифонта. Он выносил на обсуждение с владыкой непростые проблемы, возникавшие в реальной практике пастырской деятельности, а содержание бесед излагал письменно, результатом чего и явилось ставшее знаменитым «Вопрошание Кириково, иже вопросы епископа Нифонта и иных».

Многие из тем, затрагивавшихся Кириком в беседах с архипастырем, весьма остры и обнаруживают неканонический ход его мыслей. В адресовавшихся владыке вопросах присутствует определенная склонность к апокрифическим и латинским, не признанным греческими канонами, источникам. Если «Учение» дает представление о качестве и уровне образовательной подготовки Кирика, то «Вопрошание» являет собой пример применения полученных в Антониевом монастыре знаний на практике и, по сути, плод зрелого религиозно-богословского творчества. Памятник справедливо оценивается исследователями как высокопрофессиональный богословский труд и одновременно как своеобразная энциклопедия тогдашней жизни. В этом произведении Кирик пытался соотнести церковно-правовые нормы с реа-

лиями русской жизни, никак не укладывавшейся в эти нормы. Он рисует довольно неприглядную картину христианизируемого новгородского общества, проявляя значительную терпимость к проступкам современников. О популярности «Вопрошания» Кирика свидетельствует включение его в древнерусские Кормчие книги.

Значение памятника выходит далеко за рамки чисто канонического творчества, заключая в себе материалы экзегетического, историко-религиозного и нравственно-этического содержания. В «Вопрошании» Кирик проявляет глубокие богословские познания, необычайную пытливость, неординарность мышления и широкий для своего времени кругозор.

Вышедшие из-под пера Кирика тексты позволяют говорить, что он был разносторонне одаренным и энциклопедически образованным мыслителем. По всему видно — Кирик прошел хорошую школу. Он демонстрирует блеск истинно европейской образованности. Солидная подготовка и широта мировоззренческого кругозора давали возможность сочетать календарно-математические занятия с глубоким испытанием духа своих современников да еще оперировать цитированием и отсылками к противоречившим друг другу богословско-каноническим предписаниям. Научная весомость была пропорциональна открытости античности и некоторой свободе от диктата догм.

Творчество Кирика Новгородца — это всплеск веротерпимой, голодной до всяких знаний учености. Он безусловно может быть назван крупным представителем рационализированной ветви древнерусской религиозной мысли, переживавшей в XI–XII вв. недолгий период расцвета. Необычайно яркое и разностороннее явление Кирика свидетельствует о том, что на Руси имелись не только зачатки науки — можно с уверенностью говорить о самостоятельном и вполне зрелом этапе, с которого начинается история отечественной науки.

Приоритет в исследовании творчества Кирика Новгородца долгое время принадлежал историкам математики и представителям естественных наук и в меньшей степени религиоведам, философам, филологам и культурологам. В научной литературе он чаще всего фигурировал как ученый и гораздо реже как религиозный мыслитель. Если судить по историографии, эта диспропорция постепенно исправляется.

За последние годы определенно наметился выход за рамки узкоспециальных исследований трудов Кирика Новгородца. Это характерно как для представителей исторической науки, так и для исследователей древнерусской мысли. Вопрос о философских аспектах «Учения» Кирика возник достаточно поздно и был вызван поисками источников учености новгородского числолюбца и путей проникновения античных реминисценций в «Учение о числах» (работы В. П. Зубова, Н. К. Гаврюшина, М. Ф. Мурьянова). Наблюдается постепенное переключение с изучения математических и календарно-астрономических аспектов творчества Кирика на выяснение философских основ его познавательных устремлений (Р. А. Симонов). За последние годы в печати появились работы, непосредственно посвященные идейно-философским характеристикам наследия Кирика, и публикации «Учения о числах» как памятника древнерусской мысли. Без учета религиозно-философской специфики взглядов достоверный «портрет» Кирика Новгородца будет неполным.

Задачей данного издания является введение в научный оборот ранее не публиковавшихся списков сочинений Кирика Новгородца, которые дошли до нашего времени в разных редакциях. Его труды никогда не публиковались вместе и не анализировались комплексно.

В книгу включены все сохранившиеся на сегодняшний день списки «Учения о числах», а также Основная, Краткая, Особая редакции «Вопрошания» и его Комбинированная версия, соединяющая Краткую редакцию с дополнениями из Основной.

Тексты воспроизводятся в книге по рукописным оригиналам строка в строку, с сохранением древнерусской орфографии, выносных букв и буквиц. Киноварь выделяется подчеркиванием. К текстам подведены разночтения по другим спискам. Публикуются также переводы сочинений Кирика и подробные комментарии к ним.

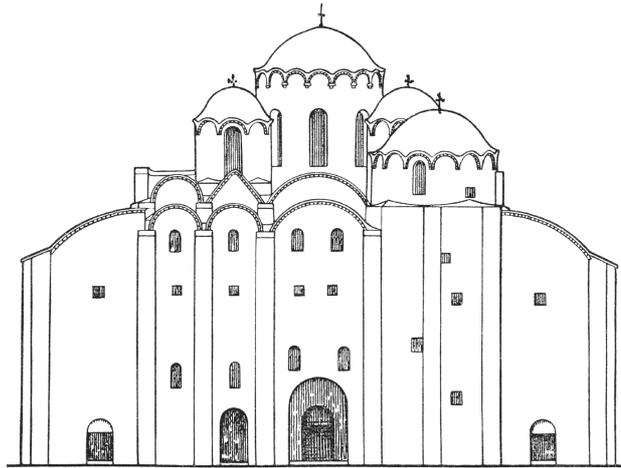
Кирик представлен на страницах исследования как выдающийся для своего времени математик и обладавший глубокими календарно-астрономическими познаниями компутист, как неординарный богослов-экзегет и оригинальный религиозный философ, творчество которого являет собой пример всеохватывающего подхода к осмыслению действительности с позиций синтеза различных способов ее оценки. Наряду с естественнонаучными взглядами изучаются онтологические, натурфилософские и этические аспекты творчества ученого.

На широком культурно-историческом фоне анализируются как типичные для своей эпохи, так и оригинальные качества произведений Кирика. Специальный раздел посвящен изучению творческой биографии ученого инок новгородского Антониева монастыря, в котором скрупулезно собраны весьма немногочисленные прямые и косвенные свидетельства о жизни и деятельности выдающейся личности. Предлагается новый взгляд на источники учености Кирика Новгородца. В книге приводятся доказательства, что Кирик оказал глубокое и плодотворное влияние на развитие научной мысли русского Средневековья.

Комплексный подход позволяет по-новому взглянуть на феномен ученой мудрости Древней Руси.

* * *

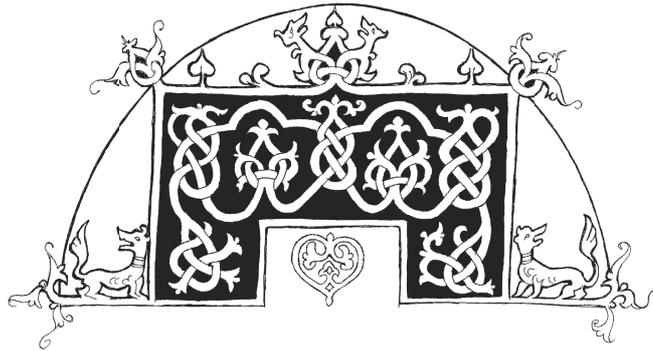
Авторы данного издания попытались преодолеть существующую в историографии традицию исследования трудов Кирика Новгородца с позиций отдельных наук. Но поскольку содержание творчества Кирика столь разнообразно, для характеристики всех граней дарования древнерусского ученого пришлось обратиться за содействием к специалистам в той области, в какой квалификация авторов оказалась недостаточной. Поэтому в книгу включены научные материалы, подготовленные для этого издания по нашей просьбе. Авторы сердечно благодарят отца Петра (П. И. Гайденко) за комментирование церковно-уставных правил «Вопрошания» и А. И. Макарова за участие в изучении нравственно-эстетических воззрений Кирика. Авторы также считают своим приятным долгом выразить признательность А. А. Романовой за предоставленную возможность опубликовать недавно обнаруженный ею список «Учения о числах». Авторство всех, принявших участие в подготовке книги, оговорено в примечаниях к соответствующим разделам и в содержании.



Часть I.
Сердце, укрепленное мыслью.
Кирик Новгородец — выдающийся
представитель древнерусской мудрости



*Преподобный Антоний Римлянин. Икона XVII в.
Музей икон, Реклингхаузен (Германия)*



Веџи жизни и творчества

История изучения. Споры об объеме наследия



еџма вероятно, что до нас дошли не все произведения Кирика Новгородца. Биографические данные о нем также крайне ограничены. Скудность источников с неизбежностью выводит исследователей в сферу предположений и гипотез. В этом легко убедиться, если обратиться к истории изучения творений выдающегося деятеля древнерусской культуры. Оценки и характеристики творчества Кирика не были однозначными. Долгое время он даже проходил по разным «научным ведомствам». После того, как в 20-х гг. XIX в. К. Ф. Калайдович и митрополит Евгений (Болховитинов) ввели в оборот текст «Учения о числах» Кирика Новгородца¹, первые его исследователи склонны были расценивать это произведение исключительно как текст математического и календарного содержания². Показательно, что свои заключения они основывали на содержавших многочисленные ошибки некачественных публикациях, поэтому нередко значение Кирика недооценивалось.

Из-за того, что первые публикации не отличались тщательностью, возник ряд научных курьезов. Например, П. В. Хавский с ироническим высокомерием предлагал свои поправки к вычислениям древнерусского математика³. Вслед за

¹ К[алайдови]ч К. [Ф]. Прибавление к статье: о времени перевода нашей Библии // ТОЛРС. Ч. 3. М., 1823. С. 170–171; Е[вгений] (Болховитинов). Сведения о Кирике, предлагавшем вопросы Нифонту, епископу Новгородскому // Труды и летописи ОИДР. Т. 4. Кн. 1. М., 1828. С. 123–129.

² Хавский П.[В]. Примечания на русские хронологические вычисления // ЧОИДР. № 6. М., 1847. С. 35–41; Бобынин В. В. Состояние математических знаний в России до XVI в. // ЖМНП. 1884. Апрель. С. 183–209; Б[уняковский] В. [Я]. Арифметика // Энциклопедический словарь, составленный русскими учеными и литераторами. СПб., 1862. Т. V. Отд. 1. С. 350–351.

³ Хавский П.[В.] Примечания на русские хронологические вычисления. С. 37.

ним и другие авторы обращали внимание на «невразумительный характер» расчетов Кирика и на этом основании делали вывод о весьма невысоком уровне развития древнерусской математики¹.

Однако достаточно было обратиться к оригиналу сочинения, чтобы понять, что ошибки свойственны не Кирику, а публикаторам его текста и интерпретаторам, которые доверились издателям и не видели самой рукописи. Правильную расшифровку цифровым символам по Румянцевскому списку «Учения о числах» дал еще в 1842 г. А. Х. Востоков². Тот факт, что скептики не пользовались древнерусской рукописью «Учения» Кирика, отметил Н. В. Степанов³. Он первый заговорил о том, что П. В. Хавский руководствовался предвзятой и ошибочной точкой зрения, а своей интерпретацией извратил Кирика. К сожалению, сделано это было не на страницах печати, а в частной переписке с А. А. Шахматовым⁴. Н. В. Степанову принадлежит честь реабилитации Кирика. В 1910 г. он писал о высоком профессионализме Кирика и о важном его значении для отечественной культуры⁵. Но еще до него вычисления Кирика правильно прочитал и по достоинству оценил В. Я. Буняковский, который связывал с творчеством числолюбца из Новгорода начальный этап истории русской математики⁶.

Совершенно очевидно, что мнение об ошибках в «Учении» Кирика Новгородца и связанная с этим недооценка древнерусского ученого являются печальным недоразумением⁷. К сожалению, не критическое отношение к первым исследованиям творчества Кирика не лучшим образом сказывается на некоторых современных изданиях⁸.

¹ *Ундольский В. М.* Исследование о значении вруцелета в пасхалии, о способе проверять им данные и решение посредством вруцелета того, что год сентябрьский предшествует 6-ю месяцами мартовскому // *Временник Московского ОИДР*. М., 1849. Кн. 4. С. 45; *Бобынин В. В.* Состояние математических знаний в России до XVI века. С. 194.

² *Востоков А. Х.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842. С. 39–40

³ *Степанов Н. [В.]* Заметка о хронологической статье Кирика (XII век) // *ИОРЯС*. Т. 15. Кн. 3. СПб., 1910. С. 148.

⁴ *Пашков А. М., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец в письмах Н. В. Степанова к А. А. Шахматову // *ИАИ*. Вып. 19. М., 1987. С. 315, 318.

⁵ *Степанов Н. [В.]* Заметка о хронологической статье Кирика (XII век). С. 150.

⁶ *Буняковский В. Я.* Арифметика // *Энциклопедический словарь*. СПб., 1862. Т. V. Отд. I. С. 350–351.

⁷ Подробнее об этом см.: *Симонов Р. А.* Об одном разногласии в оценке «Учения» Кирика Новгородца // *ВИЕТ*. Вып. 1 (46). М., 1974. С. 41–43.

⁸ Например, М. И. Слуховский рекомендует изобилующее ошибками издание Хавского как образцовое (см.: *Слуховский М. И.* Русская библиотека XVI–XVII вв. М., 1973. С. 196). Так же, как и в первых публикациях «Учения о числах», в одной из современных публикаций этого текста не были обозначены знаки для передачи десятков и сотен тысяч (см.: *Обнорский С. П., Бархударов С. Г.* Хрестоматия по истории русского языка. Ч. 1. М., 1952. С. 267, 273). Это тем более удивительно, что вопрос об ошибках давно снят в историографии.

За многие годы изучения наследия Кирика общее признание получил вывод о высоком уровне его математической подготовки. Ныне уже никто не сомневается в том, что новгородский числолюбец продемонстрировал точность в осуществлении сложнейших цифровых записей и расчетов. Уровень знаний Кирика был столь высок, что еще до революции высказывалось мнение об отсутствии связи «Учения» с практическими нуждами эпохи¹. На самом деле математический гений Кирика прилагался к конкретному кругу задач, а именно — к сфере календарно-астрономических вычислений. Глубокие познания в этой области и высокая квалификация при проведении математических вычислений были поставлены на службу церковной компутистике и пасхалистике².

«Учение о числах» неоднократно переиздавалось как произведение математического и календарно-астрономического характера³. Прежде всего его воспринимали как «единственное хронологическое сочинение домонгольской поры»⁴, как образец научного обоснования хронологии⁵ и как памятник календарно-астрономической мудрости Древней Руси⁶. По сложившейся традиции исследователи подходили к трактату Кирика как к объекту исследования историками математических⁷, на-

¹ Голубинский Е. [Е]. История Русской церкви. Т. 2. Первый полутом. М., 1901. С. 792. Критический разбор точки зрения Е. Е. Голубинского см.: Симонов Р. А. Древнерусская книжность (В свете новейших источников календарно-арифметического характера): Учебное пособие. М., 1993. С. 31; *Он же*. Естественнаучная мысль Древней Руси: Избранные труды. М., 2001. С. 77, 148.

² Покровский А. Календари и святцы. М., 1911. С. VII; Святский Д. О. Очерки истории астрономии в Древней Руси // ИАИ. Вып. 7. М., 1961. С. 97; Зелинский А. Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря // Контекст. 1978. М., 1978. С. 93; Кузаков В. К. Естественнаучные представления на Руси (X–XV вв.) // ВИ. 1974. № 1. С. 123; Кузенков П. В. Календарно-пасхалистические традиции в Византии и на Руси в XI–XII вв.: Сопоставление календарных трактатов Михаила Псела (1092 г.) и Кирика Новгородца (1136 г.) // Вестник церковной истории. 2006. № 2. С. 133–156.

³ Кирик Новгородец. Учение им же ведати человеку числа всех лет (фотокопия, перевод, комментарий) / Изд. подг. В. П. Зубовым // ИМИ. Вып. VI. М., 1953. С. 173–191; Симонов Р. А. Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 98–101; Учение о числах // Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 296–300; Симонов Р. А. Древнерусская книжность. С. 164–167.

⁴ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996. С. 374.

⁵ Селезников С. И. История календаря и хронология. М., 1970. С. 155.

⁶ Святский Д. О. Очерки истории астрономии в Древней Руси // ИАИ. Вып. 6. М., 1961. С. 97; Кузаков В. К. Естественнаучные представления на Руси (X–XV вв.) // ВИ. 1974. № 1. С. 123.

⁷ Гнеденко Б. В. Очерки по истории математики в России. М., 1946. С. 14; Зубов В. П. Примечания к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // ИМИ. Вып. VI. М., 1953. С. 192–195; Рыбников К. А. История математики. Ч. 1. М., 1960. С. 116; История отечественной математики. Т. 1. Киев, 1966. С. 60; Юшкевич А. П. История математики в России до 1917 г. М., 1968. С. 18–20; Симонов Р. А. О композиционной структуре «Учения» Кирика Новгородца (1136 г.) // ИМИ. Вып. XVIII. М., 1973. С. 264–277.

учных знаний¹ и хронометрии². Неудивительно, что, отражая эту тенденцию, современный справочник помещает его в разряд естественнонаучных сочинений³. В последние годы «Учение» привлекло внимание историков педагогики⁴. Эти факты лишний раз характеризуют многогранность содержания, которое, будем надеяться, не уйдет из поля зрения специалистов разных областей знания.

К большому сожалению, лишь немногие филологи склонны рассматривать наследие Кирика в контексте истории древнерусской литературы. Оценки литературных достоинств его сочинений скорее являются исключением, чем правилом⁵. Характерно, что «Словаре книжников и книжности Древней Руси» «Учение» Кирика не относится к числу чисто литературных артефактов, а рассматривается как естественнонаучное произведение⁶. Специалисты по истории древнерусской литературы мало внимания уделяют «Учению» и подобным ему текстам из-за их календарно-арифметического и потому сложного для понимания гуманитариев содержания⁷. Тем не менее, именно в плоскости филологических критериев находятся попытки охарактеризовать жанровую природу трактата, который по стилистическим признакам в одной из работ предлагается отнести к жанру научных монографий⁸. На перспективу глубокого филологического изучения памятника направлены работы Е. К. Пиотровской⁹. На сегодня существует только одна по-

¹ Райнов Т. И. Наука в России XI–XVII вв. М.; Л., 1940. С. 187–188; Кузнецов Б. Г. Очерки истории русской науки. М.; Л., 1940. С. 7; Кузаков В. К. Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси X–XVII вв. М., 1976. С. 112.

² Зубов В. П. Кирик Новгородец и древнерусские деления часа // ИМИ. Вып. VI. М., 1953. С. 196–212; Раик А. Е. К вопросу о делении часа у Кирика Новгородца // ИМИ. Вып. XVI. М., 1965. С. 187–190; Журавель А. В. Кирик о книжных и небесных месяцах: новое прочтение // Тезисы докладов 37-й научно-технической конференции МГУП. М., 1997. С. 121–122.

³ Письменные памятники истории Древней Руси. СПб., 2003. С. 110–111.

⁴ Петров В. М. История обучения в Древней Руси // Советская педагогика. 1982. № 6; Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства XIV–XVII вв. / Сост. С. Д. Бабишин и Б. И. Митюров. М., 1985. С. 205 и др.

⁵ См., например: «Это личность, имевшая навык в литературной обработке подобного труда, обладавшая способностями и практикой самостоятельного литературного творчества...» (Перфецкий Е. Ю. Русские летописные своды и их взаимоотношения. Братислава, 1922. С. 69).

⁶ Пиотровская Е. К. Кирик Новгородец (XII в.) // СККД. Вып. I: XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 216–217. Автор статьи Е. К. Пиотровская совершенно верно отмечает, что текстологический анализ дошедших до нашего времени списков сочинений Кирика до сих пор не выполнен. В последнее время в этом направлении работает ее ученик В. О. Парфененков, в кандидатской диссертации которого много внимания уделено спискам «Вопрошания» (Парфененков В. О. Древнерусское сочинение XII в. «Вопрошание Кирика»: История текста / Реферат на соиск. степени к. и. н. СПб., 1999).

⁷ Глухов А. Г. Знарок счетной мудрости (Кирик Новгородец) // Библиография. М., 1997. № 7. С. 50.

⁸ Шурыгина И. Л. Жанр монографии и его истоки в древнерусской литературе // Современные проблемы книговедения, книжной торговли и пропаганды книги. Вып. 2. М., 1983. С. 88.

⁹ Пиотровская Е. К. «Летописец вскорее» Константинопольского патриарха Никифора и «Учение о числах» Кирика Новгородца // Византийские очерки. М., 1977. С. 216–224; Она же. Об одном списке «Учения о числах» Кирика Новгородца из собрания архива ЛОИИ СССР АН СССР // ТОДРЛ. Т. XL. Л., 1985. С. 379–384.

священная языковым особенностям «Учения» работа, автором которой является Вяч. Вс. Иванов¹. Он отмечает важность научного трактата Кирика для исследования словесной культуры Древней Руси.

В подходах к исследованию «Учения о числах» и «Вопрошания» Кирика наблюдается ряд общих черт. Налицо затруднения с определением источников содержания и жанровой специфики этих сочинений. Полных аналогов нет как для того, так и для другого. Если «Учение» является научным руководством для пасхалистики, календаря и хронологии, то «Вопрошание» — это синтез богословско-канонического содержания с вопросно-ответной формой. Как и «Учение», «Вопрошание» анализировалось преимущественно специалистами узкого профиля. В деле изучения последнего преобладают исследования церковно-правовых аспектов (об этом ниже). Так или иначе, филологический и лингвистический анализ трудов Кирика, а с учетом этого углубленный комплексный анализ — дело будущего. Сейчас важно понять задачу и начать работать в этом направлении. Те немногие работы филологов, которые на сегодня имеются, не охватывают всей многогранности аспектов творчества Кирика и не дают исчерпывающей характеристики столь неординарного книжного феномена.

Из-за отсутствия углубленного целенаправленного исследования «Учения о числах» со стороны филологов и лингвистов иногда появляются достаточно субъективные интерпретации этого памятника. Недавно Т. Славова предложила пересмотреть атрибуцию текста. В ряде работ она приводит доказательства в пользу того, что «Учение» является копией болгарского трактата конца IX или начала X в., который был воспроизведен Кириком в Новгороде в 1136 г.² Болгарская исследовательница обращает внимание на языковые архаизмы «Учения», которые, по ее мнению, восходят к древнеболгарскому протографу³. При постановке такого вопроса нельзя не принимать во внимание существование в древнерусской письменности так называемых семитысячников, в которых приводятся сведения о числе месяцев, недель, дней, часов, високосов, високосных часов, индиктов, солнечных и лунных «кругов» в 7000 лет и которые тематически близки «Учению»⁴. В семитысячниках выявлены следы глаголицы, а это позволяет связывать их происхождение с Моравией или Болгарией⁵. Связь семитысячников с «Учением» Ки-

¹ Иванов В. В. Замечания по поводу языковых особенностей сочинения Кирика о числах и счете (1136 г.) // ИМИ. Вып. XVIII. М., 1973. С. 278–279.

² Славова Т. «Учение за числата» (Учение им же ведати человеку числа всех лет), приписано на Кирик Новгородец // Медиевистични изследованија: В памет на Пејо Димитров: IV младежка медиевистична конф. Шумен, 1–3 декември 1994 г. / Отв. ред. Тотю Тотев. Шумен, 1996. С. 53–57; Славова Т. Календарни текстове в България през ранното средновековие: Палеинијат календар и Учение им же ведати человеку числа всех лет, приписано на Кирик Новгородец // *Slavia. Praha*, 2000. Rč. 69.

³ Славова Т. «Учение за числата»... С. 54.

⁴ Симонов Р. А. Малоизвестные русские средневековые источники по хронологии — «семитысячники» // ИАИ. Вып. 12. М., 1975. С. 109–112.

⁵ Турилов А. А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов — «семитысячников» // Естественнаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 27–29.

рика несомненна. Кирику был известен какой-то вариант семитысячника. Однако текст Кирика представляет собой усложненную переработку семитысячника. Последний послужил ему образцом и схемой для решения собственных расчетных задач. Нельзя не учитывать, что Кирик самостоятелен в расчетах, которые он делал применительно к своему времени. В отличие от семитысячников Кирик подробно описывает, какие надо производить действия для решения поставленных задач. Наконец, самое главное — Кирик дал совершенно точные календарно-математические вычисления, тогда как известные в то время списки семитысячников изобиловали ошибками и погрешностями. Самобытность «Учения» Кирика, его неповторимость определяются арифметическими расчетами, которые могли иметь целью корректировку ошибок, совмещенную с руководством по математическому обеспечению календарной хронологии.

Роль Кирика в отечественной культуре столь значительна, что к его наследию обращались многие поколения представителей разных научных дисциплин. Но есть примеры, когда изучению Кирика отдаются всецело. Имеется в виду обширный цикл работ крупного кириковеда и историка математики Р. А. Симонова, который впервые обратился к творчеству Кирика с целью анализа приемов математических вычислений Кирика¹. Затем работы в этом направлении были продолжены, и постепенно исследование трудов древнерусского ученого стало делом всей жизни Рэма Александровича. Весь круг разносторонних интересов исследователя так или иначе фокусируется на предмете его постоянного интереса. Результатом этой научной привязанности стали несколько монографий² и объединенная в тематическую подборку публикация статей, посвященных изучению трудов Кирика Новгородца³. В статьях проводится сравнительный анализ математических навыков Кирика с другими явлениями математической культуры Древней Руси.

Уже в докторской диссертации Р. А. Симонов пришел к заключению, что уровень математической культуры Кирика намного опережал свое время⁴. Р. А. Симонов опирался на данные «Учения» как на надежный критерий в оценке уровня

¹ Симонов Р. А. О композиционной структуре «Учения» Кирика Новгородца (1136 г.) // ИМИ. Вып. XVIII. М., 1973. С. 264–277.

² Симонов Р. А. Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980; *Он же*. Древнерусская книжность (В свете новейших источников календарно-арифметического характера): Учебное пособие. М., 1993 (о Кирике С. 9–47, 105, 167); *Он же*. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси (по данным средневековой книжной культуры). М., 2007.

³ Симонов Р. А. Естественная научная мысль Древней Руси: Избранные труды. М., 2001 (о Кирике С. 24–26, 37–88, 138–141, 146, 148–159, 161–178, 188–189, 203–205, 224–227, 228–236).

⁴ Симонов Р. А. Древнерусские математические знания и их значение для исторической науки: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1973. С. 27–31; *Он же*. Об особенностях цифровой системы, употреблявшейся в кириллических рукописях X–XV вв. // Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 1. М., 1973. С. 205–213; *Он же*. Математические тексты и материалы в славяно-русских рукописях XI–XV вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. М., 1976. С. 260–264.

развития математических знаний разных эпох. Редко какая работа Р. А. Симонова обходится без обращения к наследию Кирика в плане сравнения или в контексте широких историко-математических экскурсов¹. На протяжении многих лет он оперативно реагировал на все открытия и достижения современной исторической науки, которые давали новый ценный материал для углубленного анализа наследия Кирика Новгородца². Р. А. Симонов поднял проблему употребления Кириком «косого часа», что вносит существенные коррективы в наше понимание календарно-математических операций Средневековья. Предложена реконструкция календарно-

¹ Симонов Р. А. Математическая мысль Древней Руси. М., 1977. С. 93–108; *Он же*. О вычислительной арифметике // Естественные представления Древней Руси. М., 1978. С. 72–73; *Он же*. «Вторая грамотность» на Древней Руси // Советская педагогика. 1989. № 12. С. 90–97 (о Кирике С. 92–96); *Он же*. Литература для обучения математике // Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до конца XVII в. М., 1989. С. 215–229 (о Кирике С. 216); *Он же*. Обучение счету в X – первой половине XIII в. // Там же. С. 38–39 (о Кирике С. 39); *Он же*. Календарные мотивы «Учения» Кирика (1136 г.) у Ионы Соловецкого (последняя четверть XVI в.) // Россия в X–XVIII вв. Проблемы истории источниковедения. Вторые чтения, посвященные памяти А. А. Зимина. Тезисы докладов и сообщений (Москва, 26–28 января 1995 г.) М., 1995. С. 363–369; *Он же*. О новом древнерусском тексте 1138 г. // ИМИ. Вторая серия. Вып. 1 (36). М., 1995. С. 66–84 (о Кирике С. 66–76, 81–83); *Он же*. Древнерусская календарно-вычислительная практика и духовная культура // Букинистическая торговля и история книги. Вып. 5. М., 1996. С. 103–114; *Он же*. Древнерусский «счет костями» и «счет торговцев» в английской арифметике 1632 года // Букинистическая торговля и история книги. Вып. 6. М., 1997. С. 14–23 (о Кирике С. 15, 18–19, 22); *Он же*. К изучению древнерусской календарной традиции («индекта» и сентябрьские эпакты в «Учении» Кирика Новгородца) // Проблемы источниковедения истории книги. Вып. 1. М., 1997. С. 4–12 (в соавторстве с С. В. Цыбом).

² Симонов Р. А. Берестяная грамота № 342 разъясняет темное место у Кирика Новгородца // СА. 1973. № 2. С. 83–87; *Он же*. О проблеме наглядно-инструментального счета в Древней Руси // СА. 1975. № 3. С. 82–93; *Он же*. «Запись» чисел на древнерусском абаке // Древняя Русь и славяне. М., 1978. С. 416–417; *Он же*. Малоизвестные русские средневековые источники по хронологии — «семитысячники» // ИАИ. Вып. 12. М., 1975. С. 109–112. *Он же*. Новое в изучении творчества Кирика Новгородца (XII в.) // Восьмая научная конференция по проблемам книговедения: Тезисы докладов. М., 1996. С. 203–205; *Он же*. Археологическое подтверждение использования на Руси в XI веке архаического абака («счета костями») // Истоки русской культуры (археология и лингвистика): Материалы по археологии России. Вып. 3. М., 1997. С. 178–196; *Он же*. «Учение» Кирика Новгородца 1136 г. и календарно-пасхальные граффити // Труды VI Конгресса славянской археологии. Т. 5: История и культура древних и средневековых славян. М., 1999. С. 142–153; *Он же*. Расширение источниковедческой базы творчества Кирика Новгородца // Девятая Международная научная конференция по проблемам книговедения: Тезисы докладов. М., 2000. С. 156–157; *Он же*. Новые материалы по истории математики Древней Руси // ИМИ. Вторая серия. Вып. 5 (40). М., 2000. С. 244–271 (о Кирике С. 244–245); *Он же*. Древнерусская наука «рядом» с Кириком // Книжный мир сегодня и завтра: Десятая Международная научная конференция по проблемам книговедения: Тезисы докладов. М., 2002. С. 173–175; *Он же*. Новые материалы по математике Древней Руси // ИМИ. Вторая серия. Вып. 10 (45). М., 2005. С. 205–244 (о Кирике С. 220–226, 239–241); *Он же*. Хронология и метрология Древней Руси в свете новых памятников математической культуры // Вспомогательные исторические дисциплины: Классическое наследие и новые направления. Материалы XVIII научной конференции (Москва, 26–28 января 2006 г.). М., 2006. С. 82–92.

вычислительных приемов, применявшихся Кириком, и обосновано употребление им трехтабличного «вечного календаря»¹. Впервые современным ученым был поставлен вопрос об употреблении Кириком абака для своих вычислений, существование которого в XI столетии подтверждается археологически². Много внимания уделено выявлению фактов влияния идей Кирика на авторов календарных и математических расчетов последующих столетий³. Кроме углубленной аналитической работы над трудами Кирика Новгородца, Р. А. Симонов приложил значительные усилия для популяризации идей средневекового новгородского ученого⁴. Надо отметить и участие Рэма Александровича в научных дискуссиях, возникших в свя-

¹ Симонов Р. А. Древнерусская книжность. С. 133–147; *Он же*. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. С. 51–52, 71–73, 192–193; *Он же*. Естественнонаучная мысль Древней Руси. С. 148–178.

² Симонов Р. А. «Запись» чисел на древнерусском абаке // Древняя Русь и славяне. М., 1978. С. 416–417; *Он же*. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. С. 30–35, 118–129, 236–240; *Он же*. Естественнонаучная мысль Древней Руси. С. 12–37.

³ Симонов Р. А. О новом древнерусском тексте 1138 г. // ИМИ. Вторая серия. Вып. 1 (31). М., 1995. С. 66–76, 81–83; *Он же*. Календарные мотивы «Учения» Кирика (1136 г.) у Ионы Соловецкого // Россия в IX–XX веках. Проблемы истории, историографии и источниковедения: Сборник статей и тезисов докладов Вторых чтений, посвященных памяти А. А. Зимина. Москва, 26–28 января 1995. М., 1999. С. 286–290 (в соавторстве с Б. Н. Морозовым); *Он же*. Реминисценции «Учения» Кирика в древнерусской книжности // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 10. М., 2000. С. 529–550; *Он же*. Текстовые пересечения в «Учении» Кирика (12 в.) и «Слове» Епифания Премудрого (конец 14 – начало 15 вв.) // Издательское дело и редактирование: Теория. Методика. Практика. Вып. 5. М., 2001. С. 44–53; *Он же*. О возможном влиянии Кирика на «Житие Стефана Пермского» // Мир житий. Сборник материалов конференции (Москва, 3–5 октября 2001 г.). М., 2002. С. 141–145; *Он же*. Об отражении древнерусской календарно-математической культуры в духовной книжности // ИМИ. Вторая серия. Вып. 7 (42). М., 2002. С. 269–290 (о Кирике С. 266–268, 274–276, 268, 279–288); *Он же*. Дополнение к «Учению» Кирика в библиотеке Ионы Соловецкого // Библиотечное дело – 2003: Гуманитарные и технологические аспекты развития. Материалы Восьмой международной научной конференции (Москва, 24–25 апреля 2003 г.). М., 2003. 204–205; *Он же*. О пасхальном значении выходной записи Апостола 1307 г. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 1 (15). С. 52–59 (о Кирике С. 56–59); *Он же*. Откуда есть пошла арифметика на Руси: о предшественнике Кирика Новгородца — иеромонахе Исаакии // ВИЕТ. 2006. № 1. С. 52–60; *Он же*. Високос как хронологическое понятие в «Учении» Кирика Новгородца (1136 г.) в историческом контексте // Время в координатах истории: Международная научная конференция (Москва, 29–30 октября 2008 г.). М., 2008. С. 98–100; *Он же*. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. С. 102–104, 113, 115–117; *Он же*. Естественнонаучная мысль Древней Руси. С. 58, 70–78, 200–206.

⁴ Симонов Р. А. «Цифровые алфавиты» Древней Руси // Русская речь. 1973. № 1. С. 134–140; *Он же*. О чем судили и ведали люди, «зовомии математици» // Русская речь. 1983. № 3. С. 105–111; *Он же*. 850 лет «Учения им же ведати человеку числа всех лет» Кирика // 1986. Памятные даты. М., 1986. С. 28–29; *Он же*. 850 лет «Учению» Кирика Новгородца // Русская речь. 1986. № 6. С. 99–105; *Он же*. Календарный трактат Кирика Новгородца // Российский календарь знаменательных дат. 1991. № 3. С. 55–56; *Он же*. Календарь Кирика Новгородца // Сельский календарь. М., 1991. С. 115; *Он же*. Календарь Кирика Новгородца // Календарь для всех. 1993. 5 января; *Он же*. Как считали в Древней Руси // Книгочей: Библиографический справочник для дела и досуга. М., 1999. Вып. 4. С. 18–23.

зи с неоднозначной трактовкой творчества Кирика. С учетом выявленных погрешностей, которые не были замечены прежними исследователями, Р. А. Симонов подвергает суровой и справедливой критике тех авторов, которые на некачественных публикациях строили свои оценки профессионализма средневекового ученого. Он убедительно показал несостоятельность заключений скептиков, которые проявили источниковедческую небрежность и, не сверив данные ранних публикаций «Учения» с оригиналом, поспешили обвинить Кирика в крайне невысокой математической подготовке, «обнаружив» у него ошибки¹. Ученый смело вступает в полемику с другими исследователями по поводу объема наследия Кирика. Он аргументированно отводит сомнения М. Ф. Мурьянова, который исключил «Вопрошание» из числа произведений, принадлежавших перу Кирика Новгородца². Р. А. Симонов считает принципиальным спор с болгарской исследовательницей Т. Славовой, которая отказывает Кирику Новгородцу в самостоятельности и считает «Учение» простой копией, переписанной с болгарского протографа. По пунктам восстанавливаются права Кирика на оригинальность в его творчестве и отводятся обвинения в плагиате³. Р. А. Симонов много внимания уделял и другим вызывающим разногласия оценкам творчества древнерусского ученого⁴.

¹ См.: Симонов Р. А. Древнерусская книжность. С. 25–31; *Он же*. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. С. 5–6. В работах Р. А. Симонова обосновывается вывод о высокой математической квалификации Кирика по типу средневековой университетской состязательности (см.: Симонов Р. А. Ученая состязательность в Древней Руси // Информационная культура в контексте гуманитарного знания: Сборник статей. Вып. 12. Краснодар, 2001. С. 49–56; *Он же*. Древнерусская книжность. С. 9, 46, 154–155; *Он же*. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. С. 47; *Он же*. Естественнонаучная мысль Древней Руси. С. 6).

² См.: Симонов Р. А. Древнерусская книжность. С. 11–14. Р. А. Симонов вступает в обсуждение сложнейшего вопроса о возможном участии Кирика в летописании и не находит подтверждения гипотезам А. А. Шахматова и Д. С. Лихачева (Там же. С. 17–20, 152; *Он же*. О возможности / невозможности участия Кирика в Новгородском летописании // Вспомогательные исторические дисциплины: Источниковедение, методология истории в системе гуманитарного знания. Материалы XX Международной научной конференции (Москва, 31 января – 2 февраля 2008 г.). Ч. 2. М., 2008. С. 590–594).

³ См.: Симонов Р. А. «Учение» Кирика — оригинальное древнерусское произведение // ИМИ. Вторая серия. Вып. 4 (39). М., 1999. С. 25–26; *Он же*. Естественнонаучная мысль Древней Руси. С. 37–53.

⁴ См., например: Симонов Р. А. Об одном разногласии в оценке «Учения» Кирика Новгородца // ВИЕТ. Вып. 1 (46). М., 1974. С. 41–43; *Он же*. От заблуждений к правильной оценке творчества Кирика Новгородца // ВИЕТ. № 4. 1986. С. 92–94; *Он же*. По поводу гипотезы о циклах поновлений у Кирика Новгородца (XII в) // Источниковедение и краеведение в культуре России: Сборник к 50-летию служения Сигурда Оттовича Шмидта Историко-архивному институту. М., 2000. С. 45–47; *Он же*. Проблема оценки естественнонаучных знаний Древней Руси // Чтения по истории русской культуры. М., 2000. С. 55–71; *Он же*. Концепция анти-невегласия древнерусской культуры // Гербовед. 2003. № 6 (66). С. 63–69; *Он же*. Некоторые проблемы «Учения» Кирика Новгородца // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения: к 870-летию «Учения» Кирика Новгородца. Материалы научной конференции (Москва, 11–12 декабря 2006 г.). М., 2006. С. 5–13; *Он же*. Об именах Кирика Новгородца // Румянцевские чтения: Материалы Международной научной конференции (Москва, 11–13 апреля 2006 г.) М., 2006. С. 246–249.

Выводы из многолетних фундаментальных исследований трудов Кирика Новгородца были положены Р. А. Симоновым в основу разработанной им новой концепции развития русской математики. В последней выделяются три стадии развития: 1) прикладная (календарно-астрономические знания); 2) математика в ятронауке (колыбель современной науки); 3) профессиональная деятельность¹. В этом поступательном движении Кирик оказывается почти у истоков и задает высокую и несколько столетий недостижимую планку профессиональных знаний и уровня подготовки.

В последнее время «Учение» Кирика привлекает все больший интерес историков русской религиозно-философской мысли. Новейшие публикации этого памятника направлены на поиск философских источников этого оригинального произведения². М. Н. Громов, например, охарактеризовал «Учение» как образец средневекового научного трактата, где тесно переплетены математические, календарные, хронологические и философские идеи³. В других историко-философских работах осуществлялся поиск тех или иных компонентов философского характера, на основании которых Кирик оценивается как крупный представитель древнерусской религиозно-философской мысли⁴. Под влиянием этих публикаций Р. А. Симонов также стал увязывать проводившийся им анализ математических

¹ Симонов Р. А. Математика Древней Руси: новая концептуальная трактовка // Современное математическое образование и проблемы истории и методологии математики. 6-я Всероссийская школа по истории математики (Тамбов, 11–15 сентября 2006 г.). Тамбов, 2006. С. 36–41.

² ИМИ. Вып. VI. М., 1953. С. 173–212 (об античных источниках см.: *Зубов В. П.* Примечания к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // ИМИ. Вып. VI. С. 195). Публикация древнерусского текста, перевода «Учения» по Погодинскому списку и религиозно-философские комментарии к нему см.: *Громов М. Н., Мильков В. В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 400–410. Публикацию с переводом на украинский язык см.: *Бондарь С. В.* «Вчення» Кирика Новгородця // *Філософська і соціологічна думка.* 1993. № 3. С. 143–150. По списку СПбФФИ РАН. Археограф. ком. Коллек. 11, № 245. Л. 456–506 (XVI в.) памятник был воспроизведен в качестве приложения к статье: *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец (XII в.) как древнерусский мыслитель // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2004. № 4 (37). С. 59–65. Новейшую публикацию «Учения» с акцентацией внимания на его философские особенности см. в кн.: *Симонов Р. А.* Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. М., 2007. С. 306–335.

³ *Громов М. Н.* Древнерусские тексты как философский источник // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984. С. 95.

⁴ *Мильков В. В., Милькова С. В.* Идеи древнегреческой философии в творчестве древнерусских мыслителей // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 71–75; *Кузьмин А. Г.* Кирик Новгородец // Златогруй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 296; *Мильков В. В.* Кирик Новгородец // Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. Н. Поляков. М., 2007. С. 246–247; *Он же.* «Учение» Кирика Новгородца. Вводная часть к публикации памятника // В кн.: 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 // В кн.: Симонов Р. А. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. М., 2007. С. 328–335 (в соавторстве с Р. А. Симоновым).

и календарно-астрономических аспектов с идейно-философскими основами творчества Кирика. В новгородском числолюбце он увидел последователя кирилло-мефодиевской традиции, работавшего в рамках теолого-рационалистического направления древнерусской мысли¹. Гносеологической проблематике, но уже в более широком аспекте сравнения Кирика с похожими явлениями в русской философской мысли посвящена новейшая работа Р. А. Симонова².

В целом можно констатировать, что исследователи философских компонентов «Учения» признали факт трансляции античных идей в содержание произведения. Согласия же по поводу установления конкретного адресата заимствований достигнуто не было. Раздел о поновлении стихий одними исследователями связывается с влиянием античной концепции четверицы первоначал, осуществлявшимся через стоиков³, а другими — с пифагорейцами, идеи которых могли распространяться благодаря гностическим сектам⁴. Высказывалось предположение и о возможном восприятии в данном случае более широкого спектра античного наследия в рамках антиквизированного традиционализма, характерного для теолого-рационалистической традиции древнерусской мысли⁵. Из-за непонимания направлений заимствований и их характера прежние исследователи ошибочно трактовали раздел о поновлении как астрологический⁶. Несмотря на ряд нерешенных проблем, уже сегодня имеются веские основания считать Кирика не только крупным ученым, ни и оригинальным мыслителем.

¹ Симонов Р. А. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. С. 85, 225, 285–286, 290. См. также работы Р. А. Симонова в соавторстве с историками русской философии: Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец как древнерусский ученый-мыслитель // Вестник РГНФ. 2004. № 4 (37). С. 50–65; Мильков В. В., Полянский С. М., Симонов Р. А. Новый список календарно-арифметического трактата о «Поновлениях» с древнерусской частью // Труды вторых колмогоровских чтений. Ярославль: изд-во ЯГПУ, 2004. С. 105–110; Мильков В. В., Симонов Р. А. Мировоззрение Кирика Новгородца // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения: К 870-летию «Учения» Кирика Новгородца. Материалы научной конференции (Москва, 11–12 декабря 2006 г.). М., 2006. С. 25–35.

² Симонов Р. А. Путь познания у Кирика Новгородца и о. Павла Флоренского: от музыки к математике // Свобода и творчество. М., 2011. С. 315–325.

³ Гаврюшин Н. К. «Поновление стихий» в древнерусской письменности // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. Киев, 1988. С. 208.

⁴ Мурьянов М. Ф. О космологии Кирика Новгородца // Вопросы истории астрономии. М., 1974. Сб. 3. С. 14 (переиздание см.: Мурьянов М. Ф. История книжной культуры России. Очерки. Ч. 1. СПб., 2007. С. 155–156).

⁵ См. об этом: Мильков В. В. Теологический рационализм древнерусских мыслителей // В кн.: Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 116–120; Он же. Источники учености Кирика Новгородца // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения. К 870-летию «Учения» Кирика Новгородца. Материалы научной конференции. Москва, 11–12 декабря 2006. М., РГГУ, 2006. С. 13–25.

⁶ Хавский П. [В.] Примечания на русские хронологические вычисления... С. 32; Адамантов Д. Краткая история развития математических наук с древнейших времен и история первоначального их развития в России. Киев, 1904. С. 75.

Кирик Новгородец разрабатывал не только календарно-астрономическую тематику, но оставил заметный след в древнерусском церковном праве. Принадлежавшее его перу «Вопрошание» давало конкретные рекомендации с позиций церковно-покаянной дисциплины. На протяжении столетий оно включалось в Кормчие книги некоторых редакций канонических правил. Исследованию «Вопрошания» посвящено гораздо меньше работ, чем «Учению». Отчасти это объяснялось тем, что «Вопрошание» воспринималось как произведение богословской литературы, требующее соответствующей узкоспециальной интерпретации. Оно и публиковалось как произведение церковно-правовой и религиозно-учительной литературы¹. По причине насыщенности «Вопрошания» канонически-богословской информацией даже такой крупный исследователь истории Русской церкви как митрополит Макарий (Булгаков) ограничился пересказом многочисленных положений произведения². По тому же пути пошел и систематизатор древнерусской богословской книжности Г. Подскальски, который роспись статей дифференцировал по темам³. С богословской точки зрения «Вопрошание» исследовал, пожалуй, только С. И. Смирнов⁴. К анализу «Вопрошания» обращались также некоторые современные исследователи церковного права⁵, в том числе и те, кто фиксировал в своих работах влияние Кирика на древнерусскую книжность⁶.

Нельзя не отметить, что лингвисты увидели в «Вопрошании» ценный материал для анализа языка эпохи, правда, пока статьи, посвященные лексике «Вопрошания», единичны⁷. В последнее время к изучению этого уникального па-

¹ См.: Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / Изд. подг. А. С. Павловым // РИБ. Т. VI. СПб., 1908. Стб. 21–62; Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 1–27 (Особая редакция, в которой тематически систематизированы статьи); Бенешевич В. Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. 2. София, 1987. С. 90–94 (Краткая редакция).

² Макарий (Булгаков). История Русской церкви. Кн. 2. М., 1995. С. 389–395.

³ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 306–310.

⁴ 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.).

⁵ Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси XI–XII вв. М., 1978. С. 102–110, 179–180, 224; Максимович К. А. *Заповѣди свѣтлыхъ отъць*. Латинский пенетентциал VIII века в славянском переводе. М., 2008. С. 23, 78–79, 82, 139–141, 149–151.

⁶ Пихоя Р. Г. Опыт изучения ранних новгородских памятников церковного права (Правило «Аще двоеженец» и «Вопрошание Кириково») // ВИД. Т. 1. Свердловск, 1973. С. 9–16; 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.

⁷ Гиттус А. А. «Русская Правда» и «Вопрошание Кирика» в Новгородской кормчей 1282 г. (к характеристике языковой ситуации древнего Новгорода) // Славяноведение. № 1. 1996. С. 48–62; Колесов В. В. «Гонти!» // Русистика: прошлое и настоящее национального русского языка. Омск, 2009. С. 204–209; Н. Г. Николаева. О языке «Вопрошания» Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Новгород, 2012 (в печати).

мятника подключается молодое поколение исследователей. Текст изучается как с точки зрения его бытования в истории древнерусской книжности, включая анализ имеющейся историографии¹, так и с точки зрения идейно-религиозной специфики².

К трудам Кирика обращаются при исследовании частных проблем истории и культуры Древней Руси. «Вопрошание» его интерпретаторы довольно единодушно оценивают как оригинальное древнерусское произведение, в содержании которого запечатлены особенности различных сторон жизни того времени. Поэтому сочинение новгородского инокa используется как ценный источник, позволяющий составить представление о состоянии религиозной жизни древнего Новгорода³.

Для Кирика, автора «Вопрошания», характерно стремление рассматривать поступки мирян и священнослужителей с позиций канонически-уставных предписаний. Востребованы были и данные о разнообразных языческих пережитках: об отсутствии церковного брака, крещении взрослых, о пережиточном дохристианском обряде «резания сыра», а также о культе Рода и Рожаниц, которым приносились жертвенные кушанья⁴.

Перед владыкой Нифонтом Кирик поставил и весьма необычный вопрос: нет ли греха попирать ногами письменный текст. Современные исследователи признали это древнейшим свидетельством употребления древними новгородцами берестяных грамот, впервые обнаруженных только в 1951 г.⁵ Проявленная Кириком

¹ Парфененков В. О. Кирик Новгородец — древнерусский ученый // Петербургские чтения — 96. (Материалы Энциклопедической библиотеки «Санкт-Петербург 2003»). СПб., 1996. С. 34; *Он же*. Тракта́т XII века «Вопрошание Кирика»: списки, редакции, источники // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Новгород, 2012 (в печати).

² Семикопова Т. В. Тема «брака и любви» в средневековой русской мысли: освящающая роль Церкви (на примере «Вопросов Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц, XII век) // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. Вып. 6. Н. Новгород, 2008. С. 377–386; *Она же*. Образ священнослужителя Древней Руси в памятнике канонического права «Вопрошание Кириково, иже вопросы епископа Нифонта и иных» (XII в.) // Будущее религии: из настоящего в грядущее. Н. Новгород, 2008. С. 323–328; *Она же*. Истоки учености Кирика Новгородца — монаха, ученого и мыслителя XII века // Православие и русская литература. Сборник статей. Арзамас, 2009. С. 49–54.

³ Например, см.: Фомина Т. Ю. Особенности взаимоотношения православных клириков и их паствы в Великом Новгороде X–XII вв. // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2009. № 4 (33). С. 7–13; *Она же*. Повседневно-бытовая культура Великого Новгорода X–XII вв. (по археологическим материалам и письменным источникам) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки. М., 2009. № 3. С. 3–7.

⁴ Шапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. М., 1972. С. 244–248; Клейн Л. С. Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 13–26; Петрухин В. Я. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). М., 2000. С. 238–239, 242.

⁵ Шапов Я. Н. Кирик Новгородец о берестяных грамотах // СА. № 2. 1963. С. 251–253; Янин В. Л. Я послал тебе бересту... 2-е изд. М., 1975. С. 31. Правда, высказывалась и иная точка зрения. Например, М. И. Слуховский считает, что такое «толкование вряд ли может быть принято» (Слуховский М. И. Русская библиотека XV–XVII вв. М., 1973. С. 172).

дотошность дает яркую зарисовку одного из бытовавших обычаев выбрасывать письма на бересте после их прочтения.

Содержание произведения представлялось ученым сложным и неоднозначным. От внимания исследователей не ускользнуло то обстоятельство, что автор «Вопрошания» был хорошо знаком с апокрифами («худыми номоканунцами») и произведениями, не известными даже просвещенному Нифонту. Весьма красноречив сделанный на этом основании А. С. Павловым вывод о высоком уровне образованности Кирика, который по широте кругозора, согласно мнению этого ученого, превосходил митрополита-грека Георгия¹. В чем-то это действительно было так, ибо Кирик в вопросе о заказных литургиях воспроизводит рекомендации «Правил» жившего в VIII в. англосакса Бонифация. В любом случае привлекавшие к созданию «Вопрошания» материалы свидетельствуют о глубоких и разносторонних познаниях его создателя.

Необычное содержание памятника и недостаточная его изученность не могли не породить дискуссий. Главной проблемой является длящийся много лет спор об авторе «Вопрошания».

Публикаторы «Вопрошания» Кирика и его первые исследователи не сомневались в принадлежности «Учения» и «Вопрошания» одному и тому же Кирику. В 1905 г. немецкий исследователь Л. Гётц декларировал свое несогласие с этой точкой зрения². Первым из современных ученых к тому же стал склоняться М. Ф. Мурьянов, обративший внимание на то, что если бы автор «Вопрошания» был монахом Антониева монастыря, то он не мог бы не упомянуть в своем труде Антония Римлянина (ум. в 1147 г.), в годы игуменства которого в этом монастыре подвизался Кирик. Мурьянов считал также невозможным, чтобы Кирик, как приближенный Нифонта, в своем «Учении» высоко ставил авторитет князя Святослава Ольговича (новгородский князь с 19 июля 1136 г. по 17 апреля 1138 г.), с которым владыка находился во враждебных отношениях и отказал ему в венчании. На этом основании исследователь заключил, что в Новгороде «было два автора, носивших имя Кирик. Первым был domestик Антониева монастыря, второй являлся священником из архиепископского окружения»³.

Но такой ход мысли мог быть справедлив в том случае, если бы «Учение» и «Вопрошание» писались в одно и то же время. Дата написания первого из них известна — 1136 г. Время создания второго датируется годами, в которые Нифонт возглавлял Новгородскую церковь — 1131–1156 гг. Записи 1136 г. с характерным благожелательным отношением к князю Святославу появились задолго до того,

¹ Павлов А.[С.] О сочинениях, приписываемых русскому митрополиту Георгию: (Открытое письмо к профессору Е. Е. Голубинскому) // Православное обозрение. Январь. М., 1881. С. 347–348.

² Goetz L. K. Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts. Stuttgart, 1905. S. 176.

³ Мурьянов М. Ф. О новгородской культуре XII века // Sacris Erudiri. Steenbrugge, 1969–1970. V. 19. С. 429 (переиздание см.: Мурьянов М. Ф. История книжной культуры России. Очерки. Ч. 1. СПб., 2007. С. 72–73).

как Кирик попал в ближайшее окружение владыки. К тому же, и будучи в свите Нифонта он проявлял независимость. Чего только стоят доверительные беседы Кирика с Климентом Смолятичем, который конфликтовал с Нифонтом! Ответы автокефального митрополита, при котором патрон новгородского монаха находился в заточении, помещены рядом со скрупулезно записанными рекомендациями архиерея.

Есть признаки идейной близости «Учения» и «Вопрошания». Оба труда объединяет то, что в них присутствуют материалы, не имеющие аналогов в переводной греческой письменности. Пока не будет предъявлено безусловных доказательств в пользу гипотезы о двух Кириках, содержащиеся в «Вопрошании» биографические реминисценции будут привлекаться в качестве сведений о жизни и деятельности Кирика — календаревода, математика и богослова.

Вопрос о том, какие тексты могут принадлежать перу Кирика, в историографии ставится гораздо шире проблемы авторства двух произведений, подписанных этим именем. Некоторые исследователи предлагают считать Кирика переводчиком «Летописца вскоре» патриарха Никифора¹. Дело в том, что перед «Учением» в той же рукописи расположен хронологически дифференцированный перечень событий мировой истории. Этот перечень несколько раз издавался как текст Кирика². Н. В. Степанов назвал данный текст «хронологической таблицей Кирика», хотя и отметил, что даты исчислялись в разных эрах (одна — в 5500 лет, а вторая — в 5508 лет)³. А. Г. Кузьмин также связал указанные данные с «хронологическим расчетом Кирика»⁴. Хронологический перечень изучала Е. К. Пиотровская, которая обратила внимание на то, что «текст выборки» Кирика в наибольшей степени соответствует «суммам лет» русских редакций «Летописца вскоре» (списки второй половины XV в.) константинопольского патриарха Никифора (вторая половина VIII – начало IX в.)⁵. На факте соседства двух хронологических текстов базируется предположение, что Кирик перевел сочинение патриарха Никифора «Летописец вскоре». Н. В. Степанов считал, что Кирик мог быть редактором старославянского

¹ Степанов Н. [В.] Заметка о хронологической статье Кирика (XII век). // ИОРЯС. Т. 15. Кн. 3. СПб., 1910. С. 50; *Он же*. «Летописец вскоре» патриарха Никифора в Новгородской кормчей // ИОРЯС. Т. 17. Кн. 2. СПб., 1912. С. 278–279. Об этом см.: Пиотровская Е. К. «Летописец вскоре» константинопольского патриарха Никифора и «Учение о числах» Кирика Новгородца // Византийские очерки. 1977. С. 216–224; Щанов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси XI–XIII вв. М., 1978. С. 199–204; Симонов Р. А. О возможности/невозможности участия Кирика в Новгородском летописании // Вспомогательные исторические дисциплины: Источниковедение, методология истории в системе гуманитарного знания. Материалы XX Международной научной конференции (Москва, 31 января – 2 февраля 2008 г.) Ч. 2. М., 2008. С. 590–594.

² Хавский П. [В.] Примечания на русские хронологические вычисления: Дополнительная выписка из вычислений Кирика XII века // ЧОИДР. № 6. М., 1847; Бобынин В. В. Состояние математических знаний в России до XVI века // ЖМНП. Апрель. 1884. С. 189.

³ Степанов Н. [В.] Заметка о хронологической статье Кирика (XII век). С. 144–149.

⁴ Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 258, 280.

⁵ Пиотровская Е. К. О третьей редакции «Летописца вскоре» константинопольского патриарха Никифора // Византийский временник. Т. 36. 1974. С. 150.

перевода «Летописца вскоре», к которому он добавил сведения из русской истории¹. Н. Н. Дурново полагал, что Кирику принадлежат «может быть, переделки и продолжения Летописца Никифора»². В свете исследований Я. Н. Шапова, который указал для «Летописца вскоре» греческий протооригинал, значительно упрощена схема взаимоотношений древнерусских списков данного памятника с греческим текстом и между собой. В результате исчезла основа для предположения о работе Кирика над «Летописцем вскоре»³.

Мнение о принадлежности Кирику перевода Пятикнижия Моисеева высказал К. Ф. Калайдович⁴. Той же точки зрения придерживались А. Н. Горский и К. И. Невоструев, указывавшие на наличие подписи Кирика в рукописи, содержащей Пятикнижие⁵. А. В. Михайлов в 1912 г. с уверенностью говорил о том, что К. Ф. Калайдович видел рукопись Пятикнижия, надписанную Кириком, которая позднее исчезла⁶. Сторонником данной гипотезы является также М. Ф. Мурьянов⁷.

Однако еще в 1845 г. А. Х. Востоков в письме к М. П. Погодину отмечал, что «Учение» Кирика просто оказалось в одной рукописи с Пятикнижием Моисеева, а сам этот достаточно поздний сборник не мог быть целиком скопирован со списка, принадлежавшего одному автору XII столетия⁸. Рукопись, о которой говорил Востоков, не пропала. Ее история восстановлена в деталях. Сегодня она хранится в Публичной библиотеке Санкт-Петербурга. Первоначальным владельцем этой рукописи был З. А. Петров. В. П. Козлов обнаружил в делах фонда № 328, хранящегося в РНБ, запись о том, что рукопись З. А. Петрова купил К. Ф. Калайдович. После смерти К. Ф. Калайдовича в 1832 г. его собрание рукописных книг попало к П. М. Строеву, от него в 1842 г. перешло к М. П. Погодину⁹. Благодаря находке В. П. Козлова, можно считать доказанным, что рукопись З. А. Петрова и теперешний Погодинский список — это одна и та же книга¹⁰. В эту рукопись действи-

¹ Степанов Н. [В.] Заметка о хронологической статье Кирика (XII век). С. 150; *Он же*. «Летописец вскоре» патриарха Никифора в Новгородской Кормчей // ИОРЯС. СПб., 1912. Т. 17. Кн. 2, 3. С. 279.

² Дурново Н. Н. Введение в историю русского языка. М., 1969. С. 113, 119.

³ Шапов Я. Н. Византийские хронографические сочинения в древнеславянской кормчей Ефремовской редакции // Летописи и хроники. М., 1976. С. 230–252.

⁴ [Калайдович К. [Ф.]] Прибавление к статье «О времени перевода нашей Библии» // ТОЛРС. Ч. 3. М., 1823. С. 170; *Он же*. Иоанн, экзарх Болгарский. М., 1824. С. 97.

⁵ Горский А. Н., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 1: Священное писание. М., 1855. С. 13.

⁶ Михайлов А. В. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1912. Ч. I: Паремийный текст. С. ССIV, ССXXX, СXXXVI.

⁷ Мурьянов М. Ф. О новгородской культуре XII века // Мурьянов М. Ф. История книжной культуры России. Очерки. Ч. 1. СПб., 2007. С. 71.

⁸ Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., Кн. 8. 1894. С. 176.

⁹ Барсуков Н. П. Жизнь и труды П. М. Строева. СПб., 1878. С. 137, 389–391.

¹⁰ Скрупулезно, на грани научного детектива, исследовалась судьба считавшейся пропавшей рукописи с текстом новгородского числолюбца. Обращение к эпистолярному наследию и к архивным документам проясняет проблему списков «Учения» (см.: Паиков А. М., Симонов Р. А. Кирик Новгородец в письмах Н. В. Степанова к А. А. Шахматову (к 850-летию со времени создания «Учения») // ИАИ. Вып. 19. М., 1987. С. 311–324).

тельно входят как «Учение» Кирика, так и Пятикнижие. Убедиться в отсутствии связи между ними можно документально. Никаких оснований говорить о работе Кирика над Пятикнижием не имеется.

В историографии сложилась устойчивая традиция связывать с именем новгородского ученого и другие достижения древнерусской культуры. Необыкновенно высокий уровень ученой подготовки Кирика и его разносторонние дарования, особенно в области календарной хронологии, были основанием для постановки вопроса о возможной причастности Кирика к Новгородской первой летописи¹. С нуждами летописания связывал назначение «Учения» Д. С. Лихачев².

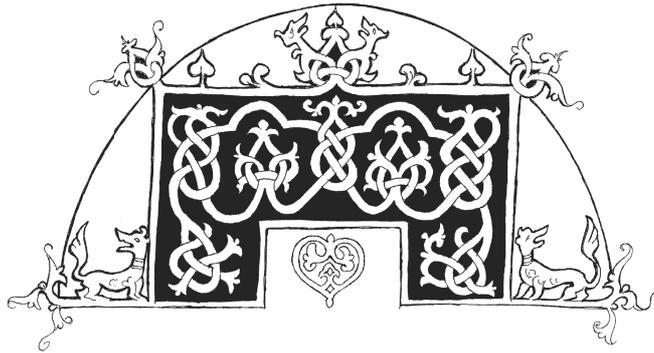
Для того, чтобы правильно решить вопрос о творческом наследии Кирика, необходимо принимать во внимание не только соображения, говорящие в пользу того или иного произведения, но и учитывать факты, свидетельствующие об обратном. Так, в «Учении» отсутствуют сведения о счете календами, который приведен в летописной статье 1136 г. Поэтому придется согласиться, что автор летописных записей брал дополнительные хронологические сведения откуда-то еще. По мнению Я. Н. Щапова, таким источником было небольшое сочинение «Великого книжника антиохийского о календе, нонах и идах», встречающееся в Кормчих книгах³. Поэтому считать Кирика летописцем или автором летописных статей 1136 и 1137 гг. весомых оснований нет.

Суммируя сказанное выше, можно сделать следующий вывод: Кирик не перерабатывал «Летописец вскоре» константинопольского патриарха Никифора и не переписывал (не переводил) Пятикнижие Моисеево. К числу бесспорно принадлежавших перу Кирика текстов можно отнести только «Учение» и «Вопрошание».

¹ Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 184–185; Перфецкий Е. Ю. Русские летописные своды и их взаимоотношения. Братислава, 1922. С. 69.

² Лихачев Д. С. Новгородские летописные своды XII в. // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. 3. Вып. 2–3. 1944. С. 102–103; *Он же*. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 203–204; 211–212; *Он же*. Текстология. М.; Л., 1962. С. 372.

³ Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 241.



**Ученый инок.
Антониев монастырь. XII век**



чень часто история сохраняет для потомков безымянные тексты сокрывших себя под анонимностью авторов. Порою до нас доходят имена творцов оригинальных сочинений, биографические сведения о которых либо чрезвычайно скудны, либо не сохранились вообще. Случай с Кириком Новгородцем крайне редкий. При отсутствии сведений о его жизни и деятельности в летописании, агиографии и актовых документах ценная информация автобиографического характера обнаруживается в произведениях, вышедших из-под пера их автора. В сочинениях Кирика имеются как прямые, так и косвенные данные об их создателе. Достаточно точно определяется время появления трудов Кирика, а по внутренним датирующим признакам можно судить об этапах работы над «Вопрошанием». Все вместе позволяет составить представление о веках жизненного пути, характере образования, кругозоре, профессиональных занятиях, личных качествах. Из отдельных наблюдений складывается портрет ученого и мыслителя.

Принадлежащее перу Кирика Новгородца «Учение им же ведати человеку числа всех лет» (в современной огласовке «Учение о числах») — древнейшее оригинальное из точно датированных произведений, созданных на территории Руси (в Новгороде). Оно содержит указание на время написания — 6644 (1136) г. Кроме того, в заключительной части приводятся очень редкие для древнерусской книжности сведения об авторе текста¹. Там сообщается, что произведение принадлежит монаху (калугеру) Антониева монастыря в Новгороде, который в то время совмещал обязанности дьякона и доместика (руководителя церковного хора, регента) церкви святой Бо-

¹ См.: «Учение о числах» Кирика Новгородца // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 407. Содержащиеся в тексте биографические данные в том или ином объеме вошли в справочники: СККД. Вып. I: XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 216; Письменные памятники истории Древней Руси. СПб., 2003. С. 110; Русская философия. Энциклопедия. М., 2007. С. 246.

городицы того же монастыря. Здесь же добавлено, что на момент написания текста автор достиг 26-летнего возраста. На основании этих сведений легко вычисляется год рождения Кирика — 1110-й. Судя по всему, Кирик был новгородцем, которого как талантливого и пытливого ученика выпестовали прибывшие вместе с Антонием Римлянином в Новгород в 1106 г. монахи-переселенцы, основавшие под Новгородом необычный для Древней Руси того времени монастырь. «Учение» стало первым зрелым плодом его подготовки, полученной в среде выходцев из Европы (об этом подробнее речь пойдет позже).

Период детства и возмужания Кирика совпал с грандиозными преобразованиями в политической, религиозной и культурной жизни северорусского центра. Становление Кирика как личности пришлось на время глубоких изменений, связанных с формированием независимой боярской республики и реформированием в связи с этим института церковной власти Новгорода¹. Весьма выразителен культурный фон политических преобразований того времени. Поколение Кирика было свидетелем быстрого роста города, в центре которого в 1116 г. князь Мстислав закладывает каменный кремль, намного превосшедший размерами прежние укрепления 1044 г.² На глазах подраставшего юноши церковным строительством преобразался внешний вид города. К двум уже имевшимся каменным храмам (Софии — 1045–1050 гг. и Благовещения на Городище — 1103–1107 гг.) один за другим прибавляются монументальные постройки Никольского собора «на княжем дворе» (1113–1116/18 гг.)³, собора Рождества Богородицы (1117–1119 гг.) в своем для Кирика Антониевом монастыре⁴, величественный Георгиевский собор Юрьева монастыря (1119–1130 гг.)⁵, возможно также Федоровские храмы (1115 г. и 1120 гг.)⁶. Чуть позже внешний вид города украсили церкви Ивана на Опоках (1127–1130 гг.)⁷ и Успения на торгу (1135 г.), Никольская церковь на «Иаковли улице» (1135–1136 гг.)⁸.

¹ Янин В. Л. Новгородские посадники. М., 1962. С. 66–67; Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1980. С. 21–33.

² Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Т. IV. Ч. I. С. 142 (далее — НВЛ).

³ Там же. Время окончания строительства исследователи определяют по-разному. Наиболее вероятно предположение Г. М. Штендера, связывавшего окончание работ артели на Никольском соборе в 1116 г. с переходом ее на строительство Рождественского собора Антониева монастыря в 1117 г. (Архив Новгородского государственного объединенного музея-заповедника. Ф. 15. КП 408131650. Оп. 1. Ед. хр. 572. Л. 33). Ср.: Новоселов Н. В. От Благовещения до Благовещения. СПб., 2002. С. 94.

⁴ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 20–21 (далее — НЛ); НВЛ. С. 142–143.

⁵ НЛ. С. 21; НВЛ. С. 143 (о годе окончания строительства см.: Амосов М. В. Становление государственности древнего Новгорода и монументальное зодчество. М., 2007. С. 114).

⁶ НЛ. С. 20. См. также: Штендер Г. М. О ранних Федоровских храмах древнего Новгорода // Памятники культуры. Новые открытия. 1997. М., 1997. С. 442. А. И. Комеч высказывал сомнение в достоверности сведений о существовании в Новгороде храмов Федора Тирона (1115 г.) и Федора Стратилата (1120 г.) (см. работу указ. автора: Древнерусское зодчество конца X – начала XII в. М., 1987. С. 298).

⁷ НЛ. С. 21–22; НВЛ. С. 144–145.

⁸ НВЛ. С. 146–147.



Рис. 1. Софийский собор 1045–1050 гг.

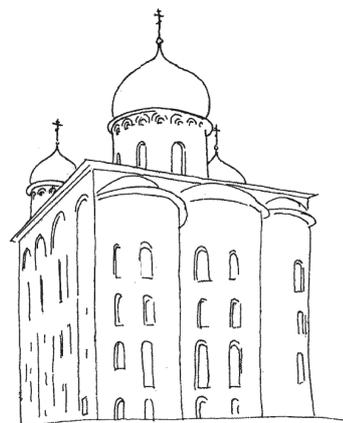


Рис. 2. Георгиевский собор
Юрьева монастыря
(1119–1130 гг.)



Рис. 3. Собор Рождества Богородицы
Антониева монастыря (1117–1119 гг.)

Это было время, когда Кирик завершал период ученичества и начинал самостоятельный творческий путь. Внешне выразительные успехи христианизации в городе проходили на фоне далеко неизжитой языческой стихии в ближней и дальней городской округе, а среди новгородцев встречались пережитки двоеверия. Инерция дохристианских обычаев не осталась незамеченной Кириком. Яркие жизненные впечатления от религиозной неоднородности привели древнерусского мыслителя к исследованию проблемы взаимоотношения вер, и этой теме в последующем будет посвящен целый ряд разделов «Вопрошания».

К 1136 г., году написания «Учения», в Новгороде изменяется форма государственного правления. Произошло это не вдруг и не было связано только с изгнанием новгородского князя Всеволода. Стремление Новгорода утвердить независимую от Киева государственность имело длительную предысторию. Но только после Мстислава Владимировича, отбывшего в Киев к отцу Мономаху в 1117 г., окончательно закрепляется порядок вольного избрания князей, приглашавшихся теперь для исполнения обязанностей наемного военачальника. Реальная власть сосредотачивается в руках посадников, которыми, начиная с назначения Петрилы Микульчича в 1130 г., становятся только новгородцы. Изменяется и политическая роль новгородских епископов, которые после появления на владычном столе Нифонта уже не представляют в Новгороде интересы центральной княжеской власти, а через альянс с боярской верхушкой постепенно входят в правящую элиту северной вечевой республики. Подчиненный через голову митрополита непосредственно патриарху, Нифонт поддержал республиканские преобразования и провел церковную реформу, в результате которой установился порядок избрания епископа на вече, что фактически устраняло вмешательство общерусского митрополита в продвижении своих кандидатов на новгородскую епархию. Политическая самостоятельность Новгорода подкреплялась его церковной независимостью от Киева¹.

На этом религиозно-политическом фоне глубоких перемен и создавались произведения Кирика, запечатлевшие своеобразие эпохи и отразившие отношение автора к злобе дня.

Кирик, безусловно, был если не участником, то, по крайней мере, пристрастным свидетелем бурных вечевых собраний, сменявших князей и других должностных лиц республики. Отношение к этим событиям Кирик продемонстрировал в биографической приписке к «Учению», где отразились черты времени создания произведения. Но тщетно здесь будет искать проявления симпатий автора к новым порядкам. На фоне подъема антикняжеских настроений в 1136 г. он никак не высказывает прореспубликанских пристрастий. Скорее наоборот. Вразрез новым политическим реалиям он едва ли не намеренно подчеркивает, что его труд создан в царствование Иоанна II Комнина (1118–1143 гг.) и в первый год новгородского

¹ Об этом см.: Янин В. Л. Новгородские посадники. М., 1962. С. 62–79; Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1980. С. 21–33; Фроянов И. Я. Мятельный Новгород. СПб., 1992. С. 186–207.

княжения Святослава Ольговича (1136–1138 гг.). В качестве значимой исторической фигуры он называет не реально сосредоточившего в своих руках бразды правления посадника, а бесправного временщика, который на тот момент не имел самостоятельного политического веса. Поставив безвластного князя в один ряд с византийским императором, он таким сравнением обозначает идеал, и этот идеал нельзя понять иначе, как идеал самовластия. В своем «Учении» он едва ли не в пику возобладавшей тогда в Новгороде общественно-политической тенденции недвусмысленно продемонстрировал симпатии и к княжеской власти в Новгороде, и к монархической форме правления, а соответственно и к старым порядкам единой державы, которое до переворота представлял в Новгороде наместник великого князя киевского. В условиях начавшегося после смерти Мономаха распада Руси Кирик, подобно автору «Слова о полку Игореве», продолжал оставаться приверженцем сильного и единого государства¹. Из приписки ученого-мыслителя к математическому трактату следует, что он не уходил всецело в науку, отстраняясь от насущных проблем современности, и обозначил свою гражданскую позицию.

Согласно тексту «Учения», Кирик предназначал свое сочинение для неких «промузгов», «числолюбцев и риторов». Слово «промузгы» обычно переводится как «мудрецы»². Приобретение навыков исчисления и риторики предполагает определенную подготовку. Вместе с тем употребленный Кириком термин «промузгы» имеет некий иронический смысл. Е. К. Пиотровская пришла к выводу, что «промузгы» — испорченная калька греческого слова «промусть», обозначавшего людей, которым дана привилегия первого слова. В таком случае древнерусское «промузгы» — это синоним слова «мудрецы» по отношению к людям, считавшим себя образованными и умелыми, но не всегда таковыми являвшимися³. Получается, что, применяя подобное словоупотребление, Кирик был озабочен стремлением показать себя более знающим, чем те «числолюбцы и риторы», к которым он обращался. Действительно, если присмотреться к содержанию «Учения», то нельзя не увидеть в нем демонстрации разносторонних знаний. Автор в буквальном смысле щеголяет своими способностями производить сложные вычисления, а подача собственных расчетных пассажей как бы адресуется другим специалистам и это может указывать на квалификационный характер произведения. Именно с такой акцентировкой «Учение» (чего только стоит смысловая нагрузка этого термина!) отвечает задачам, которые можно сблизить с известными средневековыми диспутами по типу университетской состязательности. Собственно проявление иронии по отношению к неким оппонентам только и возможно в состязательном контексте. Кирик не раскрывает способы, которые он употребил в сложных расчетах больших величин, но при этом результаты вычислений сопро-

¹ Мильков В. В. «Учение о числах» Кирика Новгородца // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 392–393.

² Зубов В. П. Примечания к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // ИМИ. Вып. VI. М., 1953. С. 194.

³ Пиотровская Е. К. Об одном списке «Учения о числах» Кирика Новгородца из собрания архива ЛОИИ СССР АН СССР // ТОДРЛ. Т. XL. Л., 1985. С. 379–384.

вождаются описанием элементарных правил, которые в том же ироническом ключе адресуются «числолюбцам». Этим приемом автор подчеркивает собственное превосходство над теми, кому он снисходительно и свысока адресовал «Учение» (читай — «научение»).

Скорее всего, произведение Кирика являлось не только демонстрацией личной высокой квалификации, но также служило практической цели подготовки других лиц к календарным и математическим исчислениям. За всем этим просматривается не получившая развития на Руси европейская традиция. Сам же Кирик в таком качестве предстает пред нами высокообразованным, знающим, умеющим подчеркнуть свое превосходство «числолюбом», владевшим приемами ведения диспута. Видимо, он сознавал свои недоюжинные способности и не был лишен тонкого чувства юмора по отношению к людям, занимавшимся, как и он, средневековыми календарно-математическими штудиями.

Если содержание «Учения» предназначалось «промузгам-числолюбцам», то основной проблемный узел «Вопрошания» был связан с обсуждением насущных вопросов религиозной жизни Новгорода. Главным собеседником выступал архиепископ Нифонт, которому Кирик адресовал большую часть своих вопросов. Так случилось, что жизненные пути Нифонта, занимавшего владычный новгородский стол в 1131–1156 гг., и Кирика пересеклись. Когда это произошло — сказать трудно. По крайней мере, в 1140–1150-е гг. Кирик был уже иеромонахом и, несмотря на невысокий сан, часто удостоивался аудиенции архипастыря.

Резонно задаться вопросом: что открыло монаху-книжнику доступ в покои новгородского архиерея, где велись взаимопользные богословские беседы? Во время этих бесед Кирик выносил на обсуждение непростые проблемы, возникавшие в реальной практике пастырской деятельности в среде неопитов. Содержание бесед он излагал письменно, результатом чего и явилось ставшее знаменитым «Вопрошание Кириково, еже вопроша епископа ноугородьского Нифонта и инех»¹.

Памятник оценивается исследователями как высокопрофессиональный богословский труд и одновременно как своеобразная энциклопедия тогдашней русской жизни. В этом произведении Кирик пытался соотнести церковно-правовые

¹ Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / Изд. подг. А. С. Павловым // РИБ. Т. VI. СПб., 1908. Стб. 21–51. Редакции, рукописная судьба и состав произведения проанализированы в кн.: *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 21–26; СККД. Вып. I: XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 215–217; *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в X–XIII вв. М., 1978. С. 102–106, 110–111, 179–180. См. также: *Парфененков В. О.* Трактат XII века «Вопрошание Кирика»: списки, редакции, источники // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Новгород, 2012 (в печати). В литературе была высказана точка зрения, что «Вопрошание» и «Учение о числах» принадлежат перу разных авторов, ничего общего, кроме единого имени, не имевших (см.: *Мурьянов М. Ф.* О новгородской культуре XII в. // *Sacris Erudiri. Steenbrugge, 1969–1970. V. 19. С. 421.* Переиздание см.: *Мурьянов М. Ф.* История книжной культуры России. Очерки. Ч. 1. СПб., 2007. С. 73). Эта мысль не получила поддержки у исследователей (см.: *Симонов Р. А.* Указ. соч. С. 27).

нормы с реалиями русской жизни¹. Он рисует довольно неприглядную для благочестивого глаза картину христианизируемого новгородского общества, в котором наряду с пережитками язычества имели место нарушения нравственных норм и церковных установлений. Автор мастерски проводил линию собственных пристрастий и предпочтений, тонко и целенаправленно формулировал свои вопросы к Нифонту, обращая внимание владыки-грекофила на приверженность к традиционным привычкам и обычаям своих земляков (К 11, К 33, К 53, К 59, К 87, К 88)². В «Вопрошании» Кирика нашло отражение стремление новгородского владыки всячески способствовать усвоению древними новгородцами христианства. Это стремление граничило с послаблением в применении строгих византийских правил (К 57, К 67, К 68, К 71, К 72). Вопросы, которые ставила перед пытливым умом древнерусского мыслителя жизнь, не относились к разряду очевидных, а сам вопрошающий подталкивал собеседника на поиск непростых для ситуации того времени решений. Кирик сумел построить повествование так, что в нем отразилось неоднозначное решение сложных проблем христианизации практикующими деятелями тогдашней Церкви³.

Многие из вопросов Кирика Нифонту весьма остры. Они обнаруживали далеко не всегда канонический ход мыслей вопрошателя, который ссылался на апокрифы и не применявшиеся в практике Восточной церкви нормы. В частности, Кирик выносит на обсуждение почерпнутое из отреченной книжности суеверие о зачатии детей в неблагоприятные дни (К 74). Кроме этого ученый выходец из Антониевого монастыря демонстрирует хорошее знание не признававшегося греческими канонами западного покаянного права, рекомендовавшего замену церковного наказания заказными литургиями (К 76). Источником в данном случае являлось «Правило» англосакса Бонифатия — апостола Германии (ум. 755 г.)⁴. Порою острые темы обсуждались в довольно напряженной обстановке. Случалось, что владыка на дерзость вопрошателя реагировал эмоционально, а иногда удалял свидетелей разговора, чтобы не искушать запретными темами (К 78. Особая редакция). Однако резкие ответы владыки на непростые вопросы инока, а то и вспышки гнева не перерастали в опалу, ибо богословские собеседования, скрупулезно записываемые Кириком, продолжались довольно длительное время.

В историографии уже было отмечено, что далеко не все составители древнерусских канонических кодексов включали «Вопрошание» в число рекомендуе-

¹ См.: *Щапов Я. Н.* Указ. соч. С. 180.

² Здесь и далее литера «К» означает отсылку к «Вопрошанию», а цифры соответствуют порядковым номерам пунктов «Вопрошания», единая нумерация которых принята во всех существующих изданиях этого памятника.

³ Об этом подробнее см. ниже, в разделе «Явления общественной и религиозной жизни».

⁴ См.: *Суворов Н. С.* Следы Западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1893. С. 161–163 (см. также *Суворов Н. С.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль, 1893); *Никольский Н. К.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право // Библиографическая летопись ОЛДП. Т. 3. Пг., 1917. С. 110–124; *Мурьянов М. Ф.* О новгородской культуре XII века. С. 422; *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна. М., 1988. С. 171.

мых правил¹. Подобные действия с одной стороны можно объяснить наличием в произведении апокрифических включений, а с другой — значительно более жестким (по сравнению с Нифонтом) подходом церковных законодателей к задачам искоренения греховных проступков. Скорее всего, отвергшие «Вопрошание» составители Кормчих книг считали неприемлемым компромиссное разрешение противоречий между требованиями веры и реалиями жизни и исключали возможность мягкого регулирования щекотливых ситуаций. А ведь в самом «Вопрошании» возможность такого регулирования обосновывается как авторитетными рекомендациями новгородского архипастыря Нифонта, так и других иерархов, а также ссылками на церковные правила (К 57, К 71, К 78, К 83, К 94, К 96, К 101).

Дополнительные попытки расширить наши представления о Кирике неизбежно ведут в область гипотетических умозаключений. Прежде всего это касается высказывавшихся предположений о его светском имени. Нет документальных сведений о детских годах жизни Кирика. Проблема усложняется из-за разного имянаречения, которое встречается в разных списках «Вопрошания». В этом сочинении имя автора указано в заголовке: **се естъ въпрашанне кириковъ. иже въпраша епѣа новогорьдского нифон'та, и ннѣ**^х. Судя по грамматической форме, название не является авторским (имя Кирика указано в третьем лице). В разных списках имя воспроизводится вариативно: Кирик, Кюрик, Кюрьяк, Кириах. Все это говорит в пользу того, что заголовок «Вопрошания» оформлялся под пером писцов, а не автора. Для нас важно, что среди вариантов имени автора текста некоторые списки «Вопрошания» в заголовке называют имя «Кирилл». По заключению Я. Н. Щапова, автор текста назван Кириллом в Особой редакции и позднейших копиях Основной редакции (в ранних списках этой редакции он назван Кириком и Кюриком)². Варьирование в указании автора в заголовке «Вопрошания» (именем, близким к монашескому — Кирик, Кюрик, Кириах, Кюрьяк, — и новым Кирилл) можно было бы попытаться объяснить тем, что текст отражает два «состояния» автора — монашеское (Кирик) и схимническое (Кирилл). В «Вопрошании» есть прямые указания на то, что Кирик обсуждал с Нифонтом вопрос, когда ему принять схиму, и по совету владыки отложил намерение (К 6). Нам неизвестно, стал ли он, как намеревался, схимником. Со всей определенностью говорить о принятии Кириком схимы (со сменой имени Кирик на Кирилл) мы не можем. Но предполагать такой шаг на закате жизни, тем более что он планировался, логично. Если же посвящение в схиму пожилого ученого богослова состоялось, то данный факт мог быть известен ближайшим современникам автора «Вопрошания», и они при копировании текста могли сменить имянаписание, закрепившееся в ряде списков. Впрочем, произведения под именем Кирилла

¹ См.: Щапов Я. Н. Указ. соч. С. 244.

² Щапов Я. Н. Археографическая методика исследования и издания памятников древнерусского права // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. М., 1978. С. 18. Сводка вариантов имени на основе анализа разных списков дана в статье: Парфененков В. О. Трактат XII века «Вопрошание Кирика»: списки, редакции, источники // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Новгород, 2012 (в печати).

в древнерусской книжности были широко распространены из-за популярности знаменитых в церковной письменности Кириллов-авторов.

В литературе высказывались также догадки о светском имени Кирика. Н. В. Степанов в переписке с академиком А. А. Шахматовым обращал внимание на то, что в Новгородской летописи, к созданию которой, по мнению некоторых исследователей, мог быть причастен Кирик, на небольшом пространстве трижды упоминается имя Константина¹. Из этого сделан вывод, что мирским именем автора «Учения» и одновременно летописца могло быть Константин. Однако конструкция слишком гипотетична. Достаточных данных считать Кирика еще и летописцем нет². При решении данной проблемы можно указать еще на одно обстоятельство. Согласно традиции наречения рожденного по имени небесного покровителя, Кирик в таком случае должен был родиться 6 марта 1110 г. На основе собственной записи создателя «Учения» об индиктах на 6644 год, когда ему минуло 26 лет, согласно расчетам указывался 14 индикт, а если бы рождение пришлось на период после сентября, то следовало бы указать 15 индикт. Но и с учетом этого календарного фактора гипотеза не бесспорна. Определенно можно говорить о том, что светское имя, полученное при рождении, начиналось на ту же букву, что и иноческое имя, полученное при постриге. Это имя довольно редко встречается в древнерусском ономастиконе, но оно было хорошо известно по святцам и иконографии тезоименного новгородскому монаху святого (рис. 4).



Рис. 4. Св. мученик Кирик.
Успенский собор в Старой Ладозе. XII в.

¹ Архив РАН. Санкт-Петербургское отделение. Ф. 134 (А. А. Шахматова). Оп. 3. Д. 1470. Л. 15а–15б. Об этом см.: Пашков А. М., Симонов Р. А. От заблуждений к правильной оценке творчества Кирика Новгородца // ВИАТ. № 4. 1986. С. 92–94; Они же. Кирик Новгородец в письмах Н. В. Степанова к А. А. Шахматову // ИАИ. Вып. 19. М., 1987. С. 311–324.

² См. настоящее издание, главу: «История изучения. Споры об объеме наследия».

Возможность цепочки имен «Константин – Кирик – Кирилл» выглядит красивой и заманчивой версией. Напрашиваются определенные ассоциации со сменой имен создателем славянской азбуки: с имени Константин на Кирилл перед смертью. Кирик вполне мог бы принять имя Кирилла в честь святого равноапостольного тезки Константина-Кирилла, тем более что по всем признакам творчества он являлся продолжателем кирилло-мефодиевской традиции¹ и вполне мог бы таким способом подчеркивать преемственность с делом славянского просветителя, который, как и иноки Антониева монастыря, был одновременно связан и с Римом, и с Константинополем. Предполагаемая смена имен базируется на допущении осознания Кириком св. Константина-Кирилла как своего небесного покровителя и земного идеала. В свете этих соображений предположение, что при рождении Кирику дали имя Константин, затем в монашестве он стал Кириком, а по принятии схимы взял имя Кирилла в честь тезоименитства со св. Константином-Кириллом, — отчасти объясняет появление в списках «Вопрошания» имени Кирилла вместо прежнего Кирик. Такую версию можно было бы принять, если бы гипотетичность одного положения не строилась на гипотетичности другого. Ведь участие Кирика в летописании, на котором основываются доказательства Н. В. Степанова, весомыми аргументами пока не подкрепляется. К тому же Кирик, как и многие новгородцы той эпохи, вполне мог первоначально носить языческое имя.

Некоторые исследователи указывают на ряд других косвенных данных, способных пролить свет на биографию Кирика. К сожалению, не все они выглядят в достаточной мере аргументированными. В частности, С. И. Смирнов обратил внимание на неясное место в одном из списков «Вопрошания», которое можно трактовать биографически. Осмысливая выражение «есть ти, о икономе», он вполне допускал, что Кирик «занимал должность эконома»². В обязанности эконома, как известно, входило управление всей хозяйственной жизнью обители. Это одна из привилегированных монастырских должностей после настоятеля монастыря. Так же полагал и Л. Гётц, склонявшийся к выводу о высоком положении Кирика среди новгородских священнослужителей и объяснявший тем высокий авторитет иеромонаха среди современников. На самом же деле писец так передал неясное ему слово *ѡконо* («как будто»). По мнению Д. С. Лихачева и Я. Н. Щапова, Кирик был также библиотекарем, чем объясняется его глубокая начитанность³.

¹ Мильков В. В. Источники учености Кирика Новгородца // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения. К 870-летию «Учения» Кирика Новгородца. Материалы научной конференции. Москва, 11–12 декабря 2006. РГГУ. М., 2006. С. 13–25.

² Смирнов С. И. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 106. Прим. 2.

³ Лихачев Д. С. Литература второй четверти XII – первой четверти XIII века // История русской литературы. М.; Л., 1958. Т. I. С. 94; *Он же*. Текстология. 2-е изд. Л., 1983. С. 364. Однако М. Н. Слуховский и А. Г. Глухов с таким предположением не согласны. Первый из них даже заявил, что версия о деятельности Кирика в качестве библиотекаря принадлежит к числу необоснованных «легенд» (Слуховский М. Н. Русская библиотека XVI–XVII вв. М., 1973. С. 111–112; Глухов А. Г. Русь книжная. М., 1979. С. 64).

Из факта частых встреч Кирика с новгородским архиепископом, включая и дальние поездки в свите новгородского святителя, некоторые историки делают вывод, что ученый монах был приближенным ко двору Нифонта клириком¹. Помещая Кирика в ближайшее окружение архипастыря и выставляя его то старательным учеником влиятельного иерарха, а то и делопроизводителем владычной канцелярии, исследователи явно недооценивают независимость книжника. Хотя и существуют попытки объяснить доступ Кирика в покои Нифонта покровительственным отношением того к автору «Вопрошания» или службой Кирика непосредственно при дворе новгородского архиерея, они не представляются убедительными. Высокое покровительство предполагало зависимость от патрона, а в таком положении Кирику оставалось бы только с пристрастием и почтением записывать все мнения новгородского владыки. Но именно раболепской зависимости и не демонстрирует смело заявленная тематика вопросов рядового представителя церкви к одному из крупнейших и влиятельнейших ее иерархов.

Положение Кирика при владычном дворе было довольно независимым. Автор «Вопрошания» беседовал с автокефальным митрополитом Климентом Смолятичем (1147–1159 гг.²), который слыл у современников знатоком античной философии. Встречи с главой Русской церкви, скорее всего, состоялись в связи с поездкой Нифонта в Киев на собор, созванный в 1147 г. для избрания Климента митрополитом. Нифонт на этом соборе возглавил силы, противодействовавшие созданию независимой от Византии митрополии. За сопротивление воле князя Изяслава, который выступил инициатором поставления Климента на митрополию, новгородский владыка был заключен в Печерский монастырь. Встречи и беседы между двумя высокообразованными книжниками (ученым мужем из свиты новгородского святителя и противником грекофильствующего владыки автокефальным митрополитом Климентом) могли происходить, когда Нифонт находился в заключении³. Отношения между ними, судя по записям бесед (К 20–38, К 43), были вполне доверительными. Обсуждались вопросы монастырской дисциплины пощения (К 20, К 25, К 31, К 36), тонкости церковного ритуала (К 21, К 22, К 38), правила интимной жизни священников, применительно к необходимости после супружеской близости отправлять служебные обязанности (К 27–29, К 32). Кирика интересовала также реакция главы древнерусской церкви на языческие пережитки (К 33). Автор «Вопрошания» хотя и оговаривает, что мнения митрополита он записывает на всякий случай (К 38), однако ставит эти мнения в один ряд с ответами Нифонта, как бы уравнивая авторитет обоих. Для такого рода поступков надо было обладать не только независимостью, но еще и смелостью.

Вступив через голову своего непосредственного духовного начальника в общение с общерусским митрополитом, получившим назначение в нарушение кано-

¹ Об этом см.: *Симонов П. А.* Указ. соч. С. 25–26.

² С перерывом в 1155–1158 гг. в связи с изгнанием.

³ НПЛ. С. 28, 214–215. Об этом см.: *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. 1. М., 1902. С. 300–301, 847–853; *Хорошев А. С.* Церковь в социально-политической системе... С. 28–29.

нических установлений, Кирик пренебрегает иерархической субординацией и даже не задается вопросом законности главы Русской церкви. Общерусские пристрастия в данном случае, как, впрочем, и в случае с ностальгией по княжеской власти над Новгородом, выразившейся в приписке к «Учению», видимо, имели место.

Встречи с античником Климентом завершились, скорее всего, в 1149 г., когда киевский стол захватил дружественный Нифонту Юрий Долгорукий. После перемены политической ситуации в Киеве выпущенный из заточения новгородский владыка возвращается домой, где Кирик вновь объявляется в его окружении и продолжает выступать в привычной для него роли вопрошателя.

Не может идти речи о совпадении политических симпатий богословствовавших на церковно-уставные темы собеседников. Кроме поддержания контактов с Климентом — антагонистом его непосредственного начальника, Кирик еще в 1136 г., в самый разгар вдохновляемых Нифонтом антикняжеских настроений, недвусмысленно продемонстрировал симпатии к противнику Нифонта — Святославу Ольговичу. Получается, что он находился в окружении новгородского владыки и при этом выказывал расположение лицам враждебного Нифонту круга.

Новгородский владыка и пытливо вопрошавший его клирик определенно расходились в понимании ряда догматико-канонических положений. В исследовательской литературе отмечается тот факт, что Кирик оперировал такими произведениями, которые не были известны ни Нифонту, ни прибывшим из Византии иерархам¹. Кирик не боялся заострять внимание на известных ему неканонических источниках и делал это ради прояснения позиций своего визави (К 74, К 76). Реакция Нифонта на острые вопросы была вполне предсказуема и постановки их можно было легко избежать из конъюнктурных соображений. Однако по содержанию незаметно, чтобы вопрошателя заботили вопросы собственного благополучия, тем более опалы или обвинения в еретичестве. Как бы в пренебрежение к такого рода опасениям, в вопросах ученого выходца из Антониева монастыря делаются отсылки к апокрифическим и не признанным греческими канонами материалам.

Наряду с явно одиозными в каноническом отношении вопросами перед владыкой поднимались и другие весьма нелицеприятные темы. Например, Кирик спрашивает о правомерности убоя скота по воскресеньям (К 11), а его собеседник санкционирует разрешение резать скот, хотя эти действия вызывали ассоциации с жертвенной обрядностью и были под запретом Кормчих книг. Другим своим вопросом о ростовщичестве Кирик поставил Нифонта в двойственное положение. С одной стороны, иерарх осудил взимание «лихвы», как того требуют каноны, а с другой — смирился с практикой ростовщичества и рекомендовал воспитывать милосердие у толстосумов-лихоимцев, чтобы они ограничивались взиманием малого процента (К 4). Неопределенной выглядит реакция новгородского святителя на констатацию того факта, что священники служат сорокоуст по живым. Кажется, что такой обычай следовало бы категорически отвергнуть, но Нифонт пускается в рассу-

¹ См.: Павлов А. О сочинениях, приписываемых русскому митрополиту Георгию // Православное обозрение. Январь. М., 1881. С. 347–348. См. также Симонов Р. А. Указ. соч. С. 28.

дение о неискоренимости практики заказных литургий (ср. К 76) и вместо ожидаемого запрета рекомендует увещевать грешников, которые надеялись спастись не покаянием, а оплатой сомнительных с канонической точки зрения прижизненных для заказчика заупокойных служб (К 101).

Продолжим рассмотрение случаев, когда можно говорить о независимой авторской позиции перед лицом авторитетного иерарха. В оценках складывавшихся на Руси религиозных порядков Кирик не во всем разделял мнение Нифонта и приводил известные ему церковные установления и мнения разных лиц как доводы, которые шли вразрез с мнением новгородского владыки (К 57, К 70, К 74, К 87). Тем самым он позволял такую степень самостоятельности, которая совсем не соответствовала принципам субординации между столь разными по положению собеседниками. По деталям беседы видно, что вопрошатель Нифонта держался с достоинством, продуманно задавал тематику собеседования, избегая прямых суждений, тонко расставлял оценочные акценты в записи беседы.

Есть основания полагать, что Кирик иначе воспринимал предназначение церковного служения, нежели Нифонт. Первый смотрел на Церковь как на институт, который ответственен за нравственное и религиозное состояние общества. Никаких намеков на политическую активность церковнослужителей в «Вопрошании» не содержится. Для второго высокий пост в церковной иерархии являлся, прежде всего, инструментом большой политики, а регулирование проблем религиозной жизни общества было частью этой политики на приходском уровне взаимоотношений пастырей и паствы. Выше уже говорилось о том, что, идеологически обеспечивая укрепление республиканского правления, Нифонт провел коренное преобразование церковного устройства в Новгородских землях, утвердив церковную независимость Новгорода от Киева¹ и выстраивая церковно-административный сепаратизм на путях непосредственного подчинения архиепископии Константинополю².

¹ Еще Е. Е. Голубинский пришел к выводу, что Нифонт получил автокефалию непосредственно от Константинопольского патриарха, минуя Киевского митрополита (*Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. 2. Первый полутом. М., 1901. С. 310*). Д. С. Лихачев считал Нифонта первым новгородским архиепископом, получившим титул из Константинополя, что переводило его из подчинения киевскому митрополиту в ведение Константинопольского патриарха. Это укрепляло независимость Новгорода, так как фактически устраняло киевского митрополита от участия в делах новгородской церкви (*Лихачев Д. С. «Софийский временник» и новгородский политический переворот 1137 г. // Исторические записки. Т. 25. М., 1948. С. 248*).

² Некоторые исследователи сомневались в правомерности именованья Нифонта архиепископом. Были и противоположные мнения. В 1847 г. П. В. Хавский в работе, посвященной «Учению» Кирика, привел данные из летописи, где Нифонт неоднократно именуется архиепископом до 1165 г. (*Хавский П. [В]. Примечания на русские хронологические вычисления // ЧОИДР. № 6. М., 1847. С. 35–41*). Подобное именованье можно бы было считать перенесением позднейшей традиции на более раннее время, если бы не применение вызывающей споры титулатуры непосредственно к Нифонту на современном ему артефакте. В надписи на антиминос (на престольном плате) 1148–1149 гг. Нифонт именуется архиепископом (*Рыбаков Б. А. Русские датированные надписи XI–XIV веков // САИ. Вып. Е 1–44. М., 1964. С. 28, 30*). Данные сфрагистики, исследованные В. Л. Яниным, показывают, что

Своими действиями Нифонт способствовал не только укреплению вечевого строя, но и усилению греческого влияния на идеологию и политику Новгородской республики. В свете этого понятно, почему именно Нифонт оказался во главе сил, выступавших за устранение автокефального русского митрополита Климента. Титул архиепископа можно рассматривать как награду за старания по нейтрализации национальной церковной партии. Отказывая митрополиту в праве на автономию от патриархата, он в то же время утверждал церковную самостоятельность Новгорода¹. И в данном вопросе Нифонт четко держался рамок ортодоксии. Вместе с тем новгородский владыка считал возможным делать послабления неопитам и нетвердым в вере новгородцам (К 53, К 55, К 57, К 67, К 71, К 77). Вряд ли он шел на это, не сообразуясь с внутривластными задачами удержания паствы под церковным контролем. В то же время в вопросах соблюдения канонов архиепископ был строг и к отступлениям от буквы церковного закона относился воинственно непримиримо (вопрос об употреблении в пищу давленины — К 87, К 88; ритуальная чистота священнослужителей — К 79–81, К 84; апокрифические суеверия — К 74). Кирик, с его отсылками к сомнительным источникам, демонстрирует широту кругозора, не столь жестко сдерживаемого строгими рамками канона.

Необычную и довольно оригинальную для своего времени идейную позицию мыслителя отразили не только материалы «Вопрошания», но также статьи о поновлении стихий в «Учении о числах». В разделах проявилось влияние глаголических семитысячников, которые, как выяснилось, не известны греческой письменности и восходят к моравским или болгарским протографам. Семитысячники сохранили сведения о разных способах летосчисления и о числе разных временных мер (дней, месяцев, солнечных кругов и т. д.) в 7000 лет². В данном случае имеет значение то обстоятельство, что глаголическое письмо как тайнопись было в употреблении у ирландских миссионеров и учеников Кирилла и Мефодия³, которые преследовались в Риме, и Константинополе за проповедь христианства на славянском языке. Именно подобного рода западноевропейская религиозная традиция, не имевшая прямого подчинения ни римско-католическому, ни греко-православному христианству, была занесена Антонием Римлянином и его сотоварищами в Новгород, а затем оказала идейное влияние на воспитанного монахами-переселенцами Кирика (рис. 5).

в 1165 г. не было окончательного преобразования новгородской епископии в архиепископию, так как новгородская кафедра знала архиепископов до 1165 г. и епископов после 1165 г. (Янин В. Л. Актовые печати древней Руси X–XV вв., Т. I. М., 1970. С. 56). Хотя в рассматриваемое время постоянной архиепископии в Новгороде еще не было, а титулование носило эпизодический характер, вряд ли можно сомневаться, что Нифонт получил титул архиепископа. Неизвестно только, в каком именно году Нифонту был присвоен этот титул.

¹ Хорошев А. С. Указ. соч. С. 30–32.

² См.: Турилов А. А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов «семитысячников» // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 27–38.

³ См.: Кузьмин А. Г. Падение Перуна. С. 126–129.



Рис. 5. Свв. Кирил и Мефодий. Первоучители славян.
Базилка св. Климента. Рим

Видимо, эту открытую интеллектуальному познанию мира традицию представляют замешанные на античных идеях разделы о поновлении стихий в «Учении о числах». Источники антиклизированных статей о поновлении стихий «Учения» до сих пор не обнаружены. А чтобы иметь в своем распоряжении подобную литературу, не надо было быть библиотекарем при епархиальном собрании книг. Да и обязанности сначала доместика, а потом и участвовавшего в разъездах Нифонта широко образованного книжника, которого владыка мог держать при себе в консультативных целях, вряд ли совместимы с послушанием в качестве владычного библиотекаря. При отсутствии источников не типичных для той поры текстов, нельзя не учитывать того обстоятельства, что древнерусского читателя мало интересовала натурфилософская проблематика. В обычных монастырских собраниях домонгольской поры произведений, подобных «Учению», не встречалось. Надо полагать, что необычная для Руси литература вместе со средствами на устройство обители поступила в Новгород из Европы. Понятно, почему следы такой книжности затерялись.

Суммируем сказанное о суверенности Кирика. Присутствие в окружении Нифонта отличавшегося независимостью положения и дерзостью вопросов лица, к тому же оппозиционно настроенного к республиканским порядкам, скорее всего можно объяснить прямой заинтересованностью владыки в использовании знаний широко эрудированного монаха. Никаких признаков подчеркнутого восхваления влиятельнейшего из древнерусских иерархов в сочинении Кирика не просматривается. Автор «Вопрошания» не боится высказать мнение, отличное от суждений Нифонта. Как по политическим, так и по целому ряду канонических вопросов ученый монах придерживался собственной и вполне оригинальной точки зрения. Когда Кирик задавал главе Новгородской церкви вопросы, то его интересовала не столько формальная сторона дела, сколько принципы разрешения поднятых им проблем. Поэтому вся канва разговора, включая эмоциональные его оттенки и четкие формулировки правил, тщательным образом фиксировалась. За формой «вопрос–ответ» просматривается содержательный обмен мнениями. В контексте речи улавливается не выраженное напрямую оценочное отношение вопрошателя к высказываниям владыки по вынесенным Кириком на обсуждение проблемам. Надо полагать, не только Кирику был нужен сановитый и знающий толкователь казусов церковной жизни. Архиепископ не в меньшей мере нуждался в образованном, полезном и достойном собеседнике, который при сложившейся форме общения выступал в роли сподручника по прояснению уставных положений церковной практики.

Вот тут и возникает вопрос об истоках начитанности и образованности Кирика. Широта научного кругозора и оригинальность его суждений так или иначе должны быть связаны с особенностями ученой и богословской подготовки. Центрами образования в Средневековье были монастыри. Но слишком не похож Кирик на других представителей древнерусской книжности, вышедших из монастырской среды Древней Руси. Логично полагать, что обитель, в которой 26-летний инок составил «Учение о числах», и была той школой, которая подготовила одаренного и рано заявившего о своих способностях юношу. Чтобы лучше понять своеобразие

творчества Кирика и его место в древнерусской культуре, необходимо прояснить конфессиональную специфику Антониева монастыря и особенности той религиозной традиции, которую принес в Новгород его основатель Антоний Римлянин.

Обитель Антония представляла собой монастырь-переселенец, долгое время находившийся на особом положении в Новгороде. По житийной легенде, он был основан Антонием, уроженцем Рима, который появился в Новгороде в 1106 г. Инок Антоний, прозванный согласно своему происхождению Римлянином, был приверженцем греческой веры, вынужденным спасаться бегством с родины от преследований латинян. За Антонием закрепилось так называемое топонимическое прозвище, причем не в форме прилагательного, а в форме существительного. Прилагательное «римский» в древнерусской книжности являлось синонимом понятию «латинский», «католический». Под Римом в Древней Руси понимали не только город, но также италийские земли в целом. Именно в значении, указывающем на страну происхождения, и употреблялось прижившееся в Новгороде прозвище Антония¹. Высказывалось мнение, что римское происхождение Антония является плодом творчества позднейших агиографов, которые только с XVI в. начинают именовать его «римлянином»². Объяснялось это тем, что «римлянином» могли назвать богатого заморского купца³. В ряде работ существует устойчивая тенденция все содержание Антониева житийного повествования датировать 70–80 гг. XVI в., а фрагменты его, которые «pretендуют на древность», объявлять позднейшей подделкой⁴. Перспективным представляется не скептический подход. Косвенные данные говорят в пользу существования ранней версии «Жития Антония». Присутствие в «Житии» генетически связанных с Европой мотивов ирландской агиографии и романские черты в архитектуре и живописи главного храма Антониева монастыря, — все это подтверждает версию иностранного происхождения святого. Именно древние агиографические мотивы претендуют на архаический пласт

¹ Белоброва О. А. К изучению жития Антония Римлянина // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999. С. 95–96. Грамматическая избирательность в оформлении прозвища означала, что Антоний был чужестранцем, но не католиком.

² Фет Е. А. Житие Антония Римлянина // СККДР. Вып. 2: Вторая половина XIV – XVI в. Л., 1988; Сарабьянов В. Д. Образ монашества в древнерусском искусстве XI – середины XII столетия // Древнерусское искусство. Идея и образ. Опыт изучения византийского и древнерусского искусства. М., 2009. С. 168.

³ Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. I. 2-я пол. М., 1904. С. 594; Топоров В. Н. Антоний Римлянин — новгородский святой в «Житии» // Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II. М., 1998. С. 43–44.

⁴ Фет Е. А. Указ. соч. С. 246; Святые русские римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / Подг. текста и исслед. Н. В. Рамазановой. СПб., 2005. С. 241–248). Не склонен категорически отрицать римское происхождение святого и архаические включения в позднейший житийный рассказ В. Н. Топоров, лишь допустивший возможность агиографической трансформации русского в иностранца (см. указ. соч. автора. С. 20, 44). Впрочем, возможность использования древнего житийного повествования, авторство которого приписывается игумenu Андрею, не отрицает и Е. А. Фет, хотя доказательства существования изначального ядра она в тексте не находит. Выявление древних пластов текстологическими средствами — дело будущего.

«Жития». Нет оснований отказывать Антонию в том, что он был «чужеземным ревнителем православия», которого судьба забросила в Новгород¹. В агиографическом факте чудесного путешествия просматриваются черты исторической достоверности. Согласно «Житию Антония», будущий новгородский святой «по водам принесен бысть на камени» (на куске скалы) к берегу Волхова, что отражено иконографией святого (рис. 6). Именно этот рассказ воспроизводится со слов Андрея — ученика преподобного, его преемника на игуменство в монастыре, и предполагаемого автора древней части «Жития». В Новгороде переселенец поразительно быстро постиг язык здешних жителей. В месте, куда был перенесен на камне Антоний, по благословению новгородского епископа Никиты (ок. 1096 – 30.01.1109 гг.) основывается обитель².



Рис. 6. Преподобный Антоний Римлянин. Прорись иконы XVII в.

¹ Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986. С. 71–72.

² См.: Памятники старинной русской литературы / Изд. Г. Кушелевым-Безбородко. М., 1860. Вып. 1. С. 263–270. Существующее в двух редакциях «Житие Антония» было составлено в XVI в. и включало в себя Духовную Антония и сведения, которые могли быть известны его современникам. Скорее всего, древнейший пласт сведений мог быть записан учеником преподобного — Андреем, который после смерти основателя монастыря стал преемником Антония и игуменствовал до 1157 г. Как лицо приближенное к основателю монастыря, он непосредственно должен быть знаком с рассказами о доновгородском периоде биографии святого, он же мог записать и первые известия о местном почитании основателя монастыря. Поэтому нет ничего удивительного, что исследователи говорят о древнейшем ядре житийной легенды, сохранившей реальные биографические факты, обросшие более поздними агиографическими вымыслами (Янин В. Л. Очерки комплексного источниковедения. М., 1977. С. 41–44, 57; Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе... С. 24; Топоров В. Н. Указ. соч. С. 18–20; Белоброва О. В. Указ. соч. С. 94).

Кого же римские католики могли называть греком и преследовать как еретика? Появление религиозных мигрантов в Новгороде давно уже поставлено в связь с гонениями папы Григория VII (1073–1085 гг.) на рассеянных по Европе ирландских монахов. Последние слыли у латинян греками, хотя те избегали иерархического подчинения как Константинополю, так и Риму¹. К числу таких переселенцев, вероятно, и принадлежали Антоний и прибывшие с ним спутники. Вряд ли мигранты были православными греческого исповедания². Слишком независимо держал себя Антоний в отношении церковных властей вновь обретенной родины. Монастырю удалось более двух десятилетий существовать автономно после его обоснования на новгородской окраине. О суверенности монастыря свидетельствует то, что к устройству обители ее основателем принципиально не были допущены ни князь, ни владыка. Антоний писал в своей Духовной, что осознанно «не приях ни имения ото князя, ни от епископов». Монастырь возводился исключительно на деньги, перемещенные, согласно житийной легенде, из Рима в бочонке. Причастность новгородского епископа к устройению монастыря ограничивается благословением на возведение монастырских строений³. Благоволивший Антонию епископ Никита умер в 1109 г., и все, что было возведено в обители, появилось в период правления его преемника — Иоанна Попьяна (1110–1130 гг.). В исследовательской литературе укоренилось мнение, что в годы правления этого новгородского епископа сложились конфликтные отношения между Антонием и владыкой. Будто бы последний не утверждал основателя монастыря на игуменство⁴. А что мешало это сделать благорасположенному к Антонию Никите? Вряд ли интенсивная строительная деятельность Антония в Новгороде, о которой речь

¹ См.: Кузьмин А. Г. Падение Перуна. С. 170–171.

² Странники православно-греческой принадлежности итальянских мигрантов предполагали, что прибывшие в Новгород переселенцы могли быть выходцами из италийской Калабрии, где имелось греческое население (*Сарабьянов В. Д. Собор Рождества Богородицы Антониева монастыря в Новгороде. М., 2002. С. 8*). Калабрия, а также Апулия с VII по XI вв. в церковном отношении подчинялись Константинопольскому патриархату, поэтому здесь встречалось население греческого исповедания (*Карташов А. В. Очерки по истории Русской церкви. Т. 1. М., 1991. С. 265*).

³ Духовная Антония Римлянина // Памятники истории Великого Новгорода и Пскова. Л.; М., 1935. С. 48–49. Упомянутый в этом контексте мотив плавающего бочонка является стереотипно житийным, характерным для европейской агиографической традиции, и находится в контексте других мотивов укрощения святым водной стихии. Но за ним имеется зерно правдоподобия — реальные церковные ценности, попавшие с переселенцами в Новгород. Следы связанных с Антониевым монастырем европейских реликвий до недавнего времени прослеживались, а некоторые обнаруживаются в музеях (*Белоброва О. В. Указ. соч. С. 99–100*). Мотив чудесной бочки воспроизводит древнее, сохранявшееся в монастыре предание. Он отражает идею преемственности римского наследия в Новгороде и не отвечает общей антилатинской тенденции позднего «Жития» (*Топоров В. Н. Указ. соч. С. 39–40*). На этом основании данный мотив можно отнести к изначальному и древнему кругу житийных сведений, агиографически трансформировавших реальные события.

⁴ *Янин В. Л. Очерки комплексного источниковедения. С. 50; Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе... С. 24; Амосов М. В. Становление государственности древнего Новгорода и монументальное зодчество. М., 2007. С. 83.*

пойдет подробно ниже, могла осуществляться в обстановке вражды с местным святителем¹.

Скорее и при первом и при втором иерархах обитель находилась на особом положении, обусловленном заморским ее происхождением и несвойственными Руси религиозными традициями (конфессиональной окраской). Даже то немногое, что мы знаем об Антонии из «Жития», не предполагает его прямой зависимости от правящего в Новгороде иерарха. Таковая была установлена только с приходом на епископию грекофила Нифонта (1131–1156 гг.), при котором резко изменяется религиозная ситуация в подвластной ему епархии². На смену допускавшим послабления иерархам пришел бескомпромиссный и с большими политическими амбициями владыка. Возглавив новгородскую церковь, Нифонт строго блюл каноны и, находясь в прямой зависимости от патриарха, освободился от опеки киевского митрополита. Реформаторская деятельность нового владыки осуществлялась в интересах республиканского устройства, а с церковной точки зрения она была последовательно провизантийской, что отразилось на оформлении его печати (рис. 7). Именно как ревнитель византийского православия он приводит Антониев монастырь под свой строгий контроль. Прежние два иерарха не требовали распространения владычной власти над монастырем, приняв переселившуюся из Европы общину как она есть — уже сформировавшейся, с признанным, но не являвшимся тем не менее игуменом, руководителем во главе³.

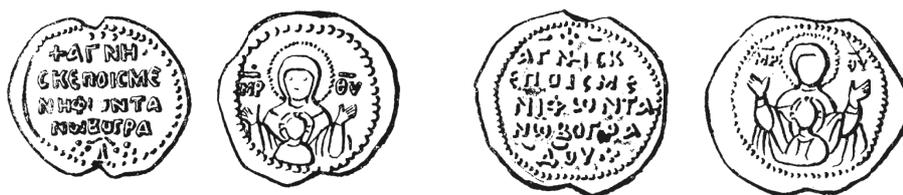


Рис. 7. Печати новгородского владыки Нифонта (по В. Л. Янину)

¹ Согласно «Житию», каменные постройки благословляет, а затем освящает Никита, в чем можно видеть влияние Духовной, где упоминается Никита, поддержавший создание монастыря. Можно также допустить, что приписывание действий Иоанна Попьяна Никите является следствием исключения первого из Синодиков (см. ниже).

² См.: Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 673–674; Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе... С. 27–33.

³ Антоний в течение четверти века исполнял игуменские обязанности не будучи игуменом. Именно по этой причине позднейшие источники задним числом (т. е. еще до состоявшегося в 1131 г. утверждения его Нифонтом) именуют главу общины игуменом в летописном сообщении 1127 г. о строительстве каменной трапезной у Рождественской церкви (НЛ. С. 21). Игуменом именуется Антоний и в Духовной, датирующей временем, близким к 1131 г. (Янин В. Л. Очерки комплексного источниковедения. С. 50).

Поставление во игумены Антония (1131 г.) было едва ли не первым мероприятием нового новгородского владыки¹. Обставленная чертами демонстративного действия, акция осуществлялась в несколько этапов. Она началась, что примечательно, с проведения Антония одновременно и последовательно через все уровни церковного посвящения (!): сначала преподобный был поставлен в дьяконы, потом в священники, и, наконец, в игумены. Из этого следует, что лидер основательно отстроившейся и существовавшей четверть века в поле зрения высших церковных властей Новгорода обители не имел даже духовного сана, либо имел иное церковное посвящение. И в том и в другом случаях он по объективным причинам не мог находиться в иерархической зависимости от сменившихся за это время двух местных святителей. Нарисованная «Житием» картина правдива как раз в силу ее крайней исключительности, за которой не могут стоять житийные стереотипы². И эта картина отражает нетипичные для Новгорода монастырские порядки. Стоит ли удивляться, что вместе с Антонием к владыке была приведена и вся братия³. Явно имело место не просто утверждение давно уже признанного братьями руководителя общины, а легализация всей общины. Чтобы продемонстрировать лояльность церковным властям, потребовалось приведение к крестоцелованию всех иноков обители. Столь необычную процедуру коллективного воцерковления нельзя понять иначе, как восполнение канонического «недосмотра» прежних святителей, не считавших необходимым установление строгой субординации отношений (либо не усматривавших оснований для этого). Все это лишний раз свидетельствует об особой организации монашеской общины. Запоздалое инкорпорирование монастыря в епархиальную структуру есть не что иное, как подчинение монастыря новгородскому владыке. Он распространил свою власть на обитель, на что не покушались предшественники. Попробуем выяснить причины такого статуса обители Антония в первую четверть века ее существования (1106–1131 гг.)⁴

О специфике возрастной Кирика обители надо сказать особо, ибо это важно для понимания творческих интенций слишком необычного для той эпохи древне-

¹ НЛ. С. 22.

² Эти житийные сведения из источника, объединяющего подлинное свидетельство и позднейшие домыслы, считаются правдоподобными и отражающими память о реальных событиях (Топоров В. Н. Указ. соч. С. 19).

³ НЛ. С. 22; Памятники старинной русской литературы... С. 268. В «Житии» имеется интересная подробность об имевшем месте общем собрании иноков, на котором братия выбирает Антония игуменом и просит его принять священнический чин. И это при том, что Антоний с самого начала являлся реальным лидером, улаживал дела с местными властями, финансировал и организовывал масштабное строительство в основанной им обители.

⁴ Житийная хронология определяла время пребывания Антония на посту главы монастыря до игуменства в 14 лет, срок игуменства в 16 лет, а весь период проживания в Новгороде — в 30 лет. Расчеты вторичные, ориентированные на первое упоминание в летописях Антония Римлянина в связи с началом строительства Рождественского собора в 1117 г. Это явная вставка в «Житие», которую позднейший автор даже не согласовал с житийной же датой появления Антония в Новгороде. Именно этот разнойбой позволяет считать, что 1106 г. был обозначен в древней версии «Жития», и эта дата должна приниматься за исходную точку всех хронологических отсчетов.

русского книжника. Автономность Антониева монастыря в Новгороде трудно не заметить. Благоприятное отношение церковной власти к обосновавшейся на берегах Волхова обители позволяло ей до 1131 г. сохранять иммунитет, подкреплявшийся финансовой независимостью (вспомним, что Антоний возводит монастырь полностью на свои средства). Автономные тенденции недвусмысленно обозначены в Духовной Антония, составленной уже после завершения монастырского комплекса и возведения его основателя в сан игумена. В своем завещании Антоний, угрожая проклятием, пытается исключить любое вмешательство в руководство обителью со стороны. Он предостерегает против того, чтобы после него бразды правления не перенял бы какой-нибудь ставленник со стороны или кто-то из среды своей братии, претендующий на игуменство через внешние рычаги («мздою, или насильем»)¹. По выраженной в Духовной воле Антония, обитель должна управляться избранным из числа братии кандидатом. С учетом датировки завещания годами, близкими к концу жизни преподобного (1147), последний после перехода обители под управление епископа в 1131 г. опасался, что симония будет использована епископом или светской властью как инструмент «насильства» «на месте сем»². И опасение это высказывается в годы правления владыки Нифонта, при котором Антоний становится игуменом, то есть формально включается в структуру церковной организации. Необычная ситуация, но за ней просматривается стремление основателя прежде независимого от владыки монастыря сохранить остатки еще донифонтовских порядков, а это нельзя расценить иначе, как противодействие установлению полной гегемонии иерарха над Антониевым монастырем. Так что трения искать надо не между Антонием и Иоанном Попьяном, а в отношениях выходца из Римских земель с Нифонтом.

Духовная грамота Антония со всей очевидностью демонстрирует отстраненность монастыря от церковных властей Новгорода и особые порядки монастырского устройства. Это относится как к положению монастыря до 1131 г., так и после произошедшей в этот год реорганизации. Есть основания отнести потерю монастырем его иммунитета ко времени смены церковных властей после ухода Иоанна Попьяна, который, судя по размаху строительства в монастыре при нем, не препятствовал разрастанию перебравшейся в Новгород из Европы монастырской общины. Деятельность Кирика протекала в годы перестройки отношений обители с новгородской церковной властью. В ходе «новгородской революции» на первые руководящие роли в республике выходит епископ (позднее архиепископ). Именно это укрепило влияние и возможности Нифонта, что сразу же сказалось на изменении положения прежде независимой общины.

Как уже было сказано, невозможно представить, чтобы интенсивная строительная деятельность в Антониевом монастыре велась в обстановке враждебно-неприятельских отношений с высшей церковной властью города. В годы правления Иоанна Попьяна возводился каменный монастырский храм Рождества Бого-

¹ Духовная игумена Антония Римлянина. С. 48–49.

² Там же. С. 49.

роdiцы (1117–1119 гг.), затем были сделаны росписи (1125 г.), а под 1127 г. в летописи сообщается о строительстве каменной монастырской трапезной¹. Некоторые архитектурные особенности сохранившегося до нашего времени монастырского храма Рождества Богородицы, а также программа его древнейшей росписи помогают лучше понять своеобразие основанной европейскими мигрантами обители.

Нельзя пройти мимо того обстоятельства, что возведенный при Антонии монастырский комплекс разительно отличался не характерными для тогдашней новгородской архитектуры чертами, в исполнении которых усматривают сильное европейское влияние². Нетрадиционный для XII в. облик церковного строения и необычность его росписей признают все без исключения исследователи, хотя и дают этому разные объяснения. Одни возводят несвойственный Руси облик собора и его живопись к романскому искусству³, другие, несмотря на отсутствие аналогий и кардинальные отличия от древнерусских построек и живописной традиции того времени, рассматривают возведенный и расписанный Антонием храм в контексте греческого влияния на отечественную культуру⁴. Наметилась и некая тенденция на преодоление крайностей. В частности, А. И. Комеч находил «очень соблазнительным связать подобные формы с влиянием романского искусства, привнесенным самим Антонием Римлянином», но при этом приемы крестово-купольной организации пространства оценивал как типично византийские, а трактовки форм — романскими⁵.

Первоначально главный монастырский храм, сменивший временную деревянную церковь переселенцев из Италии⁶, был одноглавым, трехапсидным и отличался

¹ НПЛ. С. 20–21; НВЛ. С. 143. Новгородская третья летопись начало строительства каменного храма Рождества относит к 1116, а завершение работ к 1122 гг. (НПЛ. С. 188).

² История русского искусства. М., 1954. Т. 2. С. 78–82; *Каргер М. К.* Древнерусская монументальная живопись. М.; Л., 1964. С. 8; *Мурьянов М. Ф.* О новгородской культуре... С. 425–426.

³ *Порфиридов Н. Г.* Новые открытия в области древней живописи в Новгороде (1918–1928 гг.) // Сборник Новгородского общества любителей древностей. Вып. IX. Новгород, 1928. С. 58–59; *Некрасов А. И.* Древнерусское изобразительное искусство. М., 1937. С. 85; *Максимов П. Н.* Зарубежные связи в архитектуре Новгорода и Пскова XI – начала XVI веков // Архитектурное наследство. № 12. 1960. С. 25; *Гладенко Т. В., Красноречьев Л. Е., Штендер Г. М., Шуляк Л. М.* Архитектура Новгорода в свете последних исследований // Новгород: К 1100-летию города. Сб. статей. М., 1964. С. 191; *Grabar A.* L'art du moyen age en Europe Orientale. Paris, 1968. P. 125; *Ковалева В. М.* Алтарные преграды в трех новгородских храмах XII века // Древнерусское искусство: Проблемы атрибуции. М., 1977. С. 64; *Лазарев В. Н.* Искусство средневековой Руси и Запад (XI–XV вв.) // Лазарев В. Н. Византийское и древнерусское искусство. М., 1978. С. 26–264.

⁴ *Сарабьянов В. Д.* Стилистические основы фресок Антониева монастыря // Древнерусское искусство: Исследования и атрибуции. СПб., 1997. С. 74–79; *Он же.* Собор Рождества Богородицы... С. 12–22.

⁵ *Комеч А. И.* Древнерусское зодчество конца X – начала XII в. М., 1987. С. 311. См. также: *Амосов М. В.* Указ. соч. С. 113.

⁶ В «Житии» сохранились правдоподобные сведения о начальном этапе строительства деревянной кельи («едину келеицу поставити мнихомъ на прибежище») и небольшой деревянной

вытянутыми вверх пропорциями. Закомарное покрытие центрального нефа возвышалось над боковыми более низкими закомарами. Завершения стен были украшены зубчатыми карнизами, а фасады членились лопатками, обозначая внутреннюю структуру храма (рис. 8).

Эта схема вместе с тройным окном во втором ярусе предвосхитила будущие особенности новгородских кубических уличанских храмов. От них Рождественская церковь отличалась нетипичной удлинённостью пропорций в направлении север – юг и внутренней структурой, которую формировали близко придвинутые к внешним стенам четыре опорных столба для купола.



*Рис. 8. Храм Рождества Богородицы Антониева монастыря.
Первоначальный вид постройки 1117–1119 гг.
Реконструкция Г. М. Штендера*

церквушки («възградити церквицу малу, древяну») на небольшом приобретенном переселенцами земельном участке побережья р. Волхов. Данные о первоначальных постройках 1106 г. и свидетельство «Жития Антония» об освящении возведенной церквушки Никитой, без которой не мог существовать монастырь, нельзя не признать достоверными. А вот следующее сообщение «Жития», что тот же Никита уже в 1107 г. начал своими руками копать ров под фундамент каменной церкви, а затем возвел ее и расписал, выглядит явно тенденциозным. Хронология слишком неправдоподобно спрессована в стремлении увязать все строительство с годами жизни Никиты. Как последовательность, так и продолжительность работ крайне невероятны. Кроме того, свидетельства «Жития» расходятся с летописной датой каменного строительства на десять лет и, видимо, были вызваны пропуском имени Иоанна Попьяна в некоторых списках новгородских владык. В отличие от житийного источника Новгородская третья летопись прямо указывает, что строительство в Антониевском монастыре осуществлялось «при епископе Иоанне Попьяне» (НПЛ. С. 188). Несмотря на некоторый «люфт» датировок в новгородских летописях (расхождение в 1–2 года между НЛ и НПЛ), оснований не доверять им нет.

Впервые после введения христианства в парадной постройке древнерусской церкви наблюдается отход от соответствовавшей византийскому канону трех-пятинефной планировки. Новаторство сопровождалось отказом от использования крестчатых в плане столбов¹. Крестово-купольная схематика церковного строения при таком конструктивном решении подчеркивалась уже не столько планировочной структурой постройки, сколько внешними признаками возвышения над пряслами стен центральных закомар. Визуально они формировали крестообразно пересекающиеся с барабаном главы направления сводов (рис. 8).

Формы и функции столбов в храме Рождества Богородицы были исключительно новаторскими. Западные восьмиугольные столбы за счет стесанных граней значительно расширяли внутреннее пространство наоса, которое таким образом не членилось на части. Это единство внутренней организации пространства, при отсутствии конструктивно выраженного иерархического элемента в виде хор, исследователи трактуют как проявление демократизма заказчика. В отличие от других древнерусских храмов здесь не предусматривалось деление молящихся на обособленные группы по социальному или по иному признаку². Восточные же столбы за счет расширения их гладкой поверхности раскрывались своими плоскостями внутрь храма и создавали эффект стенообразности. Они уже не воспринимались в характерной для столбов роли разграничителей продольного пространства храма, а выполняли функцию своеобразной алтарной преграды (рис. 9). На уровне поднятой руки сохранились следы крепления темплона к столбам. Темплон, видимо, служил для устройства завесы. Подобного рода конструкция отличается от византийского типа преграды в виде невысокого барьера³. Беспрецедентным является размещение на столбах в нескольких ярусах фресковых изображений: в верхнем — сюжет Благовещения, в нижнем — два парных изображения целителей (рис. 10–11). Такое необычное композиционное расположение сакральных сюжетов, включая оставленные без живописи места для икон выше темплона, можно сравнить с вертикально ориентированным иконостасом. Все вместе было принципиально новым в новгородской культовой архитектуре. Это не осталось незамеченным и современниками и нынешними учеными. Столь необычная постройка порождала у исследователей ассоциации с романским искусством, а древние новгородцы увязывали необычный облик Рождественского храма с заморским влиянием и называли его «божницей»⁴. Так в отличие от русских церквей в древнерусскую эпоху именовали неправославные (чаще латинские) храмы⁵.

¹ Кушинир И. И. Архитектура Новгорода. Л., 1991. С. 21.

² Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X – начала XII в. М., 1987. С. 310, 314; Сарабьянов В. Д. Собор Рождества Богородицы... С. 16; Амосов М. В. Указ. соч. С. 109.

³ Сарабьянов В. Д. Собор Рождества Богородицы... С. 18–19.

⁴ НЛ. С. 21.

⁵ Ср.: «Къ латынской ей божнице не ходити, а ходити ей къ своей церкви» (СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 1. М., 1975. С. 274). См. также: «немецкая божница» (Смоленская грамота 1229 г.), «варяжская божница» (НЛ. С. 258), «божница ляцкая» (ПСРЛ. Т. 4. СПб., 1948. С. 239). Этот термин употреблялся также для обозначения часовни (например, «взяти Игоря и понести и в ц(е)рковь ста(г) Михаило в Новгородскую божницу» — ПСРЛ. Т. 1. Стб. 318). Крайне редко слово употреблялось для обозначения древнерусской церкви (Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 1. М., 1988. С. 279).

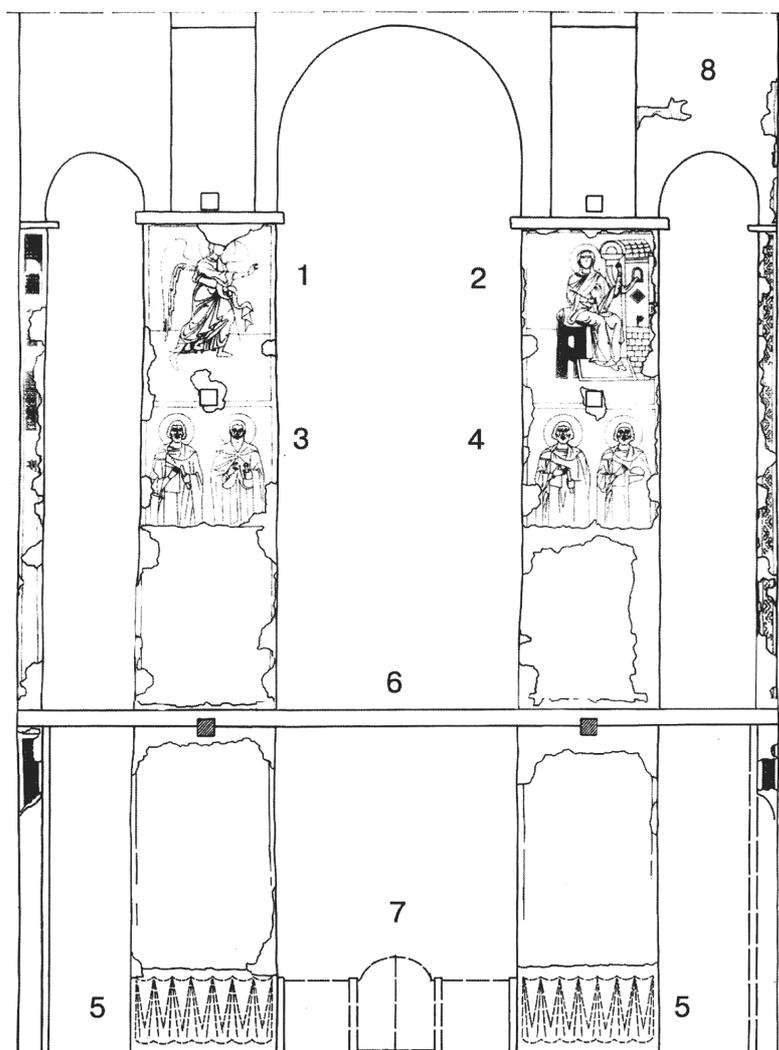


Рис. 9. Западные грани предалтарных столбов
собора Рождества Богородицы Антониевого монастыря.
Схема росписи (по В. Д. Сарбьянову)



*Рис. 10–11. Композиция «Благовещение»
на предалтарных столбах и находящиеся ниже святые целители
(слева направо: свв. Иоанн, Кир, Флор, Лавр)*

На втором этапе возведения Рождественского храма Антониева монастыря с западной его части был пристроен нартекс, а на нем были расположены хоры¹.

Последние соединялись с основным объемом храма проемами, которые были растесаны в бывшей до этого внешней западной стене. Внутри хор оказались заключены прежде относившиеся к фасаду конструктивные элементы (карнизы закомар, пилястры, заложенные оконные проемы). На новом этапе работ симметричным формам первоначальной постройки были приданы удлиненные пропорции, к северо-западному углу пристроена отделенная от основного объема круглая лестничная башня, а напротив нее над южной частью нартекса строители возвели третью главу собора². В таком виде храм обрел черты типовой культовой новгородской постройки первой четверти XII в. Но в отличие от них и других древнерусских храмов к Рождественской церкви примыкала круглая башня, тогда как в прочих случаях устраивались квадратные.

Правы были Г. М. Штендер и В. М. Ковалева, когда утверждали, что «для истории русского зодчества Антониев собор имеет значение не в окончательном варианте, который, как мы видим, в то время был уже известен, а в первоначальном — одноглавом, четырехстолпном, трехапсидном. Именно в этом виде его можно рассматривать как знаменательную веху на пути развития архитектуры и не только как начальный тип массового новгородского храма, а, по видимому, русского храмостроительства вообще»³.

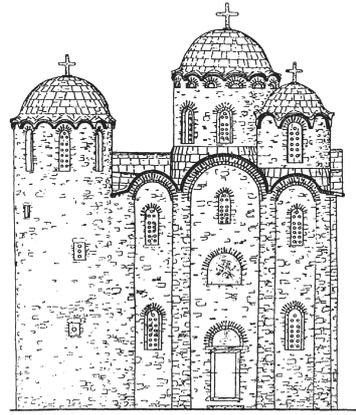


Рис. 12. Западный фасад храма Рождества Богородицы после достройки (реконструкция Л. Е. Красноречьева)

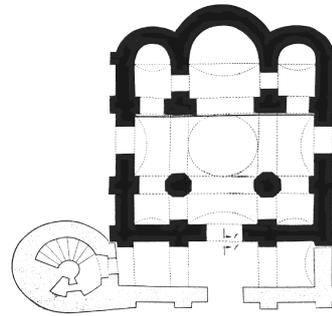


Рис. 13. Два этапа строительства храма Рождества Богородицы Черным — план постройки 1117–1119 гг., серым — пристройка после 1131 г. (по Г. М. Штендеру)

¹ Археологически подтверждено строительство Рождественского храма в два этапа, о чем свидетельствуют швы на месте сочленения нартекса с первоначальным объемом и отличия в системе кладки с меньшим количеством плинфы в западной пристройке (Штендер Г. М., Ковалева В. М. О формировании древнего архитектурного облика собора Антониева монастыря // КСИА. № 171. М., 1982. С. 54–60; Булкин В. А. Материалы к строительной истории Новгородского Антониева монастыря // Программа «Храм». Вып. 12: Храм и культура. СПб., 1996. С. 105–125).

² Композиционно здесь можно говорить об отдаленной перекличке с фланкирующими башнями европейских построек.

³ Штендер Г. М., Ковалева В. М. Указ. соч. С. 58.

В результате достройки внешний вид храма приближался к облику асимметричного трехглавия (рис. 12). Последнее было представлено в Новгороде Никольским собором на Ярославовом дворище и Георгиевским собором Юрьева монастыря. Этапы сооружения храма Рождества Богородицы и произошедшие в связи с этим изменения хорошо видны на плане собора (рис. 13). Для оценки концептуальных основ возведенного в Антониевом монастыре собора Рождества Богородицы важное значение имеет датировка пристройки. Г. М. Штендер на основании значительной разницы в технике кладки отодвигает достройку к 30–40-м гг. XII столетия и связывает это с подведением церкви под новгородский стереотип после того, как произошло изменение монастырских порядков.

А это могло произойти либо после рукоположения Антония Нифонтом в 1131 г., либо после смерти основателя обители (1147 г.)¹. Л. Е. Красноречьев и В. Д. Сарабьянов полагают, что второй этап строительства являлся непосредственным продолжением первого и осуществлялся в 1119–1122 гг.² Но в таком случае непонятно, для чего надо было завершать внешнюю отделку западного фасада первоначального кубического объема, чтобы почти сразу нарушить его в процессе продолжающегося строительства. Логичней выглядит ход мыслей и система доказательств Штендера—Ковалевой.

Высказывалось предположение, что расширение объема храма в западном направлении может соответствовать летописному свидетельству об устройстве монастырской трапезной в 1127 г.³ Но вновь возведенных площадей для этой цели было явно недостаточно. Скорее в летописи речь шла о сооружении отдельного помещения, о чем говорится и в «Житии». Последнее отождествляет каменную трапезную с более поздней трапезной церковью Сретения, но она могла быть топографически привязана к древнейшей каменной трапезной (рис. 14). Согласно монастырской описи 1730 г., опубликованной архимандритом Амвросием, Антонию приписывается возведение в 1130 г. каменной церкви под колокольной и надвратной церкви с западного (со стороны реки) входа в монастырь.

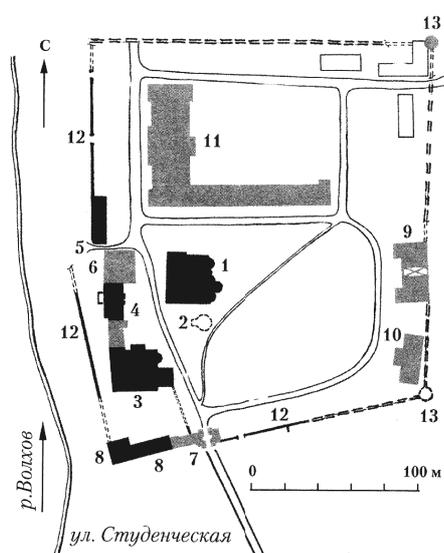
Архитектурно-археологическими изысканиями Г. М. Штендера был обнаружен ярус проемов для звонов в северной башне собора, что позволяет связывать круглую форму башни с использованием ее в качестве колокольни. К тому же этим ее функциональное назначение не ограничивалось. Установлено, что северо-западная лестничная башня храма являлась не только ходом на хоры и звонницей — под ее куполом действительно располагался придел, который по монастырскому преданию был посвящен Онуфрию Великому и Петру Афонскому. Таким образом, можно говорить о появлении древнейшей в Новгороде колокольной звонницы, что также является результатом западного культурного влияния.

¹ Там же.

² См. об этом: *Амосов М. В.* Указ. соч. С. 101–111; *Сарабьянов В. Д.* Указ. соч. С. 16–22.

³ *Амосов М. В.* Указ. соч. С. 102.

• Антониев монастырь, план



1. Собор Рождества Богородицы 1117–1119
2. Место храма-колокольни Антония Великого XVI в.
3. Ц. Сретения 1537 с трапезной палатой
4. Келарские и казначейские кельи 1699–1701, 1718
5. Место надвратной ц. Иоанна Лествичника XIV, XVI вв., построенной на основании древней ц. Сретения
6. Место бывшего больничного корпуса 1701, перестроенного в 1808 с ц. Александра Невского (не сохранились)
7. Предполагаемое место надвратной ц. Усекновения главы Иоанна Предтечи 1670
8. Квасоварня, кельи и хоз. помещения
9. Библиотека Духовной семинарии 2-ой пол. XVIII в.
10. Больничный корпус Духовной семинарии XIX в.
11. Духовная семинария 1890, ныне гуманитарный корпус НовГУ; Настоятельский корпус 1808;
12. Остатки оградь мон-ря XVIII–XIX вв.
13. Остатки башен XVIII–XIX вв.

- Древние здания
- Здания XVIII–XIX вв.
- [- - -] Несохранившиеся постройки

Рис. 14. План построек Антониева монастыря (из книги: Великий Новгород. История и культура IX–XVII вв. Энциклопедический словарь. СПб., 2009)

«Подтягивание» главного храма Антониева монастыря под новгородские стереотипы являлось вполне логичным в связи с подчинением обители Нифонту. Однако вопреки достигнутому в результате достройки сходству плановых решений собора Рождества Богородицы с Никольским и Георгиевским соборами Новгорода, монастырский храм на этом фоне продолжал выделяться целым рядом только ему присущих черт: необычной организацией внутреннего комбинированного пространства, круглой башней-звонницей, а также суровым обликом, поскольку стены его отличались грубостью кладки¹. Получается, что в результате достройки, которая осуществлялась еще при жизни Кирика Новгородца и первого поколения монахов, характерные только для Антониева монастыря черты не были полностью утрачены (рис. 15).

¹ Таковым был результат удешевления строительства в сравнении с помпезными княжескими постройками. Возможно, что ограничения в средствах были причиной поэтапного осуществления замысла постройки, первоначальный облик которой наложил неизгладимую печать на все последующее развитие новгородской архитектуры.

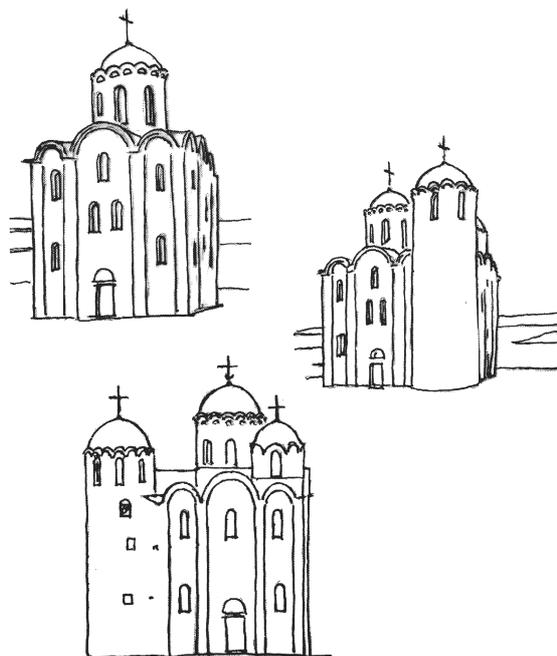


Рис. 15. Реконструкция этапов строительства храма Рождества Богородицы Антониева монастыря (по Г. М. Штендеру и В. А. Дружинину)

Если Кирик попал в монастырь еще ребенком, а это весьма вероятно, учитывая столь раннее становление его как ученого, то он вместе со старшей братией вполне мог принимать участие в подсобных работах при возведении церкви Рождества Богородицы — той самой, где он со временем займет место руководителя хора. Надо полагать, что в условиях монастырского распорядка служб достроенные вместе с нартексом хоры стали тем местом, где будущий автор «Вопрошания», исполняя обязанности domestica, располагался с монастырскими певчими.

Вряд ли надо впадать в крайность и связывать храмовую постройку Антониева монастыря либо исключительно с романским, либо с византийским влиянием. Черты западной традиции налицо, но они соединены с характерным для византийской архитектуры крестово-купольным типом церковного строительства. Необычность первоначального вида собора — результат продуктивного синтеза восточной и западной традиций, органично дополнявших друг друга. Это было вполне самостоятельное явление, не сводимое только к одной традиции. Конечно, многое определялось вкусами и желаниями заказчика, прибывшего из Римских земель и имевшего отличные от существовавших на Руси представления о церковном строительстве, но воплощали-то его замысел местные мастера, приравливавшие заказ к практиковавшимся на русской почве нормам церковного зодчества. Пло-

дотворному синтезу благоприятствовало не только новгородское окружение, в котором оказались мигранты из Европы, но и свойственное общине переселенцев промежуточное положение между Западной и Восточной церквами, что объективно способствовало соединению романских и византийских черт в архитектуре и живописи. Подобного рода синтез наглядно свидетельствовал об особом положении Антониевской обители и ее экстерриториальности по отношению к церковной структуре Новгорода.

Получается, что неподконтрольность Антониева монастыря церковным властям Новгорода до 1131 г. и необычный облик первоначального ядра монастырской церкви — явления одного порядка. Если исходить из хронологии событий, то разраставшемуся и отличавшемуся от местной церковной специфики монастырю не препятствовали, а скорее даже покровительствовали поочередно два новгородских владыки. В житийном повествовании благословение на каменное строительство приписано Никите, которого к этому времени не было в живых. Логично считать, что на первые деревянные постройки действительно благословил Никита, как об этом говорится в «Житии»¹. Это подтверждается и Духовной Антония Римлянина. Расширение обители и возведение в ней нетипичных для Новгорода каменных построек происходит уже с одобрения Иоанна Попьяна, фигуру которого под пером автора «Жития» заслонил Никита. Умолчание об Иоанне Попьяне в «Житии», видимо, не было случайным.

Иоанн Попьян (1110–1130 гг.) возглавил епископию в год рождения Кирика, а за шесть лет до появления знаменитого «Учения» имя владыки исчезает со страниц источников и на исторической арене появляется Нифонт — главный персонаж Кирикова «Вопрошания». Летописи глухо сообщают о самовольном оставлении Попьяном владычного стола с рекомендацией исключить его имя из поминовений². В. Л. Янин на основе исследования личной печати Иоанна Попьяна (рис. 16) пришел к выводу о неканоническом характере ее оформления, которое, по его заключению, подчеркивало автокефальность владыки как по отношению к Киевской митрополии, так и к Константинопольской патриархии³. Рекомендация не поминать владыку Иоанна объясняет отсутствие этого имени в «Житии Антония», где деяния Иоанна приписаны Никите. Ведь именно на годы управления епархией Иоанном Попьяном приходится размах строительства Антониева монастыря и работ по его художественному убранству. И вряд ли в данном случае

¹ Топоров В. Н. Указ. соч. С. 38.

² НПЛ. М.; Л., 1950. С. 22, 207, 407 (см. также: Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. 1. М., 1902. С. 673). Из целого ряда Синодиков поминание Иоанна Попьяна действительно было изъято, но изъятие не носило тотального характера и его имя по-прежнему читалось во многих списках новгородских владык (см. об этом: Мусин А. Указ. соч. С. 195–196).

³ Янин В. Л. Печать новгородского епископа Иоанна Попьяна // Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. 9. Л., 1978. С. 47–56; см. также: Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе... С. 25–26; Хорошев А. С. Политическая история... С. 71.

правильно причину умолчания связывать с отторжением правоверного Антония от уклонившегося в ересь владыки. «Житие» ведь выражает точку зрения автора, а не Антония, религиозный статус которого, как показано в архаическом пласте «Жития», был далек от тогдашней древнерусской церковной нормы.

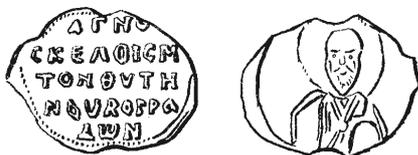


Рис. 16. Печать Иоанна Попьяна (по В. Л. Янину)

Недавно мнение о том, что епископ Иоанн был отлучен от должности как еретик, подверглось критике. Были приведены соображения, что исключение владыки из списков новгородских святителей было вызвано применением к Иоанну канонических санкций, предусматривавших низвержение из сана за самовольное оставление епископского стола¹. Но самовольное отрешение от епископских обязанностей само по себе граничило с ересью. С учетом же того, что Иоанн Попьян покинул свой пост в самый разгар политических изменений в Новгороде, сопровождавшихся церковными преобразованиями, тезисы об особенностях идейно-религиозных позиций владыки сохраняют свою силу. Но в Иоанне Попьяне вовсе необязательно видеть фигуру киевской ориентации, каковым его характеризуют некоторые исследователи. Казалось бы, установка владыки на церковную самостоятельность должна была устраивать новгородских сепаратистов. Но они республиканское устройство совместили с прямым подчинением своего владыки Константинопольскому патриархату, минуя Киев, и тем самым не вывели церковное обособление из поля ортодоксальности². В условиях завершавшихся преобразований сторонник церковной автокефалии уже не был востребован, и Иоанн Попьян исчезает с исторической сцены. Добровольный уход вполне отвечает автокефальным принципам (так же исчезли с политической арены и со страниц летописей митрополиты Иларион и Климент Смолятич).

В оценке идейных ориентаций «друживших» с Антонием новгородских владык следует учитывать то обстоятельство, что предшественник Иоанна на Новгородской епископии Никита (1096–1108 гг.) еще в бытность затворником Печер-

¹ Мусин А. 1130 год: Епископ Иоанн Попьян и кризис церковно-государственных отношений в Древней Руси // Новгород и Новгородская земля: История и археология. Новгород, 1998. С. 195–208.

² Упрочнению позиций Византийской патриархии на Руси способствовали феодальные смуты, которые активизировались как раз в рассматриваемое время. Именно в этих условиях ситуация в религиозной жизни Новгорода резко меняется, и происходит это после прихода на епископию грекофила Нифонта.

ского монастыря обвинялся в ереси¹. Как и в некоторых западных религиозных общинах, он придавал большее, чем допускалось православием, значение ветхозаветным книгам и знал их все наизусть. Его обвиняли в пренебрежительном отношении к Евангелию и в пристрастии к занятиям сомнительной книжной премудростью. На самом деле Никита действовал в духе кирилло-мефодиевской и близкой ей ирландской традиций, представители которых совмещали богословские штудии с погружением в разные языки и интересом к научным знаниям. Известно, что солунские братья сотрудничали как с Константинополем, так и с Римом, отстаивая принципы единства христианского мира. Видимо, не случайно этот славянский книжник святитель проявил свое «западничество» и оказал покровительство Антонию, благословив на обустройство в Новгороде пришлую из Европы общину. Таким образом он способствовал появлению в Новгороде носителей мощного интеллектуального потенциала, создавших благоприятную среду для развития местных талантов. Не чуждый интереса к иудейской «книжной премудрости», Никита явно выражал свое расположение к обители. По крайней мере, при выборе места для монастыря переселенцы из Рима вполне могли принимать во внимание религиозный либерализм и рассчитывать на симпатии не отличавшегося ортодоксальной строгостью Никиты. Доброжелательное отношение к обители преемника Никиты, который был исключен из списков новгородских владык, также нельзя сбрасывать со счетов. Так или иначе, но Иоанн не препятствовал расширению не подконтрольного его власти монастыря, и, конечно, дело заключалось отнюдь не в безразличии к тому владыки.

Благожелательное отношение к переселившейся из Европы религиозной общине — вопрос достаточно щекотливый в свете различий, существовавших между направлениями в христианстве. Есть основания полагать, что оба новгородских владыки представляли веротерпимое, лояльное к наукам и некоторым западно-христианским традициям направление в древнерусской церкви. И это проявилось не только в благосклонности к учителям Кирика из конфессионально чуждого региона.

В Новгороде, кроме связанного с европейскими традициями Антониева монастыря, в годы правления названных владык и при последних князьях из династии Мономашичей² получили распространение и другие западные культурные влияния. В первую очередь надо назвать пришедший с земель Апеннинского полуострова культ Николы вешнего и связанную с ним строительную и литературную деятельность. В Новгороде утвердилось почитание популярного в латинской среде св. Пантелеимона и литургическое чествование во время богослужений целого ряда западных святых³. В данном случае речь идет не о трансляции католичества, а об особой религиозности, открытой западному влиянию. Не исключено, что в эти начинания

¹ См.: Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 672; О Никите затворнике, который потом стал епископом Новгорода, см.: Киево-Печерский Патерик // Златоуструй. Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 227–229.

² Мстислава Владимировича (1091/2–1095; 1096–1117), Всеволода Мстиславича (1117–1136).

³ См.: Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. М., 2001. С. 585–616.

внесли свою лепту и первоначальники Антониевской обители. Все эти проявления церковного западничества в крупнейшем севернорусском городе складывались в годы управления новгородской церковью «благожелателями» иерархически независимого от них Антония.

Среди нетипичных для духовно-религиозной ситуации Древней Руси явлений Антониевская обитель занимает особое место. На примере архитектуры это уже было показано. Но не в меньшей мере можно судить о своеобразии монастырского уклада по идейной программе росписей церкви Рождества Богородицы. Не имеющее аналогов фресковое убранство храма манифестирует кредо его основателя и понимание им роли монастыря и церкви в христианском мире. Кроме того, центральные в идейно-установочном значении сюжеты росписей иллюстрируют и помогают понять смысл одного загадочного места из «Жития Антония». Именно смысловые параллели текста «Жития» и соответствующих ему сюжетов фресок проясняют суть взаимоотношений обосновавшегося на берегах Волхова Антония с новгородскими архипастырями.

Но сначала в общих чертах охарактеризуем те сюжеты в системе росписей, которым нет византийских аналогов. В общем замысле программно-идейного поля храмовой живописи акцент делается на взаимоотношениях образов монахов и святителей. Обычным фигурам святителей в алтарной части придана совершенно новая трактовка. Рядом с ними, и это абсолютно уникальный случай для Древней Руси, в алтаре и дьяконнике помещаются изображения святых монахов. Они представлены погрудно на медальонах откосов алтарных арок, а также в рост на стенных плоскостях алтарных арок. К настоящему времени сохранились лишь незначительные остатки их изображений: фрагменты четырех ростовых фигур, погрудные изображения Герасима Иорданского, Харитона Исповедника и неизвестных преподобных (рис. 17–20). По остаткам фресок можно судить, что монашеский чин собора насчитывал до 30 фигур, которых по воле заказчика поместили в пяти регистрах рядом со святителями. «Само расположение преподобных отцов в алтарном пространстве и их количество — беспрецедентны для византийского искусства этого времени»¹. Иерархическая субординация взаиморасположения со святителями отсутствует, все лики монашеского сана изображены с крестами, даже те, кто не был причислен к мученикам. Исследователи древнерусской живописи констатируют, что это «первое явление подобного рода»². Раньше образы монахов помещали только в центральной части храма³. При таком композиционном решении «монашеское служение... уподоблялось апостольской и святительской миссии»⁴.

¹ *Сарабьянов В. Д.* Образ монашества в древнерусском искусстве... С. 169.

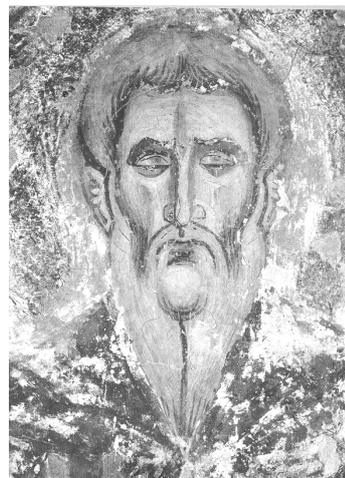
² *Сарабьянов В. Д.* Собор Рождества Богородицы... С. 54.

³ Например, в Мирожском монастыре монашеский чин располагается вдоль стен храма, фланкируя пространство собора. При таком композиционном решении живописные образы символизировали соучастие святых монахов в богослужении с реальными насельниками обители.

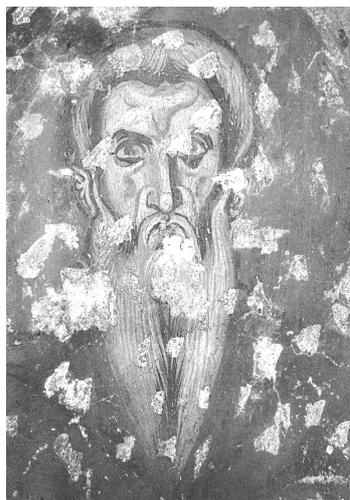
⁴ *Сарабьянов В. Д.* Собор Рождества Богородицы... С. 54.



*Рис. 17. Преподобный Герасим.
Северный откос алтарной арки храма
Рождества Богородицы*



*Рис. 18. Преподобный Харитон.
Южный откос алтарной арки храма
Рождества Богородицы*



*Рис. 19. Неизвестный преподобный.
Северный откос алтарной арки храма
Рождества Богородицы*



*Рис. 20. Неизвестный преподобный.
Южный откос алтарной арки храма
Рождества Богородицы*

В трактовку образов святителей храма Рождества Богородицы тоже привнесено кардинальное новшество — фигуры святителей, кроме обычного их местоположения в алтаре, помещены также в простенках между окнами основного объема храмового пространства. Святительский чин, от которого к настоящему времени частично сохранились лишь две фигуры, был размещен на уровне нижних окон и в одном уровне с молящимися. Вынос святителей на боковые стены наоса как бы помещал церковных иерархов среди заполнявших храм иноков. Фигуры архипастырей на стенах и в алтаре связаны между собой. Подобно тому, как монашеский чин помещается рядом со святительским в алтарной части, вынесенный на нижний уровень стен храма чин иерархов оказывается среди реальных иноков монастырской церкви. Данный прием символизировал единство верующих безотносительно к сану. Это главная идейная доминанта живописного новшества в обосновавшейся близ Новгорода европейской обители. Подчеркнутую деиерархизацию как в архитектуре, так и изобразительными средствами можно трактовать как программную для основателя монастыря Антония. Следуя этому живописно прокламируемому принципу, он отстаивал независимость своей обители от высшей церковной власти вплоть до 1131 г. Тем же принципом он руководствовался и в личном общении с новгородским епископом Никитой.

Теперь рассмотрим литературную параллель живописно-архитектурной смысловой концепции храма Рождества Богородицы. Согласно «Житию», Антоний держит себя на равных с новгородским епископом. Об этом свидетельствует одна идейно значимая житийная сцена, где описывается, как в момент встречи владыки с религиозным мигрантом «Никита падь предь преподобнымъ на землю, прося благословения и молитвы от него; преподобный же падь предь святителемъ на землю... и оба лежаста на земли и плакастася, помачая землю слезами на многъ часть, друг оу друга просящее благословения и молитвы»¹. Воспроизведенному сюжету «Жития» не имеется агиографических параллелей, поэтому данную сцену вряд ли можно считать этикетным мотивом. Памятник отражает особый и лежащий вне норм церковной субординации характер взаимоотношений Никиты и выходца из Рима. Не забудем, что Антоний на тот момент вообще не имел церковного сана и тем не менее его взаимоотношения с новгородским владыкой строились на принципах равенства и взаимного почитания. А это характеризует не только Антония, но и позицию самого епископа. Получается, что «Житие» и программные сюжеты росписей монастырского храма взаимодополняют и взаимообъясняют друг друга.

Можно указать еще на один смыслозначимый акцент росписи. В алтарной арке собора помещены изображения Моисея и Аарона с кадилами. Этот компонент росписи символизировал единство разных церковных общин в почитании общего для них Бога. Как это и было характерно для экстерриториальной по отношению к центрам церковной власти мигрирующей обители, данные образы рядом со святителями и монахами воплощали идею приятного Богу служения, несмотря на различие исповеданий.

¹ Памятники старинной русской литературы... С. 265.

В свете того, что было сказано о специфике обители, своеобразии религиозных предпочтений новгородских святителей и необычных отношениях Антония с церковными властями Новгорода, становится понятным, почему вопрос о поставлении игумена не затрагивался тогдашними епископами — Никитой и Иоанном Попьяном. Становится понятным и отсутствие имени Антония в трудах Кирика. Отступление от этикетной нормы отражает демократические монастырские порядки, и неправы те исследователи, которые видят за этим натянутые отношения Кирика с основателем монастыря. Кирик был воспитан и находился в рамках традиции, чуждой иерархическому этикету, что проявилось в отсутствии самоуничижительных формулировок и проявлений раболепства среди записей его бесед с Нифонтом. Подобное было крайне не характерно для древнерусских авторов, следовавших традиции строгого единоначалия. Видимо, выработанная в монастыре привычка сказалась в подчеркнуто независимом поведении Кирика в его отношениях с иерархом.

Остается определить, где еще имеются сходные с творчеством Кирика по идейно-религиозным признакам явления и у кого они могли быть заимствованы. Приходится учитывать и своеобразие монастырских порядков, которые не могли не наложить отпечатка на личность воспитанного в обители инок.

Яркой чертой необычного кругозора Кирика является уже упоминавшийся факт его знакомства с практикой заказных литургий. Таковая зародилась в латинском мире, но распространялась среди западных славян ирландцами через моравское посредничество¹. Корни не характерных для церковной практики Древней Руси покаянных установлений обнаруживаются там же, откуда пришли семитысячники, послужившие отдаленным образцом для «Учения». Возьмем другой пример — столь выразительно представленные в житийной легенде необычные «плавающие» свойства Антониева камня имеют аналоги в ирландской агиографии, где описываются чудесные путешествия святых на куске скалы². Двойственные особенности присутствуют и в почитании перенесенного в Рождественский собор камня Антония. В нем слилось двоеверное поклонение новгородцев священным камням³ с характерной для ирландской церкви акцентацией на плавающих свойствах камня. Одним из направлений Антониевской общины была целительская деятельность, что знаменовало помещение известных христианских врачевателей на алтарных столбах храма, и многовековая вера в целительные свойства камня Антония. Видимо, переселенцы из Европы обладали медицинскими навыками, а обитель Антония была центром притяжения для нуждавшихся во врачебной помощи.

Нельзя не отметить, что свойственное ирландской традиции терпимое отношение к пережиткам язычества также вполне четко отражено в содержании «Вопрошания». Запрещались лишь прямые проявления язычества, а скрытые его

¹ См.: Кузьмин А. Г. Падение Перуна. С. 171.

² Мурьянов М. Ф. О новгородской культуре... С. 427.

³ См.: Макаров Н. А. Камень Антония Римлянина // НИС. № 2 (12). Л., 1984. С. 205–210.

пережитки у консервативных ирландцев держались столетиями. В этой связи показательно, что Ирландию спустя века после обращения в христианство (V в.) из-за обилия двоеверных обычаев в кельтской среде называли «частично христианизированным миром». Причем дохристианские пережитки сосуществовали параллельно с самыми суровыми формами по восточному образцу организованного монашества¹. Очень похожим на ирландский был и мир первых поколений крещеных новгородцев, который беспристрастно и заинтересованно исследовал (а не обличал!) Кирик. Как ирландские монахи записывали древние дохристианские легенды, так и Кирик отмечал двоеверные обычаи русских².

Ирландские миссионеры, основывавшие монастыри в Европе, у западных христиан слыли «греками». Так же характеризует прибывшего на Русь Антония Римлянина и его «Житие», которое говорит о святом как о представителе греческой веры в латинском мире. Ирландских «греков», кроме Италии и Галлии, часто можно было встретить в Моравии и Паннонии, откуда первые русские христиане много позаимствовали³. Путешествовавшие по европейским землям ирландцы несли свет знаний и свет веры «новым» (по определению Илариона) народам. В их подвижническом служении воплощалась идея единого христианского мира. Следствием было смешение в их практиках восточных и западных черт. Такой же симбиоз в новгородской культуре обозначился в годы правления Мстислава Владимировича и его сына Всеволода при епископстве Никиты и Попьяна, религиозность которых не являлась безупречной с точки зрения ортодоксальности.

Об ирландских корнях раннего русского христианства, о его влиянии на древнерусскую культуру вообще и на творчество Кирика Новгородца в частности в последние годы говорилось неоднократно⁴. Некоторое типологическое сходство свидетельствует об ученой подготовке Кирика на европейский манер и по традиционному ирландскому образцу, который в Новгороде начала XII в. представляли переселившиеся сюда из Рима монахи Антониева монастыря. В ирландских монастырях как на родине, так и в Европе был развит культ мудрости и стремление к накоплению знаний. Монахи проявляли склонность к самостоятельным календарным исчислениям (только в XII в. был осуществлен переход на общее с римским миром исчисление Пасхи). Даже такие латинизированные кельты, как Иоанн Скот Эриугена и Иоанн Дунс Скот, сохранили свойственный ирландским христианам первых веков интерес к естествознанию и античному наследию. Большинство из

¹ О влиянии египетской аскетики см.: Church and Society in Ireland A. D. 400–1200 / Ed. by D. Dumville. London, 1987.

² См. К 11, К 33, К 36 и др.

³ См.: Никольский Н. К. К вопросу о следах мораво-чешского влияния на литературных памятниках домонгольской эпохи // Вестник АН СССР. 1933. № 8–9; Фроловский А. В. Чешские струи в истории русского литературного развития // Славянская филология. М., 1958. Вып. III. С. 211–251

⁴ См.: Stauber J. Influences irlandaises dans la christianisation des Slaves polabes et des Polonais // Etudes slaves et Est-Europeens. 1958–1959. Vol. 3, Fasc. 4; Кузьмин А. Г. Принятие христианства на Руси // Вопросы научного атеизма. М., 1980. Вып. 25; Он же. Падение Перуна. С. 171–172.

перечисленных здесь черт ирландского монашества в той или иной форме отразилось в разностороннем творчестве обучавшегося у антониевских переселенцев Кирика.

Укажем и другие черты, роднившие творчество Кирика одновременно и со своеобразием монастырских традиций Антониева монастыря и с ирландской церковью. Во взаимном поклонении новгородского епископа Никиты и Антония, стиравшем различия между епископом и руководителем монашеской общины, просматриваются ирландские корни. Хорошо известно, что Патрик (ум. 461) и Бригитта (ум. 525) сами выбирали и ставили епископов, а раннехристианская ирландская церковь не знала ни иерархического подчинения, ни внутрицерковной субординации. Прославившийся знанием античных авторов Колумбан (ум. 615) не признавал сообщение дара Св. Духа через верховного главу Церкви и настаивал на равных правах с ним епископов в обряде рукоположения.

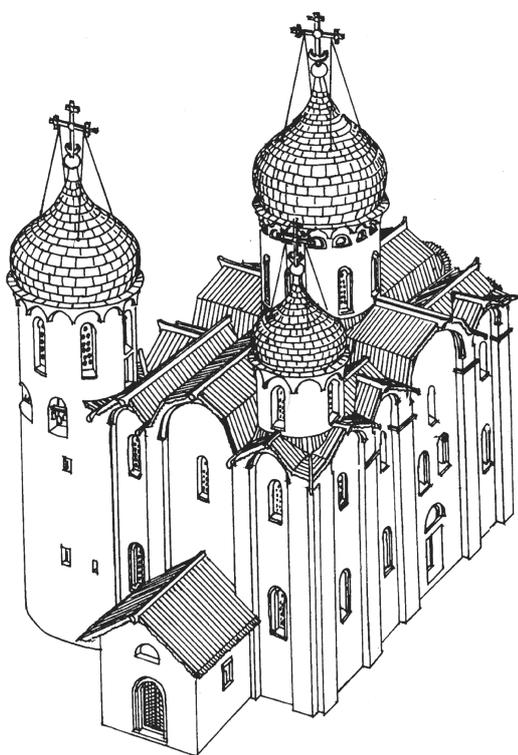


Рис. 21. Проект реконструкции храма Рождества Богородицы с проемами в стенах баины для установки колоколов (по Г. М. Штендеру)

Идея равенства святителей и монахов четко проводится в программе росписей Рождественского собора. Независимость Антониева монастыря от новгородского епископа вполне возможно отражала ту же традицию. Переселившаяся из Европы община была изначально независима от главы новгородской церкви и вряд ли могла сразу утратить типичные для нее устои и порядки. В учрежденном европейскими выходцами монастыре существовали отношения общинного равенства, что также несет на себе следы ирландского влияния. Дух независимости не угас и в отношениях Кирика к главе новгородской епархии.

Не исключено, что Антониев монастырь внес свой вклад в утверждение на Новгородской земле традиции колокольного звона, который стал символом вечного Новгорода. В собрании Новгородского музея находится колокол из этого монастыря. Он датируется XII в. Вытянутое подтреугольное тулово его с высокими ушами выдает западное происхождение¹. Звон этого колокола вполне мог слышать и Кирик, ибо, по заключению Г. М. Штендера, башня Рождественского собора являлась звонницей, для чего в ее стенах были устроены проемы (рис. 21).

Колокола были в Новгороде и до появления в нем Антония. По преданию, первые новгородские колокола были корсунскими (видимо, это связано с происхождением первого новгородского владыки Иоакима из Корсуни, при этом будем помнить, что возглавлявший при Владимире Русскую церковь Анастас Корсунянин не имел церковного сана, т. е. корсунское христианство отличалось внеиерархическими чертами, как и быт монахов Антониева монастыря). Имеются сведения о колоколах Софии Новгородской (1066 г.)² и вечевом звоне (1148 г.)³. О колокольном звоне упоминается в грамоте № 605, найденной в слоях времен Кирика (1133–1149 гг.)⁴. Церковным звоном, судя по «Сказанию о житии Антония Римлянина», город встретил приплывшего на камне по Волхову святого⁵. На факте торжественного звона как-то по-особенному акцентируется внимание житийного повествования. Колоколу в основанной Антонием обители придавалось особое значение, потому что по преданию он находился при мощах Антония и оттуда попал в музей г. Новгорода. Не исключено, что особое отношение к колоколу обуславливалось представлениями об апотропеических свойствах звона. Разносящимся по небу звукам приписывалась бесогонная способность, а участие в создании колокола, по убеждениям предков, способно было облегчить участь грешной души⁶.

¹ Никаноров А. Б., Никанорова О. В. Колокола новгородские (материалы к каталогу) // Чело. 1999. № 1; Никаноров А. Б. Колокола // Великий Новгород. История и культура IX–XVII веков: Энциклопедический словарь. СПб., 2009. С. 245. В. П. Даркевич завышает дату, относя колокол Антониева монастыря к XIII в. (см.: Даркевич В. П. Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X–XVI вв.). М., 1066. С. 30).

² НВЛ. С. 123.

³ ПСРЛ. Т. 2. М., 1962. Стб. 370.

⁴ Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977–1983 гг.). М., 1986. С. 68–70.

⁵ Святые русские римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / Подг. текстов и исслед. Н. В. Рамазановой. СПб., 2005. С. 253–254.

⁶ Балов А. Колокольный звон в народных верованиях // Архангельские губернские ведомости. № 243. 1903. С. 4; Давыдов А. Н. Колокола и колокольные звоны в народной культуре // Колокола. История и современность. М., 1985. С. 14–16.

Колокола, конечно, не были исключительно новгородским явлением и рассматривать их надо в контексте распространения традиции колокольных звонов на Руси. В пределах древнерусских земель обнаружено немало артефактов такого рода¹. В музеях хранятся пять целых колоколов и более пятидесяти их фрагментированных остатков². Большинство колоколов имеют европейское происхождение, а некоторые содержат латинские надписи. К числу привозных относится и колокол из Антониева монастыря (рис. 22). Ясно, что Русь заимствовала колокола из Европы, где они известны с VII в.³ Однако направление заимствований не уточняется. По крайней мере, никак не объясняется факт присутствия характерных для латинской культуры церковных предметов в ареале влияния византийского христианства, где традиция звонов не имела широкого распространения. Так или иначе, но культурное влияние, действовавшее на распространение в Новгороде колокольного звона, шло не от греков. Этот факт еще ждет своего осмысления и истолкования. Сейчас лишь можно высказать самые предварительные соображения, напрашивающиеся в свете контактов севернорусского торгового города с Западом, в том числе и с учетом влияния, шедшего через Антониев монастырь.

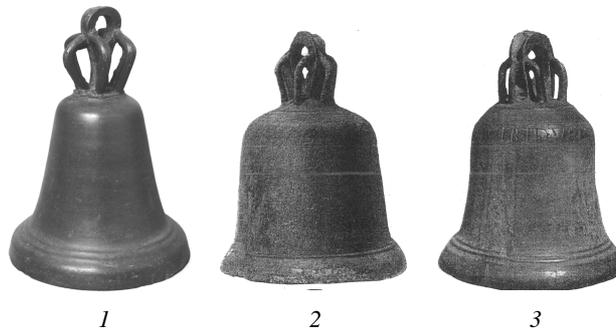


Рис. 22. Колокола домонгольского времени:
1) из Антониева монастыря, 2) из Киева, 3) из Городеска
(по В. П. Даркевичу)

Не исключено, что традиция колокольных звонов распространялась в контексте ирландского культурного влияния. Высказано заслуживающее внимания предположение, что колокольные звоны пришли на север Руси и в Европу из Британии и Ирландии, где даже был свой небесный покровитель колокольного искусства — св. Форкерн (ум. 490)⁴. Известно, что Патрик и другие ирландские монахи при-

¹ Каргер М. К. Древний Киев. Т. I. М.; Л., 1958. Табл. XLIII; Выезжев Р. И. Колокола древнего Городеска // КСИА АН УССР. Киев, 1959. Вып. 9; Даркевич В. П. Указ. соч. С. 10–14.

² Шапкина Т. Б. Древнерусские колокола домонгольского времени // Колокола. История и современность. М., 1990. С. 128–131.

³ Кавельмахер В. В. Способы колокольного звона и древнерусские колокола // Колокола. История и современность. М., 1985. С. 39.

⁴ Мурынов М. Ф. «Звонят колоколы вечныя в Великом Новгороде» (славянские параллели) // Славянские страны и русская литература. Л., 1973; Он же. Новгородская культура... С. 432–434.

влекали народ к своим проповедям игрой на музыкальных инструментах. Видимо, не случайно в не чуждой занятиям музыкой среде изначального ядра Антониевской общины проявились и были развиты музыкальные наклонности Кирика, а позднейшее почитание основателя обители было сопряжено с демонстрацией колокола при мощах Антония. Учитывая необычные устои и традиции монастыря-переселенца, нельзя исключать, что его первые насельники, не чуждые черт ирландского христианства, могли принести с собой и практику музыкального сопровождения проповедей и собраний верующих. С учетом особого отношения в обители к колоколам, скорее всего, и следует оценивать причастность Антониева монастыря к распространению традиции колокольных звонов, которая прижилась не только в Новгороде, но и по всей Руси. В этом деле Антоний и его последователи были не первыми и не единственными, но при таком отношении к эстетизации сакрального средствами звуковой гармонии Антониев монастырь не мог не внести своей лепты в укоренение и распространение колокольных звонов на древней Новгородчине. Сохранение монастырского колокола как элемента культа Антония — тому подтверждение.

Осталось сказать о распространении в Новгородских и Псковских землях крестов, представлявших композицию креста в круге (рис. 23). Данная разновидность крестов очень близка ирландским прототипам. Другим землям Древней Руси такие кресты не известны, тогда как в северно-русском регионе подобные кресты широко использовались в качестве закладных в стенах храмов¹. Три креста кресто-кругового типа, согласно наиболее полной сводке памятников такого рода, имеют отношение к Антониеву монастырю². Встречаются аналоги и среди жалничных крестов.

Сохранившиеся ныне в музейных собраниях и в стенах храмов кресты в круге датируются достаточно поздним временем — XIV–XV вв.³ Древнейший крест, выполненный по кресто-круговой схеме (так называемый Боровичский, ныне в собрании Русского музея), относится исследователями к XIII столетию⁴. Однако традиция воздвижения крестов в рассматриваемом ареале уходит в более раннее время. Отношения к кресту как к ценной реликвии зафиксировано новгородскими летописями. Некий «крестъ Володимеровъ» оказался среди военных трофеев Всеслава, который разграбил Софийский собор. В 1069 г. крест этот чудесным обра-

¹ Об этом см.: *Макарий, архим.* Древние кресты в Новгороде, поставленные на поклонение // Известия Императорского археологического общества. Т. II. СПб., 1861. С. 84–85; *Спицын А. А.* Заметки о каменных крестах, преимущественно новгородских // ЗОРСА. Т. V. Вып. 1. 1903. С. 206, 210–214; *Шляпкин И. А.* Древние русские кресты: I. Кресты новгородские до XV в., неподвижные и не церковной службы. СПб., 1906. С. 19, 27–33; *Бочкарева М. Н.* Новгородские каменные кресты из собрания Ростовского музея // Культура средневековой Руси. Л., 1974. С. 107–110.

² *Шляпкин И. А.* Указ. соч. С. 19.

³ *Бочкарева М. Н.* Указ соч. С. 108, 110.

⁴ *Порфиридов Н. Г.* Малоизвестный памятник древнерусской скульптуры (каменный крест из Боровичей) // Древнерусское искусство XV – нач. XVI в. М., 1963. С. 194.

зом оказался обретенным на полотах главного новгородского храма¹, из чего можно заключить, что речь идет о массивном, а не малого размера кресте. В ближайшее к годам жизни Кирика время были водружены несколько каменных крестов: Стерженский (1133 г.) и Воймерицкий кресты. Имеются также письменные данные о кресте на меже Юрьева монастыря (Духовная грамота Всеволода Мстиславича 1134 г.)² и о поставленном на берегу Волхова кресте, куда в 1176 г. против течения приплыл плот архиепископа Ильи-Иоанна³.



Рис. 23. Кресты Псковско-Новгородского типа и их ирландский аналог (вверху слева) (по И. А. Шлякину)

¹ НВЛ. С. 126.

² Памятники истории Великого Новгорода и Пскова. Л.; М., 1935. С. 46. О датировке грамоты см.: Янин В. Л. Очерки комплексного источниковедения. М., 1977. С. 77.

³ ВМЧ. 7 сентября.

Нам неизвестно, как выглядели упомянутые в исторических документах кресты, но сохранившиеся кресты XII в. были четырехконечными на удлинненном подножии. Характерно, что Воймерицкий крест имел полукруглое завершение слегка расширяющихся лопаток, что по очертаниям сближало его с кресто-круговым типом, и это не осталось незамеченным¹. Кресты, соответствовавшие ирландским образцам, в Новгороде рассматриваемого времени безусловно были. На это с определенностью указывает широкое распространение рисунков кресто-круговых символов на граффити XI–XII вв. из новгородского Софийского собора, а также высокохудожественное изображение подобного креста на голоснике мастера Стефана² (рис. 24). Аналогичные очертания просматриваются на прорези хороса из Спасо-Нередицкой церкви³. Восходящий к рассматриваемой композиционной схеме тип изображений получил массовое распространение в виде кресто-круговых шейных подвесок из курганных комплексов⁴. Подвески, судя по характеру комплексов, несли на себе солярную символику и достаточно редко выступали в качестве заместителей христианских символов, но и в этой функции они несли двойное значение⁵.



Рис. 24. Кресто-круговая композиция ирландского типа на голоснике мастера Стефана из Софийского собора

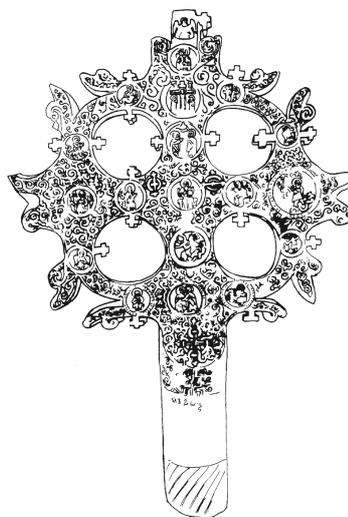


Рис. 25. Людогощенский крест. НГОМЗ

¹ На такого рода визуальную ассоциативность указывал Н. Г. Порфиридов (см. указ. соч. автора. С. 195).

² Медынцева А. А. Древние надписи новгородского Софийского собора. М., 1978. С. 211, 215, 216, 250. См. также: Шляпкин И. А. Указ. соч. Табл. II. №№ 36–37, 41.

³ Шляпкин И. А. Указ. соч. Табл. III. № 53.

⁴ См.: Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982. С. 210, №№ 1, 3; С. 227, №№ 12, 14; С. 233. № 18.

⁵ Подробнее об этом см. в настоящей книге главу «О двоеверных практиках древних новгородцев».

Кресты, расширяющиеся края которых сливаются с охватывающими их кругами, известны как на христианском Западе, так и на христианском Востоке¹. Но в сравнении с ними севернорусские кресты представляют более близкие аналоги ирландским. В плане сопоставления древнерусских артефактов с ирландскими прототипами для нас важно, что и те и другие заключают одинаковые синкретические смыслы в единой для них символической кодировке. По легенде, св. Патрик приказал перечеркивать солнечные круглые знаки в сакральных местах христианским крестом. Водружением полученного таким образом символа Патрик и его последователи освящали землю, что трактовалось как победа христианства над язычеством. Но в результате соединения языческого и христианского образов с позиции архетипического восприятия поклонение кресту не исключало поклонения солнцу, тем более, что и круг и крест в дохристианском понимании были его символами. Именно такое синкретически-смысловое сочетание усматривается в ирландских крестах и их древнерусских аналогах². Поэтому данный тип креста получил широкое распространение в неофициальной сфере культуры, в первую очередь на кресто-круговых подвесках из состава древних ожерелий. В камне и дереве вариации были разнообразными.

Кроме указанных выше крестов, вписанных в круг, по типу ирландского символа был изготовлен знаменитый Людогощенский крест (рис. 25), который наряду с кресто-круговым образом своей знаковостью символизирует единство земного и небесного начал, подчеркнутое к тому же подбором апокрифических персонажей в клеймах. Надо полагать, что ближе всего древним архетипам отвечали кресто-круговые изделия без надписей и изображений. Появление на них дополнительно церковных иконографических сюжетов (распятие, деисус, избранные святые, голгофа), а также типичных для крестов надписей типа *ѿсѣ хъсѣ ника* направлены на нейтрализацию архаических ассоциаций. Показательно, что большинство наиболее древних образцов кресто-круговых изображений подобных дополнений, придающих официальный характер архетипам, не содержат.

Для понимания обрядовой сущности синкретичных по смыслу кресто-круговых композиций данных мало. Есть лишь некоторые сведения о ритуальных функциях крестов. В ареале влияния кирилло-мефодиевской традиции имела место практика установки крестов при дорогах, в чем можно видеть родство с ирландским обычаем почитания поклонных крестов³. Другой пример из сферы культуры внецерковной. В Новгороде в конце XIV столетия стригольниками, для которых был характерен пантеистический культ неба и земли, возродится близкий древним ирландцам

¹ Шляпкин И. А. Указ. соч. С. 31–32.

² Успенский Б. А. Крест и круг. М., 2006. С. 236. Ассоциация креста и круга в двойственном смысле широко распространена была в христианской культуре, что отразилось на монетах Константина, в иконографии и книжности (см. указ. соч. С. 234–246).

³ Сперанский М. Н. Придорожные кресты в Чехии и Моравии и византийское влияние на Западе // Археологические известия и заметки Московского археологического общества. № 2. М., 1895. С. 395–397. Древних, некатолического вида крестов сохранилось немного, но именно они связываются с памятью о Кирилле и Мефодие.

обычай водружения креста в местах ритуальных собраний¹. Глубокая архетипичность поклонного креста, возможно, оказала влияние на формирование фольклорного образа «креста Леванидова». Поклонные кресты отличаются от крестов мемориальных или крестов, осеняющих места важных в религиозном значении событий, включая места закладки церквей. В данном случае легендарный крест апостола Андрея на горах киевских или водружавшиеся христианскими императорами кресты не могут быть поставлены в один ряд с популярными в народе крестообразными объектами поклонения, среди которых кресто-круговые образы вызвали ассоциации с более широкими символическими смыслами. Именно общность архаических смыслов кресто-круговой символики роднит новгородско-псковские кресты с ирландскими. Все это позволяет отнести заключенные в круг кресты к явлениям одного и того же влияния, шедшего в Новгород с Запада и при участии носителей ирландской традиции, к которой причастны были и первые насельники Антониева монастыря.

Можно высказать еще одно предположение о возможном влиянии Антониевских монахов-переселенцев на умонастроения новгородцев. Дело в том, что в Новгороде бытовали близкие ирландским поверья о существовании острова блаженных, которые в XIV в. наряду с апокрифами стимулировали систему доказательств новгородского архиепископа Василия Калики в пользу существования земного рая за водной преградой.

По всему видно, что через Антониев монастырь и через родственные англосаксонские связи матери новгородского князя Мстислава — Гиды Гаральдовны — распространялась несущая в себе западные религиозные импульсы ирландская традиция. Конечно же, основанная на берегах Волхова обитель не могла являться «форпостом латинской церкви», как считает М. Ф. Мурьянов², или местом пребывания монахов, живших по уставу, близкому бенедиктинцам³. Собственно, речь может идти не о закамуфлированном влиянии католичества, а об отличной как от католичества, так и от православия религиозности, которая в силу европейских корней служила передаточным звеном в распространении на Руси западных культурных влияний. Антониев монастырь наводил мосты, в том числе и с католической культурой, но только в тех пределах, в каких латинский элемент присутствовал в ирландской церкви, а также с имевшей с ней черты сходства кирилло-мефодиевской традицией.

¹ О пантеистической сущности мировоззрения стригольников и их ритуалах см.: Мильков В. В. Учение стригольников // *Общественная мысль: исследования и публикации*. Вып. IV. М., 1993. С. 47–58.

² См.: Мурьянов М. Ф. Новгородская культура... С. 425–426; *Он же*. Русско-византийские церковные противоречия в конце XI в. // *Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе*. М, 1972.

³ Ковалева В. М. К вопросу о западной ориентации строителей Рождественского монастыря в Новгороде Антония Римлянина // *Прошлое Новгорода и Новгородской земли*. Новгород, 1993. С. 130. Высказывалось также мнение о принадлежности Антониева монастыря ирландской ветви бенедиктинцев (Амосов М. В. Указ. соч. С. 78).

В Европе ирландские монастыри являлись прообразами университетов. В судьбе Кирика монастырь и стал тем «университетом», который обеспечил высокий, передовой для своего времени уровень подготовки. Через монастырский путь ученичества прошел будущий автор «Учения» и «Вопрошания». Другого просто не существовало. Разносторонние дарования позволяли молодому монаху совмещать два важных монастырских занятия: дьяконство и руководство хором, попутно упражняться в математике, а впоследствии углубиться в канонистику.

Глубина познаний Кирика, ориентировавшегося в «Учении о числах» на постижение физической сферы мироздания, уникальна для русского Средневековья. Аналогов подобного уровня подготовки в древнерусских монастырях того времени нет. В разностороннем творчестве антониевского монаха научная весомость была пропорциональна открытости античности и некоторой свободе от диктата догм. Передача богатого личного опыта путешественников-миссионеров ученику, а возможно и принесенные ими книги, — все это не могло не способствовать эмпирическому насыщению сочинений Кирика. Некоторые источники имевшейся в его распоряжении информации не удается обнаружить до сих пор.

Кирик принадлежал, скорее всего, уже к местному пополнению переселившейся из Европы общины, а по годам должен был находиться в послушании и обучении у первого поколения антониевских монахов. Именно они, выходцы с Запада, могли дать отличавшемуся выдающимися способностями новгородскому юноше университетское, по-европейски высокое образование. Сумма заключенных в «Учении о числах» астрономических, математических и календарных знаний с учетом профессиональных занятий Кирика церковными песнопениями, представляет классический квадриум, который в Средневековье соответствовал высшей образовательной подготовке, подводившей к правильному восприятию бестелесной божественной сущности и открывавшей доступ к богословским занятиям. «Учение» дает представление о стандарте средневековой ученой подготовки¹. Образование такого рода в XII в. можно было получить в высших школах Византии или в европейских университетах². Но Кирик не мог происходить из числа пришлых на Русь греков — слишком незначительны для образованного византийца были занимаемые им церковные должности. Благодаря глубоким книжным познаниям антониевскому клирику был открыт доступ к архиепископу. Таков был предел карьеры явно незнатного человека, получившего наивысшее по тем временам образование, но передвигавшегося лишь по низшим ступеням церковно-послужной иерархии.

Есть все основания считать, что Кирик прожил долгую и плодотворную жизнь. После смерти Нифонта (1156 г.)³ Кирик переходит к записям вопросов новому

¹ См.: *Симонов Р. А.* Ученая состоятельность как информационно-коммуникативное явление в Древней Руси // *Современные проблемы книговедения*. М., 1998. Вып. 12. С. 102–104.

² См.: *Самодурова З. Г.* Школы и образование // *Культура Византии: Вторая половина VII–XII в. М.*, 1989. С. 366–401.

³ ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. С. 347.

владыке, причем продолжает линию повествования в духе беспристрастной преемственности летописных погодных записей. В той же манере, в какой прежде адресовались вопросы Нифонту, испытывает Кирик богословские позиции бывшего аркажского игумена Аркадия, который был первым избранным на вече новгородским владыкой (избран в 1056 г., рукоположен в 1158 г.). На вопрошаниях Аркадия и обрываются записи Кирика, достигшего в 1158 г. возраста 48 лет. Кирик, как явствует из биографических замечаний, был слаб здоровьем, но говорить о раннем его уходе из жизни, как это иногда делается, нет оснований.

Необоснованным является мнение, что Кирик умер в молодые годы. В 1910 г. его высказал Н. В. Степанов, ссылаясь на то, что Кирик в «Вопрошании» говорил о себе как о слабом и болезненном человеке. Поскольку там же выражалось стремление принять схиму, а о схиме думали обычно перед кончиной, Степанов и делает вывод, что автор этой автобиографической обмолвки «прожил недолго»¹. Аналогично рассуждали и другие исследователи. О ранней смерти Кирика высказывался Т. И. Райнов, исходивший из того, что Кирик не мог прожить долго, будучи от природы болезненным². К этому мнению присоединился В. П. Зубов, который в подтверждение данной точки зрения также ссылаясь на «Вопрошание», автор которого сетовал на болезненное состояние³. С ними был согласен М. Ф. Мурьянов, для которого ранняя смерть Кирика является подтверждением его концепции двух Кириков, ибо позволяет хронологически развести их⁴.

Чтобы показать несостоятельность довольно широко распространенной точки зрения, обратимся к «Вопрошанию» — сочинению, написанному в середине XII в. в Новгороде неким Кюриком или Кириком (Кюрьяком, Кириаком)⁵. Уже в начале этого произведения в связи с вопросом о пострижении монахов в схиму обнаруживается, что он был священником. Принять священнический сан можно было не ранее 30-летнего возраста. Текст «Вопрошания» доводится Кириком до 1156–1158 гг., поэтому мнение о том, что он умер в молодые годы, как видим, основано на недоразумении. В действительности автор «Вопрошания» мог прожить долго. После Нифонта он вел беседы с Аркадием, а это определенно свидетельствует о том, что Кирик был жив в 1158 г.

В «Вопрошании» имеются сведения о твердом намерении автора принять схиму, отчего Кирика удерживал Нифонт. На закате жизни ученый монах мог осуществить свое давнее намерение, и в таком случае прекращение записей следует связывать не со смертью, а с принятием Кириком схимы и полным отрешением от мира и мирских дел. Существует, правда, мнение, что прибавления к «Вопрошанию» с именем Саввы и Ильи также принадлежат перу Кирика. Если это так, то

¹ Степанов Н. [В.] Заметка о хронологической статье Кирика (XII век) // ИОРЯС. СПб., 1910. Т. 15. Кн. 3. С. 147.

² Райнов Т. И. Наука в России XI–XVII веков. М.; Л., 1940. С. 104.

³ Зубов В. П. Кирик Новгородец и древнерусские деления часа // ИМИ. Вып. VI. М., 1953. С. 193.

⁴ Мурьянов М. Ф. О новгородской культуре XII века. С. 419.

⁵ РИБ. Т. VI. Стлб. 21 и сл.

по хронологическим метам текста автор его должен был дожить минимум до 55 лет¹. Как это ни прискорбно, но о закатной поре жизни выдающегося представителя древнерусской культуры мы ничего не знаем, и, видимо, не узнаем никогда.

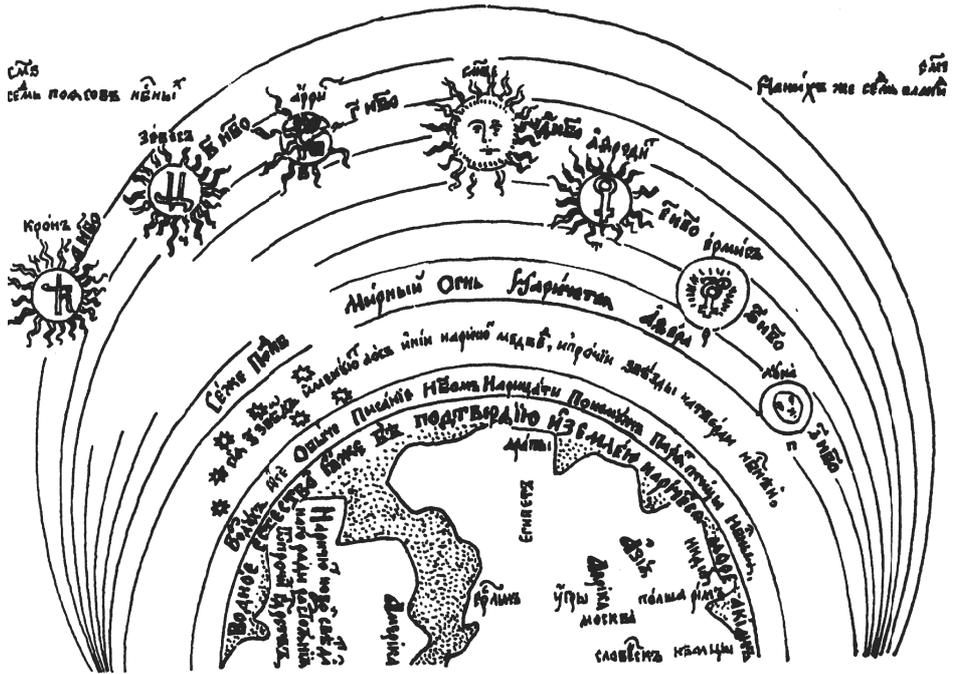
Сопоставляя этапы творческого пути Кирика Новгородца, мы видим, как изменялись интересы мыслителя от сугубо отвлеченных математических и познавательных философских до приложения накопленных знаний к вполне конкретной богословско-канонической сфере исследования и регуляции церковной жизни. Переориентацию интересов Кирика пытались даже объяснить неостребованностью обществом столь глубоких и разносторонних дарований ученого². Думается, что в довольно бурных условиях древнерусской жизни первой половины XII в. тяга к познаниям вызывалась отнюдь не праздным интересом. Глубокая подготовка и широта мировоззренческого кругозора делали возможным проявление в одном лице склонности к календарно-математическим занятиям и глубокому испытанию духа своих современников с точки зрения богословско-канонических предписаний. Существовала и конкретно-практическая потребность в исчислении сроков Пасхи.

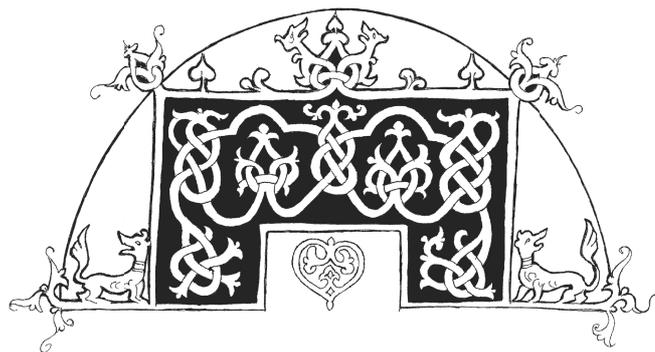
Новгородский числолюбец («статистик мироздания») безусловно может быть назван крупным представителем рационализированной ветви древнерусской религиозной мысли, которая не была чужда различным (включая античное и европейское) влияний. Брошенное на русскую почву переселенцами из Рима зерно знаний дало первый и зрелый плод средневековой русской научной мысли.

Характер творчества действовавшего в стенах Антониева монастыря автора, да и сама специфика данного монастыря заставляют выйти при поиске культурной среды за пределы обычного в таких случаях византийского влияния. Не остается ничего другого, как отнести заслуги в подготовке Кирика в том числе и на счет выходцев из Европы, от которых должны были поступать не известные Древней Руси тексты и от которых он получал разносторонние знания. Подобное допущение позволительно сделать с учетом совершенно исключительных для Руси обстоятельств основания монастыря и крайне не типичной для Древней Руси специфики Антониевской обители.

¹ См.: *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — ученый XII века. С. 24.

² См.: *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 792, 849–851.





**Статистик мироздания.
Календарно-математическое содержание
«Учения о числах»**

**Математика в христианском мире
и особенности трактата**



Кирик по праву считается первым известным по имени русским математиком. В «Учении» отражены подсчеты с гигантскими числами — порядка нескольких десятков миллионов. Точность результатов позволяет говорить о Кирике как об умелом вычислителе. Для записи числовых результатов он пользовался древнерусской цифровой системой, которая генетически связана с греческой и древнеславянской цифровыми культурами.

Основой арифметических знаний является нумерация. Какой она была в Древней Руси? Реконструкция первоначального облика древнерусской цифровой системы и установление происходящих в ней со временем изменений относятся к сложным задачам истории культуры, математики и славянского письма. Эта сложность обусловлена, в частности, тем, что древнейшие сохранившиеся письменные памятники Руси не содержат полного набора цифровых знаков. Приходится обращаться к позднейшим спискам сочинений, которые существовали в XI–XII вв. Одним из таковых является «Учение» Кирика, сохранившееся в списках XVI и последующих столетий. Прежде чем анализировать сочинение Кирика в указанном направлении, необходимо познакомиться с той основой, на которой формировалась древнерусская цифровая система. Этой базой была ионийская (византийская) нумерация, которая к началу второго тысячелетия н. э. имела довольно широкое распространение в мире. Ее знание служило своего рода ключом к математике античности.

Что собой представляла византийская цифровая система? В ее основе лежат знаки греческого 24-буквенного алфавита. Они были дополнены тремя цифровыми знаками 6, 90 и 900. Вместе эти три знака называют «эписемами». Каждая из эписем известна в нескольких начертаниях, в зависимости от времени написания,

письменного материала и местных традиций. Младшая эписема в средневековых текстах (византийская шестерка) часто выглядит наподобие латинской буквы S, но такую же примерно форму имел вариант греческой буквы, которую ставили только в конце слова — «конечная сигма». Средняя эписема, обозначавшая 90, встречается в различных вариантах, именующихся общим словом «коппа». Старшая эписема (900) также известна в нескольких начертаниях, объединенных названием «сампи». 24 греческие буквы вместе с эписемами образовывали 27-знаковую цифровую систему, которую в литературе часто именуют «алфавитной» или «буквенной». Такое название для Средневековья является условным, так как три входящие в нее цифры (эписемы) тогда не являлись буквами. Но в историческом смысле эту систему можно назвать «алфавитной» или «буквенной».

Византийские цифры делились на три группы по девять знаков в каждой. Одна группа выражала единицы, вторая — десятки, третья — сотни. В такой системе можно было обозначать числа от 1 до 999. Числа записывались слева: от старшего разряда к младшему. Например, число 427 выражалось знаками $\bar{\nu} \bar{\kappa} \bar{\zeta}$. Здесь $\bar{\nu}$ — 400, $\bar{\kappa}$ — 20, $\bar{\zeta}$ — 7. Если нужно было выразить число порядка нескольких тысяч, то перед разрядом сотен располагали соответствующую цифру единиц. Например, число 6427 записывалось $\bar{\sigma} \bar{\nu} \bar{\kappa} \bar{\zeta}$. Здесь $\bar{\sigma}$ — шестерка (младшая эписема). Цифре на месте разряда тысяч обычно придавался особый знак в виде наклонной черты — «тысячный знак». В таком случае указанное выше число будет выглядеть как $\times \bar{\sigma} \bar{\nu} \bar{\kappa} \bar{\zeta}$. Чтобы числовую запись не спутать с буквенной, она выделялась в тексте точками с обеих сторон (по две или по три), одной или несколькими горизонтальными линиями сверху.

Для представления о том, какой была цифровая система в первоначальной кириллице, важно учитывать нумерацию (по составу знаков и их начертанию) болгарских надписей VIII – начала X в. на греческом языке. Четыре знака — 200, 600, 700 и 900 — отсутствуют в надписях. Правомерность включения первых трех обусловлена тем, что остальные имеющиеся в надписях символы соответствуют византийской цифровой практике указанного периода. Символ типа «треножника» встречается в нерасшифрованной болгарской надписи, где он мог выступать в качестве цифры 900 или в каком-то буквенном значении, если эта надпись является криптограммой. Поэтому последний случай следует рассматривать как сомнительный. Отсюда видно, что вопрос о начертании знака 900 оказывается наиболее неясным по сравнению с другими архаическими цифрами болгарских надписей на греческом языке (VIII – начала X в.).

Создание славянского письма было революционным по своему значению нововведением. Константин, перед смертью принявший имя Кирилл, и его брат Мефодий работали над славянским письмом (глаголицей). Скорейшему ее завершению около 863 г. способствовало прибытие в Константинополь посольства из славянского государства Великая Моравия с просьбой прислать епископа и учителя для объяснения мораванам на их родном языке положений христианского учения. Следует согласиться с выводом известного историка Б. Н. Флори, «что если решение поручить Константину создать письмо для славян и было принято

правительством, то быстрое и успешное его выполнение было личной заслугой Константина, отнесшегося к порученному ему делу с гораздо большим воодушевлением, чем сами инициаторы этого предприятия»¹.

Созданная солунскими братьями глаголическая азбука была построена по нумерационному принципу, состоящему в том, что каждая буква глаголицы выступала одновременно в роли цифры, что закрепляло за графемами определенное место в алфавите. Буквы уподоблялись солдатам, которые занимали каждый свое определенное место в строю. Вопрос о том, что глаголица изначально была задумана устроенной по нумерационному принципу, разрабатывался такими видными учеными, как Н. Н. Дурново и Н. С. Трубецкой². Они считали, что первые девять букв глаголического алфавита играли роль единиц, следующие девять — десятков, идущие далее девять — сотен, остальные девять — тысяч. Получалось, что в первоначальной глаголице должно было быть 36 букв.

В сказании «О письменах» древнеболгарского писателя конца IX – начала X в. Черноризца Храбра говорится о 38 буквах. По мнению Б. Н. Флори и ряда других крупных исследователей (Ф. В. Мареш, В. А. Мошин и др.), тот состав глаголической азбуки, каким его трактует Храбр, сложился позднее. В последнем десятилетии IX в. в алфавите было всего 36 букв, подтверждением чего, в частности, служит Азбучная молитва древнеболгарского писателя Константина Преславского³.

Азбучная молитва представляет собой стихотворные фразы, начинающиеся с названий букв, идущих в алфавитном порядке. Азбучная молитва — древнейшее произведение, содержащее наименование славянских букв и показывающее, в каком порядке они шли. В начале первой строки шло название первой буквы «А» — аз: «Аз словом сим молюся Богу» (перестановка). Так как глаголические буквы одновременно были цифрами (а – «аз» – один; б – «буки» – два; в – «веди» – три и т. д.), то Азбучная молитва показывает, какой порядок имела первоначальная глаголическая цифровая система. В частности, в этой системе существовала глаголическая буква-цифра 800, которая вскоре перестала употребляться в качестве буквы. Она располагалась после буквы-цифры «от» (700) и перед «цы» (900). Судя по соответствующему стиху — «Печаль мою на радость преложи», эта буква-цифра называлась «печаль» или «пе»⁴. Однако как древнейшие глаголические тексты X–XI вв., так и сохранившиеся позднейшие этой буквы в записи слов не содержат. О названии и начертании знака «пе» свидетельствуют древнейшие сохранившиеся алфавиты. В так называемом «Парижском алфавите» XI–XII вв. среди названий глаголических букв есть «пе», но так ошибочно здесь названа буква

¹ Сказания о начале славянской письменности / Вступ. ст. и коммент. Б. Н. Флори. М., 1981. С. 21.

² Дурново Н. Н. Мысли и предложения о происхождении старославянского языка и славянских алфавитов // *Byzantinoslavica*. Т. I. Praha, 1929. С. 83; *Он же*. Мюнхенский алфавитарий // *Изв. АН СССР. Отд. гуманитарных наук. Сер. VII*. 1930. № 3. С. 221; *Trubetzkoy N. S. Altkirchenslavische Grammatik*. Wien, 1954. S. 15–23.

³ Сказания о начале славянской письменности. С. 178.

⁴ Olof K. Zur Problematik des Buchstaben "pe" // *Nachtigalov zbornik*. Ljubljana, 1977. S. 323–333.

«цы». Ее изображение приводится в «Мюнхенском абecedарии» XII в., представляющем собой парный кириллический и глаголический алфавиты. «Мюнхенский абecedарий» — копия с более ранней славянской записи, сделанная человеком, который, скорее всего, не понимал ее смысла, а слепо скопировал на свободном поле латинской книги. Славянский подлинник представлял собой глаголический алфавит, для каждой буквы которого указан кириллический аналог. Для глаголической «пе», находящейся здесь между буквами «от» и «цы», в качестве кириллического аналога указана в «Мюнхенском абecedарии» буква «п» — покой. Это свидетельствует о том, что славянский подлинник «Мюнхенского абecedария» восходит предположительно к концу IX–X в., когда еще знали глаголическое начертание «пе» и помнили ее звуковое значение¹.

Как известно, после смерти Мефодия в 885 г. их ученики (глаголиты) из Великой Моравии перебрались в Болгарию. Здесь в качестве государственного языка использовался греческий. Князь Борис, познакомившись с книгами глаголитов, решил перейти на славянский язык, и с 893 г. богослужение на греческом языке в Болгарии было прекращено. Однако глаголица здесь не вытеснила существовавшей традиции записи греческими буквами родной речи: протоболгарской (тюркской), а возможно, и славянской. Развитая глаголическая письменность послужила своеобразным катализатором, благодаря которому были быстро разработаны дополнительные славянские буквы, близкие к греческой графике. Так получила кириллица — второе славянское письмо. Показательным является факт, что славянские книги и надписи, сохранившиеся от периода X–XI вв., написаны двумя видами письма — глаголицей и кириллицей.

Если кириллица унаследовала употреблявшуюся прежде болгарами византийскую нумерацию, то в глаголице использовалась оригинальная цифровая система. Применение двух видов письма обусловило взаимовлияние цифровых систем: глаголической на византийско-кириллическую и наоборот. При переписке глаголических текстов кириллицей надо было «переводить» одну цифровую систему в другую с учетом разницы цифрового значения одной и той же буквы в разных системах славянского письма. Так, буква «веди» имела в глаголице значение 3, а в кириллице — 2, «глаголь» в глаголице равнялся 4, а в кириллице — 3, «добро» в глаголице равнялось 5, а в кириллице — 4, «есть» в глаголице равнялось 6, а в кириллице — 5, «зело» в глаголице равнялось 8, а в кириллице — 6, «земля» в глаголице равнялась 9, а в кириллице — 7 и т. д. При переложении глаголического текста кириллицей следовало проявлять внимательность, когда встречались числа. Например, глаголическую букву-цифру «добро» (5) следовало заменить на кириллическую «есть» (5), глаголическую букву-цифру «земля» (9) — на кириллическую «фиту» (9) и т. д. Переписчики не всегда производили такой «перевод», а просто заменяли глаголическое начертание буквы-цифры соответствующим кириллическим. Например, глаголическое «добро» (5) на кириллическое «добро» (4),

¹ Гошев Ив. Старобългарски глаголически и кирилски надписи от IX и X в. София, 1961. С. 63–64.

глаголическую букву-цифру «земля» (9) на кириллическую букву-цифру «земля» (7). В результате при переводе из одной системы в другую возникали типичные ошибки в цифрах: на месте 5 появлялось 4, на месте 9 возникала 7 и т. д. Текстологи давно поняли природу этих ошибок и рассматривают их в качестве свидетельств того, что кириллический текст, в котором они встречаются, восходит к глаголическому оригиналу¹.

В наше время большие числа не так уж часто встречаются в произведениях для широкой аудитории. То же самое было в период Средневековья. Тогда в наиболее распространенной литературе чаще всего можно было встретить числа первого десятка, менее часто попадались числа в пределах первой сотни, еще реже — первой полутысячи, совсем редко — в пределах 600–900. Сохранившиеся старославянские (древнеболгарские) кириллические памятники X–XI вв. — рукописные и эпиграфические — не содержат случаев употребления византийских цифровых знаков для 600 («хи»), 700 («кси»), 800 («омега»), 900 («сампи»). Это не значит, что тогда они не были известны вовсе, просто использовались очень редко. В случае изоляции от византийской культуры и при условии распространения глаголической цифровой традиции эти византийские цифровые знаки более всего были подвержены замене на глаголические. Действительно, известно употребление в болгарской кириллической рукописи — «Струмицком апостоле» (кавычки у названий часто отсутствуют) XIII в. — вместо византийского знака 600 («хи») глаголического знака 600 («хер»)². Этот пример очень показателен, так как при замене глаголического «хера» соответствующим кириллическим знаком невозможно было бы установить расхождения, потому что начертание византийского «хи» совпадает с кириллическим «хером». Расхождения обнаруживаются для знаков 700, 800 и 900. Кириллические варианты этих глаголических букв-цифр «от», «пе», «цы» вытеснили в болгарской кириллице византийские «пси», «омега», «сампи».

Существование у болгар двух цифровых систем — византийской и глаголической — привело к появлению регионального южнославянского варианта византийской нумерации.

В южнославянской (кириллической) нумерации до конца XII — начала XIII в. последними знаками были «от» (700), «пе» (800) и «цы» (900), как в глаголической цифровой системе. Об этом свидетельствует среднеболгарская рукопись конца XII — начала XIII в. «Григоровичев паремийник» (РГБ. Григ. № 2 [М. 1685]). На Л. 28б в качестве цифр здесь используются кириллические буквы-цифры ѿ («от») в значении 700, ꙗ («пе») в значении 800 и ѿ («цы») в значении 900. Числовое значение этих знаков было «раскрыто» в конце XIII в. благодаря особой приписке на поле листа. Следовательно, к этому времени оно стало забываться, так как у южных славян распространялась византийская традиция в обо-

¹ Лихачев Д. С. Текстология. 2-е изд. Л., 1983. С. 67–68.

² Симонов Р. А. О происхождении и историческом развитии цифровой системы, употреблявшейся в древнерусской кириллице // История и методология естественных наук. Вып. XI. М., 1971. С. 141–142.

значении двух из указанных знаков: 700 передавалось буквой-цифрой «пси» Ψ , а 800 — буквой-цифрой «омега» ω . На рубеже XI–XIV вв. в южнославянской кириллической нумерации из указанных остался один знак ζ (900), два других были заменены соответствующими византийскими. Этот окончательный облик южнославянского варианта византийской нумерации с «цы» зафиксирован в «цифровом алфавите» сербской рукописи Апостол-Евангелие апракос праздничный, которую В. А. Мошин датирует третьей четвертью XIII в. (РНБ. Гильф. № 16. Л. 223б). В южнославянской кириллице в качестве 900 употребляется буква «цы» как своего рода глаголическое наследие.

Подводя итог истории формирования южнославянского варианта византийской нумерации, можно выделить такие ее этапы: VIII–IX вв. — использование византийской нумерации в Болгарии в связи с заимствованиями из греческого для церковных и государственных нужд. В конце IX в. — происходит ознакомление с глаголической нумерацией благодаря деятельности глаголитов в Болгарии, а также появляется кириллица, в которой сохранялась традиция использования византийской нумерации. В X–XI вв. — фиксируется сложение южнославянского варианта византийской нумерации, использовавшейся в кириллице (в Восточной Болгарии X в. — Преслав). В «чистом» виде это было характерно для Западной Болгарии (Охрид), где была осуществлена замена знаков 700, 800 и 900 на славянские под влиянием глаголической и цифровой систем — «от» (700), «пе» (800) и «цы» (900). В XII–XIII вв. за счет распространения западноболгарской традиции (Охридской) — происходит дальнейшее развитие южнославянского варианта византийской нумерации с последующей заменой кириллических аналогов глаголических букв-цифр «от» и «пе» на византийские «пси» (700) и «омега» (800). Рубеж XIII–XIV вв. — окончательное оформление южнославянского варианта византийской нумерации с «цы» (900).

На Руси в X–XI вв. шел процесс ознакомления, а затем, особенно после принятия христианства в 988 г., активного использования византийской нумерации.

Среди встречающихся чисел в «Остромировом евангелии» 1056–1057 гг. и в «Изборнике Святослава 1073 года» не представлены знаки для чисел 700 и 800. В византийской нумерации они передавались греческими буквами «пси» и «омега». В древнерусских подлинниках два этих цифровых знака встречаются с конца XII в. Если восполнить недостающие начертания данными позднейших древнерусских источников, то облик реконструированных цифр, предположительно употреблявшихся на Руси с конца X в., будет соответствовать византийской нумерационной системе Первого Болгарского царства VIII–IX вв. Старшая эписема (900) встречается один раз — в «Изборнике Святослава 1073 года». По начертанию она близка к форме типа «треножника», другие данные о старшей эписеме отсутствуют. Это нуждается в объяснении, поскольку в тот период, когда на Руси распространялась указанная традиция, в Западной Болгарии употреблялась в кириллице «подправленная» византийская цифровая система со славянскими буквами-цифрами «от» (700), «пе» (800) и «цы» (900). Какие есть основания считать, что на Руси, например, в XI в. применялась в кириллице не такая же нумерация? Ведь

в сохранившихся древнерусских памятниках XI в. отсутствуют сведения о форме знаков для цифр 700 и 800. Где гарантия, что ими не были южнославянские «от» (700) и «пе» (800)? Правда, в качестве цифры 900 в этот период на Руси употреблялось не «цы», как в болгарской кириллице, а византийская цифра «сампи». Но такой пример встречается в древнерусских книгах XI в. однажды. Поэтому возникает вопрос, не случаен ли этот пример? И тем не менее справедлив вывод о том, что на Руси функционировала оригинальная нумерация, а не южнославянский вариант. Доказательство дает Новгородская псалтырь первой четверти XI в. Как отмечалось выше, здесь используются византийские «буквенные цифры» со славянизированными последними знаками, что свидетельствует о возникновении древнерусского регионального варианта византийской нумерации с «от» как 800 и «юсом малым» в значении 900, т. е. отличного от западноболгарского варианта.

Данный вывод подтверждается цифровыми материалами «Учения о числах» Кирика Новгородца. Хотя списки произведения относятся к XVI–XVII вв., палеографический анализ показал, что начертания цифровых знаков сохраняют первоначальный облик протографа 1136 г.¹ Это касается, в частности, употребления «пси» в значении 700 и «юса малого» в значении 900 (знак для 800 в «Учении» не встречается). Указанных данных достаточно для вывода о том, что автор «Учения» не использовал западноболгарский вариант кириллической нумерации. Применение «пси» (700) и «юса малого» в значении 900 показывает, что к 1136 г. уже сложилась древнерусская редакция византийской нумерации путем утверждения 900 в виде «сампы» типа «треножника», каким он представлен в «Изборнике Святослава 1073 года». Сказанное подтверждает сохранившийся список «Хроники» Георгия Амартола в списке XIV в. (РГБ. МДА № 100), где применяется «юс малый» в значении 900. В древнерусском переводе «Хроники» знак 900 мог быть похож на «треножник» в «Изборнике Святослава 1073 года», который в последующих списках «Хроники» был заменен на «юс малый» (= 900).

«Сампи» типа «треножника» как знак 900 применялся не только византийцами, но и другими народами в письменности, имевшей греческую основу. Таковым является письмо, созданное в IV в. епископом Вульфиллой для восточногерманских готских племен. Сохранившиеся тексты V–VI вв. содержат знак 900 типа «треножника»². Этот знак, очевидно, был известен греческому, а также, возможно, негреческому (аланы, хазары и пр.) населению Северного Причерноморья, Северного Кавказа и Крыма в период активного проникновения Киевской Руси в эти районы в X в.³

Посредством этих контактов и в связи с принятием христианства в 988 г. на Руси могла получить распространение византийская нумерация. Древнерусский вариант византийской нумерации с «юсом малым» (900) и полным набором цифровых знаков впервые представлен в Новгородской псалтыри первой четверти

¹ *Симонов Р. А.* Берестяная грамота № 342 разъясняет темное место Кирика Новгородца // СА. 1973. № 2. С. 83–87.

² *Истрин В. А.* Возникновение и развитие письма. М., 1965. С. 354.

³ *Симонов Р. А.* О происхождении и историческом развитии цифровой системы... С. 138–151.

XI в. и в тексте русской обработки «Летописца вскоре» патриарха Никифора из состава Новгородской кормчей 1280 г. (ГИМ. Син. № 132. Л. 567г–575г).

Поскольку в Западной Болгарии, видимо, еще в XI в. в кириллице в значении 700 употреблялся «от», 800 — «пе», а 900 — «цы», то эта традиция, проникая на Русь, могла влиять на практику употребления знаков старших сотен (700, 800, 900). Как должен был отреагировать носитель древнерусской цифровой традиции, впервые познакомившись с западноболгарскими обозначениями старших сотен? Знак «от» ему был знаком по византийской «омега», которой обозначалось 800, а не 700. Употребление знаков «пе» и «цы» в цифровом значении 800 и 900 он мог посчитать ошибочным и, копируя южнославянский «цифровой алфавит», пропустить их, оставив место, чтобы вернуться к ним после наведения справок. Именно так выглядит «цифровой алфавит» в Служебнике второй половины XIV в., хранящемся в РНБ. Здесь после знаков $\bar{\chi}$ (600), $\bar{\omega}$ (700) пропущены два последующих начертания (они расположены в конце строки, с новой строки первым идет $\bar{\alpha}$), каковыми, по-видимому, были $\bar{\pi}$ (800) и $\bar{\psi}$ (900). Из этих двух знаков ψ входил в кириллицу и русским писцам был знаком как буква. Знак π в кириллицу в качестве буквы не входил, и поэтому его воспроизведение могло вызвать большие затруднения, чем ψ . Так, в «цифровом алфавите» пергаменного Ирмология XV в., хранящегося в РНБ, после знаков $\bar{\chi}$ (600), $\bar{\omega}$ (700) идет недописанный знак, вероятно, $\bar{\pi}$, но его можно принять и за след от $\bar{\psi}$, который расположен в начале следующей строки, т. е. фактически на месте 800. Замыкает ряд сотен $\bar{\alpha}$ (900). Таким образом, при выпадении π из ряда старших сотен они идут в следующем порядке: $\bar{\chi}$ (600), $\bar{\omega}$ (700), $\bar{\psi}$ (800), $\bar{\alpha}$ (900).

В таком случае в датировочной практике должны встречаться примеры употребления знаков старших сотен в несвойственных для древнерусской цифровой традиции значениях $\bar{\omega}$ — 700 и $\bar{\psi}$ — 800. Л. В. Столярова обратила внимание на то, что в датировочной записи 1299 г. Евангелия Типографской библиотеки, сделанной скорописью XVII в., являющейся копией несохранившегося оригинала конца XIII в., знак $\bar{\psi}$ употребляется в значении 800¹. В. В. Калугин, исследуя книгописное творчество Козьмы Поповича начала XIV в., обнаружил, что в паремийном тексте о возрасте допотопных патриархов и датировках 1312 г. (= 6820 г.) и 1312–1313 гг. (= 6821 г.) этот псковский дьяк употреблял $\bar{\psi}$ в качестве 700, $\bar{\psi}$ в значении 800, а $\bar{\alpha}$ — 900. В. В. Калугин также обратил внимание еще на один случай употребления $\bar{\psi}$ как 800 в датировке 1303 г. (= 6811 г.) грамоты рязанского великого князя Михаила Ярославича (сохранившейся копии XVIII в.)². Имеющиеся случаи употребления $\bar{\psi}$ как 800 в разных географических районах (Псков, Рязань) свидетельствуют о том, что они обусловлены не индивидуальной (случайной) трактовкой писца, а книжной традицией, распространявшейся «цифровыми

¹ Столярова Л. В. Древнерусские надписи XI–XIV веков в пергаменных кодексах. М., 1998. С. 258–259.

² Калугин В. В. Ошибался ли дьяк Козьма Попович? (Числа 800 и 900 в русской письменности XIV века) // Русская речь. 1990. № 2. С. 109–113.

алфавитами» с замещением непонятого $\overline{\text{п}}$ (800) следующими за ним $\overline{\text{ц}}$ и $\overline{\text{а}}$ в значении 900. Эта переходная традиция длилась сравнительно недолго и была вытеснена впоследствии ставшей общей для южных и восточных славян последовательностью старших сотен: $\overline{\text{х}}$ (600), $\overline{\text{ѣ}}$ (700), $\overline{\text{ѡ}}$ или $\overline{\text{ѱ}}$ (800), $\overline{\text{ц}}$ (900).

Подведя итог сказанному, можно выделить следующие этапы употребления византийской нумерации на Руси. X – первая четверть XI в. — использование византийской нумерации в «чистом» виде. До 1136 г. — формирование древнерусского варианта византийской нумерации с $\overline{\text{ѡ}}$ (800) и $\overline{\text{а}}$ (900). 1136 г. – конец XIII в. — активное применение этого древнерусского регионального варианта византийских цифр с $\overline{\text{а}}$. Конец XIII – начало XIV в. — употребление $\overline{\text{ц}}$ в значении 800 (как результат вытеснения и замещения непонятого $\overline{\text{п}}$ в процессе «столкновения» древнерусской цифровой традиции с древнейшей южнославянской). Конец XIV – XV в. — вытеснение $\overline{\text{а}}$ на 28-е место со значением (1000) как цифрового знака буквой-цифрой $\overline{\text{ц}}$ (900) в результате второго южнославянского влияния. С XVI в. — унификация цифровой системы в кириллице у южных и восточных славян благодаря замене древнерусского варианта византийской нумерации южнославянским с $\overline{\text{ц}}$ (900).

Есть основание считать, что если бы уже в X–XI вв. на Руси распространился западноболгарский вариант, то не было бы перехода в конце XIV в. на $\overline{\text{ц}}$ (900), который произошел бы уже, например, в XI в. Особенно интересным является период, когда употреблялся древнерусский вариант византийской нумерации с $\overline{\text{а}}$ (900). Характерную для начального периода цифровую систему отражают Новгородская псалтырь первой четверти XI в. и «Учение» Кирика (1136 г.). Спрашивается, что способствовало «выживанию» этой цифровой системы? Ответ может быть таким: в период доминирования местного варианта нумерации на Руси существовала достаточно развитая математическая культура, которая обеспечила защиту от случайных влияний.

Распространение в древнерусской практике в XI в. буквенной нумерации с $\overline{\text{а}}$ (900) говорит о том, что математическими учителями восточных славян были люди, пользовавшиеся литературой, в которой числа записывались в «чистой» византийской нумерации с «сампи» типа (900), сходного по графике с $\overline{\text{а}}$. Эта литература необязательно была на греческом языке, но могла быть на славянском в записи кириллицей. В кириллице, какой она сформировалась в Болгарии в конце IX в., первоначально употреблялась византийская нумерация в соответствии с не утраченной еще традицией греческого языка и письма. Лишь затем, под влиянием глаголической нумерации возник в западноболгарской кириллице вариант византийской нумерации с $\overline{\text{ѡ}}$ (700), $\overline{\text{п}}$ (800) и $\overline{\text{ц}}$ (900).

Могла ли на Руси с конца X по XI в. распространяться кириллическая литература столетней давности, в которой сохранялась «чистая» византийская нумерация? На Русь, возможно, попадали образцы первых кириллических книг середины IX – начала X в. В этих книгах была византийская нумерация в «чистом» виде, она-то и формировала наряду с непосредственным греческим влиянием цифровую практику в древнерусской книжности. В результате мог произойти своеобразный

скачок в древнерусской математической культуре, характеризующийся возникновением регионального варианта цифровой системы с заменой греческого «сампи» (900) на сходный кириллический **Ѡ**, что не нарушало усвоения византийской математической информации благодаря близкому графическому сходству знаков.

О записи четырехзначных чисел в византийской нумерации с помощью особого знака тысяч говорилось выше. В «Учении» встречаются также пятизначные и более числа (без учета раздела «О дробных делениях часа», где фигурируют 79 728, 113 960, 187 500, 346 673, 2 426 721, 29 120 652). Единицы, десятки, сотни и тысячи Кирик записывал в соответствии с правилами выражения чисел в «буквенной» нумерации. Новым является способ записи десятков и сотен тысяч, единиц и десятков миллионов. Десятки тысяч обозначались обведением сплошной окружностью соответствующих «буквенных» цифр уже в Новгородской псалтыри первой четверти XI в. Последовательно в «Учении» Кирика в кружках приведены числа 7, 1, 8, 4, 2, 2. Сотни тысяч обозначались обведением окружностью из точек соответствующих «буквенных» цифр. В приведенных числах это 1, 1, 3, 4, 1. Таким же образом обозначались десятки и сотни тысяч в разделе о дробных числах. Единицы и десятки миллионов в «Учении» передавались путем использования слова «несъведа». Из этого следует, что во времена Кирика не существовало особого обозначения для разряда миллионов. Впервые обозначение миллиона в виде окружности из расходящихся лучей и его название «леодор» зафиксировано в рукописи, вероятно, конца XV в. (Сборник богослужебных текстов. РНБ. Соф. № 169. Л. 16)¹. Спрашивается, были заимствованы или же придуманы на Руси специальные обозначения для десятков и сотен тысяч? Так как на древнерусскую цифровую систему в X–XI вв. оказывала формирующее влияние византийская нумерация, то истоки этих обозначений надо искать в ней. Общеславянским названием десяти тысяч является «тъма». В пользу византийского происхождения символа «тъма» в виде сплошной окружности говорит существование уже в древнегреческий период термина «мириада» (10 тысяч), а также употребление знака **м** (по-видимому, по первой букве указанного слова) рядом с «буквенными» цифрами (сбоку или над ними) для выражения чисел порядка десятков тысяч – миллионов. Однако не зафиксированы прямые данные об использовании в Византии окружности, наподобие знака «тем» вместо символа **м** при записи таких больших чисел. Более того, существует определенное основание для сомнения по поводу применения в Византии окружности при записи чисел, поскольку такой знак был занят. Окружностью, обведенной вокруг буквы «альфа», сокращенно выражалось слово *ἁγιος*, что значит «святой». Употребляемый в таком смысле, знак **Ⓐ** был широко представлен на иконах, фресках, мозаиках, миниатюрах, сфрагистическом материале и пр. Его употребление еще и в числовом значении 10 тысяч могло привести к путанице, поэтому признать существование в византийской практике символики «тем» (10 тысяч) можно как случайное явление, расходящееся с требо-

¹ Симонов Р. А. Текст XV в. с наименованиями числовых разрядов // Восточнославянские языки: Источники для их изучения. М., 1973. С. 273–278.

ванием целесообразности развития письменной (и цифровой) практики. Не исключая полностью перенос знака «тем» (10 тысяч) на Русь из византийской цифровой практики, следует признать, что такая возможность маловероятна, так как факты говорят об использовании византийцами соответствующего символа в качестве широко распространенного агиографического сокращения. Более приемлемым здесь выглядит «идейное» влияние византийской математической культуры. Идея о самостоятельном обозначении разряда тысяч и десятков тысяч представлена византийскими способами использования особого значка тысяч и символа М. Первый способ, а возможно также и второй, был известен славянам, как свидетельствуют памятники X–XI вв. Отсюда могла быть почерпнута идея о выражении чисел каждого нового разряда с помощью дополнительного знака и девяти чисел первого разряда, которая на Руси дала толчок к появлению особого обозначения десяти тысячного разряда — «тем».

Знак десяти тысячного разряда является первым по величине в ряду аналогичных обозначений крупных числовых разрядов, зафиксированных в кириллице. Следующий особый символ — стотысячного разряда — представлял собой окружность из точек.

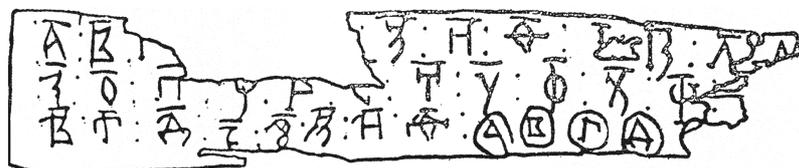


Рис. 1. «Цифровой алфавит» на берестяной грамоте № 342

Каким путем распространялась и усваивалась информация о «буквенных» цифрах на Руси? Она нужна была и переписчику книг, и ученому ранга Кирика, и просто грамотному человеку. Одного знакомства с кириллическим алфавитом для владения нумерацией было недостаточно, так как последовательность букв кириллического алфавита не совпадала с порядком цифр. Так, идущие на втором и седьмом месте **в** и **ж** не имели цифрового значения, а расположенная в конце алфавита «фита» как цифра равнялась 9. Для того чтобы знать нумерацию, надо располагать таблицей. Такие таблицы имеются в текстах, представляющих древнерусское математическое наследие. Древнейшие новгородские «цифровые алфавиты» записаны на cere Новгородской псалтыри первой четверти XI в. и на берестяной грамоте № 342, представляющей собой перечень цифр от 1 до 40 000 (рис. 1). Грамота содержит обозначение десятков тысяч в виде окружности и особое обозначение знаков тысяч в виде прикрепленного к букве хвостика слева вверху¹.

¹ Арциховский А. В. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1958–1961 гг.). М., 1963. С. 30. Грамота № 342 содержит неоднократно повторяющееся сочетание указанного тысячного знака архаического типа с восемью различными цифровыми символами в «буквенной» нумерации.

В протографе «Учения» Кирика (1136 г.) употреблялся тысячный знак той же формы, что и в грамоте № 342¹. В Новгороде тысячный знак применялся уже в конце XI в., о чем свидетельствуют записи дат в Минее служебной на октябрь 1096 г. (РГАДА. Синод. № 89. Л. 16) и особенно в Минее служебной на ноябрь 1097 г. (РГАДА. Синод. № 91. Л. 171б). Кирик Новгородец мог обращаться в качестве справочного источника к «цифровому алфавиту» наподобие того, что отражен в грамоте № 342. Но, скорее всего, он по памяти мог записать любое число в «буквенной» нумерации. Если же Кирику приходилось для кого-то составлять «цифровой алфавит», то он должен был дополнить еще одним знаком сотысячного разряда в виде окружности из точек. Такой знак он применял в «Учении».

Аналогичный «цифровой алфавит» встречается в древнерусском рукописном отрывке Апостола апракос конца XIII – начала XIV в., хранящемся в монастыре св. Екатерины на Синае (№ 39). Последний лист рукописи (с «цифровым алфавитом») является фрагментом апокрифической «Беседы трех святителей» в древнерусской редакции первой половины XIII в. Этот лист был прикреплен к отрывку Апостола апракос в качестве корки или обложки. «Цифровой алфавит» с обозначением сотен тысяч внесен на свободное место листа, по-видимому, еще до его прикрепления к Апостолу апракос. Содержание памятника указывает на древнерусское происхождение «цифрового алфавита». Хотя знак для 900 в нем плохо сохранился, ясно, что это не южнославянский знак «цы»².

В сравнении с вариантами записей больших чисел, отраженных в «цифровых алфавитах» грамоты № 342 и Синайского Апостола апракос, «Учение» продвинулось дальше. Для тех чисел, которыми оперирует Кирик, нужны были новые обозначения — миллионов и десятков миллионов, которые действительно появились, но значительно позже — в XV–XVI вв. Существование древнерусских «цифровых алфавитов» с предельными десяти- и сотысячными обозначениями говорит о том, что на Руси были математические произведения, содержащие многозначные числа, для записи которых достаточно было знаков десятков и сотен тысяч. Другими словами, Кирик вряд ли был новатором на этом поприще и с его «Учения» неправомерно было бы начинать отсчет творческой математической деятельности на Руси. Это произведение представляло уровень достаточно развитой математической культуры, которой предшествовала менее зрелая стадия в развитии математических знаний.

Трудами Н. В. Степанова, Т. И. Райнова, В. П. Зубова, А. П. Юшкевича и других ученых достигнуты значительные результаты в изучении вопросов, связанных с нашими представлениями о математических и календарных знаниях Кирика. Однако значение его творчества для истории математики и астрономии Древней Руси пока еще не раскрыто. Появляются первые работы, решающие задачи источ-

¹ Симонов Р. А. Ошибочная числовая запись как датировочная примета // Советские архивы. 1974. № 3. С. 83–85.

² Симонов Р. А. Математический документ конца XIII – начала XIV века в древнерусской пергаменной рукописи // Памятники науки и техники. 1982–1983. М., 1984. С. 110–114.

никоведческого изучения трактата Кирика. Разыскания, проведенные в этом направлении А. А. Туриловым, позволяют по-новому подойти к пониманию причин, обусловивших появление «Учения» Кирика¹. Сложность приводящихся в трактате расчетов навела А. А. Турилова на мысль, что труд новгородского числолюбца — итог длительного усвоения и развития математических знаний на русской (а возможно — и южнославянской) почве. Поэтому немаловажное значение приобретают розыск и исследование предшествовавших «Учению» хронологико-математических текстов.

А. А. Турилов обратил внимание на семитысячники. Под этим названием объединены тексты, содержащие сведения о числе месяцев, недель, дней, часов, високосов, високосных часов, индиктов, солнечных и лунных «кругов» в 7000 лет (что, за исключением самого числа лет, соответствует ряду разделов «Учения»)². Тексты эти невелики по объему, не имеют устойчивого заглавия и нередко не отмечаются при описании рукописей, что затрудняет их разыскание. В настоящее время известно примерно полтора десятка списков семитысячников XIV–XVIII вв. Они весьма существенно разнятся между собой. Самые краткие из них содержат сведения о числе месяцев, недель, дней и часов в году (но опущено число високосных часов и индиктов в 7000 лет). Кроме того, есть варианты, где сообщаются сведения о количестве солнечных и лунных «кругов» и индиктов в 1470 (не получается 7000, если к 1470 прибавить 5508) годах (от воскресения Христа до «семьтысячного лета»). Есть в них и данные о числе дней в году, но, что характерно, они помещены в конце статьи. Иногда встречаются также сведения о продолжительности кругов «обновления» неба, земли, моря, воды (что соответствует §§ 10–13 «Учения» Кирика), а также «кругов», не упомянутых в труде новгородского ученого, — «ветренного» и «звездного». В одном из таких списков опущен раздел о «кругах» в 7000 лет, но приводится число недель и часов в тысяче лет, а раздел об «обновлении кругов» выделен заголовком.

Особняком стоят списки семитысячников, в заключительной части которых применен стотысячный разряд («легион»), что также не характерно для других ранних списков. Эти особенности, вероятно, объясняются тем, что тексты редактировались составителем — известным кирилло-белозерским книжником XV в. Ефросином, создавшим особые редакции целого ряда сочинений.

Последнюю группу образуют семитысячники, в которых сообщаются сведения о числе месяцев, недель и дней в году, о високосных часах, числе часов в дне, неделе, декаде, месяце, в ста и тысяче дней, числе месяцев, недель, дней и часов в десяти и ста годах, тысяче и 7000 лет, о числе високосных месяцев, недель, дней и часов в 7000 лет, о числе високосных дней в ста годах и количестве праздников святых в году. Судя по последовательному употреблению знака для обозначения

¹ Турилов А. А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов — «семитысячников» // Естественные представления Древней Руси. М., 1988. С. 27–29.

² Симонов Р. А. Малоизвестные русские средневековые источники по хронологии — «семитысячники» // ИАИ. Вып. 12. М., 1975. С. 109–112.

стотысячного разряда (круг из точек) и отсутствию общих с другими списками ошибок, это наиболее поздняя редакция памятника, возможно, испытавшая воздействие списков, сходных с ефросиновскими. В одном таком списке имеется указание на число «новых чудотворцев», канонизация которых относится к середине XVI в. (Соборы 1547 и 1549 гг.).

Раньше предполагалось, что семитысячники появились незадолго до завершения седьмого тысячелетия после «сотворения мира», т. е. около 1492 г. Как установил А. А. Турилов, такой датировке противоречит ряд обстоятельств. Списки семитысячников XV–XVI вв. и зависящие от них позднейшие списки не используют знак для обозначения числового разряда в 100 000 (круг из точек). Лишь один раз встречается этот знак при указании числа дней в тысяче лет да дважды использовано слово «легион» (100 000). В то же время известно, что уже «цифровой алфавит» в пергаменном Ирмологии XV в. (РНБ. Соф. № 487. Л. 16) имеет знак разряда 100 000, а в богослужебном сборнике конца XV в. (РНБ. Соф. № 169) в подобном «алфавите» есть знак и для миллиона («ле/иодора»). Знак для обозначения 100 000 содержат также датируемые XVI в. списки «Учения» Кирика и псковский «Хронограф» 1494 г. Случаи сознательной архаизации числовой системы в средневековой славяно-русской рукописной традиции неизвестны, поэтому можно видеть в употреблении стотысячного разряда новацию, впрочем, достаточно относительную. В «цифровом алфавите», следующем за одним семитысячником, находим даже упоминание «ворона» (10 000 000), правда, без изображения соответствующего знака (РГБ. Больш. № 432. Л. 205б). Тот же знак находим и в «цифровом алфавите» сборника (РГАДА. РО МГАМИД. № 478. Л. 471б). Кроме того, в семитысячнике первой половины XVI в. (РГБ. Никиф. № 376. Л. 195а) в значении 900 использован Ѡ, который в русских рукописях на протяжении конца XIV – первой половины XV в. вытесняется буквой Ѡ, имеющей то же числовое значение. Наконец, в текст сербского семитысячника XVI в. из собрания Шафарика (Народный музей в Праге. IX Н 21. Л. 123а–125а) включены расчеты совпадений мясопустной недели с 29 февраля. По этой хронологической мете установлено, что расчеты выполнялись в 1242 г., что свидетельствует о существовании текста семитысячника по крайней мере с середины XIII в.

Еще одно обстоятельство, как отмечает А. А. Турилов, мешает датировать семитысячники временем около 1492 г. В преддверии ожидаемого в этом году «конца света» людей вряд ли особенно интересовало, сколько месяцев, недель, дней и т. д. уже прошло, скорее должно было волновать, сколько их осталось. Но как раз такие расчеты (в пределах последней сотни лет до Страшного суда) нам и неизвестны. Интересы времени в этом отношении гораздо больше характеризует созданная на рубеже XIV–XV вв. (возможно, около 1408 г.) особая Пасхалия (доведенная до 1492 г.), которую можно назвать «прогностической». Особенностью этой Пасхалии является включение в нее под определенными годами отрывков из «Откровения Мефодия Патарского» (эсхатологического сочинения, широко распространенного в византийской и средневековых славянских литературах), предупреждающих для этих лет различные бедствия: войны, мор, катаклизмы, нашествия

иноплеменников. 1492 (7000) г. сопровождала фраза: «Зде страх, зде скорбь. Аки в распятии Христове сей круг бысть, сие лето и на конце явится, в неже чаем и всемирное твое пришествие»¹. Эта Пасхалия, вероятнее всего, была создана на Балканах, где с середины XIV в. эсхатологические настроения подогревались быстрыми и неудержимыми успехами османского завоевания, в чем также видели «знамение последнего времени». Очень быстро «прогностическая» Пасхалия получила известность и на Руси. Из этого следует, что даже тексты, откровенно вызванные приближением Страшного суда (чего нельзя сказать о семитысячниках), начали создаваться более чем за полвека до наступления «конца света». На основе сказанного, исход седьмого тысячелетия от Сотворения мира как дата создания семитысячников представляется крайне маловероятной.

Пристального внимания к себе требует и вопрос о месте создания семитысячников. Судя по системе записи чисел, сербский семитысячник XVI в., единственный известный в настоящее время южнославянский список памятника, восходит к русскому оригиналу². Но в целом история текста семитысячников представляется значительно более сложной. В истории русско-южнославянских средневековых культурных связей математическая и календарно-астрономическая тематика по существу остается белым пятном (с определенностью можно говорить лишь о влиянии южнославянской цифровой системы на русскую на рубеже XIV–XV вв.). Связь семитысячников с «Учением» Кирика (наличие которой для нас несомненно) не может служить аргументом в пользу русского происхождения первых, так как направление этой связи не установлено. В настоящее время нет доказательства того, что именно семитысячники восходят к «Учению». Вполне возможен и другой вариант: трактат Кирика является частной усложненной редакцией семитысячника. Такая версия не лишена оснований, так как известен вид семитысячника с расчетом чисел на 1470 лет.

Отсутствие прямых указаний на время и место возникновения памятника заставляет искать косвенные свидетельства в его тексте. Даже при беглом прочтении семитысячников отмечается характерная деталь, отличающая их от списков «Учения» Кирика. Если в последних ошибки в записи чисел исключительно редки, то семитысячники изобилуют ими. Предпринятое А. А. Туриловым изучение ошибок дает ключ к истории этих текстов.

Ошибки в передаче кириллических цифр относятся к числу характернейших погрешностей писцов³. Об этом (приводя примеры, основанные на сходстве начертаний букв) писал еще Иосиф Волоцкий. Здесь мы не будем рассматривать все случаи ошибок в списках семитысячников (например, такие, которые связаны с пропусками или неверным написанием числовых разрядов, которые возникли

¹ Древние русские пасхалии на осьмую тысячу лет от сотворения мира // Православный собеседник. Казань, 1860. Ч. 3. С. 336.

² Симонов Р. А. Математические тексты в славяно-русских рукописях XI–XV вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 2. С. 228–229.

³ Лихачев Д. С. Текстология. С. 65–66.

в результате сходного написания кириллических букв-цифр), остановимся лишь на тех, появление которых можно объяснить в первую очередь тем, что в основе текстов лежал глаголический оригинал. Попутно заметим, что такие ошибки отсутствуют в ряде списков, что свидетельствует об их редактировании в позднейшее время. Ошибки эти можно разделить на три группы:

- ошибки, вызванные кириллической транслитерацией глаголических цифр без учета разницы числового значения одинаковых букв в этих алфавитах;
- ошибки, вызванные смешением глаголических букв, имеющих сходное начертание; они могли возникнуть как при кириллической транслитерации протографа, так и раньше — еще в глаголических списках;
- ошибки, вызванные тем, что в ранних кириллических списках с глаголического оригинала сохранялся (вследствие автоматизма переписки или непонимания писцом протографа) ряд глаголических букв-цифр, которые при позднейшем копировании текста были заменены сходными по начертанию (но не по звуковому и числовому значению) кириллическими.

К первой группе можно отнести следующие ошибки в записи чисел.

1) В расчете високосных дней в 7000 лет отдельные списки содержат число 1892 ($\chi\bar{a}\ \bar{w}\ \bar{c}\ \bar{b}$) вместо 1750 ($\chi\bar{a}\ \bar{v}\ \bar{n}$). Появление здесь «омеги» ($\bar{w} = 800$) вместо ожидаемого «пси» ($\bar{v} = 700$) несомненно вызвано влиянием глаголической цифровой системы, где «омега» имеет числовое значение 700. И если в данном случае еще нельзя в полной мере говорить о глаголическом оригинале семитысячников (так как под влиянием глаголической традиции \bar{w} в значении 700 употреблялась и в южнославянских кириллических рукописях), то южнославянское происхождение текста можно считать доказанным, так как в оригинальных восточнославянских памятниках \bar{w} всегда употребляется со значением 800. Аналогичную ошибку находим в расчете часов в году: 8836 ($\chi\bar{n}\ \bar{w}\ \bar{l}\ \bar{s}$) вместо 8766 ($\chi\bar{n}\ \bar{v}\ \bar{z}\ \bar{s}$). Причину ошибки в числе десятков в данном примере рассмотрим ниже.

2) Число солнечных «кругов» в 7000 годах в значительном числе семитысячников указано 230 ($\bar{c}\ \bar{l}$) вместо реального 250 ($\bar{c}\ \bar{n}$). По всей видимости, и эта ошибка возникла под влиянием глаголического оригинала, где \bar{l} имеет числовое значение 50.

Ко второй группе ошибок нужно отнести указание в тысяче простых лет вместо 365 000 дней 360 002 дня. Помимо утраты знака тысяч перед последним знаком ошибка имеет и еще одну причину. Глаголическое \bar{d} , с числовым значением 5, было смешано с \bar{v} , которое было переписано кириллицей без изменения числового значения (\bar{v} в глаголице — 3, в кириллице — 2). С аналогичным случаем сталкиваемся в расчете числа дней в 7000 годах — вместо 2 555 000 дней 2 500 002 (\bar{c} темь и \bar{n} темь и два). Здесь, кроме пропуска цифры десятков тысяч видим ту же замену \bar{d} на \bar{v} с утратой знака тысяч.

Следующая группа ошибок также представлена рядом примеров.

1. В расчете часов в году в одном из русских списков семитысячников дано число 8836 ($\chi\bar{n}\ \bar{w}\ \bar{l}\ \bar{s}$), в сербском — 8736 ($\chi\bar{n}\ \bar{v}\ \bar{l}\ \bar{s}$) вместо 8766 ($\chi\bar{n}\ \bar{v}\ \bar{z}\ \bar{s}$). По-

явление \vec{w} вместо \vec{v} уже рассмотрено выше, обратимся здесь к числу десятков. Наиболее вероятное объяснение ошибки состоит в том, что глаголическое m , имеющее числовое значение 60, было без изменений в графике перенесено в кириллический список, и позднейшие переписчики прочли его как кириллическое \vec{l} (30) с двойным титлом ($\vec{\vec{l}}$) — употребление двойного и даже тройного титла именно при цифрах не редкость в южнославянских рукописях, начиная с древнейших времен.

2. В том же русском семитысячнике после числа индиктов в 7000 годах приводится остаток от деления на 15-летний цикл — «лет \vec{l} » (30). Реальный же остаток равен 10. Очевидно в кириллический текст из глаголического оригинала попала без транслитерации буква i , имеющая в обеих азбуках числовое значение 10. Ее судьба при дальнейшей переписке аналогична предыдущему примеру.

3. Число недель в 7000 годах в одном списке указано « \vec{p} темь», \vec{a} и \vec{b} темь». Замену второго знака \vec{s} на \vec{a} можно объяснить смещением окружности. Третий знак объясняется, очевидно, тем, что варианты d и v имеют в полууставе XVI в. сходные начертания. Появление первого знака объясняется следующим образом. Глаголический «джерв», имеющий числовое значение 30, в целом ряде древнейших рукописей очень близок по начертанию к кириллическому p со знаком тысяч. Этим можно объяснить наличие еще в одном списке $x\vec{p}$ $x\vec{a}$ вместо 364 000.

4. Следующий пример ошибки не столь убедителен, но иные объяснения еще менее вероятны.

В перечне «обновления кругов» в двух семитысячниках указано, что «земной круг» обновляется за 90 лет, тогда как в «Учении» Кирика говорится о 40 годах. Можно предположить, что в глаголическом оригинале k (числовое значение 40) имела форму, близкую к $ч$ или «коппе» (типа «получервь»), которая позволила позднейшим кириллическим писцам осмыслить ее именно таким образом.

Выявление следов глаголицы в тексте семитысячников позволяет по-новому решать вопрос о времени и месте их создания. Можно с достаточной уверенностью датировать их временем до 1136 г. Кирику, несомненно, был известен какой-то вариант семитысячника, послуживший отдаленным образцом для его «Учения о числах». Это подтверждается и косвенными данными — глаголица, следы которой обнаруживаются в семитысячниках, безусловно, древняя (так называемая круглая) разновидность этого алфавита, а не позднейшая «угловатая», известная по хорватским рукописям XIII–XVIII вв. и изданиям XV–XVII вв. Начертания букв в хорватской глаголице почти исключают возможность прочтения глаголического m как кириллического l , меньше сходства в этом варианте между v и d , глаголическим i и кириллическим l . Круглая глаголица выходит из употребления в XII в., но возникновение текстов, сохранивших ее следы, следует отодвинуть вглубь от этой даты, ко времени не позднее первой половины XI столетия (с середины этого века в результате насильственной ромеизации на территории бывшего Первого Болгарского царства сложились крайне неблагоприятные условия для существования славянской письменности на Балканах). Поэтому наиболее вероятное время создания старших семитысячников — последняя треть XI – первая половина XII в.

Следы глаголицы по существу предрешают вопрос о месте создания семитысячников. На Руси эту азбуку умели читать, иногда использовали для тайнописи, но широкого распространения, тем более в качестве цифровой системы, она здесь не получила. Вероятно, календарно-математический текст рассмотренного типа был создан или в Великой Моравии или в Болгарии. Очевидно, уже в XI в. памятник попал на Русь.

Выявление источника трактата Кирика подчеркивает ценность «Учения» и заслуги его автора. Кирик самостоятелен в расчетах, которые он делал применительно к своему времени. Семитысячники послужили ему лишь образцом и схемой. По своему содержанию семитысячники и протограф «Учения» совпадают, за исключением статьи «О дробных делениях часа», которая не представлена в семитысячниках. Учитывая большое число ошибок в семитысячниках, можно предположить еще одно назначение трактата Кирика: в своем «Учении» он хотел дать исправное календарно-математическое руководство, свободное от огрехов, накопившихся в известных ему расчетах на 7000 лет.

Начатое более 35 лет назад изучение арифметической природы семитысячников в сравнении с «Учением» Кирика¹ дало следующие результаты. Типичные для семитысячников расчеты производились так. В качестве исходных брались данные о количестве единиц счета времени в одном году. Например, в семитысячнике Сборника конца XVIII в.² указывается: месяцев 12, недель 52, дней (суток) 365 дней и 6 часов, часов 8766³. Количество часов в году считали из условия 24 часов в сутках ($365 \times 24 + 6 = 8766$), что оговорено в тексте указанием на суммирование «часов дневных и noctных». Далее в семитысячнике РГБ. ОР № 695 приводится количество тех же единиц в 10 годах: месяцев 120, недель 520, дней (суток) 3652 дня и 12 часов, часов 87 660. В тексте не отмечено, как получены результаты, но структура вычислений ясна: каждое число найдено умножением на 10 предыдущих чисел. Нуждается в пояснении расчет числа дней. Умножением на 10 числа 365 дней получается 3650 дней; умножением на 10 числа 6 часов получается 60 часов или ($24 \times 2 + 12$) часов, что значит 2 дня (суток) + 12 часов. Окончательно: $3650 + 2 \text{ дня} + 12 \text{ часов} = 3652 \text{ дня} + 12 \text{ часов}$. Следовательно, в тексте подсчет верен. Затем в семитысячнике № 695 дается число тех же единиц в 100 годах: месяцев — 1200, недель 5200, дней (суток) 36 525, часов 876 600⁴. В тексте не раскрыто, как найдены эти результаты, но структура вычислений ясна: каждое число получено умножением на 10 предыдущих чисел. Нуждается в пояснении число

¹ Симонов Р. А. Малоизвестные русские средневековые источники по хронологии — «семитысячники». ИАИ. Вып. 12. М., 1975. С. 109–112.

² РГБ. ОР № 695. Л. 73а–73б (см. фототипическое воспроизведение текста: Симонов Р. А. Математические тексты и материалы в славяно-русских рукописях XI–XV вв. С. 301–302).

³ В ркп. РГБ. ОР № 695 первая цифра 8 тысяч написана ошибочно: вместо и со знаком тысячи в со знаком тысячи. Путаница могла произойти из-за сходства написания и и в в кириллице.

⁴ В ркп. РГБ. ОР № 695 цифра десятка тысяч 7 «тем» записана ошибочно: вместо знака «земля» в окружности знак «зело» в окружности.

дней. Умножением на 10 числа 3652 дней получается 36 520 дней, умножением на 10 числа 12 часов получается 120 часов = 24 часа \times 5 = 5 дней (суток). Окончательно: 36 520 дней + 5 дней = 36 525 дней (суток), следовательно, в тексте подсчет верен. Далее в семитысячнике № 695 приводится число тех же единиц в первой тысяче лет: месяцев 12 000, недель 52 000, дней (суток) 365 250, часов 8 766 000. В тексте не разъяснено, как получены эти результаты, но структура вычислений понятна: каждое число подсчитано умножением на 10 предыдущих чисел. Затем в № 695 указывается количество тех же единиц в 7000 лет: месяцев 84 000, недель 364 000, дней (суток) 2 556 750, часов 61 362 000¹. В тексте не сообщается, как найдены эти результаты, но структура вычислений ясна: каждое число получено умножением на 7 предыдущих чисел (табл. 1).

Таблица 1

Годы	Месяцы	Недели	Дни (сутки)	Часы
1 год	12	52	365 дней 6 часов	8 766
10 лет	120	520	3 652 дня 12 часов	87 660
100 лет	1200	5200	36 525	876 600
1000 лет	12 000	52 000	365 250	8 766 000
7000 лет	84 000	364 000	2 556 750	61 362 000

Структура числовых данных семитысячника № 695 вскрывает арифметическую природу их получения, состоящую в применении действий сложения и умножения на 10 и 7. Текст № 695, по характеристике А. А. Турилова, «наиболее поздняя редакция памятника». Самые краткие редакции «содержат сведения о числе месяцев, недель, дней, часов, високосов и високосных часов, солнечных и лунных кругов в 7000 лет»². Краткий семитысячник представлен в Сборнике второй половины XVII в.³ Здесь в начале указываются числа (с ошибками в записи) месяцев, недель, дней и часов в 7000 годах. Относительно двух последних единиц времени говорится, что они найдены, кроме високосных, и отдельно указывается число високосных дней и часов. Далее приводится количество в 7000 лет солнечных и лунных кругов и непонятно к чему относящееся дополнение: «А високосов 902 (или 402)». (900 и 400 в древнерусской «буквенной» нумерации записываются сходными по начертанию знаками «цы» и «ук»). Маловероятно, но все же возможно, что здесь зашифрован год переписки протографа рукописи РГБ. Унд. № 628 — 1608-й числом содержащихся в дате високосных дней, так как $1608 : 4 = 402$. По сравнению с семитысячником рукописи № 695, краткий семитысячник (рукописи № 628) содержит итоговые данные (см. табл. 1, нижний ряд) с дополнениями. По-

¹ Анализ погрешностей в записи чисел для 7000 лет в рукописи № 695 см.: *Симонов Р. А.* Малоизвестные русские средневековые источники по хронологии — «семитысячники». С. 111.

² *Турилов А. А.* Указ. соч. С. 30, 31.

³ РГБ. Унд. № 628. Л. 206а (фототипическое воспроизведение текста см.: *Симонов Р. А.* Математические тексты и материалы в славяно-русских рукописях XI–XV вв. С. 300).

этому не совсем понятно, как арифметически они получены, ибо в семитысячнике № 628 отсутствуют исходные данные (см. табл. 1, верхний ряд). Скорее всего, они использовались для расчетов, но остались «за кадром» или были опущены при дальнейшем редактировании.

Так, в семитысячнике из сборника третьей четверти XVI в.¹ приводятся начальные количества: месяцев — 12, недель — 52, дней (суток) — 365 дней и 6 часов, часов — 8766 (число искажено в части единиц и десятков). Затем сразу указываются числа единиц времени в 7000 годах: месяцев, недель, дней, часов, високосных дней, солнечных и лунных кругов. Сравнивая тексты № 695 (см. табл. 1), РГБ. Унд. № 628 и РГБ. Волок. № 529, можно заключить, что данные для 7000 лет в части основных единиц (месяц, неделя, день, час) в семитысячниках либо приводились явно (например, № 695, № 529), либо служили базой для расчетов, но в текст не вошли (наиболее краткие семитысячники, например, № 628).

Можно так реконструировать вычислительный процесс для начальной части семитысячников. За основу брались количества единиц времени в году: 12 месяцев, 52 недели, 365 дней (суток) с четвертью, 8766 часов. Затем эти данные последовательно умножали на 10, получали результаты для 10, 100, 1000 лет. Наконец, последние четыре числа умножали на 7 и получали окончательные данные о количестве указанных единиц счета времени в 7000 годах. Этот вычислительный процесс представлен семитысячником № 695 и отражен в таблице 1. Возможно, начальные данные о количестве единиц времени в одном году сразу умножались на 7000. Такой вычислительный процесс представлен в рукописи № 529 и отражен в первой и последней строках таблицы 1. Но могло быть и так. В семитысячнике № 529 результаты получались, как в № 695, т. е. путем троекратного умножения на 10 и однократного на 7, но эти промежуточные умножения не вошли в окончательный текст рукописи № 529. В любом случае следует заметить, что результаты семитысячников по единицам счета времени получались путем арифметического действия умножения, без применения деления. Это — важная особенность семитысячников, поскольку в древности и средние века умение выполнять деление ценилось очень высоко, о чем знают специалисты. Так, историк математики В. К. Беллюстин отмечал, что тогда человек, умевший делить, «признавался чуть не гением»². В этом свете избегание деления в семитысячниках выглядит вполне понятным. Об избегании деления также говорит выделение в семитысячниках високосных дней и часов³.

Если семитысячники избегают деления, Кирик, напротив, как бы специально подчеркивает свое умение делить. Так, указывая номера лунного и солнечного кругов для 6644 (1136) г., Кирик сообщает о величине частных от деления 6644 соответственно на 19 и 28. Этот результат (частные) не имеет календарного значения, а лишь показывает арифметическое мастерство.

¹ РГБ. Волок. № 529. Л. 696а–696б (фототипическое изд. текста см.: *Симонов Р. А.* Математические тексты и материалы в славяно-русских рукописях XI–XV вв. С. 299).

² *Беллюстин В.* Как постепенно дошли люди до настоящей арифметики. М., 1941. С. 99.

³ См.: *Симонов Р. А.* Малоизвестные русские средневековые источники по хронологии — «семитысячники». С. 111.

Об этом же свидетельствует постоянное внимание Кирика к остаткам, которые получаются при делении 6644 на величину календарных циклов. Например, сообщая в параграфе 10 о числе обновлений неба (83), прошедших за 6644 года, он указывал, что идет 4-й год последнего обновления. Значит, Кирик, деля 6644 на 80 (цикл обновления неба), находил частное 83 и остаток 4. Так он поступал постоянно, как бы демонстрируя свое умение производить деление.

Иной подход к арифметике расчетов представлен в семитысячниках. Здесь остатки от деления не указываются, что снижает точность расчетов. Так, информация о том, что в 7000 годах содержится ровно 369 лунных кругов (семитысячник № 628), является приближенной. Деление 7000 на 19 (цикл лунного круга) дает в частном 368 и 8 в остатке. Указание вместо этих значений числа 369 является огрублением расчетов, что наводит на мысль о получении этого приближенного результата без употребления деления.

Как могли получить этот результат, минуя деление, позволяет установить недавно обнаруженный текст 1138 г. Подробнее об этом речь пойдет далее. Сейчас же необходимо указать на следующую особенность текста, в котором воспроизводятся частные от деления числа 6646, соответствующего 1138 г., на циклы «стихий», и остатки, дающие текущий год всех четырех циклов. Текст 1138 г. обладает оригинальной вычислительной особенностью по сравнению с «Учением» Кирика, состоящей в указании дополнительных сведений: о числе лет, остающихся до завершения каждого цикла всех четырех «стихий».

Если применить этот метод к расчету числа лунных кругов в 7000 годах, то можно реконструировать, как было получено указываемое в семитысячниках число 369. За основу брался исходный цикл лунного круга в 19 лет. Его удесятерение давало 190, удвоение — 380, что соответствовало 20 лунным кругам, вторичное удвоение — 760, что соответствовало 40 лунным кругам. Удесятерение 190 давало 1900, что соответствовало 100 лунным кругам, удвоение — 3800, что соответствовало 200 лунным кругам. Суммирование полученных чисел давало 7030, что соответствовало 370 лунным кругам. Значит, в 7030 годах (от Сотворения мира) содержалось 370 лунных кругов. Если теперь из 7030 вычесть по 19, то легко найти соответствующие величины лунного круга, наиболее близкие к 7000 годам. Вычтя один раз 19, получим, что в 7011 годах содержится 369 лунных кругов. Вычтя еще раз 19, получим, что в 6992 годах содержится 368 лунных кругов (см. табл. 2).

Таблица 2

190	10
+ 380	20
760	40
1900	100
3800	200
7030	370
– 19	1
7011	369
– 19	1
6992	368

В семитысячниках указывается 369 лунных кругов. 368 лунных кругов соответствуют 6992 г., «не добирающему» 8 лет до 7000 лет и поэтому не отвечающему идее семитысячника как перечня хронологического-календарных понятий и циклов, содержащихся в 7000 годах. При делении 7000 на 19 в частном получается 368 и 8 в остатке, именно так и поступил бы Кирик, который сообщил бы, что в 7000 годах содержится 368 лунных кругов и идет восьмой год последнего лунного круга. Для семитысячников, где указывались целые числа циклов, это было неприемлемо, поэтому в них приводилось избыточное число 369 лунных кругов, соответствующее 7011 г., но зато отвечающее принципу семитысячности: 368 лунных кругов «недотягивали» до него, так как соответствовали лишь 6992 г., а 369 лунных кругов отвечали, хотя и выходили на 11 лет за пределы 7000 лет. Рассмотренный пример показывает, что арифметика семитысячников ближе к византийской преамбуле текста 1138 г., чем к «Учению» Кирика. Отсюда вытекает, что семитысячники были образцом для хронологического-календарной, а не арифметической составляющей «Учения». Арифметика «Учения», требующая умения производить деление, стоит на более высоком уровне. На это обращали внимание ученые, занимающиеся семитысячниками, в частности, А. А. Турилов, который отмечал, что «Кирик самостоятелен в расчетах, которые он делал применительно к своему времени»¹.

В результате проведенного историко-математического исследования можно заключить, что в рассматриваемых средневековых хронологическо-календарных памятниках критерием арифметического мастерства выступает действие деления. Семитысячники и византийская преамбула 812–862 г. древнерусского текста 1138 г. характеризуются «избеганием» деления. В связи с этим кажется удивительной высота арифметического уровня, демонстрируемого Кириком в «Учении», с его стремлением подчеркнуть свое умение производить деление. Такой же уровень арифметики представлен в древнерусской части текста 1138 г. Он «возвышался» над более массовыми знаниями в области вычислительной культуры.

При сопоставлении «Учения» с семитысячниками очень важно знать, как проводились сложные для того времени расчеты. Наиболее сложной сферой, использовавшей арифметические знания, на Руси являлась вычислительная пасхалистика, предметом которой был расчет дня Пасхи. Древнейшие документы, характеризующие этот способ на Руси, так называемые «руки» (Иоанна Богослова — левая, Моисея Законодавца — правая), представлены в эпиграфике конца XII — начала XIII в. и пергаменных рукописях XIV в.² Для их «функционирования» нужно было знать величину лунных и солнечных кругов данного года, т. е. остатки от деления четырехзначной даты года от Сотворения мира на 19 (лунный круг) и соответственно на 28 (солнечный круг). Следовательно, использование календарных «рук» явно свидетельствует о высокой средневековой арифметической культуре, «умеющей» выполнять деление. Реалии, связанные со знакомством Илариона (будущего первого русского по национальности Киевского митрополита) с «руками»,

¹ Турилов А. А. Указ. соч. С. 38.

² Симонов Р. А. Древнерусская книжность... С. 143–147.

содержатся в его знаменитом «Слове о законе и благодати», написанном между 1037 и 1050 гг.¹ О том, что из узкой сферы непростых календарных вычислений (с делением) лунный и солнечный круги к началу XII в. уже перешли в разряд хронологических терминов, свидетельствует статья «Повести временных лет», где для 6615 (1107) г. приводятся величины лунного и солнечного кругов.

В «Учении» Кирика 1136 г. прямо «руки» не названы, но имеются косвенные свидетельства, что он ими пользовался для отыскания даты Пасхи. По-видимому, «руки» ко времени Кирика стали распространенным и привычным пасхальным инструментарием. Зато Кирик специально оговаривал дважды — при изложении расчетов по определению лунного и солнечного кругов, — что на основе этих понятий он определил дату Пасхи в 6644 (1136) г.²

Указанная особенность «Учения» решительным образом отличает его от семитысячников, где нет никаких упоминаний ни о Пасхе, ни о том, как ее рассчитывать. Это позволяет понять, почему Кирик не пошел по пути восстановления семитысячника как типа календарно-арифметического произведения на 7000 лет. Его целью, очевидно, было создание теоретического трактата по расчетной пасхалистике с учетом арифметического обобщения понятий юлианского календаря. Примечательно, что найденный недавно фрагмент «Учения» по списку конца XVI — начала XVII в. состоит из одного параграфа о солнечном круге, где сообщается о необходимости указанного знания для расчета Пасхи. Это может свидетельствовать о том, что уже в начале XVII в. осознавалось назначение трактата Кирика для расчетной пасхалистики³. Кирик использовал семитысячники для полноты данных о составе понятий юлианского календаря, направив изложение на главный вопрос — реальное вычисление Пасхи в 1136 г. Поэтому расчеты по календарным понятиям в «Учении» фиксировались на этом году, а не далеком 7000 г.

Есть основание предполагать, что у славянских первоучителей были таблицы, которые встречаются в составе древнерусских календарных «рук». Об этом говорит сохранившаяся глаголическая таблица XII в., аналогичная по содержанию «руке» Моисея. Однако первые болгарские пасхальные таблицы, очевидно, не были «ручными». Об этом свидетельствует иное оформление упомянутой глаголической таблицы, а также Норовских таблиц XIV–XVI вв., имеющих прямоугольную форму⁴. Форму «рук» могли придать кирилло-мефодиевским таблицам греки, прибывшие на Русь в связи с ее христианизацией и привезшие с собой славянские книги и другие материалы, созданные до середины X в. и сохранившиеся в греческих монастырях⁵.

¹ Иванов Вяч. Вс. Нейропсихологические модели и возможности их применения к истории русской средневековой культуры // *Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание*. М., 1997. С. 181–202.

² Симонов Р. А. Новое в изучении творчества Кирика Новгородца (XII в.) // *Восьмая научная конференция по проблемам книговедения: Тез. докл. М., 1996*. С. 203–205.

³ Романова А. А. Фрагмент «Учения им же ведати человеку числа всех лет» в рукописи Кирилло-Белозерского собрания // *V Международная научная конференция «Информационные технологии в печати»: Тез. докл. М., 1998*. С. 24–26.

⁴ Симонов Р. А. *Древнерусская книжность...* С. 141.

⁵ Хабургаев Г. А. Первые столетия славянской письменной культуры: истоки древнерусской книжности. М., 1994. С. 161–162.

Использование греческой хронологии стимулировало развитие арифметики на Руси. Очевидно, средний уровень греческой арифметической культуры через полтора века после Кирилла и Мефодия был выше, и именно он стал определять развитие арифметики на Руси. В результате взаимодействие двух видов славянской письменности — глаголицы и кириллицы — не было обеспечено нумерационным контролем, что приводило к ошибкам в числах кириллицы. Это касалось не только церковнослужебной, но и специальной хронологической книжности. Семитысячники тому наглядный пример. При их «переводе» с глаголицы (сохранились лишь кириллические копии) ошибки в числах обусловили утрату ими (в значительной части) былого хронологического смысла. Русские оказались способными учениками, не только усваивавшими, но и разрабатывавшими дальше календарно-арифметические представления. Вершинами этого творчества являются «Учение» Кирика 1136 г. и древнерусская часть текста 1138 г.

Приведенные выше данные позволяют сделать несколько важных выводов. Главный из них сводится к тому, что глаголический вариант семитысячников, по всей видимости, возник в последней трети IX – первой половине XI в., а на Руси эти тексты появились в глаголическом оригинале и здесь были переписаны кириллицей, либо пришли уже в кириллическом «исполнении». Нам неизвестно, как создавались глаголические оригиналы. Они могли быть славянским переводом глаголицей с греческих текстов, что более вероятно, а также могли возникнуть в результате арифметических расчетов самих славян, что менее вероятно. От периода последней трети IX – первой половины XI в., к которому относится глаголический оригинал семитысячников, неизвестны какие-либо славянские вычислительные средства или способы, позволяющие производить вычисления с большими многозначными числами до величины десятков миллионов.

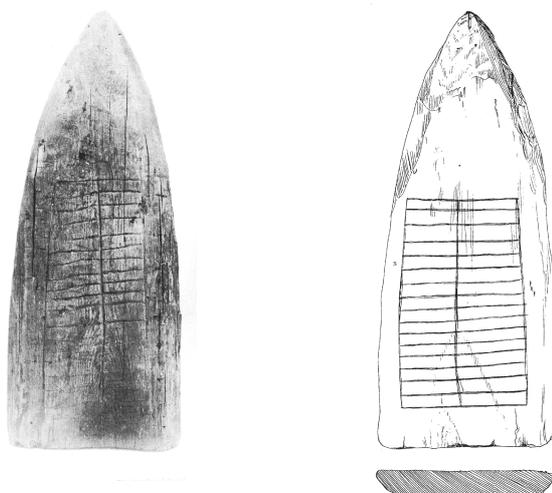


Рис. 2. Слева: резная доска 16-уровневого абака. Справа: ее прорись.
Из раскопок в Новгороде XIV в. Кирик при подсчетах пользовался 8-уровневым абаком

В Византии расчеты такого класса производились. Они выполнялись либо с помощью наглядно-инструментального средства типа абака (о чем подробнее говорится в последующих разделах книги), либо письменным способом, напоминая современные вычисления в «столбик». Как в том, так и в другом случае результаты записывались в византийской «буквенной» нумерации с применением для высших разрядов, начиная с десятков тысяч, слова «мириада» или одной буквы μ . В славянском «переводе» чисел достаточно было заменить византийские цифры на соответствующие глаголические, а вместо слова мириада (или буквы μ) употребить эквивалентное славянское «тъма». Списки семитысячников, сохранившие облик, наиболее близкий к первоначальному, как раз отличаются такой особенностью. В них не употребляется известный на Руси, по крайней мере с первой половины XI в., особый знак десятков тысяч в виде окружности, а применяется словесное название этого разряда — «тъма».

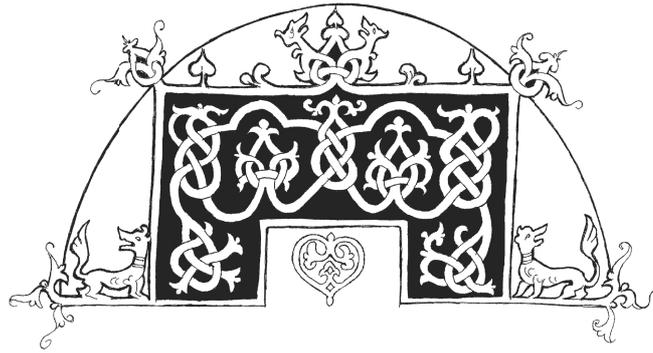
В пользу происхождения глаголической версии в рамках византийской арифметической традиции говорит также их сравнение с «Учением». В трактате Кирика даются пояснения о том, какие нужно произвести действия, чтобы получить тот или иной результат. Такие пояснения не имели бы смысла, если бы арифметическая грамотность не была достаточно широко распространена в среде читающего населения Новгорода около 1136 г. В семитысячниках отсутствуют какие-либо арифметические пояснения. Они и не должны были присутствовать, если среда, для которой предназначались эти тексты, не владела арифметической культурой. Соответствующая ситуация, очевидно, существовала в середине IX в. у славян Великой Моравии, представители которых обратились в Константинополь с просьбой о присылке учителей. Таковыми стали Константин-Кирилл и Мефодий. Первоучители славян всесторонне владели византийской культурой. В «Житии Константина-Кирилла» неоднократно отмечается высокая математическая подготовка святого. Обладая ею, Константин-Кирилл вполне мог произвести подсчеты, содержащиеся в семитысячниках, или со знанием дела перевести их с греческого. В таком случае можно предполагать, что арифметическая база этих текстов была византийской, сами же они оказывались памятниками славянской глаголической письменности.

В пользу предложенного объяснения говорит вариативность семитысячников. В различных средневековых версиях известны доказательства теоремы Пифагора. Объясняется это классификационным обстоятельством: за новое доказательство указанной теоремы в средневековых университетах давалась ученая степень доктора. Нечто аналогичное могло иметь место в случае семитысячников. Они в среде глаголитов могли играть роль своего рода проверочных текстов на право считаться математически подготовленным человеком. Эти знания ценились, так как, не обладая ими, нельзя было решать сравнительно трудную календарную задачу по расчету дня Пасхи. Кроме того, почти все первоначально переведенные с греческого славянские тексты носили канонический характер, к ним нельзя было ничего добавлять или убавлять. Семитысячники же, не будучи каноническими текстами, допускали творческое к себе отношение. Видимо, были важны прецедент и традиция. Если семитысячник вышел из-под пера Константина-Кирилла, то в та-

ком случае уже в старославянский период появились бы многие варианты семитысячников на глаголице, списки которых позже распространились на Руси. Основная часть трактата Кирика — это работа в рамках той же традиции. Русские обработки семитысячников велись до XV–XVI вв. и связаны с творчеством выдающихся деятелей культуры, каким, например, был в XV в. Ефросин.

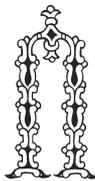
Объяснение, предполагающее автором или переводчиком семитысячников Константина-Кирилла, — не более чем рабочая гипотеза, позволяющая соединить воедино два, казалось бы, противоположных аспекта: византийскую арифметическую базу и славянскую глаголическую основу семитысячников. Возможно, автором (переводчиком) первоначального семитысячника был кто-то из учеников славянских первоучителей или некий болгарский просветитель, владевший, благодаря эллинизации Балкан, греческой культурой и освоивший глаголицу после ее переноса в Болгарию глаголитами. Кирик Новгородец воспринял эту традицию и творчески развил ее.





Календарно-вычислительные знания Кирика и его современников

Календарные понятия и пасхальные вычисления в Древней Руси



Исьменные источники Средневековья отражают несколько систем летосчисления, восходящих к разным традициям в христианстве. Чтобы понять календарное содержание трактата Кирика, надо иметь в виду, что в конце X в. (а может быть и ранее) вместе с принятием христианства на Руси стало распространенным летосчисление, применявшееся в Византии. Юлианский календарь в византийской или константинопольской эре имел римские наименования месяцев и семидневную неделю, счет годов в нем велся от Сотворения мира, которое принималось происшедшим за 5508 лет до нашей эры.

Первым среди календарных сведений Кирик называет в своем «Учении» индикт. В § 6 индикт определяется как 15-летний период, начинающийся с сентября месяца. Для отыскания года индикта нужно дату года в записи от Сотворения мира разделить на 15, остаток показывает, какой идет год текущего индикта. Если год кратен 15, то идет 15-й индикт. Счет по индиктам был распространен в греческой хронографии. В древнерусских памятниках он встречается эпизодически.

Затем в «Учении» идет речь о солнечном круге (§ 7) и лунном круге (§ 8). Кирик отмечает важность этих понятий для вычислений дня Пасхи и других календарных дат (более подробно об этом пойдет речь ниже). В следующем параграфе говорится о тысячелетиях, которые он называет «веками» (§ 9). Затем приводятся календарно-астрономические сведения о високосных годах (§ 14), о «великом круге» — великом индиктионе (§ 15), о связи между «книжными» (календарными) и лунными (т.е. длительностью в четыре недели) месяцами (§ 16). Содержатся также сведения о количестве недель в году (§ 17), о количестве дней в простом и високосных годах (§ 18). На этом заканчивается календарная часть «Учения».

Поясним, в чем состоит смысл излагаемых Кириком теоретических вопросов календаря. Календарь как система представлений о времени и его отсчете с древ-

ности тесно связывается с месячным лунным и солнечным годовыми циклами. Сложность календарных расчетов была обусловлена тем, что некоторые точки отсчета в календаре перемещались на временной шкале. В византийском календаре, употреблявшемся на Руси, кроме «неподвижных» были «подвижные» праздники. Центральным из подвижных праздников был день Пасхи (в дальнейшем под этим словом у нас фигурирует христианская Пасха). Все остальные подвижные даты христианского календаря отделены от Пасхи постоянными сроками. Пасха приходится, как было постановлено Никейским церковным собором в 325 г., на первое воскресенье после весеннего полнолуния, наступающего не ранее 21 марта и не позднее 18 апреля. Поэтому первый день Пасхи бывает не ранее 22 марта ($21 + 1 = 22$) и не позднее 25 апреля ($18 + 7 = 25$) по старому стилю. Полный цикл «блужданий» для Пасхи в границах этого промежутка длится 532 года, затем порядок перемещений повторяется. Период в 532 года называется «великим кругом» или «великим индиктионом», который связан с солнечным и лунным кругами. Если перемножить длительность солнечного и лунного кругов, то получится величина длительности «великого круга» ($28 \times 19 = 532$). Дело в том, что в календарном году содержится 52 недели и один или два дня, в зависимости от того, каким является год — простым или високосным. В этой связи всякий день юлианского календаря (например, первое апрельское воскресенье), перемещаясь по различным числам, совершит периодический цикл в 28 лет. Луна точно в такой же фазе, в какой она была в некий день (например, 2 апреля), будет находиться вновь 2 апреля через 19 лет.

Отсюда видно, что вычисление дня Пасхи представляло довольно сложную математическую задачу. Уверенность, с которой Кирик оперировал календарными понятиями, дает возможность предполагать, что ученый новгородец умел рассчитывать день Пасхи. Такого мнения придерживались Б. В. Гнеденко и А. П. Юшкевич¹. Однако в самом тексте «Учения» нет данных о том, как конкретно решалась такая задача.

Одним из центральных понятий русского календаря является «вруцелето». Это календарное понятие, по мнению С. И. Селешникова, было введено около XV в. для изложения календарных вопросов в церковно-славянской практике. «Вруцелетом» является кириллическая буква-цифра в пределах семерки, которая приписывалась по определенному правилу каждому году. «Вруцелето» дает возможность определить воскресные дни любого года².

Понятие «вруцелето» у Кирика отсутствует, но он сообщает в своем тексте, что для определения дня Пасхи пользовался данными о солнечном и лунном кругах. По мнению историка календаря Н. В. Степанова, «вруцелета» стали применяться на Руси не ранее XIV в.³, что согласуется с указанным мнением С. И. Се-

¹ Гнеденко Б. В. Очерки по истории математики в России. 2-е изд. М., 2005. С. 14; Юшкевич А. П. История математики в России до 1917 г. М., 1968. С. 20.

² Селешников С. И. История календаря и хронология. М., 1970. С. 155–156.

³ Степанов Н. [В.] Заметка о хронологической статье Кирика (XII век) // ИОРЯС. Т. 15. Кн. 3. СПб., 1910. С. 138–139.

лешникова. Его разделяет А. Н. Зелинский¹. Ни Н. В. Степанов, ни кто-либо другой из ученых не смогли указать русские или славянские памятники, по которым можно было бы реконструировать древнерусский способ календарных расчетов, существовавший до употребления «вруцелета». В настоящее время такие источники обнаружены. В этой связи «Учение» Кирика, в котором понятие «вруцелето» отсутствует, выступает свидетельством о существовании в домонгольской Руси особой традиции календарных расчетов, отличной от применявшегося после XIV–XV вв. «вруцелета».

Истоки этой традиции помогают определить другие памятники древнерусской книжности. Например, в «Книге Еноха», написанной в Палестине примерно в III–I вв. до н. э., получившей известность на Руси около XIII в., указана достаточно точно средняя продолжительность года в 365,25 дня. В «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, написанной в середине VI в. александрийским монахом, так говорится о високосном годе (в славянском переводе X–XIII вв.): «Лето имать 365 днии и четверть, сия же четверть на 4-е лето день бывает приступ, сей же день приступается февралю»². Длительность года попеременно в 365 и 366 дней (на четвертый год) лежит в основе календаря многих стран и народов. Эти сведения о длительности простого и високосного годов являются одними из базовых в «Учении».

На определенном этапе развития календарных представлений возникла идея прогнозирования дня недели для любой даты. Для ее осуществления стали применяться различные системы «вечного календаря» в виде таблиц, формул, словесных правил. Пользуясь ими, можно определить, каким был день недели любой даты в той или иной календарной практике (например, юлианской, григорианской и пр.). Идея «вечного календаря» опирается на представление о единстве мира, непрерывной длительности времени и его однородности в прошлом и будущем, о возможности точного счета времени на любой момент настоящего, прошлого или будущего. «Вечный календарь» — это механизм, обеспечивающий рационалистическое моделирование объективного мира. «Вечный календарь» — это механизм, который придает картине мира облик существования не в абстрактном теоретическом, а в практическом календарном времени.

Памятники письменности типа «Вечного календаря» представляют собой важные источники для изучения древнерусских положительных знаний, будучи своего рода критерием рационализации временных представлений. «Вечный календарь» имеет многовековую историю, являясь замечательным порождением научной мысли. «Вечные календари» современной мировой календарной системы — григорианской — восходят (через юлианский календарь) к решению Никейского собора 325 г. о введении семидневной недели³.

¹ Зелинский А. Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря // Контекст. 1978. М., 1978. С. 101.

² Кузнецов Б. Г. Очерки истории русской науки. М.; Л., 1940.

³ Буткевич А. В., Зеликсон М. С. Вечные календари. М., 1969. С. 9.

Чтобы понять, какие проблемы стояли перед компутистами (специалистами по календарю и расчету дня Пасхи) в связи с решением Никейского собора 325 г., следует учесть важную особенность юлианского календаря, отраженную в «Учении». А именно, выделение високосного года из 366 суток, который с циклической периодичностью приходит на смену трем простым годам, состоящим из 365 суток. Простой год, как отмечалось, содержит 52 недели и 1 сутки. Не будь этих суток, каждый год начинался бы с одного и того же дня недели, например, воскресенье. «Дополнительные» сутки сдвигают счет дней недели на один день. Если первый день некоего года был воскресеньем, то второй год начинается с понедельника, третий — со вторника. Кроме того раз в четыре года происходит «прыжок» через один день недели. Это обусловлено тем, что, как известно было уже Кирику, раз в четыре года прибавлялись дополнительные сутки — високос. Високосный год — не явление природы, а придуманное человеком условное календарное понятие, введенное для удобства счета, при котором средняя длительность года, принимаемая в 365 суток с четвертью, округляется до 365 суток в простых годах, а «отбрасываемые» четверти складываются за четыре года в целые сутки. Счет високосов зависит от календарного стиля: «В византийском 28-летнем цикле високосными являются 3-й, 7-й и т. д. мартовские годы или 4-й, 8-й, 12-й... годы январского стиля»¹.

Смену дней недели в юлианском календаре с учетом високоса наглядно можно представить так: **а** (1) – воскресенье, **в** (2) – понедельник, **г** (3) – вторник, **д** (4) – среда, **е** (5) – четверг, **з** (6) – пятница, **з** (7) – суббота.

Буквенные обозначения дней недели применялись в Византии и на Руси, их числовые значения указаны в скобках. Периодичность смены дней недели в юлианском календаре равнялась 28; начиная с 29 года цикл повторялся. Порядковое место в этом цикле получило название «круг Солнца». В современной науке это понятие трактуется так: «Круг Солнца. Порядковое место года в 28-летнем солнечном цикле называется кругом Солнца Q. Первоначально счет 28-летними циклами вели от 1 сентября или октября (об этом говорит и новгородский ученый XII в. Кирик в своем „Учении им же ведати человеку числа всех лет“) 5509 г. до н. э. В дальнейшем как в Византии, так и на Руси получил широкое распространение мартовский стиль эры от „сотворения мира“. Поэтому и счет солнечных циклов ведется с 1 марта 5508 г. н. э. Разделив число года эры от «сотворения мира» В на 28, в остатке и находим круг солнца Q:

$$Q = \left[\frac{B}{28} \right]$$

(прямые скобки означают остаток от деления)².

Понятие «круг Солнца» Кирик разъясняет в § 7 «Учения» следующим образом: «Как можно познать солнечный круг. Знай, что солнечный круг начинается

¹ Климшин И. А. Календарь и хронология. 2-е изд. М., 1985. С. 95.

² Там же. С. 67–68.

в первый день октября месяца, он продолжается с первого [года] до 28-го и вновь начинается с первого. Если же захочешь найти какой-либо год солнечного круга, который ищешь, то раздели все годы от начала мира на 28 и то число, которое останется, меньше 28-ми, его и возьми. При помощи его и вычисли Пасху и все месяцы. Если в остатке один год, то это первый год, если два, то второй, если 28, то двадцать восьмой. От Адама прошло 237 солнечных кругов, а последнего круга идет восьмой год, при помощи него я определил Пасху в этом 6644 году»¹.

«Круг Солнца» Кирик нашел путем деления числа 6644 на 28, сообщая величину получающегося частного (237). Как он конкретно рассчитывал дату Пасхи, Кирик не раскрывал. Средневековые компутисты могли для этого использовать «буквенные» цифры, именуемые в науке о календаре солнечными эпактами или конкуррентами². Как правильно установил Кирик, 1136 (6644) году соответствовал восьмой «круг Солнца». На восьмом месте стоит **в** (2). Значит, солнечная эпакта для 1136 г. была равна двум. Однако Кирик не рассматривает в своем трактате вопрос о солнечных эпактах, из чего можно сделать вывод, что при отыскании дня Пасхи он или не использовал это понятие или по каким-то причинам не пожелал раскрыть метод своих пасхальных расчетов до конца. Так нередко поступали средневековые компутисты, державшие в тайне свои вычислительные приемы.

Кирик рассматривал еще одно календарное понятие, связанное с предыдущим, — «круг лунный» (или «лунный круг»): «Как можно узнать круг лунный. И этого нельзя не знать: знай, какой год лунного круга приходится на первый день января месяца. Лунный же круг в каждом году продолжается от первого [года] до 19-го, и опять возвращается и начинается с первого. Если же хочешь найти лунный круг, который ищешь, раздели все годы от начала мира на 19; а если будет меньше 19, то это и есть год лунного круга; если [останется] один, то первый год, или второй, если два, или 19, то [девятнадцатый и] опять начинается с первого. От Адама до настоящего времени полчетыреста лунных кругов без одного, а последнего круга идет 13-й год. При помощи его я определил Пасху настоящего 6644 года»³.

В современной науке о календаре описанное Кириком понятие носит название «круга Луны» и трактуется аналогично: «... круг Луны L заданного года можно установить и путем несложного расчета. Прежде всего он определяется как остаток от деления на 19 номера года B от „сотворения мира”»⁴. И. А. Климишин предлагает следующую формулу расчета:

$$Q = \left[\frac{B}{19} \right]$$

¹ Кирик Новгородец. Учение им же ведати человеку числа всех лет // ИМИ. М., 1953. Вып. 6. С. 181.

² Климишин И. А. Указ. соч. С. 93–95.

³ Кирик Новгородец. Учение... С. 181, 183.

⁴ Климишин И. А. Указ. соч. С. 78.

Кирик разделил дату 6644 (1136) г. на 19, в частном получил 349, а в остатке 13, верно заключив, что в этом году шел 13-й «круг Луны». Это значение, как и год «круга Солнца», он, по его словам, использовал для определения даты Пасхи в 1136 г., как именно — не сообщил. Чтобы разобраться в этом вопросе, следует исходить из того, какое отношение имеет «круг Луны» к дате Пасхи. Из истории календаря известно, что для установления даты празднования Пасхи надо знать и дни полнолуний. Было известно, что через каждый 19-летний период все одинаковые фазы Луны приходятся на одни и те же числа месяцев. Астрономы назвали это явление лунным циклом или «кругом Луны»¹. Даты полнолуний необходимы по той причине, что «Пасха христиан, в свою очередь, исторически зависела от ветхозаветной иудейской Пасхи, которая со времен Моисея праздновалась евреями только в полнолуние»². На Никейском соборе 325 г. был принят ряд решений, регламентирующих определение дат христианской Пасхи. Как указывалось выше, одним из них было установление в качестве границы, ранее которой не могла праздноваться Пасха, дня весеннего равноденствия, который тогда приходился на 21 марта. Среди весенних полнолуний два (18 и 19 марта), наступившие до 21 марта, христианские компутисты перенесли на месяц назад (17 и 18 апреля). На основе этого было составлено расписание пасхальных полнолуний (см. таблицу 3)³.

Таблица 3

1	2 апреля	6	7 апреля	11	12 апреля	16	17 апреля
2	23 марта	7	27 марта	12	1 апреля	17	5 апреля
3	10 апреля	8	15 апреля	13	21 марта	18	25 апреля
4	30 марта	9	4 апреля	14	9 апреля	19	13 апреля
5	18 апреля	10	24 марта	15	29 марта		

Христианская Пасха приходилась на ближайшее воскресенье после пасхального полнолуния. Значит, Кирик должен был располагать аналогичной таблицей. К такому выводу приводит процитированный текст «Учения», хотя в нем нет прямых данных о том, что она Кириком использовалась. Поэтому резонно задаться вопросом, а была ли знакома славянам в его время подобная таблица? Почти полтора века назад академик И. И. Срезневский исследовал глаголическую календарную запись XII в., сделанную на одном из пергаменных листков, использованных для переплета старинной книги. Листки представляли собой отрывок из старославянского Служебника XI в., написанного глаголицей. Календарная запись, сделанная позже на свободном от текста месте, оказалась таблицей пасхальных полнолуний на март и апрель⁴. Она документально удостоверяет, что не позднее

¹ Цыбульский В. В. Календари и хронология стран мира. М., 1982. С. 51.

² Зелинский А. Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря. С. 68.

³ Там же. С. 76–77.

⁴ Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках // Зап. АН. СПб., 1866. Приложения к Т. 9. Кн. I. Прил. 3. № XII. С. 89–90.

XII в.¹ славяне могли использовать заранее составленную роспись пасхальных полнолуний в календарных вычислениях. Более древние аналогичные таблицы или их фрагменты у славян не зафиксированы, известны только более поздние росписи, обнаруженные в кириллических рукописях XIII–XIV вв. Имея подобного рода таблицу пасхальных полнолуний, Кирик мог ею пользоваться следующим образом. Установив, что 1136 г. соответствовал 13-й «круг Луны», он на 13-м месте в таблице находил дату 21 марта (см. таблицу 3). Это давало основания для выводов: а) еврейская Пасха, совпадающая с полнолунием, приходится на эту дату, о чем Кирик и сообщил: «Еврейская Пасха была 21 марта»²; б) христианская Пасха приходится на первое воскресенье после 21 марта. Для этого нужно узнать день недели 21 марта с помощью юлианского «вечного календаря».

Как писал Кирик, для отыскания дня Пасхи в 1136 г. кроме «круга Луны» он пользовался «кругом Солнца». Значит, в том «вечном календаре», который мог быть в распоряжении Кирика, было в ходу понятие «круг Солнца». Имеются данные, которые это косвенно подтверждают. Одно из древнейших описаний юлианского христианского «вечного календаря» приводится в греческой рукописи 1079 г., сохранившейся в списке XIII в. («Парижский аноним»). Правило, которое здесь дается, не предполагает использования других календарных понятий, кроме «круга Солнца», не нуждается в применении таблиц типа солнечных эпакт или каких-либо других. Имея в виду «солнечный календарь» «Парижского анонима», И. А. Климишин высказал мнение, «что фактически Кирик использовал схему, которая пришла на Русь из Византии»³. Однако проблема календарного счета, применяемого Кириком, этим окончательно не решается, так как неизвестны славянские варианты упомянутого византийского «вечного календаря».

Поиски славянских текстов «вечного календаря» привели к трехтабличному комплексу, внесенному, по-видимому, болгарским писцом в Норовскую псалтырь. Комплекс содержал таблицу солнечных эпакт, таблицу пасхальных полнолуний и таблицу солнечных регуляров.

Солнечные регуляры — «это числа, по одному для каждого из месяцев года, которые необходимо прибавить к конкурентам (т. е. солнечным эпактам — $P. C.$), чтобы получить день недели на первое число месяца. Изобрел их, по-видимому, еще в VIII в. церковный историк Беда Достопочтенный»⁴.

Была предложена следующая формула для определения дня недели любой даты юлианского календаря с помощью трехтабличного комплекса: $a = x + y + z$ (для високосного года) и $a_1 = a - 1 = x + y + z - 1$ (для простого года), где x — число месяцев, y — солнечная эпакта, z — солнечный регуляр. Остаток от деления a или a_1 на 7 дает день недели по приведенному выше правилу: 1 — восресе-

¹ Предположительная датировка глаголической таблицы XII в. принадлежит В. М. Загребину. См: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984. С. 77.

² Кирик Новгородец. Учение... С. 191.

³ Климишин И. А. Календарь и хронология. С. 276.

⁴ Там же. С. 97.

нье, 2 — понедельник, 3 — вторник и т. д.¹. Для примера определим, каким днем недели было 21 марта 1136 г., в которое происходило полнолуние, что соответствовало еврейской Пасхе, как отмечал Кирик. Итак, $x = 21$. «Круг Солнца» Кирик верно нашел для 1136 г. равным 8. По соответствующей для такого случая таблице находим нужную эпакту на восьмом месте, это 2. Следовательно, $y = 2$. Солнечный регулярь для марта равен 5. Значит, $z = 5$. Суммируем найденные значения: $a = x + y + z = 21 + 2 + 5 = 28$. Число 28 кратно 7, следовательно, 21 марта 1136 г. была суббота. Христианская Пасха наступала в воскресенье после полнолуния, а так как полнолуние приходилось на субботу 21 марта, то Пасха была на следующий день — 22 марта, что правильно определил и Кирик².

Указанного примера и других подобных недостаточно для окончательного вывода о достоверности указанной формулы, необходимо, чтобы она соответствовала современной научной трактовке юлианского «вечного календаря». Таковая дается И.А. Климишиным, который приводит следующую математическую модель юлианского «вечного календаря»³:

$$Q = \left[\frac{ES + RS + (D - 1)}{7} \right]$$

где ES — солнечная эпакта, RS — солнечный регулярь, D — число месяца. Сравнивая ее с указанной выше формулой, Климишин установил их принципиальную равнозначность: «Таким образом, в Норовской псалтыри имеются солнечные эпакты и регуляры. Тем самым определение дня недели для любой календарной даты должно быть обеспечено: ведь сам «рецепт» — формула ... (т. е. указанная выше математическая модель. — *Р. С.*) — совершенно очевиден. Именно так и расшифровал метод Норовской псалтыри Р. А. Симонов»⁴.

Правильное понимание трехтабличного комплекса Норовской псалтыри в качестве юлианского «вечного календаря» представило в новом свете степень рационализации славянской пасхалистики. Раньше можно было говорить о владении методами календарных расчетов немногими подготовленными людьми, олицетворением которых был новгородский ученый XII в. Кирик. Трехтабличный комплекс Норовской псалтыри переводит вопрос в новую плоскость: указывает практический «инструментарий», который использовался славянскими компутистами.

Открывая новую страницу в славянской календарной традиции, трехтабличный комплекс Норовской псалтыри обнажил ряд «белых пятен». Во-первых, датировка памятника XIV–XVI вв. поставила вопрос о том, применялся ли характерный для Норовской псалтыри метод ранее указанного периода, а если применялся, то насколько широко он был распространен у славян. Найденная И. И. Срезневским

¹ Симонов Р. А. Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 86–88.

² Кирик Новгородец. Учение... С. 191.

³ Климишин И. А. Календарь и хронология. С. 98.

⁴ Там же. С. 278.

глаголическая таблица пасхальных полнолуний XII в. по своим признакам сопоставима с таблицей Норовской псалтыри, но нуждается в объяснении противоположный порядок дат полнолуний в памятниках¹ (о чем речь ниже). Во-вторых, глаголическая таблица XII в. и комплекс таблиц Норовской псалтыри южнославянского происхождения, а это ставит вопрос о правомерности отнесения в область культуры Руси представленного в них способа календарных расчетов. В связи с изложенным приобретает актуальность обнаружения древнерусского трехтабличного «вечного календаря», подобного Норовскому, но по времени максимально приближенного к «Учению» Кирика (1136 г.).

Одним из древнейших подобных текстов является трехтабличный календарный комплекс в составе древнерусского Служебника XIV в. (РНБ. Ф.п. I. № 73. Л. 394а. см. рис. 1). До сих пор исследователи не предпринимали расшифровку таблиц, поэтому при рукописи они характеризуются неопределенно, как «вруцелетие»². Такая характеристика указывала только на связь комплекса таблиц с древнерусским календарем. При ближайшем рассмотрении выявляется следующее. Две таблицы комплекса оформлены в виде «рук» – схематического изображения левой и правой ладоней с отставленными большими пальцами, на сомкнутых четырех пальцах воспроизводятся числовые данные (табличные значения) в «буквенной» нумерации.

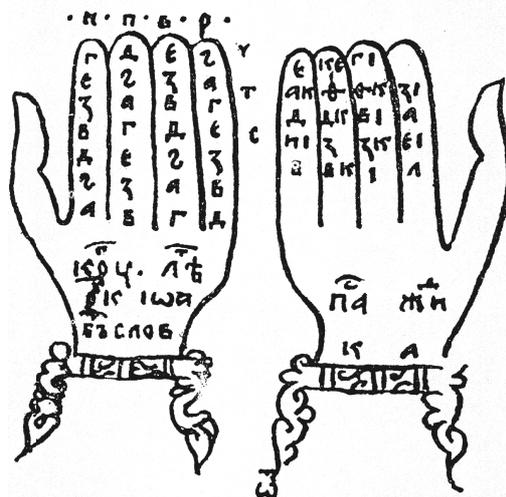


Рис. 1. Календарные «руки». Список «Служебника» второй половины XIV в. РНБ

¹ Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. С. 89.

² Гранстрем Е. Э. Описание русских и славянских пергаменных рукописей. Л., 1953. С. 54; Вздорнов Г. И. Искусство книги Древней Руси: Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII – начала XV веков. М., 1980.

На левой ладони имеется надпись «Круг лет, рук[а] Иоа[нна] Бог[о]слов[а]». Сверху и справа от этой «руки» расположен ряд букв: Н, П, В, Р, Ч, Т, С. Это обозначения дней недели по первым и другим буквам (они далее выделены как прописные): Неделя, т. е. воскресенье, Понедельник, Вторник, сРедa, Четверг, пЯТница, Суббота. Порядок дней недели соответствует упоминавшемуся выше правилу: 1 — воскресенье, 2 — понедельник и т.д. Числовые характеристики «руки» Иоанна Богослова совпадают с 28 значениями солнечных эпакт. Под «рукой» Иоанна Богослова приводятся в два столбца парные знаки (на воспроизводимом рисунке их нет), расшифровка которых показывает, что это солнечные регуляры для всех 12 месяцев. Первый столбец: м[арт] — 5, а[прель] — 1, м[ай] — 3, и[юнь] — 6, и[юль] — 1, а[вгуст] — 4. Второй столбец: с[ентябрь] — 7, о[ктябрь] — 2, н[оябрь] — 5, д[екабрь] — 7, г[енварь] — 3, ф[евраль] — 6. Эти сведения полностью совпадают с данными о солнечных регулярах в Норовской псалтыри.

На правой «руке» приведена надпись «Паска жид[ом]», т. е. еврейская пасха. Эта таблица содержит расчетные данные о датах пасхальных полнолуний в марте и апреле за 19-летний период. Их последовательность соответствует порядку «круга Луны», если началом таблицы считать нижнюю строку, считывая значения в порядке слева направо и идя от нее вверх. Такое упорядочение данных определяется обликом таблицы в виде «руки» с надписью в ее нижней части. Надпись «задает» направление извлечения данных из таблицы. В таком же направлении считываются данные из «руки» Иоанна Богослова, т. е. снизу. Последовательность солнечных эпакт в таком случае будет совпадать с порядком, который они имеют в аналогичном трехтабличном календарном комплексе Норовской псалтыри.

Для датировки рассматриваемого «вечного календаря» по списку рукописи XIV в. важное значение имеет входящая в комплекс таблиц хронологическая запись. Она расположена под правой «рукой» (на прилагаемом рисунке отсутствует) и имеет следующее содержание: «От Адама до крещенья русския земли лет 6496, от крещенья до взятя Рязани от татар лет 249». Сложив данные числа $6496 + 249 = 6745$ и переведя дату в нашу эру: $6745 - 5508 = 1237$, получим год взятия татаро-монголами Рязани, которая пала 21 декабря 1237 г.¹ По-видимому, запись сделана вскоре после описываемого события на территории, не подвергнувшейся еще набегу неприятеля, в каком-нибудь культурном центре Руси, имевшем летописные традиции. Числа в таблице полнолуний Служебника XIV в. отличаются сравнительно редкой особенностью: в них единицы предшествуют двадцаткам: $\overline{ак}$, $\overline{вк}$, $\overline{дк}$, $\overline{зк}$. $\overline{фк}$. Академик Е. Ф. Карский считал такую черту западнорусским признаком и отмечал в Договорной грамоте Смоленского князя Мстислава с Ригой 1229 г.² Не исключено, что в некогда существовавшей западнорусской (Смоленской?) рукописи первой половины XIII в. находился древнерусский трехтабличный календарный комплекс. Летописная запись о Рязани была приписана вскоре после 1237 г. на свободном месте, которое оказалось под «ру-

¹ История СССР с древнейших времен до наших дней. М., 1966. Т. 2. С. 43.

² Карский Е. Ф. Славянская кирилловская палеография. М., 1979. С. 217.

кой» пасхальных полнолуний. При последующем копировании рукописи таблицы и хронологическая запись могли восприниматься как единое целое, что отразилось в Служебнике XIV в. Соединение хронологической записи с таблицами свидетельствует о понимании их в качестве календарных. Календарь и хронология издавна осознавались тесно связанными между собой, о чем, например, свидетельствует и «Учение» Кирика 1136 г. Таким образом, трехтабличный комплекс в Служебнике XIV в. является одним из древнейших сохранившихся календарных древнерусских источников. Его изучение показывает, что он восходит к оригиналу первой половины XIII в., первоначально не имевшему хронологической записи о падении Рязани в 1237 г., и является свидетельством существования такого рода расчетных методов в домонгольский период.

В свете изложенного особое значение приобретает открытая С. А. Высоцким в Софии Киевской надпись XIII в., которую он посчитал календарной таблицей «для определения названия первого дня любого года в пределах 28-летнего солнечного цикла»¹. Таблица из Софии Киевской — не что иное, как текст, совпадающий с «рукой» солнечных эпакт Служебника XIV в. Однако она воспроизведена не в форме «руки», а по расчерченной сетке, наподобие того, как это делается теперь (см. рис. 2). С. А. Высоцкий не привел данных о наличии около нее следов других таблиц или числовых знаков. Автор в сентябре 1985 г. обследовал пространство около сохранившейся таблицы (с согласия и при содействии С. А. Высоцкого) и обнаружил контуры еще одной, меньшей таблицы прямоугольной формы и горизонтальный ряд числовых знаков.

Г	А	Е	З
Е	З	А	В
З	А	В	Г
В	Г	А	Е
А	Е	З	А
З	А	В	Г
А	В	Г	А

Рис. 2. Календарная таблица солнечных эпакт. Граффити XIII в. Софии Киевской

Отсутствие специальной аппаратуры не позволило разобрать надписи, однако отчетливое наличие контура второй таблицы и следов числовых знаков делает перспективным их дальнейшее изучение. В качестве рабочей гипотезы можно высказать предположение, что в Софии Киевской был представлен трехтабличный календарный комплекс, от которого в наибольшей сохранности до сего времени уцелела опубликованная С. А. Высоцким таблица солнечных эпакт. Вероятно, первоначально рядом с ней находились также таблицы полнолуний и солнечных регуляров. В таком случае функционирование на Руси в XIII в. трехтабличного

¹ Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской. Киев, 1976. С. 203.

календарного комплекса получает подтверждение не только книжными материалами, но и эпиграфическими.

Бытование на Руси трехтабличного «вечного календаря» в первой половине XIII в. (до 1237 г.) также подтверждается недавней находкой и исследованием фрагмента таблицы солнечных эпакт в виде «руки», начерченной в одном из храмов Рязани до татаро-монгольского нашествия. Рисунок «руки» в виде ладони соотносится с традицией календарных таблиц на «руках», представленной в Служебнике XIV в. По-видимому, незавершенный рисунок «руки» из Старой Рязани представляет собой своеобразное учебное упражнение в усвоении инструментария древнерусского компутиста¹. Использование трехтабличного календарного комплекса на Руси в XIII в. допускает возможность хронологической непрерывности древнерусских расчетных календарных традиций в домонгольское время на большой территории — Новгород, Киев, Рязань, Смоленск (?).

Научное значение обнаружения древнерусского «вечного календаря» велико. Оно показало несостоятельность мнения о том, что в домонгольской Руси не было своих компутистов, а использовались готовые византийские пасхалии. В последнее время на смену скептическим оценкам постепенно приходит признание умений древних русичей производить календарно-пасхальные вычисления. Однако вопрос об уровне и распространении таких умений оставался нерешенным. Документально такое умение подтверждается «Учением» Кирика. Но было неясно, насколько широко отраженная древнейшими русскими таблицами календарная традиция была распространена на Руси и в чем конкретно состояла².

Древнерусская специфика записи календарных данных на «руках» позволяет по-новому подойти к пасхальным вычислениям Кирика. Как говорилось выше, считывание данных с «рук» необычно для современного человека: оно направлено снизу, от надписи в центре ладони к основаниям пальцев, дальше выше — к их концам. Если этой особенности не учитывать, а считывать табличные данные с «рук», как подсказывает обычный способ чтения, т.е. сверху, то их календарное значение утрачивается. Таблица пасхальных полнолуний на «руке» названа «Паска жид[ом]», что может ориентировать на считывание табличных данных по-еврейски, т.е. справа налево. Последовательность дат пасхальных полнолуний, считанных с «руки» по-еврейски (справа налево) окажется совпадающей с порядком дат пасхальных полнолуний глаголической таблицы XII в., что отметил, но не смог объяснить И. И. Срезневский. Не говорит ли это о том, что глаголическая таблица была списана с «руки»? В таком случае трехтабличный комплекс должен был существовать в XII в. Это предположение хронологически согласуется с тем, что подлинный эпиграфический фрагмент «руки» из Старой Рязани может датироваться концом XII – первой третью XIII в. Полный состав таблиц в Служебнике XIV в. восходит примерно к тому же времени.

¹ *Медынцева А. А.* Эпиграфические находки из Старой Рязани // *Древности славян и Руси*. М., 1988. С. 253–254.

² *Ryan W. F.* *Astronomy in Church Slavonic: Linguistic Aspects of Cultural Transmissions // The Formation of the Slavonic Literary Languages*. Columbus, 1985.

Еще одна специфическая особенность календарных таблиц на «руках» заключается в их парности. Если некими компютистами на Руси в XII–XIV вв. в календарных расчетах применялась, например, таблица пасхальных полнолуний, то можно ожидать, что она была оформлена в виде «руки» (но необязательно всегда: пример тому таблица солнечных эпакт Софии Киевской, которая скорее всего была скопирована с «руки», о чем свидетельствует их композиционное совпадение считывания данных снизу). Выше было показано, что Кирик мог пользоваться расписанием лет пасхальных полнолуний. Если они были оформлены в виде «руки», то и вторая «рука» — солнечных эпакт — также могла быть в его распоряжении, поскольку «руки» были парными. Возможно, Кирику была известна помимо солнечных эпакт и таблица солнечных регуляров, как считает И. А. Климишин: «По-видимому, для своих календарных расчетов Кирик Новгородец использовал уже упоминавшиеся выше солнечные регуляры (*RS*) и солнечные эпакты...»¹. Поэтому логично предположить (причем с большой долей вероятности), что Кирик располагал трехтабличным календарным комплексом и использовал его в качестве инструментария для определения дат Пасхи.

В «Учении» отражены представления Кирика о цикличности календарных показаний. После того как он сообщил, что дата Пасхи в 1136 г. 22 марта — самая ранняя («раньше этого Пасха не бывает»), он сделал весьма характерное обобщение: «Так бывает редко, но от настоящего года через 248 лет будет так же, если Господь в своем милосердии до тех пор сохранит мир»². Из этого следует, что древнерусский ученый должен был располагать расписанием дат Пасхи на много лет вперед, либо производить самостоятельные расчеты. Следующую раннюю Пасху по Кирику надо ожидать в 1384 г. через 248 лет, считая первым 1136 г. На деле Пасха была в 1383 г.³

До сих пор серьезно не обсуждался вопрос о том, что Кирик мог самостоятельно рассчитать необходимую пасхалию. Слова Н. В. Степанова по поводу того, что у Кирика в руках «была полная таблица великого индиктиона...»⁴, т. е. пасхалия до 532 г., содержащая полный цикл пасхальных дат, не исключает возможности составления на Руси объемной и точной пасхалии уже в XII в. Если исходить из текста «Учения», то в нем нет ни слова о наличии у Кирика готовой пасхалии (табл. индиктиона). В то же время Кирик прямо и недвусмысленно заявлял: «Я определил Пасху в этом 6644 году», «...Я определил Пасху настоящего 6644 года». Было бы нелогичным специально рассчитывать день Пасхи, который можно узнать из готовой Пасхалии. Значит Кирик, когда вычислял дату Пасхи для 1136 (6644) г., еще не имел пасхалии. Но когда он писал «Учение», пасхалия у него уже была. Отсюда вытекает, что Кирик вычислял Пасху в 1136 г. до написания «Учения».

Этот вывод подтверждается установлением периода, в который было создано «Учение». Кирик указывает, что он его «писал... при князе Святославе, сыне Оль-

¹ Климишин И. А. Календарь и хронология. С. 275.

² Кирик Новгородец. Учение... С. 191.

³ Зубов В. П. Примечания к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // ИМИ. Вып. VI. М., 1953. С. 195.

⁴ Степанов Н. [В.] Заметка о хронологической статье Кирика (XII век). С. 140.

гове, в первый год его княжения в Новгороде»¹. Святослав начал княжить в Новгороде 19 июля 1136 г.², что определяет рубеж, раньше которого трактат не мог быть создан. Из фразы: «Да будет известно, что это исчисление написано в 6644 г. от Адама... 14-й год индикта»³ следует, что «Учение» Кирика не могло появиться позднее 1 сентября 1136 г., так как с этого момента шел уже 15-й год индикта. Итак, «Учение» создавалось между 19 июля и 1 сентября 1136 г., т. е. спустя примерно четыре месяца после Пасхи. Следовательно, Кирик вычислял Пасху раньше, за несколько месяцев до «Учения». А возможно, он указывал важную дату текущего года задним числом.

В промежутке времени между расчетом дня Пасхи в 1136 г. и написанием «Учения» Кирик вряд ли располагал пасхалией, продолженной до 1383 г., когда наступала вновь самая ранняя Пасха. Возможно, он обзавелся полной таблицей великого индиктиона, которой у него раньше не было, но, может быть, Кирик сам рассчитал пасхалию на все 532 года великого индиктиона. Это не было сложно для такого мастера счета, каким был Кирик, если он владел достаточно надежной и не требующей больших затрат времени методикой пасхальных расчетов. Для подобных целей предлагался достаточно простой стандартный способ в трехтабличном комплексе типа таблиц Норовской псалтыри и древнерусского Служебника XIV в. Нельзя исключать, что Кирик использовал какой-то другой вычислительный прием. Но более определенно решить этот вопрос в настоящее время не представляется возможным.

Документальное подтверждение использования в древнерусской календарной практике трехтабличного комплекса, по крайней мере с первой трети XIII в., дает основание полагать, что кроме Кирика на Руси были и другие компутисты. Более того, их инструментарий, состоявший из таблиц пасхальных полнолуний, солнечных эпакт и регуляров, составляющих систему юлианского «вечного календаря», по-новому характеризует темпоральное мировоззрение и космологию в целом как развивающуюся в контексте «управляемого», а не условного, рационально не воспринимаемого календарного времени.

«Учение» — средневековый трактат, посвященный счету времени и основным понятиям юлианского календаря с демонстрацией того, как некоторые из этих понятий применять в качестве датировочных характеристик. Сообщаемые здесь данные о календарных расчетах, в том числе для определения дня христианской Пасхи, требовали проведения точных вычислений. В средневековой науке, в частности, византийской, существовали разработанные алгоритмы, которые позволяли как бы производить соответствующие счетные операции. В настоящей книге реконструируется подобная методика на основании древнерусских и южнославянских источников. Возможно, знал заложенные в них алгоритмы и Кирик.

¹ *Кирик Новгородец. Учение...* С. 191.

² *Янин В. Л. Очерки комплексного источниковедения: Средневековый Новгород. М., 1977. С. 83.*

³ *Кирик Новгородец. Учение...* С. 189.

«Учение» Кирика написано так, что непосредственно руководствуясь им, нельзя научиться рассчитывать пасхалию. Эти знания оставались достоянием средневекового автора, а его сочинение едва ли не было направлено на демонстрацию редких способностей производить календарные расчеты.

Об астрономических представлениях на Руси обычно судили по произведениям византийского происхождения, содержащим элементы астрономических знаний античности в соединении с попытками построить картину мироздания на основе библейско-монотеистической доктрины. Однако известные по данным средневековой книжности астрономические сюжеты, хотя и фиксировали календарные понятия, но не содержали рекомендаций о способах проведения на практике календарных расчетов. Кирик в «Учении» приоткрыл завесу над указанной областью точного знания, имевшей свою традицию на Руси. По этому поводу Б. Г. Кузнецов правильно заметил: «Вычисления Кирика, впрочем, не были непосредственно связаны с астрономическими представлениями греческих книг, проникших в X–XII вв. в Киевскую Русь»¹.

Высокий уровень сложности календарных вычислений в «Учении» зарождал в умах исследователей сомнения в возможности Кирика осуществлять таковые. Теперь, после введения в научный оборот трехтабличного календарного комплекса такие сомнения отпадают. По-видимому, не только в Новгороде, но и в других центрах домонгольской Руси велись календарно-вычислительные работы на уровне, сопоставимом со знаниями византийских и западноевропейских компутистов.

Кирика можно по праву считать основоположником русской научной теории календаря. Но следует отметить, что на Руси могли быть и другие знающие астрономы и пасхалисты, о трудах которых мы почти ничего не знаем. Выдающаяся заслуга Кирика заключается в том, что он дал полное и систематическое изложение основных понятий юлианского календаря, являющееся своего рода теоретическим обобщением древнерусской практики календарных расчетов. Календарное содержание трактата базируется на серьезной математической основе.

Касаясь математической оценки «Учения», нужно иметь в виду, что ни один из разделов трактата прямо не посвящен каким-либо аспектам математического знания. Но косвенно сочинение Кирика тесно связано с такими направлениями средневековой арифметики, как запись чисел и производство вычислений. Сравнение с арифметическим познанием сегодняшнего дня показывает незаурядность мастерства Кирика, безошибочно оперировавшего громадными числами порядка десятков миллионов.

Обращаясь к вопросу, почему современные исследователи оценивают творчество Кирика с позиций одной научной дисциплины, следует учитывать, что такой подход обусловлен существующим в настоящее время разделением наук. Средневековые научные знания составляли своеобразный и сложный сплав разнообразных сведений и представлений. Кирик был средневековым ученым, владевшим определенным объемом синкретической мудрости своего времени, куда входили,

¹ Кузнецов Б. Г. Очерки истории русской науки. С. 7.

в частности, и знания о календаре, о производстве арифметических действий. Это обстоятельство учитывал В. К. Кузаков, отмечавший: «То, что он (Кирик — *P. C.*) одновременно и астроном, и математик, закономерно: слишком взаимосвязаны были эти отрасли знания именно при составлении календарей и пасхалий»¹.

К этому следует добавить, что комплекс научных представлений Средневековья охватывал не только точные, но и гуманитарные знания. У Кирика такой аспект выражается, в частности, в приложении высококвалифицированных календарно-математических знаний к датировке событий.

Таким образом, Кирик был не только выдающимся математиком, календареведом, но и ученым, который стремился применить свои знания точных наук в исторической хронологии. Одновременно он пытался с религиозно-философской точки зрения осмыслить темпоральный аспект бытия. Эмпирической основой для этого был анализ разнообразных по своим хронологическим признакам календарных и природных циклов. «Учение» — это образец средневекового научного трактата, где тесно переплетены математические, календарные, хронологические и религиозно-философские представления, связанные с осмыслением категории «время». Выделение некой одной черты произведения Кирика и сведение к ней всего многогранного содержания не способствуют правильному пониманию этого уникального научного трактата. Комплексное изучение творчества Кирика еще далеко от завершения, такое изучение можно рассматривать в качестве перспективного историко-научного исследования в будущем, поскольку еще недостаточно хорошо известно, что собой представляет научная мысль как феномен древнерусской культуры.

Для решения поставленных задач перспективным представляется выявление источников, наиболее близких к «Учению». Это дает возможность для изучения его творческого наследия не только комплексно, но также и в сравнительном аспекте. Важные данные извлекаются из анализа произведений, гипотетически относимых к творчеству Кирика. Они дают интересные результаты.

Взять хотя бы запись 19 июля летописной статьи 1136 г., которая содержит иную трактовку календаря, чем трактат Кирика. В записи приводится древнеримский счет календами, демонстрируется определенная независимость ее автора от византийских календарных канонов. Такой дерзости «Учение» не допускает: здесь как единицы счета времени, так и другие календарные понятия не выходят за рамки ортодоксальной традиции. Кроме того, в записи приводится примечательное астрономическое наблюдение о возрасте Луны, когда сообщается, что 19 июля 1136 г. Луна имела возраст в 19 суток (т. е. совпадала с числом дней даты). Откуда могла быть почерпнута такая неочевидная информация? Она могла, например, быть заимствована из действовавшего на Руси лунного календаря. О такой возможности писал Н. В. Степанов, введший понятие о древнерусском лунном цирко-мартовском годе². Могли также использоваться данные наблюдательной

¹ Кузаков В. К. Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси в X–XVII вв. С. 112.

² Степанов Н. [В.] Заметка о хронологической статье Кирика (XII век). С. 133–134.

астрономии, существование которой на Руси исследователями допускается¹. Таким образом, деталь о возрасте Луны и счет календами в летописной записи 1136 г. свидетельствуют о наличии на Руси более разнообразной календарно-астрономической практики, чем та, что нашла отражение в «Учении».

Еще одним документом эпохи является хронологический перечень, предвещающий «Учение». Некоторые исследователи приписывают его Кирику, хотя это не очевидно. Данный перечень напоминает существующие в наше время тексты, упорядоченные в виде таблиц или обобщенных сводок. Это сходство отразилось в названиях, которые давали источнику исследователи: перечень, таблица, выборка, выкладки, расчет. По содержанию перечень действительно можно считать разновидностью хронологических таблиц, аналогичных тем, что приводятся в современных книгах по истории, только в нем указаны не годы событий, а промежутки между событиями в годах. Н. В. Степанов обратил внимание на отсутствие согласования между хронологическими показателями первой (византийской) и второй (славяно-русской) частями перечня, что объяснял различием употреблявшихся в них летосчислений². Указанное несоответствие может свидетельствовать о том, что древнерусский автор самостоятельно решал задачу составления документа, не учитывая, однако, необходимости сведения числовых данных к одному летосчислению. Краткое перечисление событий сопровождается соответствующим хронологическим показателем. Древнерусский автор стремился хронологии событий славянской и русской истории дать в сопряжении со всемирной историей, важной частью которой в то время представлялась череда церковных событий.

Аналогичный прием в наше время получил всеобщее признание: трудно представить обобщающие исторические книги без хронологических и синхронистических таблиц. Соответствующий принцип лежит в основе сведения исторических данных к формализованным обобщениям в виде регест и таблиц. Факт существования перечня свидетельствует, что уже во второй четверти XII в. в русской литературе делались первые шаги в направлении формализации исторического знания с целью уплотнения их информационного содержания. Это является незаурядным фактом, который заслуживает быть отмеченным.

Произведения, приписываемые Кирику, развивают аспекты знаний, представленные в «Учении». По сравнению с ним запись 19 июля летописной статьи 1136 г. расширяет календарно-астрономические представления новыми календарными понятиями и данными астрономических наблюдений. Хронологический перечень демонстрирует стремление автора возвысить события славянской и русской истории путем их хронологического сопряжения со вселенскими соборами. Тем самым хронология ставится на службу политической и церковной истории, дополняя этим «Учение», где также в качестве хронологических вех рассматриваются события политической и церковной жизни. Эти произведения, несмотря на

¹ Кузаков В. К. Указ. соч. С. 60.

² Степанов Н. [В.] Указ. соч. С. 144–149.

яркие признаки индивидуальности, связаны с «Учением» определенными родственными чертами. Последние отражают некую общность научных интересов новгородцев близкого к написанию «Учения» времени. Авторы перечисленных произведений образовывали ту среду, в которой появилось «Учение».

Остается открытым вопрос о масштабах деятельности соответствующей группы обладающих календарными познаниями людей. Документально зафиксирован один ее представитель — Кирик. Имена других неизвестны. Данные свидетельствуют, что на Руси в ту пору, по-видимому, были и научные лидеры, и аудитория, которая им внимала («числолюбцы, промузгы»). Статья «О дробных делениях часа» предназначалась «любомудрьцам и хотящим выкнуги добре всему». Скорее всего произведения, приписываемые Кирику, являются творениями других ученых новгородцев. Но даже если это не так, и у них один автор, то к этим сохранившимся произведениям Кирика, вероятно, следует подходить как к части некоего целого, характеризующего научную жизнь средневекового Новгорода. Проанализированная выше статья со всей очевидностью свидетельствует о том, что Кирик был не одинок, а являлся лишь известным по имени представителем группы коллег — компутистов и математиков. Соответствующая точка зрения, высказанная Т. И. Райновым¹, находит все большее подтверждение в новых фактах, как о том, в частности, свидетельствует анализ сочинений, отнесенных к творчеству Кирика.

В заключение остановимся на уже цитировавшемся мнении Е. Е. Голубинского о том, что «Учение» не имело практического значения для чего бы то ни было, а было написано Кириком для бесцельного обнаружения учености². Е. Е. Голубинский видел, что творчество Кирика выпадает из общего контекста древнерусской литературы религиозно-догматического содержания. Историк церкви не смог найти «Учению» места среди этой литературы, по-видимому, по причине того, что не понимал значения трактата Кирика для практических нужд церкви. Для этого следовало знать, что за приводимыми в трактате сведениями об основных понятиях календаря скрывается применяемая в то время на Руси практика расчета пасхалии, а это становится ясным только в результате исследований последнего времени.

Однако, вольно или невольно, Е. Е. Голубинский отметил факт необычности содержания, придав ему окраску своего рода недостатка. Недостатка с позиции представлений о древнерусской культуре, существовавших на рубеже XIX и XX вв. и даже распространенных среди ряда ученых до сих пор. К сожалению, крупный историк Церкви не увидел достоинств произведения. Он не предполагал, что для книжника-инока природа, ее закономерности, отраженные в математических и астрономических знаниях, могут являться объектом изучения.

С позиции рационалистического отношения к объективным законам природы и их использования человеком трактат Кирика «Учение им же ведати человеку числа всех лет» представляет собой уникальное и бесценное произведение древнерусской литературы, написанное в Новгороде почти 900 лет назад.

¹ Райнов Т. И. Наука в России XI–XVII веков. М.; Л., 1940. С. 106.

² Голубинский Е. Е. История Русской церкви. 2-е изд. М., 1901. Т. 2. Полутом 1. С. 792.

Своеобразие хронологически-календарных воззрений Кирика

У Кирика представлены две системы календарных понятий — краткая и пространная. Краткая содержит хронологические единицы, в которых передан 26-летний возраст Кирика ко времени написания «Учения»: в месяцах (312), неделях (1354), днях (9497), дневных «косых»¹ часах (113 960)². Набор других календарных понятий краткой системы, которым посвящены первые пять параграфов, таков: год, месяц, неделя, день, час («косой»). Пространная система, кроме указанных понятий, включает следующие календарные циклы (в годах): индикт (15), солнечный круг (28), лунный круг (19), тысячелетие (его Кирик называет «веком»); циклы обновлений: неба (80), земли (40), моря (60), воды (70); циклы «високоста» (4) и индиктиона (532, у Кирика «большого круга»). Для каждого цикла в «Учении» указывается, сколько раз каждый из них содержится в 6644 годах (соответствует дате написания трактата от Сотворения мира, у Кирика «от Адама»).

Набор юлианских понятий Кирика в значительной степени совпадает с перечнем календарных терминов и циклов семитысячников³: год, месяц, неделя, день, час; циклы индикта, солнечного и лунного кругов, обновлений, високосов.

Мог ли Кирик иметь в виду лишь набор календарных показателей, когда говорил в заголовке «Учения» о «числах всех лет»? По-видимому, нет, поскольку в трактате, в отличие от семитысячников, отчетливо представлен принцип вычисления даты Пасхи. Так, найдя номер (восьмой) солнечного круга 1136 г., Кирик поясняет, что «то им же Пасху обретох сего лета». Аналогичные слова он написал, указав номер (13-й) лунного круга 1136 г.: «Им же Пасху обретох сего лета»⁴. В заключительной части Кирик приводит соответствующие действительности данные о том, что в 1136 г. «Пасха жид(ом)» была 21 марта, а христианская Пасха («Круг») — 22 марта⁵. Как уже говорилось, древнерусские пасхальные таблицы или описания соответствующих методов не сохранились в подлинниках XI–XII вв.

Сосредотачиваясь на определении даты Пасхи, Кирик мог осознавать, что пасхальные расчеты являются важнейшим фактором использования юлианского календаря на Руси⁶. Использование календарной системы для пасхальных расчетов придало дополнительную оригинальность сочинению Кирика, учащему «ведати

¹ Симонов Р. А. Древнерусское календарное понятие «косой» час // Российский календарь знаменательных дат. М., 1991. № 5. С. 44–45; *Он же*. Косой, дневной, ночной час // Русская речь. М., 1993. № 4. С. 68–74.

² Кирик Новгородец. Учение... С. 190–191.

³ Тип источника по хронологии с таким наименованием был введен в работу: Симонов Р. А. Малоизвестные русские средневековые источники по хронологии — «семитысячники» // ИАИ. Вып. 12. М., 1975. С. 109–112.

⁴ Кирик Новгородец. Учение... С. 180, 182.

⁵ Там же. С. 190–191.

⁶ Симонов Р. А. Древнерусская календарно-вычислительная практика и духовная культура // Букинистическая торговля и история книги. Вып. 5. М., 1996. С. 103–114.

человеку числа всех лет». Возникает вопрос: «числа всех лет» в понимании Кирика выражали лишь идею календарно-понятийного обеспечения пасхальных расчетов или могли иметь некий больший смысл?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо учесть начальные слова трактата Кирика, идущие после заголовка: *о҃чнїе им же вѣдати чл҃кѹ числа всѣхъ лѣт. Понеже искони сътвори б҃гъ небо и землю всю видимю сїю тварь, да е҃тъ ѿт҃вдоу до сего времени. летъ х҃.ѡ.м.ѣ* (6644)¹. Мы привели единственный случай библейского контекста у Кирика. Этот факт в историографии рассматривается как оригинальная особенность, позволяющая заключить, что содержание сочинения Кирика не включалось «в богословско-символический текст»². И это несмотря на то, что согласно византийской средневековой традиции, «в принципе всякая мысль облекалась в образы христианского мифа, в традиционную фразеологию, почерпнутую из Священного Писания»³.

Для понимания столь необычного отношения Кирика к традиционным приемам религиозного творчества полезно обратиться к богословским трактовкам счета времени. Для трактовки нашего и других сюжетов важное значение имеет толкование следующих слов Библии: «И назвал Бог свет днем, а тьму назвал ночью, и был вечер и было утро, день один» (Быт. 1, 3)⁴. Этот вопрос обсуждается в имевшем значительное влияние у средневековых славян «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского конца IX – начала X в.: «Почему же не сказал он „день первый“, но „день один“? Хотя более подходящим было бы сказать ему, желавшему обозначить второй, третий и четвертый день, назвать так и тот день, который старше всех этих дней, то есть первый день»⁵.

Комментатор текста объясняет это место так: «Первый день творения как период формирования предматерии... требует соответствующего (отличного от остальных дней творения) наименования того временного отрезка, в который было осуществлено (произведено) это действие. Этот временной отрезок в Св. Писании именуется „день один“». И далее: «Не „первый день“, а „день один“», так как последнее наименование выделяет первый день творения из целого ряда последующих дней и определяет его как исключение. Он еще не стал типичным днем, а находится в стадии формирования последующего мира»⁶.

Начало отсчета времени по формуле «от Адама», которая применялась в Средневековье, строго говоря, позволяет лишь обойти, но не решить проблему хронологии, так как следуя Библии, первый физический световой день появился до сотво-

¹ Кирик Новгородец. Учение... С. 174–175.

² Райнов Т. И. Наука в России XI–XVII вв. М.; Л., 1940. С. 105.

³ Каждан А. П. Византийская культура. М., 1968. С. 107–108.

⁴ Симонов Р. А. «Сотворение мира» как начало отсчета времени на Руси в свете библейской экзегетики // Международная научная конференция «Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции»: Тез. докл. М., 1995. С. 54–55.

⁵ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 344, 678.

⁶ Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 186, 187.

рения Адама. Василий Великий и другие экзегеты считали принципиально невозможным точные хронологические подсчеты из-за отсутствия в Библии указания о первом дне, да к тому же им было известно высказывание Христа о невозможности знать времена и сроки, которые Бог положил в своей власти (Деян. 1, 7).

С учетом библейских формулировок и сдержанного отношения некоторых богословов к хронологии, как неблагоприятного для христианина занятия, Кирик не мог обосновать свои расчеты ссылкой на Библию или сочинения отцов церкви. Если бы он все же пошел на это, то ему пришлось бы привести цитаты, в принципе негативно оценивающие его выкладки. Выступить открыто против установок Библии и отцов церкви он не мог, не прославив при этом отступником и даже еретиком. Поэтому Кирик предпослал хронологическим расчетам лишь одну библейскую фразу, которая тем не менее не является случайной.

Кирик применял в счете календарного времени официальную формулу «от Адама». Но из воспроизводимого им библейского высказывания («Так как изначально сотворил Бог небо и землю и всю видимую тварь, то с той поры до сего времени [прошло] 6644 года») следует, что небо и земля и «вся видимая (человеком) тварь», а, следовательно, и время, существовали до Адама, появившегося в последний день творения. Следовательно, Кирик своей библейской цитатой как бы подчеркивал искусственность формулы «от Адама». Тем самым он отмежевывался от официального осудительного отношения к хронологии церковных кругов, введших формулу «от Адама». В таком случае словосочетание «числа всех лет» в заголовке сочинения должно было выражать приверженность автора практической хронологии.

До Кирика, в IX в., заинтересованное отношение к хронологии проявлял создатель славянской письменности св. Константин-Кирилл. Так, в его «Житии» указывается, что среди предметов (курсов?), которые он изучал в Константинополе, были математические: арифметика, геометрия, астрономия, знание которых позволяло ему активно заниматься хронологией. В XIII главе «Жития» говорится о расшифровке Кириллом надписи на чаше из драгоценного камня в Софийском соборе Константинополя как пророчества о рождении Иисуса Христа. Для такого вывода надо было разбираться в библейской исторической хронологии, требующей довольно трудоемких подсчетов. Многие люди до Кирилла безуспешно пытались постичь надпись, которую «никто не мог ни прочесть, ни перевести».

В XVII главе «Жития» говорится, что во время пребывания Кирилла в Риме к нему обращались люди как к ученому и мудрому человеку с просьбой объяснить сложные вопросы. «Еврей же некий также приходил и спорил с ним, и сказал ему однажды: „По расчету лет не пришел еще Христос, о котором говорят книги и пророки, что родится от девы“. Философ же, рассчитав все годы от Адама по поколениям, показал ему со всею тонкостью, что (уже) пришел, и сколько лет прошло с того времени до этой поры, и, научив его, отпустил»¹. Указанные случаи из «Жития» Константина-Кирилла свидетельствуют о том, что он владел богатыми знаниями о календаре, умением производить сложные хронологические расчеты².

¹ Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 86, 91.

² Жуковская Л. П., Симонов Р. А. Рец. на кн.: Сказания о начале славянской письменности. М., 1981 // ВЯ. 1983. № 1. С. 135–136.

Взаимосвязь между кирилло-мефодиевскими идеологическими установками и Кириком установил В. В. Мильков, обосновав их принадлежность к одному и тому же направлению теологического рационализма¹. Дополнительно это подтверждается фактом единообразного отношения к хронологии славянских первоучителей (или их последователей) и Кирика, выразившегося в генетической связи между семитысячниками и «Учением».

Кирик в «Учении» как бы отказался от хронологической эсхатологии семитысячников в пользу повседневной практики календарных расчетов. В древнерусской культуре этот аспект хронологии представлен летописанием. Недаром академик Д. С. Лихачев отметил эту особенность труда Кирика, указав на то, что «Учение» представляет собой работу по хронологии подсобного для ведения летописи характера².

С начала летописания и позже, в период создания «Повести временных лет» (начало XII в.), хронологическими расчетами могли заниматься многие книжники. По мнению известного специалиста в области древнерусской хронологии С. В. Цыба, «искренне веруя в то, что только „владыко Господь” может „ищитать лета и времена измерять живущимъ на земли”, писатели той поры все же лукавили, ибо многие из них были даровитыми хронологами-импровизаторами, обладавшими самыми разнообразными навыками перенесения „сакрального времени”, элемента божественной вечности, на „время профанное”».

Вопреки существующей у отдельных исследователей убежденности в том, что указанными хронологическими знаниями обладал только Кирик, С. В. Цыб заключил иное: «Сам по себе расцвет летописного жанра с погодной формой исторического повествования стал возможен лишь в условиях широкого распространения навыков компилирования разнотипной письменной и устной хронологической информации»³. На основе интереса к хронологии намечается определенная линия преемственности между кирилло-мефодиевской традицией и ориентировавшимся на неё Кириком Новгородцем. Для него, как и для Константина-Кирилла, это была особая сфера интересов в книжных занятиях, без учета которой специфику ранней христианской письменности Руси не понять.

Методы календарных расчетов по данным сравнительного анализа выходных записей в «Учении» и других древнерусских текстах

«Выходными» называются записи, завершающие средневековые книги (или отдельные сочинения). В них авторы или писцы сообщали отдельные сведения о себе и некоторые исторические данные. Кирик Новгородец, как уже говорилось,

¹ Мильков В. В. Основные направления религиозно-философской мысли Древней Руси XI–XV вв.: Дис. в форме научн. доклада... д-ра филос. наук. М., 2000. С. 57–58; Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 343, 363–364, 451 (автор соответствующих разделов книги В. В. Мильков).

² Лихачев Д. С. Текстология. С. 364, 386.

³ Цыб С. В. Древнерусское времяисчисление в «Повести временных лет». Барнаул, 1995. С. 95.

в конце своего «Учения» (1136 г.) привел много чисто календарной информации¹. Обилие хронологических данных в выходной записи Кирика является уникальным случаем. Даже простое указание писцом даты завершения произведения встречается не часто. Большинство древнерусских книг не содержит датировочных записей. Поэтому редкие случаи таких имеют важное историко-культурное значение. Обратимся в связи с этим к примерам календарно-пасхальных записей Псковского апостола 1307 г. и Сийского евангелия 1339/40 г. чтобы проанализировать их в сравнительном аспекте с «Учением».

Апостол 1307 г. известен тем, что в нем выходная запись писца Домида содержит фразу, имеющую сходство с текстом «Слова о полку Игореве»². В 1998 г. Л. В. Столярова опубликовала выходную запись наборной кириллицей с примечаниями и комментариями. Она отметила: «Очень странной выглядит дата записи № 2 на знаменитом Псковском апостоле 1307 г. Она состоит из набора малопонятных (результат фальсификации?) и вполне традиционных для выходных записей XIV в. элементов. Так, совершенно неясными, не встречающимися нигде больше в подлинных записях XI–XIV вв., выглядят обороты: „а индик(та) лет(о) 5“, „а пса(л) законьно, и лет(о) 21 лунному круг(у)“, „а 18 въ четвертомъ червьчи“, „а с(о)лнцю 4-го перьста лет(о) 6-е“, „а пса(л) бяше кръс(т) въ 26 м(а)рта“, „а н(е)б(е)снои лун(ы) лет(а) 19“, „въ 22 д(е)нь лун(ы)“. При этом только обороты „...въ лето 6815...“ и „...месяца августа в 21 день на память святяя Васи(ли)сы“ соответствуют по форме аналогичным элементам даты подлинных выходных записей»³.

В 2000 г. Л. В. Столярова повторно воспроизвела запись Домида с более подробным комментарием хронологических показателей: «„лѣто 6815, а индикта лѣто 5, а псал законьной лѣто 21 лунному кругу, а 18 въ четвертомъ червьчи, а солнцю 4-го перьста лѣто 6-е, а псал бяше кръст въ 26 марта, а небесной луны лѣта 19...“». Указанному в записи 6815 г. действительно соответствует 5 индикт. Однако другие элементы даты либо не согласуются между собой, либо неясны (результат фальсификации?). Так, круг луны 6815 г. — 13, а не 21, как указано в записи Домида. Что означает выражение „а 18 въ четвертомъ червьчи“, непонятно. Согласно И. И. Срезневскому, „червьчи“ могло означать название месяца июля⁴. Июль — четвертый после апреля, мая и июня месяц от начала древнерусского года (1 марта), но каким хронологическим вычислением соответствует число 18 перед оборотом „въ четвертомъ червьчи“ — остается загадкой. Туманным и не имеющим аналогов в других древнерусских выходных записях следует признать выражение „а солнцю 4-го перьста лѣто 6-е... а небесной луны лѣта 19“. Неясно, что за крест „псал бяше...

¹ Кирик Новгородец. Учение... С. 188–191.

² Адрианова-Перетц В. П. Было ли известно «Слово о полку Игореве» в начале XIV в. // РЛ. 1965. № 2. С. 149–153; Зимин А. А. Приписка к псковскому Апостолу 1307 г. и «Слово о полку Игореве» // РЛ. 1966. № 2. С. 60–74; Прийма Ф. Я. О гипотезе А. А. Зимина // РЛ. 1966. № 2. С. 75–89; Дмитриев Л. А. Домид // СККД. Вып. 1: XI– первая половина XIV в. Л., 1987. С. 117–119.

³ Столярова Л. В. Древнерусские надписи XI–XIV веков в пергаменных кодексах. М., 1998. С. 110, 321–322.

⁴ Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. Т. III. Ч. 2. М., 1998. Стб. 1558.

в 26 марта” писец. В записи сообщается, что Домид „псал законьно”, т. е. согласно с законом, но остается непонятным, на какой закон ссылается автор записи. Учитывая склонность Домиды к тайнописи... можно предположить, что дата записи совмещена с какими-то криптографированными компонентами, дешифровка которых остается предметом будущих исследований»¹.

А. А. Романова критически отнеслась к толкованию Л. В. Столяровой хронологической части Апостола 1307 г.: «...Раскрытие титл и разделение на слова не везде произведено верно: в частности, вместо слова Пас(ха) везде проставлено слово пса(л), кроме того, запись следует датировать не 22 августа, а 21, как это вытекает из самого текста записи и из указания на память св. Вассы. Неправильная расшифровка календарных указаний записи, равно как и отсутствие аналогичных записей в сохранившихся рукописях заставили Л. В. Столярову сделать вывод о том, что запись „состоит из набора малопонятных (результат фальсификации?) и вполне традиционных для выходных записей XIV в. элементов...”. Однако говорить о фальсификации записи оснований, на мой взгляд, нет, хотя спора о том, сделана ли была рассматриваемая запись одновременно с написанием самой книги или позднее, это утверждение не разрешает»².

В отличие от Л. В. Столяровой А. А. Романова дала вполне адекватную календарную трактовку тексту, идущему после даты года Апостола 6815/1307 г.: «где для 6815 г. указано: „...индикта лето 5, а пас[хи] законьной лето 21 лунному кругу, а 18 в четвертьтом червьчи, а солнцю 4-го перьста лето **с**-е, а пас[ха] бяше крьс[тианская] в 26 марта, а небесной луны лета 19, месяца августа в 21 день на память святых Вассы, в 22 день луны...”. Помимо указания на индикт в данной записи были помещены сведения о „законной” („еврейской”) пасхе, т. е. о дате весеннего полнолуния, указано, в каком месте таблицы весенних полнолуний („Рука Моисея законодавца”) — „18 в четвертом червьчи” и таблицы вруцелет („Рука Иоанна Богослова”) находится поясняемый год, вруцелето (**с**), дата христианской Пасхи, а также данные о годе, вычисленные с помощью „небесного”, т. е. лунного, календаря, в отличие от „книжного”»³.

Поскольку хронологические данные Апостола 1307 г. оригинальны, причем их трактовки Л. В. Столяровой и А. А. Романовой резко расходятся, а предмет их спора — древнерусские календарные расчеты — заслуживает серьезного внимания, то необходимо более подробно остановиться на этом вопросе.

В первом выпуске «Сводного каталога славяно-русских книг XIV в.» дается следующая интерпретация соответствующей части записи Домиды: «Въ лѣтѣ χ $\bar{\text{с}}$ $\bar{\text{в}}$ $\bar{\text{ѣ}}$ $\bar{\text{т}}$ [6815/1307 г.] а индик лѣтѣ \cdot $\bar{\text{ѣ}}$ \cdot [5] а пас законьной. лѣтѣ \cdot $\bar{\text{ка}}$ \cdot [21] лунному круг. а \cdot $\bar{\text{ни}}$ \cdot [18] въ четвертьтомъ червьчи. а слнцю \cdot $\bar{\text{д}}$ \cdot го [4] перьста. лѣтѣ \cdot $\bar{\text{с}}$ \cdot $\bar{\text{к}}$ [6] а пас. бяше крьс. въ \cdot $\bar{\text{кс}}$ \cdot [26] мрта. а нбсной лун. лѣтѣ \cdot $\bar{\text{ѣ}}$ $\bar{\text{т}}$ \cdot [19] мсца авгус. въ

¹ Столярова Л. В. Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XVI веков. М., 2000. С. 181–182.

² Романова А. А. Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв. СПб., 2002. С. 65.

³ Там же. С. 65–66.

•к̄а• [21] днь на памт стьа Вас[и]сы. въ •к̄в• [22] днь. лун...»¹. Основное отличие состоит в том, что слово «псал» в чтении Л. В. Столяровой уточняется как «пас» (с выносным *с*), что позволяет его понимать как «пас(ха)», т. е. в соответствии с толкованием А. А. Романовой. Это приводит к осознанию хронологической записи Домида как содержащей пасхальную информацию.

Начинается хронология Домида после указания 6815 г. словами:

«а индикт лѣт •ѣ• [5]».

Величина индикта дана верно: при делении 6815 на 15 в остатке получается 5, что соответствует индикту 6815 г. Далее у Домида говорится:

«а пас законьной. лѣт •к̄а• [21] лунному круг».

Это можно понять как «а пас(хи) законной лет(о) 21 (по) лунному круг(у)». Законной («еврейской») Пасхой в Византии, Древней Руси и других христианских странах назывался перечень из 19 дат: 2а, 22м, 10а, 30м, 18а, 7а, 27м, 15а, 4а, 24м, 12а, 1а, 21м, 9а, 29м, 17а, 5а, 25м, 13а (где м — март, а — апрель)². Чтобы найти законную Пасху данного года, надо установить «лунный круг» этого года и отсчитать соответствующий номер в указанном перечне. Как правильно указала Л. В. Столярова, лунный круг 6815/1307 г. равен 13. Действительно, деление 6815 на 19 дает в остатке 13, что соответствует величине лунного круга 6815 г. На 13-м месте в перечне дат законной Пасхи находится дата 21 марта. Значит, в рассматриваемой части записи Домида содержится верное число (21) законной Пасхи в 6815/1307 г. — 21 марта, на что обратила внимание А. А. Романова.

В выходной записи Апостола 1307 г. идут далее слова:

«а •иі• [18] въ четверьтомъ червьчи».

Л. В. Столярова, ссылаясь на И. И. Срезневского, считает, что слово «червьчи» могло означать название месяца июля. При этом она утверждает: «Июль — четвертый после апреля, мая и июня месяц от начала древнерусского года (1 марта)³. Позволю себе не согласиться с таким счетом. В мартовском годе, о котором пишет Л. В. Столярова, первым месяцем является март, вторым — апрель, третьим — май, четвертым — июнь, а пятым — июль. Поэтому, если слова «четверьтомъ червьчи» рассматривать в контексте мартовского года, то июль, будучи пятым месяцем, не отвечает слову «четверьтомъ». Из этого можно сделать вывод, что в источнике 1307 г. месячный счет велся не по мартовскому календарному стилю.

Известен псковский календарь XIV в., сохранившийся в списках XV–XVI вв. В нем принят январский стиль, а месяц июль назван аналогично «червен»: «м(ѣ)с(я)ць июль р(е)ком(ыи) червен»⁴. Здесь июль («червен») расположен седь-

¹ Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. Вып. 1. М., 2002. С. 125.

² Симонов Р. А. «Рука законодавца Моисея» — христианская версия еврейской пасхи в славяно-русской традиции // От Бытия к Исходу. М., 1998. С. 201–202.

³ Столярова Л. В. Свод записей писцов... С. 182.

⁴ Щапов Я. Н. Календарь в псковских рукописях XV–XVII вв. // ТОДРЛ. Т. XXXVII. Л., 1983. С. 77.

мым. И. А. Климишин сообщает, что соответствующее название сохранилось в современных украинском («червень») и белорусском («чэрвень») языках для июня и отвечает наиболее распространенному старославянскому «червень» (также для июня). Объясняет ученый это наименование следующим образом: «Название месяца „червень” (червец) происходит от слова „червь”; в это время люди собирали в садах и огородах вредных гусениц. На севере июнь назывался „изок” — порой стрекотанья кузнечиков»¹. Действительно, в псковском календаре XIV в. июнь имеет наименование «ізок». Итак, название «червень» (червец) в славянском календаре не было жестко закреплено за определенным месяцем. В январском году этим словом мог называться как шестой месяц июнь, так и седьмой — июль, а судя по выходной записи Апостола 1307 г. — и четвертый.

То, что в последнем случае имеется в виду январский месячный счет, косвенно свидетельствует содержание записи: «лѣтъ • ка • [21] лунному кр҃г. а̄ • н̄ • і • [18] въ четвертьтомы червьчи». В ней речь идет о лунном круге и двух связанных с ним числах 21 и 18. «Лунным кругом» называется календарный цикл в 19 лет, отсчитывающийся от 1 января: «а̄ • [1] днь мѣца генвар, настаеть лунный • ☉ •»². Тогда, отсчитывая от января, четвертым будет апрель: его, по-видимому, имел в виду Домид, указывая четвертым месяц, который именовал «четвертьтомы червьчи».

Как было выяснено, число 21 соответствует дате законной Пасхи 21 марта 6815/1307 г. О числе 18 из записи известно, что оно принадлежит к четвертому месяцу, по-видимому, отсчитываемому от января, так как число это связано с лунным кругом. Следовательно, оно может обозначать 18 апреля. Как связаны между собой даты 21 марта и 18 апреля? Они обе входят в состав дат законной пасхи, причем первая (21 марта) является наиболее ранней датой, а вторая (18 апреля) наиболее поздней. Вероятно, заметив, что дата законной Пасхи 21 марта 6815/1307 г. является самой ранней, Домид проявил календарную эрудицию, указав, что самая поздняя дата законной Пасхи с числом 18 находится в апреле («въ четвертьтомы червьчи»).

Возможно, причина указания Домидом 18 апреля имеет под собой более тонкие основания, связанные с пониманием погрешности Метонова цикла. На этот вопрос в связи с пасхальными расчетами в Новгороде XII в. обратил внимание немецкий ученый Г. Зименс (математик по образованию).

Сравнивая «Учение» Кирика 1136 г. с хронологией статьи 1136 г. «Новгородской первой летописи», он заметил в них противоречие, состоящее в трехдневном расхождении лунных фаз. Ученый это объяснил тем, что когда примерно в III в. разрабатывались христианские пасхальные таблицы, в том числе законной («еврейской») Пасхи, не было учтено, что каждые 310 лет таблицы дадут ошибку «в один день, которая с III по XII в. успевает вырасти до трех дней». Поскольку при вычислении пасхальной даты Кирик использовал не собственные астрономические наблюдения, но данные таблиц, то взятая из них дата законной Пасхи отличалась от ис-

¹ Климишин И. А. Календарь и хронология. С. 347–348.

² Симонов Р. А. О пасхальном значении выходной записи Апостола 1307 г. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2004. № 1 (15). С. 180–181.

тинной на три дня. Если бы церковь (и Кирик) руководствовались не устаревшими значениями пасхальных таблиц, а реальными астрономическими наблюдениями за фазами Луны, то Пасха наступила бы пятью неделями позже: «Поскольку в 6644 году от сотворения мира весеннее полнолуние приходится не на 21 марта (как это было бы по таблицам) и не тремя днями раньше (именно на этот день выпадает полнолуние, но по юлианскому календарю еще не наступила весна), но на 19 апреля»¹.

Г. Зименс сообщает, что астрономическое полнолуние в 1136 г. происходило за три дня до устаревшего табличного 21 марта, основанного на метоновском цикле, т. е. 18 марта, а следующее полнолуние было 19 апреля. Ко времени Домиды разница между астрономическим и метоновским полнолунием увеличилась до 4 дней. Поэтому астрономическое полнолуние к 1307 г. могло отличаться от устаревшего табличного 21 марта на 4 дня, т. е. было 17 марта, а следующее полнолуние приходилось на 18 апреля. Это и мог иметь в виду Домид, сообщая: «А пасха законная (была) 21 (марта по) лунному кругу, а (также) 18 апреля».

Далее в хронологической записи Апостола 1307 г. следуют слова:

«а слнцю •Ḃ•го [4] перьста. лѣт •Ḃ•к [6]».

Чтобы их понять, необходимо учесть древнерусский пасхальный инструментарий, на который указала А. А. Романова, — «Руку Иоанна Богослова». На пальцах («перьстах») этой схематической «руки» записывались в строгом порядке календарные показатели, называемые «солнечными эпактами». На их основе определяли день недели даты законной («еврейской») Пасхи, отсчитывая от которого воскресенье получали искомую дату христианской Пасхи.

Древнейший фрагмент «Богословлей руки», как уже говорилось, был обнаружен при раскопках Борисоглебской церкви (в Старой Рязани), разрушенной во время взятия города Батыем в 1237 г. «Следовательно, — замечает А. А. Медынцева, — и этот рисунок „пасхальной“ руки не мог быть датирован позднее первых десятилетий XIII в. Тем самым он доказывает, что система пасхальных расчетов, известная по более поздним источникам, использовалась уже в домонгольское время»². Таким образом, календарные «руки» применялись на Руси как минимум за столетие до Апостола 1307 г., а, может быть, еще раньше: есть косвенные свидетельства об их известности здесь в XI–XII вв.³ Во всяком случае нет ничего необычного в том, что Домид мог говорить о «перьстах», имея в виду «пальцы» календарной «руки». Проверить это можно, рассмотрев отраженную в записи хронологическую ситуацию применительно к реальной древнерусской календарной «руке» XIV в.⁴

Поскольку в записи упомянуто слово «слнцю», следует обратиться к таблице солнечных эпакт — «Богословлей руке». Слова «•Ḃ•го [4] перьста •Ḃ•к [6]»

¹ Зименс Г. Вычисление Пасхи в Новгороде в XII веке // НИС. Вып. 6 (16). СПб., 1997. С. 123.

² Медынцева А. А. Эпиграфические находки из Старой Рязани // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 254.

³ Симонов Р. А. «Учение» Кирика Новгородца и календарно-пасхальные граффити // Тр. VI Междунар. конгресса славянской археологии. М., 1999. С. 142–153; *Он же*. 2000-летие христианства в свете древнейшей русской календарной символики // Гербовед. М., 2000. № 1 (39). С. 18–31.

⁴ Служебник второй половины XIV в. (РНБ. Ф.п.I. № 73).

указывают на четвертый палец соответствующей «руки» (принимая за первый большой палец), где имеется среди семи эпакт единственный знак $\cdot\bar{5}\cdot$. Причем он расположен на 11-м месте, считая эпакты снизу и слева направо. Так как солнечные эпакты рассчитывались по номеру солнечного круга данного года, то найдем его для 6815/1307 г. Разделив 6815 на 28, в остатке получим 11, что дает величину солнечного круга 1307 г. Если рассматриваемые слова уточнить так: «а (11 круг) солнца 4-го пальца (дает) лето $\cdot\bar{5}\cdot$ », то их смысл станет следующим: по кругу солнца 6815/1307 г., равному 11. Путем отсчета 11 знаков по «Богословлей руке» была найдена солнечная эпакта $\bar{5}$, которая оказалась на ее четвертом пальце.

Значение этой части хронологической записи Домида состоит в том, что она может удостоверить использование «Богословлей руки» в 1307 г. в Пскове. В таком случае приписка к Апостолу — древнейшее свидетельство практического применения календарных «рук», известных по материалам эпиграфики с XIII в., а в книжности с XIV в.

Заключительная фраза в хронологической записи Домида 1307 г.: «а пас. баше. крьс(тианская) въ $\cdot\bar{ks}\cdot$ [26] мрта. а нбснои лун. лѣт $\cdot\bar{61}\cdot$ [19]» становится понятной, если в ней слово «кръс» понимать в предложенном А. А. Романовой смысле «кръс(тианская)». Тогда начало фрагмента будет выражать тот факт, что христианская Пасха в 6815/1307 г. приходилась на 26 марта, что соответствует действительности. Окончание фразы говорит о том, что возраст Луны на день Пасхи 26 марта равнялся 19 суткам. Это согласуется с указанной ранее в той же записи датой (21) законной («еврейской») Пасхи, которая была в 6815/1307 г. 21 марта. Законная Пасха астрономически приходится на полнолуние, т. е. возраст Луны в день законной Пасхи равен 14 (или 15) суткам. Между законной и христианской Пасхами в указанном году было расстояние в 5 дней (26 марта – 21 марта = 5), поэтому разница между возрастом Луны в эти дни также должна равняться 5, что и наблюдается: 19 – 14 = 5. Следовательно, возраст Луны («а нбснои лун. лѣт $\cdot\bar{61}\cdot$ [19]») в записи Домида на день христианской Пасхи 26 марта 1307 г. установлен из условия, что законная Пасха 21 марта 1307 г. соответствует полнолунию.

В результате проведенного анализа хронологическую запись Домида следует понимать в двух вариантах.

Первый вариант. В 6815/1307 г. индикт (был равен) 5, а законная Пасха (приходилась на) 21 (марта по) лунному кругу (она самая ранняя), а 18 (самая поздняя) — в апреле, а (отсчет 11-го круга) солнца (в) 4-м пальце («Богословлей руки» дает эпакту) $\bar{5}$ (6), а Пасха была христианская 26 марта, а небесная Луна (тогда имела возраст) 19 (суток).

Второй вариант. В 6815/1307 г. индикт (был равен) 5, а законная Пасха (приходилась на) 21 (марта по) лунному кругу, а (также) 18 — в апреле, а (отсчет 11-го круга) солнца (в) 4-м пальце («Богословлей руки» дает эпакту) $\bar{5}$ (6), а Пасха была христианская 26 марта, а небесная Луна (тогда имела возраст) 19 (суток).

В настоящем толковании сохранены неизменными все числа хронологии выходной записи и порядок слов, в скобках сделаны необходимые дополнения, про-

ясняющие ее семантику. Из общих понятий применявшегося на Руси юлианского календаря Домид, характеризуя хронологически 6815/1307 г., использует индикт (5), а также сообщает число (21) марта законной Пасхи (табличного полнолуния), дату а) астрономического полнолуния или б) самой поздней законной Пасхи (18 апреля), солнечную эпакту ($\bar{5}$), ее номер пальца (4) «Богословлей руки», дату христианской Пасхи (26 марта), суточный возраст Луны на это число (19).

Такое разнообразие календарных показателей года в древнерусских памятниках встречается редко. Их можно сравнить с теми, которые указывает Кирик Новгородец для года написания «Учения» (1136 г.). Характеризуя хронологически 6644/1136 г., Кирик указал количество лет (356), остающихся до исполнения 7000 г., величины индикта (14), солнечного (8) и лунного (13) «кругов», отметил високосность года, сообщил дату законной «еврейской» (21 марта) и христианской (22 марта) Пасхи. Он указал время праздников Благовещения (в среду на пасхальной неделе) и Петрова дня (в понедельник), длительность поста (6 недель); отметил, что Пасха 22 марта самая ранняя и сообщил, через сколько лет эта ранняя Пасха повторится (248)¹.

У Кирика в завершающей части «Учения» больше хронологических показателей, чем у Домида. Их универсальность и «арифметичность» объясняются научностью в средневековом смысле трактата Кирика. Вместе с тем в обеих записях есть общие черты. Так, центральным хронологическим элементом в них является дата христианской Пасхи, при этом оба указывают число связанной с ней законной («еврейской») Пасхи, сообщают данные о солнечном и лунном «кругах». Кирик отмечает, что Пасха 22 марта 1136 г. является наиболее ранней и даже рассчитывает, через сколько лет она повторится. Этот факт обусловлен тем, что «еврейская» Пасха в 6644/1136 г. была самой ранней — 21 марта. В 6815/1307 г. законная («еврейская») Пасха приходилась на то же число, т. е. также была самой ранней. Домид это, очевидно, знал, что косвенно подтверждается тем, что он рядом с числом (21) даты самой ранней законной Пасхи указал дату самой поздней законной Пасхи — 18 апреля (вариант трактовки).

В хронологических записях Кирика и Домида есть еще одна общая черта, состоящая в наличии у них следов практики пасхальных вычислений. «Учение» Кирика — теоретический трактат по юлианскому календарю и расчетной пасхалистике. В нем отсутствуют сведения о конкретном календарно-пасхальном инструментарии. Однако в виде оговорки у Кирика встречается информация, которая дает некоторое представление о нем. Так, он называет конкретную дату христианской Пасхи 22 марта 6644/1136 г. «Кругом» («а кроуг. марта $\bar{кв}$ »), тогда как в остальных случаях в «Учении» употребляется слово «Пасха». Возможно, указанное необычное для названия Пасхи слово является невольным цитированием начала надписи «Круг. лѣт», содержащейся на «Богословлей руке» (см. наст. изд. рис. 1, стр. 115), которую Кирик мог использовать при подсчете даты Пасхи в 1136 г.²

В выходной записи Апостола 1307 г. еще более определенно представлена «Богословля рука». На указанном в записи четвертом пальце имеется только одна

¹ Кирик Новгородец. Учение... С. 188–191.

² Там же. С. 190–191; Служебник второй половины XIV в. (РНБ. Ф.п.І. № 73); Симонов Р. А. Новое в изучении творчества Кирика Новгородца (XII в.) // Восьмая науч. конф. по проблемам книговедения: Тез. докл. М., 1996. С. 203–205.

воспроизведенная Домидом солнечная эпохты 5̄. Причем она отстоит от начала «Богословлей руки» на число величины (11) солнечного круга 6815/1307 г. Такое совпадение не может быть случайным. Оно свидетельствует о том, что Домид использовал в качестве инструмента в пасхальных расчетах «Богословлю руку».

Отличительной чертой хронологических характеристик Домида от данных «Учения» Кирика является указание на возраст Луны (19 суток), на дату христианской Пасхи 26 марта 6815/1307 г. и на день составления выходной записи 21 августа (22 суток). Кирик в своем трактате касался особенностей лунно-солнечного календаря, однако он не использовал возраст Луны в качестве календарно-хронологического показателя. У Домида в дате выходной записи 21 августа указанный возраст Луны в 22 суток отличается от пасхальной таблицы на 3–4 дня. Это говорит о том, что он мог, зная о разнице в 3–4 дня между устаревшими табличными и реальными фазами Луны, указать астрономическое полнолуние 18 апреля, наряду с датой 21 марта табличного полнолуния (законной Пасхи по лунному кругу).

Факт двойного счета лунного возраста в Древней Руси отметил Г. Зименс¹. Известно, что в рассмотренной прежде летописной статье 1136 г. среди хронологических примет указывается на 19-дневный возраст Луны к 19 июля 1136 г. Г. Зименс определил, что этот факт на Руси был установлен правильно, очевидно, в результате наблюдений, а не по устаревшим пасхальным таблицам, дававшим ошибку в три дня. Начиная с А. А. Шахматова, летописная статья 1136 г. приписывалась Кирику². Но последний вряд ли мог держаться двойного календарного стандарта. Зная, что реальные лунные фазы отличаются на три дня от данных, заложенных в пасхальных таблицах, он тем не менее при расчете Пасхи руководствовался устаревшими таблицами, а не астрономической реальностью. Именно это обстоятельство не позволяет безоговорочно решить проблему авторства летописной статьи 1136 г. Хотя судя по записи Домида, в Древней Руси могли двойко трактовать лунный возраст. Для пасхальных дат он рассчитывался, исходя из той небесной ситуации, которая существовала на момент работы христианских компутистов в III в. Возраст Луны в этой христианской пасхальной традиции и позже устанавливался на основе традиционных дат полнолуний (дат законной Пасхи III в.), ко времени их использования в XII–XIV вв. разнящихся с истинными на 3–4 дня. Домид, по-видимому, это осознал при указании неверного (условного) возраста Луны на день Пасхи 26 марта 6815/1307 г., так как сообщил реальный (а не условно-пасхальный) возраст Луны на день составления выходной записи 21 августа.

О том, что в XII в. «всем новгородцам отлично было известно», как по диску Луны определять ее возраст, писал Н. В. Степанов А. А. Шахматову в апреле 1908 г.³ Очевидно, указанное умение было свойственно Домиду. Соответствующую

¹ Зименс Г. Вычисление Пасхи в Новгороде в XII веке. С. 121–127.

² Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 184, 185; Пиотровская Е. К. Кирик Новгородец // Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 216.

³ Пашков А. М., Симонов Р. А. Кирик Новгородец в письмах Н. В. Степанова к А. А. Шахматову // ИАИ. Вып. 19. М., 1987. С. 317.

ший навык в Древней Руси специально формировался у людей, профессионально связанных со счетом времени (календарем). Об этом свидетельствует древнерусская справочная учебная схема под названием «Лунникъ» с подвижным устройством, показывающим возраст Луны в сутках по форме ее диска. В комплект со схемой входило также справочное «пособие» «Кроугъ часовой оуказной Московского переводоу», содержащий сведения о днях перевода башенных часов с дневного режима работы на ночной в зависимости от месяца¹.

Предполагаемая расшифровка хронологической части выходной записи Апостола 1307 г. ставит ее в один ряд с очень редкими для периода XII – начала XIV в. расчетными пасхальными текстами, имеющими важное значение для изучения истории вычислительной пасхалистики на Руси². По существу, запись Домида 1307 г. является вторым по времени источником такого рода после «Учения» Кирика 1136 г.

Возвращаясь к полемике по поводу хронологической части записи Домида, надо отметить правоту А. А. Романовой, которая продемонстрировала значительную глубину знаний в области древнерусского календаря. Однако и Л. В. Столярова в рамках неудачной трактовки сложного текста (с сомнительным «псал» на месте правильного «пас[ха]») сделала почти все возможное. При этом ей «поддался» только индикт, не имеющий, кстати, прямого отношения к пасхалистике; остальные числа не получили календарного истолкования. Поскольку отрицательный результат в науке бывает не менее важен, чем положительный, то попытка Л. В. Столяровой разобраться в хронологии Домида заслуживает внимания³.

Выходная записка Сийского евангелия 1339/40 г., написанная писцами Мелентием и Прокошей, привлекала к себе внимание исследователей, в частности, тем, что здесь якобы отражено знакомство с еврейским календарным счетом⁴. Хроно-

¹ Круг миротворный конца XVI в. (РГБ. МДА I. № 103).

² Так, А. А. Романова отметила малое количество древнерусских календарных материалов и для более позднего времени: «К сожалению, в связи с малым количеством сохранившихся календарно-хронологических источников XIII – конца XV в. наши знания об этом периоде отрывочны» (*Романова А. А. Роль Новгорода в распространении календарно-хронологических знаний в России (деятельность архиепископов Геннадия и Макария)* // Лихудовские чтения. 1998. Великий Новгород, 2001. С. 146).

³ Л. В. Мошкова и А. А. Турилов оценивают этот опыт Л. В. Столяровой более сурово: «Комментарий к записи в Псковском апостоле просто кишит ошибками, возникшими в результате неправильного прочтения текста и незнания календарной терминологии... Выход в свет Свода записей являет тревожный симптом состояния отечественной исторической науки: что-то в ней решительно не в порядке (как в собственно научном, так и в моральном плане), если подобные работы получают „всенародную поддержку и одобрение“» (*Мошкова Л. В., Турилов А. А. Плоды ливанского кедра.* [М.], 2003. С. 57, 77). Справедливости ради следует отметить, что правильное истолкование хронологической записи Псковского апостола 1307 г. действительно является крайне сложной научной задачей, и предложенную в настоящей работе ее трактовку следует рассматривать лишь в качестве одного из возможных вариантов решения.

⁴ *Мецкерский Н. А.* К изучению ранней московской письменности // Изучение русского языка и источниковедение. М., 1969. С. 93–103; *Капитанов С. М., Столярова Л. В.* Еще раз о дате так называемого «Сийского» евангелия // Сообщения Ростовского музея. Вып. 8. Ярославль, 1995. С. 3–48.

логия этой записи была вновь изучена С. М. Каштановым и Л. В. Столяровой: «„В лѣто 6000-е 800-е 47-е индикта 12 миротворенаго и солнечного круга въ 4-е лѣто висикостное, жидовьсего урук въ 7 лѣт(о), епакта 18 лѣто, въ 5-ти каландъ, месяца марта жидовьскы нисана...”. Дата записи состоит из противоречащих друг другу десяти элементов: 1) число года по византийской эре от Сотворения мира — 6847; 2) индикт — 12; 3) номер года в „миротворенном” круге — [4?]; 4) номер года в солнечном круге — 4; 5) указание на високост; 6) указание типа года по „еврейской эре” — „и рук”; 7) номер года в еврейском „малом цикле” — 7; 8) эпакта — 18; 9) число дня и месяца по римскому календарю — „5-ти каландъ месяца марта”; 10) еврейское название месяца — „жидовьскы нисана”. Номер года в „миротворенном круге” автор записи не указывает, как бы отождествляя его с номером года в солнечном круге. Вместе с тем это разные понятия. Номер года „в великом миротворном круге” есть остаток от деления числа года по византийской эре на 532. Для 6847 г. он равен 463»¹.

В другой книге Л. В. Столяровой воспроизведенный текст дополнен словами: «При установлении даты кодекса большинство исследователей не принимали в расчет иных хронологических показателей, кроме года, индикта, месяца и числа (об этом см.: *Каштанов С. М., Столярова Л. В.* Еще раз о дате т[ак] н[азываемого] „Сийского” евангелия. С. 9–10)»². Л. В. Столярова аргументирует датировку выходной записи Сийского евангелия 1339 годом по номеру года в еврейском «малом цикле»³.

В первом выпуске «Сводного каталога славяно-русских рукописных книг XIV века» дается иная транскрипция хронологической части выходной записи Сийского евангелия (рис. 3): Въ лѣтѣ •хѣ•кѣ •ѡ•кѣ •мѣ•кѣ индикта •вѣ• миротворенаго и слнчнчного кроуга. въ •дѣ•кѣ лѣтѣ. висикостноѣ жидовьсегои (!) рукѣ. въ •зѣ•кѣ лѣтѣ кпакта •нѣ• лѣтѣ. въ •ѣ• и каландъ. мѣца. марта. жидовьскы нисана»⁴. Отличие трактовки «Сводного каталога» заключается в прочтении слов «жидовь сего ирук» как «жидовьсегои рук». В первом случае хронология выходной записи рассматривалась бы в еврейской эре, во втором — с учетом использования древнерусского пасхального табличного инструментария, так называемой «жидовьской руки».

Аналогично поставила вопрос А. А. Романова: «Слова „жидовь сего и рук” могут пониматься не только как неточная транскрипция „сено аруко” (еврейского „длинного года”, что для 6847 г. неточно), но и как „жидовь сего [года] и рук(а)”, т. е. указание на таблицу „рука жидовская” или „пасха жидовская”, в которой содержатся сведения о 19-летнем лунном цикле и о первом весеннем полнолунии; как уже отмечалось, с истинным еврейским календарем эта таблица не имеет ничего общего»⁵.

¹ *Столярова Л. В.* Свод записей писцов... С. 239. В подстрочном примечании указано: «Комментарии написаны совместно с С. М. Каштановым».

² *Столярова Л. В.* Древнерусские надписи XI–XIV веков... С. 334. В подстрочном примечании указано: «Комментарии написаны совместно с С. М. Каштановым».

³ *Столярова Л. В.* Древнерусские надписи XI–XIV веков... С. 334–336; *Она же.* Свод записей писцов... С. 239–244.

⁴ Сводный каталог славяно-русских рукописных книг... С. 238.

⁵ *Романова А. А.* Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв. С. 57.

Рис. 3. «Выходная запись» Сийского евангелия.
Около 1340 г. Список БАН

Л. В. Мошкова и А. А. Турилов усомнились в правильности трактовки, которую предложила Л. В. Столярова¹. Они указывают, что слова оригинала: «жидовь сего и рук» были неверно прочтены как «жидовьсего урук» и отмечают, что А. А. Романова, придерживаясь традиционной датировки памятника 1340 г., предлагает свою трактовку².

Проанализируем последовательно все компоненты календарной записи Сийского евангелия, идущие за указанием 6847 г. выходной записи книги.

«индикта • $\overline{\text{ВІ}}$ • [12] миротворенаго»

Эти слова можно понять как «индикта 12 миротворного (круга)». Обычно показатель 12 комментаторы отделяют от следующего далее слова «миротворенаго» и относят к предыдущему слову «индикт», понимаемому в качестве 15-летнего календарного цикла. Так как номер в таком значении «индикта» 6847 г. равен 7, а не 12, исследователи видели в этом ошибку переписчиков рукописи или указание на индикт года протооригинала Сийского евангелия. Последней точки зрения придерживалась Е. М. Сморгунова: «Год индикта, в записи • $\overline{\text{ВІ}}$ • (12), не совпадает с действительным: 6847 г. — это седьмой год индикта... Попытки определить рукопись, с которой было списано евангелие, не увенчались успехом. На основании записи устанавливаются четыре разных года, в которые могли быть написаны рукописи, отвечающие условиям записи, — год их должен быть 12-м годом индикта и 4-м годом високосным — это гг. 1104, 1164, 1224, 1284 (раньше и позже быть не может). Но, как показывает сравнение, известные в литературе Добрилово евангелие 1164 г. и Евангелие собрания А. Ф. Гильфердинга 1284 г. не были оригиналами Сийского евангелия. Других рукописей, датированных указанными годами, не обнаружено»³.

¹ Имеется в виду работа: *Столярова Л. В.* Свод записей писцов... С. 237.

² *Мошкова Л. В., Турилов А. А.* Плоды ливанского кедра. С. 61–62.

³ *Сморгунова Е. М.* Древнейший московский рукописный памятник: (Палеографическое описание и вопрос об оригинале рукописи 1339 г. БАН. № 338) // *Источниковедение и история русского языка.* М., 1964. С. 136–137.

В большинстве случаев ученые ограничивались констатацией несоответствия числа 12 индикту 6847 г. Так, С. М. Каштанов и Л. В. Столярова заключили: «Сравнивая числа года — 6847 — с другими элементами даты в записи, легко установить, что большая часть этих элементов не согласуется с числом года. Таковы индикт 12 (в 6847 г. — 7)»¹. Аналогично отметила А. А. Романова: «индикт (12 вместо 7)»².

Чтобы понять фразу «индикта $\cdot\overline{\text{ВІ}}\cdot$ миротворенаго», как не содержащую календарно-вычислительной ошибки, достаточно ее истолковать в смысле «индикта 12 миротворного (круга)». Известно, что «миротворным кругом» или «великим индиктионом» в системе юлианского календаря называется цикл в 532 года. Кирик Новгородец «миротворный круг» называл в 6644/1136 г. «великим кругом»: **Великыи паки естъ кроугъ иже дръжи. лѣт^т $\cdot\overline{\text{Ф}}\cdot\overline{\text{Л}}\cdot\overline{\text{В}}\cdot$ да тѣх^х крѹговъ, минуѹло ѿ адама $\cdot\overline{\text{ВІ}}\cdot$ а третїанадесѣте нищло лѣт^т $\cdot\overline{\text{С}}\cdot\overline{\text{Х}}\cdot$** («Великий же тот есть круг, который содержит 532 года, да тех кругов минуло от Адама 12, а 13-го прошло 260»)»³. Действительно, разделив число 6644 на 532, получим в частном 12, а в остатке — 260.

Вычисляя подобным образом, для 6847 г. получим в частном 12, а в остатке 463. Следовательно, фраза «индикта $\cdot\overline{\text{ВІ}}\cdot$ миротворенаго» в смысле «индикта 12 миротворного (круга)» будет указывать не на номер «индикта» («индиктиона»), а на номер «великого индиктиона» («миротворного круга» или «великого круга») 6847 г. В древнерусской хронологии нет терминологической ясности в вопросе, касающемся «миротворного круга» («великого индиктиона» или «великого круга»). Речь может идти о том, как правильно называть три календарных показателя:

- 1) цикл в 532 г. (нет устойчивого наименования);
- 2) число циклов в 532 г., прошедших от Сотворения мира (название не было известно);
- 3) число лет текущего цикла в 532 г. (наименование неизвестно).

Значение проанализированного календарного фрагмента выходной записи Сийского евангелия состоит в том, что она содержит название календарного показателя «индикт миротворного (круга)», выражающего число циклов в 532 г., прошедших от Сотворения мира до переписки Сийского евангелия — 12.

«и слнчнього кроуга. въ $\cdot\overline{\text{Д}}\cdot\overline{\text{К}}\cdot$ лѣт. висикостноѹ»

Данная фраза содержит слово «високосное», которое в современном русском языке связывается с типом года: «Високосный год — каждый четвертый год, имеющий 366, а не 365 дней»⁴. В «Учении» Кирика 6644/1136 г. содержится понятие «висекость», которое характеризуется так: **А висекость бываеѹ на $\cdot\overline{\text{Д}}\cdot$ тоѹ лѣто. да естъ тѣх^х лѣт висекостныи ѿ адама $\cdot\overline{\text{Х}}\cdot\overline{\text{Х}}\cdot\overline{\text{І}}\cdot$ и ѿдинъ висекость. иже се естъ $\overline{\text{ИИ}}\cdot\overline{\text{В}}$** («А високос бывает на 4-й год, да есть тех лет високосных от Адама

¹ Столярова Л. В. Древнерусские надписи XI–XIV веков... С. 334; Она же. Свод записей писцов... С. 239, 241.

² Романова А. А. Указ. соч. С. 57.

³ Кирик Новгородец. Учение... С. 184–185.

⁴ Словарь русского языка: В 4 т. М., 1981. Т. 1. С. 178.

1660 и один високос, который имеется ныне»¹. Действительно, разделив 6644 на 4, получим в частном 1661, что есть 1660+1 високос. С. М. Каштанов и Л. М. Столярова справедливо отметили в выходной записи Сийского евангелия не согласующеся с числом года «указание на високост (6847 г. не был високосным)»².

Слово «висикостноук» могло быть связано (в традиции юлианского календаря) с солнечным кругом и символом «• $\overline{\text{Д}}$ •к», а не с 6847-м годом выходной записи³. Чтобы разобраться в этом, необходимо обратиться к используемому на Руси в XIII–XIV вв. календарному инструментарию в виде «Богословлей руки». Как известно, она представляет собой изображение левой руки. Сомкнутые четыре пальца (не считая большого) содержат 28 знаков из числа повторяющихся семи букв-цифр (с пропуском одного через 4 знака), обозначающих дни недели: $\overline{\text{А}}$ (1) — воскресенье, $\overline{\text{В}}$ (2) — понедельник, $\overline{\text{Г}}$ (3) — вторник, $\overline{\text{Д}}$ (4) — среда, $\overline{\text{Е}}$ (5) — четверг, $\overline{\text{З}}$ (6) — пятница, $\overline{\text{С}}$ (7) — суббота. Все 28 знаков (называемых солнечными эпактами) идут в такой последовательности:

$\overline{\text{А}} \overline{\text{В}} \overline{\text{Г}} \overline{\text{Д}} \overline{\text{С}} \overline{\text{З}} \overline{\text{А}} \overline{\text{В}} \overline{\text{Д}} \overline{\text{Е}} \overline{\text{С}} \overline{\text{З}} \overline{\text{В}} \overline{\text{Г}} \overline{\text{Д}} \overline{\text{Е}} \overline{\text{З}} \overline{\text{А}} \overline{\text{В}} \overline{\text{Г}} \overline{\text{Е}} \overline{\text{С}} \overline{\text{З}} \overline{\text{А}} \overline{\text{Г}} \overline{\text{Д}} \overline{\text{Е}} \overline{\text{С}}$

После каждого четвертого знака (он подчеркнут) наступает скачок в днях недели: вслед за $\overline{\text{Д}}$ (4) — средой (на четвертом месте) следует $\overline{\text{С}}$ (6) – пятница, после $\overline{\text{В}}$ (2) — понедельника (на восьмом месте) следует среда $\overline{\text{Д}}$ (4) и так далее. Так как в юлианском календаре принимается, что в году 365,25 суток, то в практике календарного счета три года по 365 суток чередуются на четвертый с годом в 366 суток. Дополнительные сутки составляют четверть суток: из четырех четвертей складываются целые сутки. Так образуются високосные сутки, которые прибавляются к году в 365 суток на каждый четвертый год.

Если бы земной год содержал 364 суток, то в каждом следующем году даты приходились на те же дни недели, что и в предыдущие годы. Это происходило бы потому, что число 364 кратно семи ($364 : 7 = 52$). Если бы земной год состоял из 365 суток, то в каждом следующем году день недели передвинулся на единицу по сравнению с предыдущим годом. Так как дней недели 7, то цикл сменяемости дней недели в 365-суточном году равен 7. Это значит, что дата, которая была воскресеньем, вновь будет воскресеньем через 7 лет. В юлианском 365,25-суточном году цикл сменяемости дней недели равен 28 годам. Это обусловлено тем, что семилетняя цикличность нарушается каждые четыре года високосом ($7 \times 4 = 28$), указанная структура наглядно представлена «Богословлей рукой».

Как уже говорилось, «солнечным кругом» называется 28-летний цикл смены дней недели в юлианском календаре. «Солнечным кругом» года называется остаток от деления на 28 числа данного года в эре от Сотворения мира. Так, «солнечным кругом» 6847 г. будет 15. Надо учесть, что по «руке» счет букв-цифр велся

¹ Кирик Новгородец. Учение... С. 184–185.

² Столярова Л. В. Свод записей писцов... С. 241.

³ В традиции александрийского (коптского) календаря 6847 г. будет високосным, так как «високосным в этом календаре является год, порядковый номер которого при делении на 4 дает в остатке 3» (Климшин И. А. Календарь и хронология. С. 225).

ния пальца «Богословлей руки» (указательного) для вруцелета года рождения Мелелеила приводится обозначение високосности $\overline{\text{в}}\overline{\text{и}}$ (в квадратике). Если учесть, что вруцелето года рождения Мелелеила $\overline{\text{г}}$ находится на четвертом месте в конкурентном («вруцелетном») ряду, то можно предположить: все четвертые вруцелета, фактически расположенные на указательном пальце «Богословлей руки», назывались «високосными» (в приводимой далее числовой последовательности эти знаки подчеркнуты):

$\overline{\text{а}} \overline{\text{в}} \overline{\text{г}} \overline{\text{е}} \overline{\text{з}} \overline{\text{з}} \overline{\text{а}} \overline{\text{г}} \overline{\text{д}} \overline{\text{е}} \overline{\text{з}} \overline{\text{а}} \overline{\text{в}} \overline{\text{з}} \overline{\text{д}} \overline{\text{з}} \overline{\text{з}} \overline{\text{а}} \overline{\text{в}} \overline{\text{д}} \overline{\text{е}} \overline{\text{з}} \overline{\text{з}} \overline{\text{в}} \overline{\text{г}} \overline{\text{д}} \overline{\text{е}} \overline{\text{з}}$

Следовательно, расположение «вруцелета» на четвертом месте в конкурентном ряду (что соответствовало указательному пальцу «Богословлей руки») воспринималось в древнерусской календарно-вычислительной практике как «високосное», что в «Краткой Хронографической палее» зафиксировано особым обозначением в виде сокращения $\overline{\text{в}}\overline{\text{и}}$ в квадратике.

На «Богословлей руке» солнечные эпакты расположены прямоугольником, причем четвертые буквы-цифры занимают мизинец — крайний правый палец: $\overline{\text{д}}$, $\overline{\text{в}}$, $\overline{\text{з}}$, $\overline{\text{е}}$, $\overline{\text{г}}$, $\overline{\text{а}}$, $\overline{\text{з}}$ (снизу вверх). Каждая обозначающая день недели буква-цифра встречается в таблице солнечных эпакт четыре раза. Так, $\overline{\text{д}}$ (4) — среда имеется на указательном, среднем, безымянном пальцах и мизинце, где находится в нижнем правом углу таблицы «Богословлей руки». Не о ней ли идет речь в выходной записи Сийского евангелия: «И солнечного круга в 4-е лет(о) високосное»?

Возможно, каждая четвертая эпакта (что соответствовало мизинцу «Богословлей руки») также называлась «високосной». Тогда будет понятно, почему 4-я солнечная эпакта, расположенная в основании мизинца «Богословлей руки» называлась «високосной». Именно такое объяснение можно дать именованию знака $\overline{\text{д}}$ (4) «високосным» в выходной записи Сийского евангелия.

Такое толкование как будто бы противоречит тому, что 6847 г., о котором идет речь в записи Сийского евангелия, не является високосным в системе юлианского календаря (не делится на 4). Однако указанное несоответствие содержит в себе возможность глубже проникнуть в историю древнерусского календаря. Речь идет о понятии «вруцелето», история которого недостаточно изучена. Из историографии известно, что оно появилось «около XV в.»¹. Это подтверждается древнейшим памятником, в котором «Богословля рука» приспособлена для конкурентного («вруцелетного») счета путем обведения кружком знака а , находящегося на среднем пальце третьего ряда сверху, т.е. на 18-м месте в эпактном ряду².

Вопрос о времени перехода на конкурентный («вруцелетный») счет связан с установлением позднейшего случая использования эпактного счета. Таковым (на данный момент) можно считать применение солнечных эпакт в календарной записи Псковского Апостола 1307 г. Здесь слова «а (круга) солнца 4-го перста лет(о) 6-е»³, очевидно, означают, что солнечный круг 6815/1307 г. (равный 11),

¹ Селешников С. И. История календаря и хронология. С. 155.

² Евангелие тетр (ок. 1399 г.). РГБ. Тр.Ш. № 6. Л. 185б.

³ Сводный каталог славяно-русских рукописных книг... С. 125.

соответствующий солнечной эпокте «зело» (6), указывает на четвертый палец «Богословлей руки» (принимая большой палец за первый). Это происходит, если счет по «Богословлей руке» вести с первого знака **а** в нижнем левом углу.

Поскольку в 1307 г. на Руси календарный счет по «Богословлей руке» велся солнечными эпоптами, а около 1399 г. конкуррентами-«вруцелетами», то переход на них произошел между указанными датами, в промежутке которых составлялась и выходная запись Сийского евангелия. В ней могли отразиться «издержки» смены указанных календарных представлений. А именно: переход на конкурренты («вруцелета») практически произошел, но их «високосность» устанавливалась не по указательному пальцу «Богословлей руки» (что произошло позже — в «Краткой хронографической палее»), а по мизинцу — в соответствии со старым правилом «високосности» для солнечных эпоптов. Таким образом, в календарной записи Сийского евангелия речь идет не о високосном годе, а «(псевдо)високосном» вруцелете $\bar{\Delta}$ 6847 г.

Значение рассмотренного фрагмента календарной записи Сийского евангелия состоит в углублении древнерусского понимания високосности. В отличие от современного толкования этого понятия как кратности четырем числа года, в Древней Руси високосность также связывалась с каждым четвертым календарным знаком в ряду, обозначающим и солнечные эпопты (расположенные на мизинце «Богословлей руки»), и конкуррент («вруцелет») (представленные на указательном пальце «Богословлей руки»). Случай такого средневекового понимания високосности вруцелет был установлен по «Краткой хронографической палее» (заслуга в этом принадлежит Е. Г. Водолазкину). Теперь можно аргументированно заключить, что соответствующая трактовка високосности существовала на Руси еще при использовании солнечных эпоптов, т.е. не позже начала XIV в., что вруцелетная високосность является развитием эпоптной.

«жидовсьегой рукѣ. въ $\cdot\bar{з}\cdot\bar{к}$ лѣтъ ѡпакта $\cdot\bar{п}\bar{п}\cdot$ лѣтъ. въ $\cdot\bar{е}\cdot$ »

Календарные «руки» использовались парами: «Богословлю руку» дополняла «жидовская рука». Поэтому нет ничего странного в том, что в указанном фрагменте речь идет о ней. Кажется, первой на такую возможность указала А. А. Романова, о чем говорилось выше. «Лунный круг» 6847 г. равен 7, число которого получается как остаток от деления 6847 на 19. Поэтому слова записи «жидовской рук(и) в 7 лет(о)» могут указывать на определяемое по «жидовской руке» седьмое «пасхальное полнолуние», соответствующее седьмому номеру «лунного круга» 6847 г.

На этом месте в «Жидовской руке» стоит дата самого позднего «пасхального полнолуния» 18 апреля. Значит, в словах «эпопта 18, лет(о) в 5» может идти речь о дате полнолуния, находящуюся на пятом месте в «жидовской руке». Соединяя воедино календарные сведения записи, можно заключить, что она выражает тот смысл, что два года назад (в 6845 г.) было самое позднее «пасхальное полнолуние».

В историографии упоминается, что эпоптой называют и «дату пасхального полнолуния, выраженную в числах александрийского календаря»¹. В календарной

¹ Романова А. А. Указ. соч. С. 29.

записи Сийского евангелия «пасхальное полнолуние» 18 апреля называется таким же словом. Это может быть фактом влияния александрийского календаря или свидетельством того, что в юлианской календарной традиции на Руси пасхальное полнолуние также называлось «эпактой».

«и каландъ. мѣца. марта. жидовьскы нисана»

Обычно комментаторы календарной записи Сийского евангелия число 5, принадлежащее окончанию предыдущего фрагмента, присоединяют к настоящему отрывку, получая дату «5-и каландъ». Но такая трансформация текста не оправдана палеографически. В Сийском евангелии числа передаются с окончанием -к: 6000-к, 800-к, 47-к, 4-к, 7-к или без окончания: 12, 18, 5 и никогда с окончанием «и». Кроме того с союза «и» начинается второй из рассмотренных смысловых фрагментов записи. С него же может начинаться и последний отрывок.

«Каландами» в древнерусской календарной практике называются календы римского календаря с обратным счетом дней. Например: «месяца июлия в 24 день, преже 9 каландъ а(в)густа», «месяца июля в 19, преже 14 каланд августа»¹. Римляне «каландами» (calendae) называли «первый день месяца»². Подобно же, но не буквально, по-видимому, считали и на Руси, что находит отражение в псковском календаре XIV в., сохранившемся в списках XV–XVI вв. Здесь последнее число почти каждого месяца сопровождается ремаркой «преже 2 каланд», а первое следующего месяца — «преже 1 каланд» (за отдельными исключениями)³. Это может означать, что «каландами» на Руси считалось второе число месяца.

Структура дат с «каландами» включает слово «преже». По логике, дата, от которой отсчитывались «каланды», не должна сопровождаться словом «преже». «Преже» отсутствует в календарной записи Сийского евангелия. Значит, в ней слова «каланд месяца марта» могли значить 2 марта. Месяц «нисан» еврейского календаря начинался со 2 марта в 1329 г.⁴ Объединение в одной фразе названий двух календарных традиций — римской и еврейской («и каландъ месяца марта, жидовьскы нисана») — можно объяснить общей датой 2 марта 1329 г.

Предложенное толкование заключительной части календарной записи Сийского евангелия подтверждает концепцию С. М. Каштанова и Л. В. Столяровой о существовании краткой записи 1329 г. в этом кодексе или его протографе. Возможно, она содержала проанализированный фрагмент от 2 марта 1329 г. в римской и еврейской календарной традиции. Однако неясно, можно ли в таком случае число 2 марта положить в основу датировки окончательной выходной записи Сийского евангелия 6847 г.

Как будто бы нельзя исключать возможность того, что в гипотетическом первоначальном тексте записи 1329 г. находились лишь слова о «нисане», а информация о «каландах» появилась на заключительной стадии оформления записи.

¹ Климшин И. А. Календарь и хронология. С. 350.

² Климшин И. А. Указ. соч. С. 279.

³ Щапов Я. Н. Календарь в псковских рукописях XV–XVII вв. С. 171–182.

⁴ Mahler E. Handbuch der jüdischen Chronologie. Leipzig, 1906. S. 568–569.

В таком случае 2 марта 6847 г. будет датой выходной записи Сийского евангелия, для перевода которой в эру от Р. Х. надо из числа года вычесть 5508, получится 1339 г., независимо от мартовского или сентябрьского новогодия¹. Остальные календарные данные выходной записи недостаточно определены для подтверждения этой или установления другой датировки.

Хронологические сведения выходной записи Сийского евангелия не будут содержать противоречий, если учесть, что они записаны Мелентием и Прокошей на основе употреблявшегося в XIV в. на Руси календарного инструментария в виде «рук» («Богословлей» и «жидовской»). Такой вывод подтверждает заключение А. А. Романовой о возможном прямом указании в выходной записи на «жидовскую руку». Верность наблюдений А. А. Романовой подкрепляется тем, что хронологические показатели Мелентия и Прокоши реконструируются на основе обеих «рук».

На основе проведенного анализа устанавливается следующая интерпретация хронологии текста выходной записи Сийского евангелия:

Текст записи	Интерпретация
«Индикта 12 миротворного»	12-й миротворный круг [круг 6847 г.]
«и солнечного круга в \vec{A} (4)-е лето високосное	Солнечному кругу [6847 г. (равному 15) на 15-м месте «Богословлей руки» отвечает вращению] \vec{A} , високосное [по эпактному счету]
«жидовская рука в 7 лето, эпакта 18, лето в 5»	По «жидовской руке» в 7-м (т. е. 6847 году [еврейская пасха будет 27 марта, а была] 18 [апреля] в году 5-м (т.е. 6845).
«и каландь. мѣца. марта. жидовьскы нисана»	Календы [6873/1329 г. отвечают 2-му числу] месяца марта, еврейского нисана

Писцы, составившие (или только переписавшие) выходную запись Сийского евангелия, называют себя «многогрешнии дьяци». Как отмечают в комментариях С. М. Каштанов и Л. В. Столярова, «словом „дьяки“ („дьяци“) в записях на книгах определяли себя обычно дьяконы и причетники, к числу которых, очевидно, следует отнести и писцов Сийского евангелия»². В таком случае можно приблизительно установить уровень хронологических знаний людей того же общественного положения, которое занимал двести лет до них замечательный новгородский математик и компютист Кирик, написавший свой выдающийся календарно-арифметический трактат, также будучи дьяконом.

Отраженный Мелентием и Прокошей календарный факт о номере текущего 12-го великого индиктиона был известен в течение нескольких сотен лет. Например, среди многих рассчитанных Кириком календарно-числовых показателей, связанных с годом создания «Учения», только 12-й номер «великого круга» сохранял свое значение и в середине XIV в. Чтобы подсчитать величину (7) индикта 6847 г. писцы должны были понимать его календарный смысл и уметь делить четырехзначное

¹ Каменцева Е. И. Хронология. 2-е изд. М., 2003. С. 69.

² Столярова Л. В. Свод записей писцов... С. 257–258.

число указанного года на двухзначное число 15-го индиктного цикла. Возможно, отсутствие индикта в выходной записи обусловлено элементарным неумением Мелентия и Прокоши делить соответствующие числа с получением остатка.

Указанное в выходной записи «вруцелето» 6847 г. — \vec{A} — спутано с «солнечным кругом». А. А. Романова, как бы в защиту Мелентия и Прокоши, отметила, что «путаница в именовании вруцелета кругом солнца характерна для записей в древнерусских рукописях»¹. Будет невероятным предположение, что Кирик Новгородец мог допустить такую путаницу. Ее наличие свидетельствует о слабой календарно-математической подготовке авторов выходной записи Сийского евангелия. Это согласуется с высказанным выше мнением об их недостаточном умении производить календарные вычисления. Каким же образом Мелентию и Прокоше удалось правильно найти «вруцелето» 6847 г. (хотя ошибочно и названное «високосным»)?

Если исходить из применения ими календарных «рук», то можно смоделировать работу переписчиков с «Богословлей рукой», учитывая имеющиеся в этнографии данные об особенностях использования в древнерусском быту календарей. Народный деревянный календарь в виде многогранного бруса или жезла имел особые пазы («трещины»), «в которые вставлялась заостренная палочка для отметки прошедших дней». Употреблявшийся на севере деревянный календарь в виде дощечки содержал дырочки по числу дней года, отмечаемых «двумя штырьками, которые вставляли в дырочки, — дневным и недельным»².

Поступая аналогично, Мелентий и Прокоша могли отмечать точкой или крестиком на своем рабочем рисунке «Богословлей руки» наступившие годовые «вруцелета», тем самым устанавливая, что «вруцелетом» данного года будет последнее отмеченное условным значком «вруцелето». На условные отметки в славяно-русских календарных материалах обратила внимание А. А. Романова. В рукописи «Миротворного круга»³ ею обнаружены пометы в таблице «великого индиктиона»: в виде киноарной точки в клетке с «ключевой буквой» $\vec{\pi}$ (соответствующей 1588 г.) и чернильного крестика в клетке с «ключевой буквой» \vec{m} (соответствующей 1675 г.). По мнению исследовательницы, пометы указывали «на практическое использование содержащейся в рукописи таблицы»⁴.

Отмечая точкой или крестиком «вруцелето» каждого наступившего года по «Богословлей руке», Мелентий и Прокоша, не выполняя вычислений, могли правильно определить, что «вруцелето» 6847 г. имеет значение \vec{A} , о чем и сообщили в выходной записи Сийского евангелия. Их упоминание при этом о «солнечном круге» может говорить не о понимании вычислительной связи между указанными календарными понятиями, а о том, что они пользовались вариантом «Богословлей руки», где имелась соответствующая надпись.

¹ Романова А. А. Указ. соч. С. 57.

² Буткевич А. В., Зеликсон М. С. Вечные календари. С. 34.

³ РНБ. Ф.1.866 (конец XVI в.). Л. 3а.

⁴ Романова А. А. К проблеме уточнения датировки рукописей XIV–XVI вв. по таблицам и текстам пасхалии // Опыты по источниковедению: Древнерусская книжность: археография, палеография, кодикология / РНБ. СПб., 1999. С. 198.

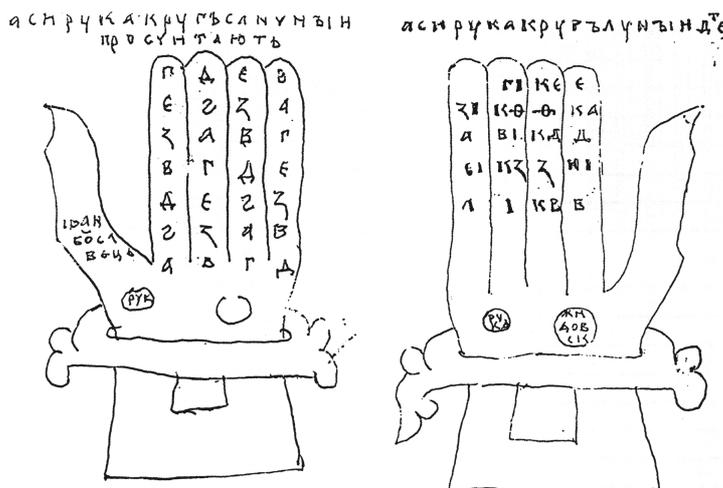


Рис. 4. Календарные «руки». Стисок Скалигерова Канонника 1331–1332 гг. Библиотека Лейденского университета, Нидерланды

Так, в древнерусском Скалигеровом Каноннике 1331–1332 гг., хранящемся в библиотеке Лейденского университета (Нидерланды), над «Богословлей рукой» имеется надпись «А си рука кругъ слнчных просчитаютъ» («А эта рука просчитывает солнечный круг»; рис. 4). Под влиянием подобной надписи переписчики Сийского евангелия могли написать: «И солнечного круга въ $\cdot\bar{A}\cdot$ », не зная, какой была действительная величина (номер) «солнечного круга» в 6847 г. Слова о «високосности» «вруцелета» \bar{A} также могли обуславливаться информацией, почерпнутой из «Богословлей руки». Так, Е. Г. Водолазкин считает, что указанием високосности могли служить проставляемые рядом с ней значки, «которые исследователи порой принимали за тысячи»¹.

О том, что переписчики Сийского евангелия брали информацию из календарных «рук», не прибегая к вычислениям, свидетельствует следующий за рассмотренным фрагмент выходной записи: «(по) жидовской рук(е) в 7 лет(о), эпакта 18-го (апреля), лет(а) в 5». Если согласиться с тем, что Мелентий и Прокоша последовательно отмечали значками «вруцелета» (для каждого очередного года) по «Богословлей руке», то аналогично они должны были поступать и в отношении «жидовской руки». Отметив в ней очередное, 7-е по счету «пасхальное полнолуние», писцы сделали об этом запись. Заодно они отметили, что самое позднее «пасхальное полнолуние» 18 апреля произошло двумя годами раньше, т. е. было 5-м по счету. Следовательно, и для этой, сообщаемой в записи информации им не требовалось производить вычислений. Складывается впечатление, что Мелентий и Прокоша вообще не производили календарных расчетов (с делением), а источниками хронологических сведений для них были в основном календарные «руки».

¹ Водолазкин Е. Г. Хронология русской хронографии. С. 84.

В этой связи заключительный фрагмент: «И каландъ месяца марта, жидовьскы нисана», понимаемый как указание на дату 2 марта 6837/1329 г., скорее всего их знаниям не соответствовал, а был включен в выходную запись Сийского евангелия в 6847 г. из источника десятилетней давности. Об этом С. М. Каштанов и Л. В. Столярова писали следующее: «...Какая-то запись появилась в 1329 г. либо в протографе этого кодекса, либо в нем самом... Похвала, в которой как бы подводятся итоги княжения Калиты, не могла быть написана в 1329 г. Она – продукт более позднего дополнения и обработки краткой записи 1329 г. Окончательная, дошедшая до нас редакция записи, возникла в 6847 г.»¹.

Если заключительный фрагмент выходной записи Сийского евангелия не принадлежит к хронологическому творчеству Мелентия и Прокоши, а усвоен ими из текста 1329 г., то 2 марта нельзя положить в основу датировки выходной записи 1339 г.

Выходные записи Псковского апостола 1307 г. и Сийского евангелия 1339/40 г. содержат ценный материал по практическому владению календарной арифметикой древнерусскими писцами первой половины XIV в. Материал выходных записей свидетельствует, что таким инструментарием были календарные «руки», древнерусские подлинники которых известны с XIII–XIV вв. Однако есть основания считать, что они были известны на Руси уже в XI–XII вв. В «Учении» имеются косвенные данные, свидетельствующие о том, что Кирик мог рассчитывать Пасху с помощью «рук». Материал выходных записей первой половины XIV в. служит еще одним подтверждением этого.

Значение рассмотренных выходных записей также состоит в том, что они как бы отражают обратную связь «ядра» древнерусской математической культуры, представленного такими сохранившимися источниками, как задачник для обучения счету на абаке «Русской Правды» рубежа XI–XII вв., «Учение» Кирика 1136 г., статьи «Новгородской первой летописи» 1136 и 1137 гг., текст о «поновлениях» 1138 г. и некоторые другие. Всем перечисленным текстам свойствен высший уровень арифметических и календарно-пасхальных знаний домонгольской Руси. Проанализированные выходные записи первой половины XIV в. показывают, что эти знания, несмотря на ордынское порабощение Руси в середине XIII в., в основном сохранились у грамотной части населения, каковой являлись переписчики книг.

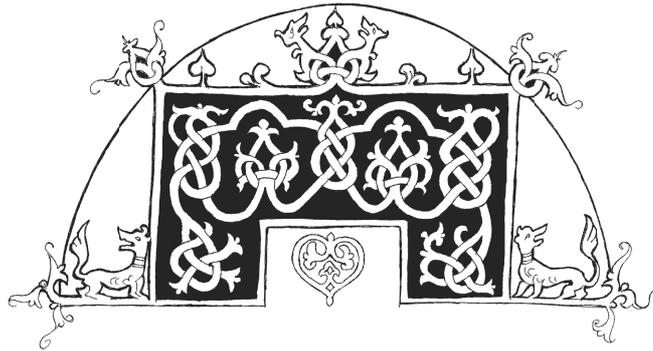
Выходные записи Псковского апостола 1307 г. и Сийского евангелия 1339/40 г. обнаруживают обстоятельства, которые уточняют представления о древнерусской математической и календарной культуре. Во многом содержание этих текстов и выделенного «ядра» дополняют друг друга. Если в «Учении» Кирика отсутствуют данные о возрасте Луны как календарном показателе, то они представлены в летописной статье 1136 г. В выходной записи Псковского апостола 1307 г. возраст Луны также имеет четкую календарную функцию и указывается вместе с юлианскими датами. Если в «Учении» Кирика также отсутствует информация о римском счете

¹ Столярова Л. В. Свод записей писцов... С. 243.

«календами», то есть в летописной статье 1136 г. Выходная запись Сийского евангелия использует тот же счет «календами» наряду с показателями юлианского календаря. Все это свидетельствует о том, что календарно-математические знания после Кирика формировались на Руси не строго в соответствии с содержанием «Учения», а под влиянием более широких представлений. «Учение», являющееся ярким календарно-математическим произведением, соответствовало только части древнерусской календарно-математической культуры. А сам пласт этой культуры выглядел богаче и разнообразнее, чем это представлялось только с учетом творчества Кирика.

Выходные записи проливают свет на «вооруженность» книжников наглядными вспомогательными средствами в проведении практических календарных исчислений. Так, выходная запись Сийского евангелия 1339/40 г. показывает, что календарные «руки» могли заменить вычислительный процесс. Кирик же предпринимал определение солнечного и лунного «кругов» математически (делил дату года соответственно на 28 и 19 и получал искомый остаток). Не умея делить, но располагая календарными «руками» и зная, каким были солнечный и лунный «круги» в прошлом году, можно было найти значения «кругов» настоящего года, прибавив к предыдущим по единице. Затем следовало отсчитать по «рукам» найденные после сложения величины и получить готовые значения солнечных эпакт (или «вруцелет») и даты пасхальных (табличных) полнолуний искомого года. Таким путем (без трудоемких вычислений) можно было разыскать числовые данные, необходимые для расчета Пасхи. По-видимому, аналогичным образом поступали Мелентий и Прокоша, писцы Сийского евангелия.

Следует иметь в виду, что выходные записи не имели целью демонстрацию вычислительной техники (что делал Кирик). Они были крайне лапидарны, содержали исключительно хронологические показатели не на показ, а как бы для себя, часто без необходимых пояснений. Поэтому они представляют большие сложности для понимания современными исследователями. Эта особенность затемняет их календарный смысл, не говоря о математическом, о чем свидетельствуют разные версии расшифровки хронологии этих источников и даже ошибки исследователей при их интерпретации. Несмотря на указанную специфику, выходные записи первой половины XIV в. представляют несомненный историко-математический интерес, дополняя картину древнерусской математической культуры, воссоздаваемую на основе ее «ядра», в котором центральное место занимает «Учение» Кирика Новгородца 1136 г.



Разумное око

Философские аспекты «Учения о числах»



Какая философия присутствует в содержании трудов Кирика и что сегодня, с учетом современного состояния научного знания, можно сказать о том, в какой форме она представлена в его текстах? Чтобы подойти к суждениям на этот счет, нужно обозначить узлы и смыслы религиозно-философского значения в творческом наследии Кирика. Наиболее философичным в его творческом наследии является раздел о поновлении стихий, включенный составной частью в «Учение о числах». Имеются и другие философичные разделы как в «Учении», так и в «Вопрошании».

Чтобы лучше понять идейно-философскую специфику «Учения о числах» Кирика, необходимо рассмотреть содержание и смыслы в контексте всего произведения и в сравнении с аналогичными явлениями древнерусской книжности.

В «Учении о числах» обычно выделяют несколько содержательных блоков: 1) о единицах счета времени (§§1–5)¹; 2) о теоретических основах календаря (§§ 6–18), куда отдельным блоком входят натурфилософские статьи о поновлении стихий (§§10–13); 3) о дробных делениях часа (§§19–27) и автобиографические приписки².

В вводной части суммируются различные единицы временного исчисления и приводятся способы расчетов времени месяцами, неделями, днями и часами, а также веками (тысячелетиями — § 9), истекшими от Сотворения мира до 6644 г. — года написания трактата (т. е. до 1136 г.). Кирик здесь систематизировал различ-

¹ Здесь и далее отсылки делаются на параграфы (пункты) «Учения», на которые оно разбито публикаторами в указанных выше изданиях трактата.

² Вопрос о том, принадлежит ли раздел о дробном делении часа перу Кирика или он является авторской компиляцией, пока окончательно не решен. В любом случае он демонстрирует навыки операций с очень малыми дробными величинами.

ные временные единицы, которые используются для проведения календарных исчислений. Данный раздел имеет важное в мировоззренческом отношении значение. В соответствии с библейско-монотеистическими установками христианского креационизма здесь постулируется доктринальный принцип линейного времени, которое характеризуется в разных единицах измерения. Восприятие времени по начально-конечной его модели отражено в заключительной части трактата, где приводятся собственные расчеты Кирика. Здесь числолюбец указывает на оставшиеся 356 лет до истечения седьмой тысячи, с которой в среде христиан были связаны представления о конце мира. Там же он говорит, что самая ранняя Пасха, которой отмечен текущий год, повторится через 248 лет¹ и выражает надежду, что Господь до тех пор в своем милосердии сохранит мир. Креационистски-эсхатологическая рамка бытия мира таким образом в «Учении» обозначена достаточно четко. Внутри этой рамки, в связи с характеристикой различных приемов календарных исчислений, исследуются разнообразные циклические способы измерения времени и циклические процессы в природе.

В § 6 описано, как производить расчет 15-летними индиктами. К циклическим способам измерения времени отнесены: 28-летний солнечный (§7) и 19-летний лунный (§ 8) круги. Там же дано определение циклизму — «то, что опять начинается». Данные положения сопрягаются с астрономическим обоснованием календаря и говорится, что умение оперировать им необходимо для расчетов Пасхи.

Исследование природных и временных циклов в определенном смысле нейтрализует финалистическую установку христианства, ибо не связывает развитие мира с его гибелью. Циклическая идея обычно соотносится с представлениями о вечности, хотя в «Учении о числах» все циклические процессы включены в начально-конечную схематику мироздания. При этом фундаментальные и мировоззренчески основополагающие для христианства принципы креационизма и финализма введены в общий контекст произведения, но последние на фоне пристрастного внимания к циклизму звучат довольно глухо.

Наиболее интересный в философском отношении раздел, характеризующий одну из особенностей природного циклизма, содержит описание поновлений различных природных стихий (§§ 10–13). Этот текстовый блок трактата имеет прямое отношение к характеристике философско-мировоззренческих предпочтений мыслителя. Давно отмечено, что указанные пункты «Учения» разрывают единую ткань всего повествования. Раздел не связан с хронологической проблематикой «Учения» и практического значения для календарных исчислений не имеет. Здесь говорится об обновлении неба каждые 80 лет (§ 10), об обновлении земли через каждые 40 лет (§ 11), об обновлении моря каждые 60 лет (§ 11) и об обновлении вод каждые 70 лет (§ 13). Немаловажно, что данные о поновлении стихий эмпирически не наблюдаемы, поэтому не могут быть зафиксированы и рассчитаны,

¹ Речь идет не о Великом индиктионе — циклическом повторении христианской Пасхи (в «Учении» этому посвящен раздел о «большом круге» — § 15), а о вычислении пасхального срока по круговым таблицам, учитывавшим сочетания положения солнца и луны.

в отличие от циклов небесных светил. Кириком предлагается готовая и пока не ясно из какого источника позаимствованная модель. В ней заключено стремление к уподоблению обновляющегося мироздания наиболее совершенному образу круга.

Как видим, значение труда не ограничивается чисто календарно-математической сферой и демонстрацией умения производить расчеты как с очень большими (до десятков миллионов), так и с чрезвычайно малыми дробными (до $1/5$ в 7-ой степени) числами. Внутри сугубо научного содержания «Учения» присутствует философско-мировоззренческая проработка категории времени, а вместе с этим весьма оригинальная концепция, объясняющая закономерности природной сферы бытия.

Сразу надо сказать, что Кирик в данном случае не вполне оригинален. Сходные с разделом о поновлении стихий сюжеты неоднократно встречаются в древнерусской книжности. По датировке все они относятся к более позднему времени. Разделу о поновлении стихий исследователи нашли соответствующие статьи в рукописных сборниках. Сейчас нет данных, чтобы судить о том, были ли они заимствованы у Кирика или из общего с ним источника. Важнее другое — сформулированная Кириком концепция имела античные корни и была широко распространена в древнерусскую эпоху. Сам же протограф, с которого был сделан русский перевод, конечно, не может быть напрямую античным. К античным источникам он восходит через посредство неизвестных нам христианских авторов. Поэтому, исследуя воззрения Кирика, будем иметь в виду, что эти взгляды были общими для нескольких поколений наших средневековых предков.

Чтобы не быть голословным, приведу ближайший по времени к «Учению» Кирика текст той же тематики. Произведение с аналогичной разделу о поновлениях тематикой обнаружено в сборнике энциклопедического содержания середины XV в. (РНБ. Кир.-Бел. № 10/1087. Л. 3276–3286)¹. В переводе на современный русский язык содержание текста выглядит следующим образом: «Слово о восстановлении [порядка] неба и земли и моря и воды. Известно, что за 40 лет обновляет Бог землю. Когда хочешь знать количество поновлений земли, то все года, прошедшие от Адама, разотчи на 40. Которые найдешь мне [числа] 40, это есть поновления земли. Так, положив по 40, и найдешь число 159 [поновлений] в 6360 (852) [годах] от Адама. И от 6361 (853) [года] будет начало первому году [следующего] поновления земли. Небо поновляется в 80 лет. Положи все годы от Адама по 80 лет. Которые найдешь мне [числа] по 80, это есть поновления небу. Так, [положив] по 80, и найдешь 79² [поновлений] в 6320 (812) [годах]. А от 6321 (813) [года] будет начало первому году [следующего] поновления неба. Море поновляется в 60 лет. Положи все годы от Адама по 60. Которые найдешь мне [чис-

¹ Дмитриева Р. П. Четыре сборники XV в. как жанр // ТОДРЛ. Т. XXVII. Л., 1972. С. 162; Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР: (Для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР) / Сост. А. А. Турилов. М., 1986. С. 306.

² Десятки (70) в подлиннике пропущены (здесь и далее поправки Р. А. Симонова).

ла] 60, это есть поновления морю. Так, положив по 60, и найдешь 106¹ [поновлений] в 6360 (852) [годах]. А от 6361 (853) [года] будет начало первому году [следующего] поновления морю. Воды поновляются в 70 лет. Положи все годы от Адама по 70. Которые найдешь мне [числа] 70, это есть поновления воды. Так, положив по 70, и найдешь число 91 [поновление] в [6370]² (862) [годах]. [А от 6371 (863) [года] будет начало первому году [следующего] поновления водам».

Этот по многим позициям близкий «Учению» Кирика текст по имеющимся в нем хронологическим признакам датируется 1138 г.³

Из содержания видно, что кто-то поступает с исходным материалом о поновлениях стихий так же, как и сам Кирик, опирающийся на неизвестные нам первоисточники. В отличие от «Учения» в данном тексте отсутствуют только объяснения о способах проведения расчетов. Есть также несколько незначительных отличий. Последовательности стихий придан иной порядок. В «Учении»: небо, земля, море, вода. В тексте 1138 г.: земля, небо, море, вода. Кроме того характер осуществления расчетов в статье 1138 г. иной, нежели в «Учении». В нем за основу берется год написания текста⁴. В этом нельзя не видеть некой демонстрации независимого подхода к решению тех же задач, что и у Кирика. С учетом существования вполне самостоятельного по расчетным характеристикам текста есть все основания считать, что явление Кирика не было исключительным для Руси, а подписанный его именем текст не был случайно пересажен с европейской или византийской почвы на бесплодную русскую⁵. Судя по тексту 1138 г., на Руси обнаруживаются специалисты такого же высокого уровня, как Кирик. Высказывалось даже мнение о научной состязательности, с позиций которой безымянный автор стремился превзойти мастерством Кирика⁶. Однако это математическая и общекультурная сторона дела. Поэтому вернемся к оценке философских оснований.

¹ В подлиннике ошибочно указано число 120.

² В подлиннике запись года пропущена.

³ В статьях о поновлении земли и воды из Кирилло-Белозерского сборника дважды указывается дата — 6646 (1138) г., до которого вычисляется количество поновлений. В статье о поновлении неба этот год не указывается явно, но его можно установить на основе осуществленных в разделе расчетов. Поскольку в нем говорится, что от Адама прошло 83 обновления неба, а каждое из них равно 80 годам, то умножив 83 на 80, получим 6640. В тексте, кроме того, сказано, что до конца следующего обновления неба должно пройти 74 года. Вычитая из 80 число 74, получаем 6. Значит, в текущем поновлении неба прошло 6 лет. Прибавив к 6640 число 6, получаем 6646 — т. е. 1138 г., в котором автором статей производились подсчеты о поновлении неба (расчеты и комментарии к ним Р. А. Симонова).

⁴ Для обновления земли умножение цикла в 40 лет на 159 дает 852 г. Для обновления неба умножение цикла в 80 лет на 79 дает 812 г. Для обновления моря умножение цикла в 60 лет на 106 дает 852 г. Для обновления воды умножение цикла в 70 лет на 91 дает 862 г.

⁵ *Rayan W. F. Astronomy in Church Slavonic: Linguistic Aspects of Cultural Transmission // The Formation of the Slavonic Literary Languages. Columbus, 1985. P. 53–60.*

⁶ *Симонов Р. А. Ученая состязательность как информационно-коммуникативное явление в Древней Руси // Современные проблемы книговедения. МГУП. Вып. 12. М., 1998. С. 102–104.*

Факт высокой научной квалификации автора «Учения» нацеливает на поиск традиции, на основе которой глубокие знания успешно развивались. У математического текста — философские корни. И эти корни уводят в античность. Для нас важным является не столько выявление непосредственного источника космоциклических идей, античное происхождение которых представляется бесспорным, сколько уже отмечавшийся выше факт широкого распространения этих идей в древнерусской книжности. Н. К. Гаврюшин выявил целый пласт памятников, восходящих к античным идеям о поновлении стихий, из чего следует, что эта редкая (и не вполне ясная сегодня с точки зрения происхождения) натурфилософская концепция была достоянием не только выдающегося своей образованностью ученого Кирика, но и широких кругов древнерусских грамотников¹. Цитировавшийся выше текст 1138 г. также был в поле зрения Гаврюшина².

Н. К. Гаврюшиным было установлено, что статьи о поновлении стихий помимо сборника 1446 г. Кирилло-Белозерского монастыря (№ 10/1087) входят в состав космологического свода XV в. (ГИМ. Син. № 951), который недавно опубликован³. Эти тексты имеют более пространное, чем надписанный именем Кирика трактат, содержание⁴. Восстанавливается и традиция бытования сюжета о поновлении стихий в древнерусской книжности. Космогонический текст из Синодального сборника воспроизводится в июльском томе «Великих Миней Четий» митрополита Макария. Сведения о циклическом возобновлении стихий и временных кругов включены в «Псалтырь с воследованием» XVII в., а также в сборники смешанного содержания, датируемые этим столетием. Даже в XVIII в. статьи о поновлении стихий продолжали тщательно переписываться книжниками⁵. Характерным образцом позднего этапа бытования закрепившейся на Руси после Кири-

¹ См.: Гаврюшин Н. К. «Поновления стихий» в древнерусской книжности // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 209–212. Здесь следует учесть и многочисленные списки так называемых семитысячников, воспроизводящих тот же исходный календарно-математический материал, что и Кирик (см.: Турилов А. А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов «семитысячников» // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 28–29). Они состоят в идейно-тематическом родстве с выявленными Н. К. Гаврюшиным текстами и, видимо, восходят к одному кругу источников, представлявших весьма своеобразную в идейно-религиозном плане антично ориентированную традицию в христианстве.

² Гаврюшин Н. К. «Поновления стихий» в древнерусской книжности. С. 209; *Он же*. Космологический трактат XV века как памятник древнерусского естествознания // Памятники науки и техники. 1981. М., 1981. С. 191.

³ Публикацию и комментарий см.: Мильков В. В. Космологическое и естественнонаучное содержание Син. № 951 // Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. I: Тексты геоцентрической традиции. СПб., 2008. С. 318–320; 343–344, 380.

⁴ См.: Гаврюшин Н. К. Указ. соч. С. 209; *Он же*. Космологический трактат XV века как памятник древнерусского естествознания // Памятники науки и техники. М., 1981. С. 191. Автор указывает и вероятный греческий источник рассматриваемых текстов (см.: «Поновления стихий» в древнерусской книжности. С. 213. Комментарий. 13).

⁵ См.: Гаврюшин Н. К. «Поновления стихий» в древнерусской книжности. С. 209–211.

ка своеобразной натурфилософской традиции является текст XVII в., открытый и опубликованный Н. К. Гаврюшиным. Статья имеет название «О счислении кругов времени и поновлении стихий»¹. Числовое значение кругов здесь совпадает с трактатом Кирика. Самостоятельной частью текста, как и в трактате Кирика, является исчисление поновлений, истекших к моменту составления памятника. Весьма интересна методологическая установка, которой нет ни у Кирика, ни в других родственных «Учению» текстах: «...множество числа дерзних изчислити всего, еже под леты бываемое, и тлению подпадаемое, и начало имущее и корень — всяко может и числомъ описоватися. Едина же не описуется любовь, ниже числомъ изчитается. Нестъ бо меры доброте ея, неизмерима бездна, неиспытана глубина, несказанна высота, недоведомо величество ея»².

Здесь очень точно обобщены методологические установки христианства и пифагореизма. Они полностью соответствуют характеру «Учения» Кирика и аналогичных с ним текстов. Приведенное обобщение древнерусского автора верно характеризует пифагореизм, совмещенный с доктринальными христианскими принципами непостижимости божества.

«Учение» и его более поздние аналоги демонстрируют редкий для средневековой эпохи пример описания бытия с архетипических позиций циклической космологии. В силу архаических ассоциаций циклизм можно было бы воспринять как временную модель бесконечности, но Кирик нейтрализует столь опасные, с точки зрения доктрины, смыслы, заключая природный циклизм в начально-конечные рамки бытия мира, т. е. соединяя линейную и круговую модели времени. С одной стороны Кирик математически обосновывает круговую цикличность как базисную природную закономерность важнейших явлений бытия, с другой — совмещает схему природных ритмов с библейской концепцией линейно однонаправленного временного вектора. Вывод о бесконечности круговых повторений невозможен, если исходными считаются принципы креационизма и финализма. Вместе с тем озвученная Кириком установка на финализм в трактате никак не связана с эсхатологическими ожиданиями конца света. Определенная доля бытийного оптимизма может быть отнесена на счет цикличности, которая являлась прообразом вечности. Нельзя также не отметить, что мощное вторжение античной традиции вряд ли случайно сопровождалось отсутствием богословских рассуждений, цитат Священного писания и ссылок на церковные авторитеты. В определенном смысле «Учение» выходит за рамки традиционных норм христианского творчества, и осуществляется это на фоне очевидных пристрастий автора к античному наследию.

Блок о поновлениях стихий в «Учении» тематически соединен с другими статьями о циклизме. Последний, таким образом, предстает в произведении универсальной закономерностью бытия. Кроме указанных параграфов о циклическом поведении светил, к данной тематике относятся календарные разделы о четырехлетних високосных циклах (§ 14), о большом круге, или Великом индиктионе

¹ См.: Гаврюшин Н. К. «Поновления стихий» в древнерусской книжности. С. 211–212.

² Там же. С. 212.

(§ 15), в пределах которого повторяются сроки христианской Пасхи и который определяется произведением солнечного и лунного кругов ($28 \times 19 = 532$). При внешней идеологической нейтральности здесь воспроизводится своеобразный христианский аналог Мирового года, который, по Платону, определялся как десяти тысячелетний цикл возвращения всех небесных светил на свои прежние места. Циклическая и линейная модели времени в данном контексте непротиворечиво соединены.

Последующие календарные статьи посвящены временным измерениям года в месяцах, неделях, днях и часах (§§ 16–19). Как и разделы о количестве часов в дне (§ 20) и дробных делениях часа (§§ 21–27), прямого отношения к теме циклизма данная часть трактата не имеет. Но возможно, что какой-то отголосок античных знаний получил отражение в статье о предельном дробном делении часа (§ 27). При определении количества дробных частей в одном дне, седьмая дробного часа обозначается очень малой величиной — 937500 (или $1/5$ в 7-ой степени — по современным расчетам это 46 миллисекунд). Высказано предположение, что величина имеет отношение к предельно малой мере длительности звука, которая чувственно воспринимается на слух, а также к изобретенному Пифагором монохорду. На этом инструменте античный философ завещал экспериментально изучать частоту звуков, а возможно, и подтвердить расчеты порога слышимости. С учетом занятий Кирика церковным пением, так, вероятно, было обозначено числовое выражение предела звуковых ощущений¹.

В «Учении» христианизированные античные идеи четко нацеливали на разделение божественной и земной сфер. Кирик исходил из того, что числовая мера приложима исключительно к тленному бытию, тогда как нетленные божественные сферы неисчислимы. По сути дела, фрагмент заключает в себе важную с точки зрения гносеологии установку на то, что временное природное бытие поддается исследованию с помощью числовой закономерности. Это означает, что материальный мир, в отличие от идеального, в принципе познаваем. Подобный подход вполне соответствует доктринальным рамкам и, несмотря на воспроизведение античных реминисценций, не нарушает критериев ортодоксальности. Именно это обеспечивало жизнь античному наследию в рамках христианской культуры.

С учетом параллелей разделу о поновлениях в «Учении» Кирика попробуем дать оценку специфике и природе философской интерпретации бытия, которая была актуальной для Руси и много столетий спустя.

В трактате Кирика и в аналогичных ему текстах циклизм из области хронологии переносится в сферу натурфилософского толкования бытия. Изложенная Кириком космогоническая циклическая схема поновления стихий, как справедливо констатируется в историографии, не имеет отношения к христианству. М. Ф. Мурьянов по этому поводу совершенно точно заключал, что идеи трактата восходят к таким представлениям, по которым «материя, состоящая из ряда элементов, обладает свойством внутреннего развития, совершаемого в виде циклических, плавно идущих обновле-

¹ Мурьянов М. Ф. Хронометрия Киевской Руси // Мурьянов М. Ф. История книжной культуры России. Очерки. Ч. 1. СПб., 2007. С. 144.

ний, причем каждый элемент имеет собственную, раз и навсегда заданную длительность цикла обновления, существенно отличную от длительности циклов для прочих элементов. Полное обновление всех элементов Вселенной происходит через наименьшее общее кратное длительности всех циклов, т. е. через каждые 688 лет¹.

Природная часть мироздания предстает в блоке записей о поновлениях неким универсумом, в котором выделяются небо, земля и воды. Как и у антиохийских богословов, в дошедшей до нас версии «Учения» вода фигурирует дважды, что отражало представления о земной (моря) и небесной (пресной) водных субстанциях. Получается, что номенклатура стихийных сфер, которая репрезентирует собой всю массу физической реальности, находится в соответствии с обозначенными в Библии первоначалами. Трактовавший устройство мироздания с позиций антиохийского буквализма Севериан Габальский полагал, что стихия земли самотождественна себе после отделения от вод, которые тоже отождествлялись с соответствующим первоначалом, тогда как небо представлялось охватывающим собой стихии огня и воздуха. Таким образом христианизировалось восходящее к Эмпедоклу и в разных модификациях развиваемое более поздними философами учение о четырех материальных первоначалах. В интерпретации христианского богослова оно приводилось в соответствие со Священным писанием². На первый взгляд в подобном параллелизме можно было бы усматривать в нашем памятнике элементы влияния антиохийской богословской позиции, очень выборочно удерживавшей в себе сильно отредактированные христианизированные элементы античного наследия. Однако в некоторых версиях семитысячников, которые считаются прототипами «Учения», статья о поновлении стихий либо отсутствует вовсе, либо среди материальных стихий фигурируют еще ветренная и звездная³. В такой редакции восстанавливаются недостающие для полного набора четверицы первоначал, напрямую обозначая стихии воздуха и огня. Поэтому правы те исследователи, которые трактуют элементы мироздания в «Учении» Кирика и в совпадающих с ним вариантах семитысячников как материальные корни всех вещей⁴.

Разнообразные и сопоставимые по содержанию с семитысячниками и «Учением» статьи о первоэлементах широко представлены в древнерусской книжности⁵. В них содержится христианизированная переработка учения о четырех матери-

¹ *Мурьянов М. Ф.* О космологии Кирика Новгородца // Вопросы истории астрономии. Сб. 3. М., 1974. С. 14.

² *Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 315–316, 663, 838–839; Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II: Тексты плоскоотно-комарной и других космологических традиций. СПб., 2009. С. 96–97, 107, 176, 303, 345.

³ *Турилов А. А.* О датировке и месте создания календарно-математических текстов-«семитысячников» // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 31.

⁴ *Гаврюшин Н. К.* «Поновления стихий» в древнерусской книжности. С. 208.

⁵ *Громов М. Н.* Античное учение о стихиях в Древней Руси // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1981. С. 65–74; *Мильков В. В.* Античное учение о четырех стихиях в древнерусской письменности // Древняя Русь: Пересечение традиций. М., 1997. С. 42–56; *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 428, 470, 472–473; Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. I. СПб., 2008. С. 297, 333, 359; Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. СПб., 2009. С. 414–420.

альных первоначалах. Представляя сразу все четыре первоэлемента мироздания, они отражают влияние на древнерусскую культуру каппадокийской богословской традиции, которая была в большей мере, чем антиохийская, открыта античности. Но в нашем случае налицо переработка пассажа о четырех стихиях в откровенно антиохийском духе. Решить, когда и кем она была совершена, можно будет только при тщательном текстологическом сличении всех списков «Учения» и соотносимых с ним текстов семитысячников. Однако уже сейчас можно предположить, что данная переработка была направлена даже не столько против каппадокийской трактовки, сколько против реминисценций аристотелизма, поскольку небо в расширенной формуле первоэлементов должно было соответствовать эфиру. Нельзя исключать, что такой правкой обозначалась намеренная ориентация на христианизированный платонизм в пику аристотелизму. Так можно предварительно реконструировать онтологические акценты трактата.

С натурфилософской точки зрения, роспись поновлений стихий характеризует механизм (закономерность) природных процессов и одновременно дает представление о схематике космоустройства. Если абстрагироваться от числовой формализации, то мы получаем некую модель космологической картины мира, в качестве первооснов которого выступает гармоничная совокупность природных стихийных сфер. В соответствии с античной традицией, сферы мироздания и номинирующие их стихии распределяются согласно свойствам первоначал: тяжелые (водно-земные) стихии представляют нижний ярус мироздания, а легкие огненно-воздушные принадлежат верхней, небесной части мирового универсума. Структура мироздания исследуется в «Учении» с точки зрения выявляемых числовых закономерностей, присущих первоосновам бытия.

Постоянно обновляющиеся космические стихии в масштабах мироздания представлены глобальными вселенскими массами материальных первоначал. Они объемлют собой как бы всю массу исходной первоматерии. Соответственно глобальные стихийно-космические сферы «Учения» можно понимать как своего рода вселенские резервуары материальных первоначал бытия, которые при творении мира заключали в себе первоэлементы мироздания в чистом виде.

Если рассуждения о четверице в разных интерпретациях можно считать общим местом христианской экзегезы, то идее стихийного обновления мира прямых аналогов не обнаружено, и только в некоторых богословских текстах находится весьма и весьма отдаленное сходство с данной концепцией. Вместе с тем совершенно очевидно, что научная методология труда Кирика вполне соответствовала пифагореизму, сторонники которого полагали, что «все познаваемое имеет число, ибо без него невозможно ничего ни понять, ни познать»¹. При этом представители пифагореизма сводили природную динамику к гармоничным ритмам, а время

¹ Цит. по: Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985. С. 72. Ср. с иной версией перевода: «И впрямь все, что познается, имеет число, ибо невозможно ни понять ничего, ни познать без него» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989. С. 441. № 3. Стобей. I. 21. 7b).

к повторяющимся циклам¹. Но среди известных пифагорейских высказываний на эту тему полной аналогии древнерусским текстам о поновлении стихий не обнаруживается². Логичным было бы искать пути влияния пифагореизма через другие философские традиции, удерживавшие заимствования из пифагореизма. Большое количество восходящих к пифагореизму реминисценций включает в себя платонизм, влияние которого на христианскую культуру было значительным. Платон унаследовал от Пифагора представления о том, что материальный мир упорядочен с помощью идей и чисел³. Он же говорил о чередовании циклов Мирового года, которые повторяются с возвратом перемещающихся по небу светил на свои места.

В общей форме мысль о циклах бытия высказывал также Аристотель, который учил, что все в мире гибнет и снова возникает в бесконечных круговращениях⁴. Прочие античные мыслители также предполагали вечное бытие мира, пребывающего в циклических его перерождениях, или через гибель к восстановлению всего существующего. Вспомним хотя бы гераклитовскую идею мировых пожаров. Ее развили и переработали стоики, которые учили, что через циклически повторяемые мировые пожары, в процессе которых божественный мировой огонь формирует из себя стихии, порождается обновленное мировое тело⁵. Н. К. Гаврюшин обратил внимание, что в разделе о поновлении именно в духе стоицизма перечисляются стихии, тождественные традиционным для древнегреческой философии первоэлементам, причем из четырех стихий не упоминается только огонь.

Думается, рано ставить точку, отдавая предпочтение одной из имеющихся версий. Можно надеяться, что будут открыты новые тексты, которые дадут более определенный ответ и на вопрос о генетических истоках раздела труда Кирика о поновлении, и о посредниках, осуществлявших трансляцию подобного рода текстов в древнерусскую культуру.

Для религиозно-философской характеристики трактата Кирика важно учитывать присущее данному сочинению своеобразие, по признакам которого «Учение» выделяется на фоне древнерусской книжности. В отличие от подавляющего большинства древнерусских сочинений религиозно-философского содержания, концепция поновления стихий имеет не трансцендентную направленность, а отличается устойчивым природоцентризмом. Подобная установка ориентирует на исследование физической сферы мироздания, которая, как онтологически несовершенная сущность, не интересовала большую часть христианских мыслителей. Данная особенность сближает «Учение о числах» Кирика с произведениями теолого-рационалистической направленности, которые отличаются натурфилософским интересом к вторичной онтологической реальности — материальному миру.

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 151, 479, 484.

² См.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 484 (№ 34. Едем. Физика. Фр. 88); С. 479 (№ 27. Аристотель. Метафизика. Т. 6. 1092. В. 26); С. 151 (№ 1. Диоген Лаэртский. VII. 84).

³ Платон. Тимей. 37d, 38a.

⁴ Аристотель. Физика. Кн. IV. 14. 223b 10–13.

⁵ См.: Богомолов А. С. Античная философия. С. 274.

Числовые характеристики трактата Кирика Новгородца объективно отражали некоторые закономерности, присущие бытию. При математическом описании календарно-временных и природных ритмов в «Учении» бытие материального мира предстает во множестве параллельных и пересекающихся циклов. Характеризуемые в трактате Кирика циклические процессы отражают объективные свойства природы. Циклизм настраивал на выявление источника обновления, дающего приток свежих сил в мире и обеспечивающего гармонию мироздания. Поэтому «новь бытия» предстает некой промежуточной, с точки зрения онтологии, сущностью: с одной стороны, природной, а с другой — как бы условно бесконечной, противопоставленной Богу, положившему начало циклическому бытию. «Учение о числах», как самый ранний памятник рассматриваемой группы, отразило процесс перехода мифологической онтологии гармонической целостности бытия в онтологию удвоенного полярного бытия. Как следствие, мир рассматривается в динамике, тогда как образ сотворенного мироздания в христианских описаниях обычно статичен.

Запечатленное в «Учении о числах» и в более поздних его аналогах видение мира не вполне типично для традиции древнерусской православной мысли. Полностью отсутствуют ссылки на Священное писание и церковные авторитеты. Кроме этого у Кирика в трактате присутствует апология полезности знаний. Он говорит, что надо стремиться к приращению знаний, подобно тому, как растет город (§ 5). В отличие от огромного большинства традиционно анонимных и отстраненных от личных авторских вторжений древнерусских текстов, Кирик проявляет редкий эгоцентризм и в заключении просчитывает не только сроки церковных праздников 1136 г., но и свой возраст, вводя в текст автобиографические сведения.

Подведя итог причастности древнегреческих космоциклических идей к древнерусской культуре с учетом параллелей «Учению» Кирика, следует принять вывод Н. К. Гаврюшина: «уже сейчас можно заключить, что традиция, восходящая к Кирику Новгородцу и еще далее — к античной натурфилософии, на Руси пользовалась неизменным влиянием, являясь важным звеном космологических представлений»¹.

Возникает закономерный вопрос: с какими другими явлениями древнерусской культуры можно сблизить сюжет о поновлении стихий, в котором при отсутствии точного источника присутствует типичная для пифагореизма числовая характеристика закономерностей бытия? Естественно, напрашивается сравнение с другими памятниками древнерусской книжности, в которых акцентируется внимание на взглядах пифагорейцев и которые в силу своей ранней и широкой распространенности в древнерусской письменности могли находиться в поле зрения Кирика.

Много информации о пифагореизме заключает «Хроника» Иоанна Малалы (автор, живший между 491 и 578 гг.). Она относится к числу первых переводных сочинений, проникших на Русь после введения христианства. Это произведение ранневизантийской хронографии исследователи справедливо окрестили «самым

¹ Гаврюшин Н. К. «Поновления стихий» в древнерусской книжности. С. 212.

античным»¹, испытавшим на себе «обаяние языческой культуры» и сохранившим поэтому «родимые пятна античности»². «Хроника» Малалы является «самым информативным» в древнерусской переводной письменности сочинением, содержание которого «отзывалось языческим временем»³. Древнерусский текст «Хроники» реконструирован В. М. Истриным⁴. «Хроника» приобрела на Руси довольно широкую известность и распространение. Знакомство с ней отразилось в «Повести временных лет» и на содержании «Палеи Хронографической». Обширные выдержки из текстов Малалы входили в «Хронограф по великому изложению», а также в несохранившийся «Хронограф» середины XIII века. Заимствованные у Иоанна Малалы сведения были положены в основу вводной части «Летописца Еллинского», отсутствующие в других хронографических компиляциях⁵.

Значительное место в «Хронике» занимают упоминания, сведения и рассказы о пифагорейцах. Среди имен, достойных исторической памяти, наряду с Гераклитом и Сократом Малала называет Пифагора: **вѣдѣху же тогда вѣ еллинѣхъ соущи философии и творци Гѣсфиклисъ** (вариант **Гѣ-ѣнклисъ**) и **Ираклитость и Соуерипидъ и Иродъ** (в других списках более правильный вариант в данном месте **Иродотъ**) и **Сократъ, великын Поуфагора...**⁶ Перечень имен оставлен без

¹ Шусторович Э. М. Хроника Иоанна Малалы и античная традиция в древнерусской литературе // ТОДРЛ. Т. XXIII. Л., 1968. С. 64.

² Удальцова З. В. Хроника Иоанна Малалы в Киевской Руси // Археографический ежегодник. 1965. М., 1966. С. 47, 52.

³ Творогов О. В. Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв. // ТОДРЛ. Т. XXXII. Л., 1979. С. 8.

⁴ См.: Истрин В. М. Первая книга Хроники Иоанна Малалы // Записки Императорской академии наук. Истор.-филолог. отдел. Сер. VIII. Т. 1. 1897. № 3. С. 1–29 (Кн.1); *Он же*. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книга вторая // Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском ун-те. Т. X. Визант. славянское отдел. Т. VII. Одесса, 1902. С. 437–486; *Он же*. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книга четвертая // Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском ун-те. Т. XIII. Визант. славянское отдел. Т. VIII. Одесса, 1905. С. 342–367; *Он же*. Пятая книга Хроники Иоанна Малалы // Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском ун-те. Т. XV. Визант. славянское отделение. Т. IX. 1909. С. 1–51; *Он же*. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книги шестая и седьмая // СОРЯС. Т. 89. № 3. 1911. С. 1–50; *Он же*. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книги восьмая и девятая // СОРЯС. Т. 89. № 7. 1912. С. 1–39; *Он же*. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книга десятая // Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском ун-те. Т. XVII. Одесса, 1913. С. 1–44; *Он же*. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книги одиннадцатая–четырнадцатая // СОРЯС. Т. 90. № 1. 1913. С. 10–31; *Он же*. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книги пятнадцатая–восемнадцатая и приложения // СОРЯС. Т. 91. № 2. 1914. С. 1–47. Опубликовано сводное издание всех частей Хроники: Истрин В. М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе (Репринтное издание материалов В. М. Истрина) / Подготовка издания, вступительная статья и приложения М. И. Чернышовой. М., 1994.

⁵ См.: Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., 1975; *Он же*. Античные мифы в древнерусской литературе. С. 8–16.

⁶ Истрин В. М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книги шестая и седьмая. С. 11.

каких-либо пояснений, но в других местах своей работы Малала обращается к пифагорейцам и пифагорейским взглядам неоднократно.

В одном месте своего сочинения Иоанн Малала приписывает Куросу, сыну Ангенорову, взгляды пифагорейцев. О Куросе, в частности, говорится, что он **моужь бы моудръ, иже списа Фническыми писмены численую философию. гла же и безплотна соуща начала, и тѣлеса же премѣняющася, и дша во нын животы...**¹ Здесь содержится важное для атрибуции отрывка указание на математические построения, посредством которых передавались пифагорейские воззрения относительно бытия. Учитывая, что из-за тайного характера пифагореизма мы об этом учении знаем очень мало, то в данном отрывке следует видеть краткое по форме, но емкое по содержанию выражение сути учения Пифагора. Характеристика его дана в общем виде. Она совпадает с достоверно известными представлениями о пифагорейцах, веривших в переселение душ и занимавшихся числовой символикой. Курос в данном случае «осваивает» уже готовую философскую концепцию.

Среди наиболее ярких представителей пифагореизма он называет Гиппаса: **ѡѡ Иппасини, ѡилосоѡѡъ Поѡфагорическын, иже кроугъ нѣнын изовѡрѡте ѡ двоюнадесятъ животѡ, ... ѡѡ же Искра в то врѡма и Переклисъ и Фаѡкоѡдидисъ, иже списа сѡчь Пелопонскын и ѡфинѡискы... и [Ливасъ] капищетворецъ и Стисихоръ и Ваѡкоѡдидисъ, иже изовѡрѡтоста пласанне, и творца, сѡ прѡжереченными ѡилосоѡѡы... възиде же по сихъ и Димостенъ и ѡристѡфанъ пѡѡснотворецъ...**² В среде пифагорейцев Гиппас, видимо, не был выдающейся фигурой, «ни подробности учения Гиппаса, ни аргументация до нас не дошли»³. Этот мыслитель, согласно Аэцию, разделял мнение Гераклита о том, что Вселенная едина, ограничена и находится в вечном движении. Диоген же Лаэртский добавлял, что Гиппас говорил об «урочном времени перемен» в мироздании⁴. Может быть, «урочное время перемен», на котором акцентирует внимание Малала, соответствует изобретению зодиакального круга, о чем и сообщает Малала. Пифагорейство вообще было нацелено на космические сферы, а также на исследование мироздания числом, о чем можно судить и по античным источникам и по «Учению» Кирика.

Надо признать, что набор философских имен в «Хронике» Иоанна Малалы довольно случаен. Но вот что обращает на себя внимание: в этом случайном и в общем-то далеком от специального философского интереса перечислении имен каждый раз обязательно упоминаются либо пифагорейцы, либо их взгляды. Видно, что Малала был хорошо осведомлен о характере пифагореизма. Не исключено, что идеи пифагорейцев были по каким-то параметрам близки хронисту, и он при каждом удобном случае включал в текст интересующие его имена и мысли. В пифагореизме Малалу привлекает не столько «численная хитрость» сама по себе,

¹ *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книга вторая. С. 473.

² *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книги шестая и седьмая. С. 17.

³ *Богомолов А. С.* Античная философия. С. 68.

⁴ См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 329–330.

сколько связь этого учения с понятиями о «бесплотных властях», которые через посредство Платона, заимствовавшего у пифагорейцев мысль о связи числа с идеями, перешли затем в христианство.

Пристрастное внимание к пифагореизму сопряжено у Малалы с большим пиететом к платонизму. Платона он выделяет потому, что видит в его учении предвосхищение христианской доктрины. Поэтому **ελληνική же φιλοσοφία и κηρυκτήρ Πλάτων προνοήσαντες** предстает едва ли не апологетом триипостасного божества¹. Христианское понимание Бога у Малалы формулируют не церковные авторитеты, а выдающиеся представители греческой языческой культуры.

«Хронику» Малалы нельзя отнести ни к каппадокийскому, ни к александрийскому направлениям христианской мысли. Чуждый интереса к философии как средству рационализации веры, Иоанн, тем не менее, не отвергает древнегреческую мудрость, бережно относится ко всему дохристианскому, а в первую очередь к платонизму и пифагореизму.

Аналогичной восприимчивостью одновременно к идеям платонизма и пифагореизма отличался автор другой переводной «Хроники» — Георгий Амартол (хронист IX в., завершивший свой труд в 867 г.). Эта «Хроника» была источником для составителя «Повести временных лет» и для многих русских хронографических компиляций. В нескольких редакциях на Руси были в обращении и ее полные списки. Амартол в своем выдающемся сочинении провозглашал необходимость сохранения лучшего от древних и считал возможным для обоснования истин православия обращаться к идеям античных философов². Основные сведения о философских учениях Амартол почерпнул из «Врачеваний эллинских недугов» Феодорита Киррского, который обращался к поиску античных идей, предвосхищавших христианскую истину³. Так намечаются промежуточные звенья между античной и христианской письменностью, и это надо иметь в виду, когда ведется поиск трансляторов античных идей на Русь.

¹ **въ ѿрминѣ тревеликѣ египтяномѣ, моужь дивенъ и моудръ. иже сказа три великыя силы соуща неизрекома зижителѣ имѣ, единѣ бжтво повѣда соущѣ. тѣм же и прозванъ бысть ѿ египтянѣ тревеликыи ѿрмисть сказоуеть бо въ разнныи свой словесехъ къ асклипию ѡ бжтвѣ сице: аще не бы строенїе было всѣхъ га... точно въ свѣтѣ разумныи преже свѣта разумна. и бѣ и присно оумъ и разумъ свѣтелъ... присно в свѣтѣ сын и своимъ оумомъ и свѣтомъ всѣмъ вдръжан, развѣ сего ни аггелъ ни бѣсъ ни ина вещь никака же. всѣ бо гъ и ѿць и бгъ [и] всѣмъ ѡ немъ и ѿ него сѣтъ. слово бо его проше всѣхъ съвершителъ бы и родителъ и зижителъ, въ роженои вещи падъ, на роженѣи водѣ, врьжю водоу сътвори** (*Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы. Книга вторая. С. 467–468).

² *Матвеевко В. А., Щеголева Л. Н.* Книги временные и образные Георгия Монаха. Т. I. Ч. 1. М., 2006. С. 105. Последующие цитаты и отсылки делаются на это изд. (далее — КВОГМ). Параллельно в скобках указываются страницы по изд.: *Истрин В. М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. I. Пг., 1920. (далее — ХГА). С. 27.

³ Ср.: *Феодорит Киррский.* Врачевание эллинских недугов, или познание евангельской истины из эллинской философии (публикацию см.: *Migne. PG.* Т. 83. Col. 783–1152). Об этом см.: *Матвеевко В. А., Щеголева Л. Н.* Временник Георгия Монаха. М., 2000. С. 374).

Нельзя сказать, что античная философия представлена в компилятивном труде Амартола в полном виде. Составитель «Хроники» озабочен не столько популяризацией философии как таковой, сколько желанием сохранить ее в тех пределах, которые подкрепляют догматы веры или являются их антитезой. Все античные реминисценции подчинены либо задачам обоснования христианских постулатов, либо критике враждебных вере учений. В связи с этим Амартол приводит пространственные характеристики концепций и идей «внешних» мыслителей, включая достаточно точный пересказ и обильное цитирование их произведений.

Центральной фигурой дохристианского прошлого в «Хронике» представлен Платон. В отобранных для компиляции разделах он характеризуется не иначе, как «премудрый» и «славный в эллинах» (**славныи в клинѣхъ, клинѣ всѣхъ премоудрѣи и выше и славенъ**)¹. Платон предстает провозвестником христианского учения. Его устами излагаются базовые положения христианского вероучения².

Амартол стремится представить Платона выразителем ортодоксально-христианской точки зрения. Аналогичный прием мы видим у Иоанна Малалы. То же можно сказать и о Кирике, который совмещает доктринальный принцип линейно-конечного времени с дохристианской моделью циклического времени. Это заставляет присмотреться к труду Амартола внимательнее, тем более, что сведений о пифагореизме у него много.

Как и Иоанн Малала, Георгий Амартол к числу выдающихся деятелей дохристианского прошлого относил Пифагора, которого ставил в один ряд с Софоклом, Гераклитом, Анаксагором, Фукидидом, Еврипидом, Геродотом, Эмпедоклом и др.³ Он отмечал пребывание Пифагора, Платона и Анаксагора в Палестине⁴, где они «услышали науку о сущем»: **Анаксагоръ же и Пифагоръ въ Югоупетъ шедша и свесѣдовавъша съ югоупетъскыи [и] кверѣнскыи премдрыи ѡ соущихъ разумъ оуслышаста такоже и по томъ Платонъ наоучиса паче тако ѡ [о]бонхъ вѣща Платонъ**⁵. Свою благосклонность к Платону составитель «Хроники» объ-

¹ КВОГМ. С. 178. [ХГА. С. 78].

² См.: КВОГМ. С. 180–181 [ХГА. С. 80]. См. также: **Платонъ бословивъ рѣ что же съи ксть присно роженна не имъи и что есть бываемо [же] присно съи. иже никогда же ѡво бо разумѣвати съ словесемъ припостижно присно ѡ того съи. а еже ювьство несловно славима творимо [же] и ѡтворимъ. въ истиноу же никогда съи. си же вса чть времени еже бѣи и ксть таже износаше танмса къ присно соущьствьнѣи. право гдемъ же тако бѣи съи и ксть. что же ксть точью по истиньномуу словеси кланати. а еже съи и ксть [w] временнѣмъ ржтвѣ бывъше лѣпо ксть гати. а еже ѡ присно и ѡ собьства съи недвижимо [и] ни оуномуу ни старомуу лѣпо ксть изгати. и бо присно сы и древле сын рождению ксть всако превыспрык** (КВОГМ. С. 175–176 [ХГА. С. 75]). Ср.: Платон. Тимей. 37e–38b.

³ См.: КВОГМ. С. 333 [ХГА. С. 198]. Все перечисленные фигуры рассматриваются как современники Артаксеркса, но только немногие из указанных деятелей жили при Артаксерксе (465–423 до н. э. — см. об этом: Матвеев В. А., Щеголева Л. Н. Временник Георгия Монаха. С. 407).

⁴ КВОГМ. С. 178–179 [ХГА. С. 78–79].

⁵ КВОГМ. С. 169 [ХГА. С. 70]. «Хроника» здесь отражает расхожие, но скорее всего легендарные сведения. Биографы говорят о путешествии Платона к египтянам предпо-

ясняет тем, что тот научился правильному разумению сущего у египетских и еврейских мудрецов, благодаря чему он **предисповѣдалъ** согласно Священному Писанию. Это же мнение можно распространить на Пифагора.

В компилятивных сюжетах «Хроники» о Боге говорится как о творце стихий, которые манифестированы своими качествами. В «Хронике» сведения о четверице воспроизводятся на основании заимствования из Послания Афанасия Великого, епископа Александрийского, к Амуну¹. Этот авторитетный автор использует христианизированный постулат о четверице в аналогичной с другими экзегетами интерпретации: **Дѣхъ же стѣхъни ѿ негоже [и] съставлено бѣ телесное кѣтѣство теплотоу глѣю и стѣдѣньство соушю и мокроу соушьство. кто не вѣдаѣ такѣо накоупъ же събрана та и съставлена соу. кѣ же и раздѣлена ѿ собѣ вѣваю и соутъ дроутъ дроуга погоублажма. тепло ѿ земля погоублажма естѣ. и стѣдено ѿ теплаго нѣзажма. и мокроу ѿ соухаго иссоушакѣтѣ. како бо та стѣхъни соу вѣи просаще дроутъ ѿ дроуга помощи и сами на са котороу твораще². Амартол, вслед за Афанасием, не называет адептов учения о четырех корнях всех вещей из числа материалистов, но принципиально обозначает разницу богословского и философского подхода к четверице. С этой целью на страницах труда помещается критика, в которой опровергается присущее древним мыслителям представление об извечности стихийных первоначал. Данный прием позволяет использовать переработанную экзегетами концепцию четверицы и одновременно дистанцироваться от античных философов, разработавших саму идею материальных первоначал. Как христианский автор, Георгий Амартол не мог согласиться с тем, что**

жительно, поскольку сведения о раннем периоде жизни философа не поддаются проверке (Новая философская энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 239). Пребывание Пифагора в Египте — факт широко известный. На близость воззрений пифагорейцев и египтян указывал Геродот (История. II, 81). О пребывании философа в Египте свидетельствовал Исократ, а согласно сочинению Порфирия «Жизнь Пифагора» философ много путешествовал и прошел обучение у египтян, халдеев и финикийцев, от которых перенял некие тайные знания, которые затем проповедовал своим последователям (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 140, 142–143). В силу закрытости сообщества пифагорейцев о взглядах основателя школы известно немного. Он учил о переселении душ, а при истолковании бытия исходил из того, что «числу все вещи подобны», соответственно и мир познаваем с помощью чисел. Пифагору принадлежит идея музыкально-числовой гармонии небесных сфер как структурных элементов Космоса. В биографических сведениях об Анаксагоре неоднократно сообщается, что он 30 лет прожил в Афинах и после обвинения в безбожии вынужден был удалиться в Лампсак. Только у Кедрена имеется сообщение, что наряду с Пифагором и Платоном путешествие к египтянам совершал также Анаксагор. Можно указать и на свидетельство Амиана Марцеллина о том, что в своих предсказаниях философ руководствовался рекомендациями тайных книг египтян (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 50).

¹ Прославившийся как непримиримый противник ариан, Афанасий (293–373) был одним из идеологов монашеского аскетизма и к философии относился крайне неприязненно. Хотя богослов и считал, что дарования души нельзя растрчивать на предметы суетные, он все же специально изучал светские науки, чтобы его не обвинили несведущим в тех делах, которые он считал достойными презрения.

² КВОГМ. С. 164 [ХГА. С. 65].

стихиям приписывались свойства, которые по средневековым представлениям являлись атрибутом Божества.

Концепцию творения мира из первоматерии развивали многие христианские экзегеты: Василий Великий, Феодорит Киррский, Севериан Габальский, Иоанн Дамаскин и др. В их трудах в строгом соответствии с креационистской доктриной Бог представлен сначала творцом стихий, а затем устройтелем мироздания, состоящего из комбинаций этих стихий¹. В компилятивных сюжетах «Хроники» также говорится о Боге как о творце стихий² и о том, что телесная природа всех созданий состоит из четырех материальных элементов, которые обладают качествами теплоты, холода, сухости и влажности³. В произведении затрагиваются различные аспекты средневекового и дохристианского понимания античной четверицы⁴. Однако соответствий кириковскому пассажу о поновлении стихий мы здесь не обнаруживаем. Как и многие другие древнерусские тексты о четверице, «Хроника» воспроизводит христианизированный стереотип, адаптирующий античную основу. Но это был тот мостик, который перекидывался из одной эпохи в другую.

Надо признать, что «Хроника» Георгия Амартола наряду с «Шестодневом» Иоанна экзарха Болгарского, «Посланием о посте» митрополита Никифора, натурфилософскими разделами «Богословия» Иоанна Дамаскина и некоторыми другими текстами входит в число немногих произведений, знакомивших наших средневековых предков со сведениями об античности. Особенно это видно на фоне абсолютного преобладания в древнерусской книжности безоговорочно враждебных языческой мудрости книжных текстов. В этот же ряд следует поставить и «Учение» Кирика Новгородца с его пифагорейской методологией. Благодаря им Русь подключалась к той традиции, которая в преобразованном виде продолжала существовать в христианстве, преодолевая барьеры разделения эпох, вер и обширных географических пространств.

И перечисленные выше произведения, и «Учение» Кирика выполняли роль трансляторов античного наследия на Русь. Надо полагать, на такого рода литературе был воспитан прославившийся знаниями античной мудрости автокефальный русский митрополит Климент Смолятич, который за приверженность к изучению древнегреческих философов подвергался идеологическим нападкам. Да и самого Кирика можно считать почитателем античного наследия. Как оригинальные, так

¹ Ср. в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского со ссылкой на Севериана Габальского: **въ первыи бо днь сътвори бѣ вещи всего съз'анїа. а въ дрѣгїа дни вбразы оутвари зданїа — и далее в интерпретации Василия Великого: *огнь же, и вода, и воздухъ. превбрази такоже хотѣ...*** (РГБ. МДА № 145. Л. 116–12а, 32а. Публикация: Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 315–116, 338. О трансляции античного учения о четырех стихиях и концепции Аристотеля о материи и форме в контексте произведений, написанных с позиций библейско-креационистского мировоззрения, см.: Баранкова Г. С., Мильков В. В. Указ. соч. С. 46–49).

² См.: КВОГМ. С. 324–325 [ХГА. С. 206].

³ См.: КВОГМ. С. 164 [ХГА. С. 65–66].

⁴ См.: КВОГМ. С. 158, 163–164, 488 [ХГА. С. 60, 65–66, 321].

и переводные сочинения рассмотренной тематики — это классический образец антикизированного традиционализма на христианской основе.

Если сопоставить трактат Кирика с другими, причастными античной традиции древнерусскими памятниками, то по признаку анонимности в воспроизведении древнегреческих идей «Учение о числах» можно сопоставить с «Посланием» Никифора (втор. пол. XI в. – 1121 г.). По степени же незамутненности античного духа при передаче античных воззрений к нашему памятнику ближе всего стоит «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского. Никифор сильно препарирует античные первоисточники своих рассуждений, христианизируя их и в целом, и в частности. Кирик так же, как и Иоанн в своей «антологии» античности, постулируя христианские принципы как истинно верные, бережно передает сущностно-содержательную сторону воспроизводимых древнегреческих философских учений. Творчество Кирика, Никифора, Иоанна экзарха, Климента Смолятича и других славяно-русских античников на христианской почве, стремившихся согласовать доктринальные принципы с теми или иными идеями древнегреческих философов, можно назвать выборочным параллелизмом, благодаря которому осуществлялась избирательная трансляция античных идей в ткань древнерусской христианской культуры. Интерес к античности христианских авторов можно отчасти расценивать как факт своеобразного интеллектуального книжного двоеверия.

Нельзя не признать, что прямых соответствий числовым мистификациям Кирика в древнерусских образцах христианизированной античности мы не находим. Можно лишь сделать вывод о совпадении идейных предпочтений разных авторов, для которых было характерно соединение симпатий к пифагореизму с восприятием платонизма. А это может означать только одно — идеи пифагорейцев транслировались в древнерусскую культуру через христианизированный платонизм. Понятно, что произведения Малалы или Амартола не были источниками пифагорейских реминисценций у Кирика. Однако указать на совпадение установок и авторских позиций полезно. Сопоставление убеждает, заимствование исходных для Кирика сведений следует искать среди других платонических мотивов в христианстве. Именно христианизированный платонизм знакомил крещеный мир с пифагореизмом. Вероятнее всего, Кирик и его последователи пифагорейский принцип исследования бытия воспринимали через подобного рода источники.

Подводя итог, можно констатировать, что Кирик Новгородец относится к тем немногим древнерусским авторам, которые знакомили своих современников с идеями античности. Кирик Новгородец — это яркий представитель теолого-рационалистического направления отечественной мысли, выделявшийся необыкновенной для своего времени ученостью. По религиозно-философским предпочтениям его можно отнести к представителям христианизированного платонизма, в рамках которого никогда не угасал интерес к пифагореизму. Этот интерес находился на острие творчества Кирика, который, как и знаменитый античный философ исследовал мироздание числом.

Хотя прямые источники раздела о поновлении стихий не установлены, с определенностью можно говорить о направлении влияний, которые отразились в тексте памятника:

1) Знакомство Кирика с семитысячниками обнаруживает связь с глаголической письменностью¹, а глаголические тексты в славянском мире распространялись в рамках кирилло-мефодиевской традиции с характерным для нее культом знания, интересом к естественнонаучной проблематике и античному наследию².

2) В памятнике четко фиксируется восприятие элементов античного наследия. Антикоцентризм в рамках христианства был свойствен теолого-рационалистическому направлению в богословии³. Последнее в восточно-христианском мире было представлено каппадокийским богословием и его разновидностью на Руси — кирилло-мефодиевским наследием⁴. В славянском мире своеобразие творческой манеры Кирика более всего соответствует признакам кирилло-мефодиевской традиции.

3) В историографии давно отмечены следы западного влияния на творчество Кирика, а именно знакомство с практикой заказных литургий, отразившееся в «Вопрошании»⁵. В главе «Ученый инок. Антониев монастырь. XII век» показано, что своеобразное западничество Кирика во многом обусловлено тем, что он

¹ Древнерусские списки семитысячников восходят к глаголическим протографам моравского или болгарского происхождения (см.: *Турилов А. А.* Указ соч. С. 27–38. Р. А. Симонов сличил содержание совпадений и пришел к выводу, что речь может идти об отдаленных прототипах труда новгородского ученого. Он показал, что Кирик не занимался плагиатом, а перенял лишь характерные для семитысячников принципы, которые применил для решения собственных задач (см.: *Симонов Р. А.* Естественнонаучная мысль Древней Руси. С. 53–61). В древнерусских списках семитысячников присутствует масса погрешностей и цифровых неточностей, тогда как Кирик дает безошибочные математические расчеты (*Турилов А. А.* Указ. соч. С. 35–37).

² *Мильков В. В.* Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от других идейно-религиозных направлений // *Древняя Русь: Пересечение традиций.* М., 1997. С. 333, 353, 363–364; *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна. М., 1988. С. 128.

³ *Мильков В. В.* Теологический рационализм древнерусских мыслителей // *Мильков В. В., Громов М. Н.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 123–124; *Он же.* Античное наследие в памятниках древнерусской мысли // Там же. С. 157–169; *Он же.* Традиции греческой классической философии в Древней Руси // *Российско-греческие государственные, церковные и культурные связи в мировой истории: Посвящается 180-летию установления дипломатических отношений между Россией и Грецией.* Материалы конференции. Афины; М., 2008. С. 28–35.

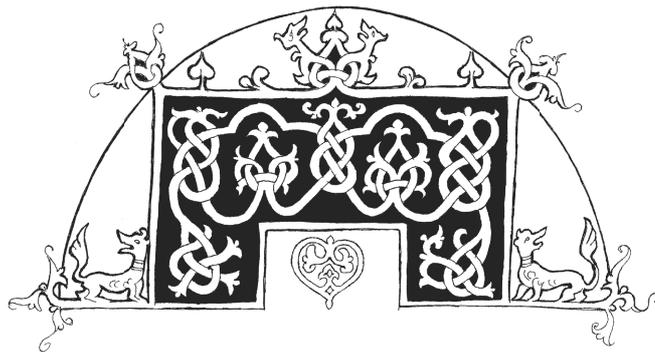
⁴ *Мильков В. В.* Определение философии Иоанна Дамаскина и его славяно-русские варианты (о кирилло-мефодиевском и других идейно-религиозных направлениях в духовной жизни Древней Руси) // *Переводные памятники философской мысли Древней Руси.* М., 1992. С. 161, 173. *Он же.* Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от других идейно-религиозных направлений. С. 355–357; *Он же.* Философская мысль Древней Руси и вклад В. Ф. Пустарнакова в ее изучение // *Пустарнаков В. Ф.* Философская мысль Древней Руси. М., 2005. С. 249–250.

⁵ Источником в данном случае являлось «Правило» англосакса Бонифатия — апостола Германии (ум. 755 г.). *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.* Т. 3. Пг., 1917. С. 110–124; *Мурынов М. Ф.* О новгородской культуре XII века // *Sacris Erudiri.* XIX. 1969–1970. С. 422; *Кузьмин А. Г.* Указ. соч. С. 171.

был воспитанником монастыря-переселенца, основанного в 1106 г. прибывшим из Рима Антонием. Через переселенцев осуществлялась трансляция европейских культурных импульсов, которые, видимо, шли и со стороны западнославянского мира, где бытовали глаголические семитысячники и через ирландское посредничество распространялась практика заказных литургий.

Признаки глаголического, западного и античного влияний в наследии Кирика Новгородца имеют одновекторную направленность и характеризуют идейную специфику его творчества. Данные признаки свойственны кирилло-мефодиевской традиции, что дает основание отнести первого отечественного ученого к ярким последователям этой традиции на Руси и считать его представителем теологического рационализма в древнерусской мысли. Содержание трактата «Учение о числах» более всего соответствует научной методологии пифагорейцев, согласно которой все выражается и познается числом. Думается, не надо искать в данном случае путей заимствования этих идей через гностическую среду или стоиков, как это делают М. Ф. Мурьянов и Н. К. Гаврюшин. Пифагорейская методология скорее всего была воспринята через тексты христианизированного платонизма, на который ориентировались сторонники теологического рационализма.

С учетом философского компонента творчества Кирика Новгородца средневековый ученый предстает перед нами не простым «статистиком мироздания», но крупным мыслителем, который был вооружен разносторонними и фундаментальными (по понятиям Средневековья) знаниями. В небольшом трактате отразились глубокие познания ученого в математике, астрономии, календаре, философии. Автор «Учения» демонстрировал высочайший для своей эпохи уровень профессиональной подготовки в этих областях. На огромном пространстве средневековой русской культуры «Учение» Кирика Новгородца является редким образцом светской литературы в форме научного трактата.



Глазами на земле, мыслями – в небе. «Вопрошание» о средневековом Новгороде

Нравственно-этическая проблематика*



ажное 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, которое обладает рядом специфических черт, требующих пояснения с точки зрения поставленной задачи.

«Вопрошание» было востребовано ближайшими современниками Кирика и включалось в сборники канонических правил. Руководство, которым благодаря Кирику пользовались священнослужители, выходило далеко за рамки задач чисто ритуальной практики. И вопрошатель Кирик, и его корреспонденты рассматривали 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, как установления способствуют исправлению поведения людей и удержанию их в рамках должного. По этой причине нравственные идеалы формировались на основе церковных заповедей. Кирик закладывал в сознание священников и духовников понятия: там, где греховно — там безнравственно; там, где нет греха — там морально и нравственно. На основе церковных установлений и норм решались 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

* Раздел написан в соавторстве с А. И. Макаровым.

от задач моральной проповеди¹. В современной историографии внимание сосредоточено главным образом на церковно-правовых и церковно-политических аспектах произведения. Но еще в начале XX столетия была убедительно показана нравственная значимость «Вопрошания». Историк церковного права С. И. Смирнов написал раздел «Нравственное мирозерцание духовника по Вопрошанию Кирика», который является идейно-смысловым ядром его фундаментального исследования по древнерусской покаянной дисциплине². Творчество Кирика этот автор характеризовал не только с точки зрения канонически-установочной, но рассматривал церковно-правовые аспекты 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» 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. Он действовал теми приемами, которые были характерны для его эпохи и применялись церковнослужителями с целью исправления 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 начетчик. Его интересует не абстрактный набор грехов, а заботит вполне конкретное нравственное измерение повседневности, вытекающее из оценки религи-

¹ См., например: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) СПб., 1996. С. 307, 311.

² См.: Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 104–132.

озного состояния общества. Все содержание 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 бытописания современников, при этом оценочные основания сакрально обусловлены и выводятся из доктринальных принципов, облеченных в форму церковных законоположений. Поскольку произведение имеет прямое отношение к покаянной дисциплине, идеалы формируются от противоположного. В соответствии со спецификой эпохи они формируются на основе библейских заповедей, церковных правил и сакральных принципов христианства.

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 анализ содержания произведения 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 глазах), 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 ответственности за свою паству. Именно этим двуединством определяется забота Кирика о чистоте церковных рядов. Ведь наставляющий в нравственном не может быть безнравственным. Кирик дает наставления, ссылаясь на авторитетных в Церкви авторов, или от лица современного ему иерарха, который обладает правом толковать установления. За этим стоит высокий моральный авторитет церковнослужителя, Церкви как таковой. В «Вопрошании» выстраивается иерархия авторитетов: церковный догмат, или заповедь Священного писания — правила, основанные на них, — епископ — простое духовенство — миряне, живущие по законоустановлениям. Таким образом задаются нормативная база и институты, призванные осуществлять контроль за паствой. Все вместе призвано содействовать воспитанию должной христианской нравственности.

Посмотрим, как это реализовывалось на уровне конкретных положений «Вопрошания». Начнем с вопросов, относящихся к сакральной сфере, регулирование которой имеет не только ритуальную направленность, но и важные нравственные следствия.

Поскольку сакрально-ритуальные принципы являются мировоззренчески установочными для произведения, то вопросы чистоты священнослужителей пред-

ставляются Кирику первостепенными (К 4, К 5, К 7, К 8, К 14–22, К 27, К 28, К 31–33, К 40, К 41, К 43, К 50, К 52, К 64, К 66, К 77, К 81–84, К 99, К 101). Суть рекомендаций сводится к тому, что служитель Церкви должен иметь нравственно безупречный облик, чтобы возносимые им молитвы и жертва были приняты Господом. Эти задачи и обеспечиваются перечисленными предписаниями.

В «Вопрошании» рассматриваются важные вопросы богослужебной 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 богослужебная сфера строго регламентируется и на этом держится основа не только ритуального, но также и нравственного различения.

Например, в «Вопрошании» говорится о том, что игумен должен читать Евангелие на пасхальной литургии в алтаре, повернувшись лицом на запад, а диакон за ним повторяет, стоя перед алтарем (К 22). На первый взгляд установление никак не пересекается с этической проблематикой. Но 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 молящихся прихожан на Восток, откуда пришло Слово Господне¹. 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.

Очень много внимания уделяется в «Вопрошании» проблеме чистоты телесной и духовной. Эта тематика рассматривается Кириком главным образом применительно к брачно-половым аспектам жизни (К 26–28, К 30, К 67, К 69–74, К 77–80, К 92–94). Последние ближе других вопросов стоят к нравственной оценке современников Кирика. В данном, как и в других случаях, границы моральных запретов проходят по границам запретов религиозных.

Поскольку ритуальная сфера является стержневой для произведения, то вопросы чистоты священника представляются Кирику весьма важными, и он многократно обращается к ним. «Вопрошанием» формируется единая морально-догматическая основа деятельности священников.

Близость священника с женой является нравственно отяжеляющим и нечистым деянием перед великим святым делом. Поэтому священнику дается разрешение служить после близости с женой, но только при условии, что он должен очиститься омовением (К 28). Не исключается совокупление попа с женою после воскресения накануне службы вторника, но при этом он не должен входить в алтарь (К 29) — самое святое место в храме, где находится жертвенник, где прино-

¹ О символическом значении обращения молящихся на Восток см.: *Успенский Б. А. Крест и круг*. М., 2006. С. 240–242.

сится бескровная жертва. Эта святыня, согласно «Вопрошанию», не должна быть оскорблена деянием, связанным по понятиям веры с первородным грехом. Подобное деяние не просто преступает литургическое правило¹, оно нарушает принцип нравственной безупречности того, кто осуществляет служение во имя Христа, олицетворяющего собой идеал нравственной чистоты. Запрет входить в алтарь оскверненному совокуплением с женой священнику выглядит явной демонстрацией проступка и чем-то напоминает публичное покаяние.

Аналогичная ситуация с молодым священником фактически извиняется и ограничения не накладываются, высказывается лишь пожелание воздержаться от близости накануне службы (К 77). Получается, что, с одной стороны, признается обязанность священника соблюдать ограничительные правила в сфере его сексуальной жизни, ибо священник должен быть чист перед Богом и Церковью. Но с другой — моральные нормы в данном случае определяются не церковными установлениями, как это делал Климент Смолятич (ср.: К 27, К 29), а соображениями целесообразности. Владыка Нифонт ответственен за соблюдение моральных норм в отношении канона. Но он не становится на позицию жесткого применения воздержания, а сообразуется с возрастом и подходит к теме гибко. Церковь в лице Нифонта проявляет мягкость и уступки, что позволяло успешнее опекать пасомых, да и сам клир. Иерарх рекомендует тонкий и обусловленный половозрастными особенностями подход, который однако возможен только при отступлении от строгих церковных правил. Предлагалось в свободном нравственном выборе определить предпочтение: либо не воздерживаться, но лучше воздержаться. Моральный выбор перекладывался с иерарха на священника. Так новгородским святителем формировалась предпочтительная для Церкви система моральных приоритетов.

Почему Кирик помещает в свое сочинение взаимоисключающие правила поведения в одних и те же ситуациях? Скорее всего, этим он показывает, что свободный моральный выбор находится под неусыпным оком Церкви, которая в лице ее иерархов вольна запретить или попустить, даже если имеются считающиеся незыблемыми правоустановления.

На фоне послаблений четко обозначаются границы допустимого в поведении священнослужителей. Среди возможных грехов, проступки сексуального характера подводятся под высшую для иерея меру наказания. В частности, моральное падение священника или другого представителя клира, совершившего грех блуда в пьяном виде, или в любой другой ситуации, категорическим образом осуждается. Блудник не может быть ни священником, ни дьяконом, тогда как в случае с подьячими и мирянами в аналогичных случаях при раскаянии предполагается

¹ «Знаем же, что и в Карфагене собравшиеся, имея попечение о чистоте жизни священнослужителей, положили, чтобы иподиаконы, прикасающиеся к священным таинствам, и дьяконы, и пресвитеры, в свои урочные времена, воздерживались от сожительниц своих... Ибо предстоящим алтарю, в то время, когда приступают к святине, подобает быть воздержанным во всем, да возмогут получить от Бога в простоте просимое» (VI Всел. 13; ср. Карф. 4).

епитимия (К 28). Если преступлена черта морального поведения — прощения быть не может. Служитель являет лицо Церкви, и это лицо в своем нравственном облике должно быть чистым не только перед людьми, но и перед Богом, которому ритуально предстоит калугер и которому возносит молитвы и жертву. Кара для впавшего в блуд священнослужителя максимальная — исторжение из сана.

На представителях церковного причта не должно быть аморальных пятен со стороны интимно-половой. Нифонт в своих рекомендациях четко определяет линию морального поведения иереев и дьяконов, которая предполагает предельно суровые наказания для лиц церковного сана за совершенные ими проступки сексуального характера (К 78, К 79, К 80, К 84). Мирянам — больше послаблений (ср.: К 30, К 57, К 72; ср.: С 22, И 1, И 3, И 13, И 15, И 19). Владыка, применяя церковные законоустановления, очерчивает границы безнравственности для человека-развратника. Таковым считается не единожды совершивший прелюбодеяние. Указывается правило, по которому накладывается строгая епитимия. Но при этом установление моральных и нравственных границ оказывается разным для разных категорий людей. Моральные границы проходят по тому рубежу, где общественная норма поведения (в частности, запрет на блудодеяние и тем более прелюбодеяния) воспринимается окружающим социумом как общий критерий запретного поведения любого человека. Но если мирянин может очиститься от греха, то предстоящий перед алтарем священнослужитель объявляется недостойным служения и извергается из сана.

Принцип несовместимости блудодеяния со служением Богу действует и в правилах, которые предписывают развод с женой-изменницей, либо при обнаружении нарушения девственности той, кто стала женой калугера (К 81, К 82). Грех здесь перекладывается на женщину, и служители церкви обязаны покидать таких жен и быть чистыми. Осуждение блудодеяния зиждется на евангельской заповеди (ср. в 1 Кор.6, 16: «Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею? ибо сказано: два будут одна плоть»). Ясно, что отсутствуют основания для исправления порока супруги со стороны ее мужа-священника. В данном случае чистота священника ставится выше заповеди всепрощения и любви к падшему. Ритуальное — выше морального.

В ряде заповедей говорится о чистоте нрава человека, претендующего на место дьякона. Претендующий на место дьякона не может быть растлителем девушек (К 80). С крайней степенью строгости предписывается отстранение от службы дьякона, прижившего ребенка на стороне (К 79). Дьякон не может быть развратником, ибо на представителе даже начальных степеней иерархии Церкви не должно быть аморальных пятен. Так стараниями Кирика и наставлявших его архиереев задаются нравственные критерии для претендующих на место в церковной иерархии лиц. Подобными установлениями задается высокий моральный облик самой Церкви. На основании запретов от противного создается высоконравственный портрет священнослужителя, дабы в сознании народа не давать повода для отрицательных суждений о предстоятелях Церкви. В истории Русской церкви основанный на критике в адрес священников ропот не раз влиял на усугубление нрав-

ственных шатаний паствы и даже приводил к крайним формам в виде отпадения от Церкви. Не раз русские еретики выглядели в глазах народа более привлекательными в нравственном плане, чем погрязшие в пороках пастыри.

Если обобщить рассмотренные пункты «Вопрошания», то общий их смысл сводится к следующему. Осуществление сакральных функций предполагает строгое соблюдение священнослужителями правил их сексуальной жизни. Если мирянин может очиститься от грехов плотской нечистоты, то подверженный низменным страстям священнослужитель не достоин предстоять у алтаря и извергается из сана. Церковные правила требуют от исполнителя ритуальных функций максимального приближения к идеалу, в котором сакральная и моральная основы деятельности неразрывны. Именно этим двуединством определяется забота Кирика и напутствовавших его иерархов 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 уровень требований по отношению к служителям Церкви. Согласно заданной в произведении высокой моральной планке, только непорочный священнослужитель способен обеспечить безупречность ритуального окормления 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.

Ритуальная сторона имеется и в деле воспитания пастырями своей паствы. Важная обязанность нравственного врачевания прихожан — это наложение на них епитимии за разного рода прегрешения. Детали подобной деятельности подробно регламентируются в «Вопрошании». Епитимия понимается Кириком как церковное средство исправления проступка. В священнической практике налагаемое на грешника наказание в виде епитимии имеет воспитательное значение и призвано способствовать осознанию нравственной ответственности за свое поведение. Часто в качестве епитимии назначается пост, который в данном случае рассматривается как действенное средство борьбы со злом (К 1, К 68, К 92, К 95).

Записанные Кириком со слов Нифонта и других авторитетных лиц 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 грешник не утратил веры и сохранил сопричастность священным событиям. В частности, исполнителю десятилетней епитимии по воскресеньям, субботам и Господским праздникам разрешалось отступать от наложенного епитимией поста (К 95). Такое послабление имело одновременно и религиозно-исправительное и нравственно-воспитательное значение. Христианское чувство и веру раскаявшегося грешника должна подпитывать идущая из глубины сердца радость. В значимые дни церковного календаря душа христианина должна быть просветленной. Такова нравственно-эмоциональная подоплека освобождения от тяжести повинности, наложенной епитимией. Новгородский архиерей рекомендовал для записи Кирику

действенный способ возрастания нравственности христианина и укрепления веры. Близкое значение имело дозволение прекратить пост по средам и пятницам, если они попадали на Господские или Богородичные праздники (К 97). Здесь благотворное воздействие на христианина должно было оказывать послабление, хотя и делалось оно в уступку цепко державшимся двоеверным нравам, ибо Господские и Богородичные праздники нередко совпадали со знаковыми днями традиционного народного календаря¹.

Пост в наказание отличался от постов в важнейшие церковные праздники, где пощение представляло добровольной жертвой верующих Богу (К 71). Такой пост означал, что не делается никаких телесных послаблений перед величием задач духовных. Выдвигалось также требование поста накануне пострижения в схиму (К 5), перед оглашением (К 10, К 40), матери перед крещением ребенка (К 60), разного рода пищевые запреты и ограничения, связанные с дисциплиной поста и церковными праздниками (К 25, К 36, К 58, К 85, К 86, К 90, К 97).

Исправление нрава верующих, через покаяние очищающихся от грехов, предполагает глубокую внутреннюю работу раскаявшегося. Ради спасения души грешник должен быть готов пойти на лишения при несении епитимии.

«Вопрошание» знает разные способы покаяния, в том числе и довольно необычные. Например, разрешается совместное несение епитимии супругами или близкими между собой людьми (К 96). Епископ приветствует такого рода соучастие, видя в нем несение общей духовной и моральной ответственности перед Богом, Церковью и людьми. В данном случае церковный иерарх понимает нравственное повреждение одного из супругов, впадшего в грех, и разрешает второму супругу оказать помощь оступившемуся, тем более, что сама Церковь освятила их брак. Само понятие «супруги» означало пару связанных церковным браком людей, неразрывно и согласованно ведущих изо дня в день совместную жизнь и способных разделить не только радости, но и горести во всех жизненных ситуациях, включая и общую тяжесть наказания. Церковь позволяла не только в рамках семьи разделять груз несения епитимии, но также нравственно воспитывала, приобщая к совместному несению епитимии близкими и друзьями. Урок для грешника оказывался уроком и для его близких, предупреждая возможные падения. Такой подход укреплял не только взаимные чувства долга и ответственности между близкими людьми, но возвышал также моральный авторитет Церкви, формировал сплочение человеческих связей и нравственный климат в семье и социуме.

В «Вопрошании» поднимается вопрос о допустимости заказных литургий (К 76), что, возможно, отражает не только знание Кириком покаянной дисциплины латинской Церкви, но также местные традиции в церковной жизни новгородцев. Такой способ искупления грехов, а точнее его следовало бы назвать откуплением, естественно, мог практиковаться только в среде состоятельных прихожан. И, видимо, такая практика имела место, ибо владыка подмечает ту особенность, что

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

оплатившие 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.

Если раскаяние связано с нравственным преображением личности, то причастие открывает возможность для спасения души после смерти. 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 причастия, посредством которого верующий мистическим образом соединяется с Христом и таким образом становится причастником жизни вечной. Многочисленные статьи регламентируют правила причастия (К 1, К 13, К 16–18, К 20, К 30–32, К 48, К 56–58, К 61–63, К 68, К 72, К 75, К 78, К 92, К 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 (К 78).

Требование целомудренного воздержания после принятия причастия исходит из соображений осквернения причастия последующими за ним сексуальными действиями и особенно половыми извращениями. Расписывая нюансы контакта с женщиной, не совместимые с таинством (К 30, К 67, К 71–72), Кирик со слов Нифонта и Климента устанавливает моральные рамки и определяет соответствующую им ответственность за совершенные безнравственные деяния. Степень последних усугубляется осквернением таинства.

К осквернению причастия, согласно «Вопрошанию», относится изbleвание Святых даров, за что на человека налагается тяжелая епитимия (К 1). Подобным действием недостойный оскверняет и оскорбляет самого Бога Сына. 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, епитимии.

Есть ситуации, когда в процессе причастия обнаруживается физическая нечистота человека. Кирик сомневался, можно ли причащать человека, если у него изо рта идет кровь или гной (К 61–62). Епископ на этот вопрос дал сугубо моральное решение проблемы: греховность не в смраде, а в поведении. Мораль и нравственность здесь определяются 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 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. Этим критериям и отвечают записанные Кириком правила.

Согласно правилам, к причастию рекомендуется допускать только нравственно непорочных, например, младенцев (К 31, К 40, К 58), не причастных прелюбодейству (К 68, К 92), не причастных к греху холостых людей (К 30), молодоженов спустя день после совокупления (К 72). И наоборот, нарушившие церковные заповеди, а соответственно и нравственный кодекс, удаляются от причастия. В первую очередь под запрещение попадали блудники (К 68) и те, кто согрешал с замужними женщинами (К 30). Исключение делается только для находящихся при смерти и для раскаявшихся грешников (К 63). Причащение тяжелобольного или умирающего соединено с покаянием. Если раскаяние здорового человека ведет его к нравственному преобразению, то причастие в данной ситуации открывает возможность для спасения души после смерти.

Допущение к причастию грешников возможно только после искреннего раскаяния. Поэтому в соответствии с церковными правилами в «Вопрошании Кирика» рекомендуются 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.

Сакральная сторона нравственного регулирования предполагает разнообразные греховные ситуации, которые обнаруживаются при покаянии. В воспитании христианской нравственности значительная роль уделялась половой гигиене. «Вопрошание» показывает, какими средствами велась борьба с блудодеяниями в среде мирян. В одном из вопросов говорится о распущенности супругов. Для тех, кто совокупляется вне брака, предлагается епитимия, а причастие такому грешнику разрешается только перед смертью (К 92). 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 (там же). Церковь в данном случае стояла на принципах сохранения семьи при условии выполнения основных нравственных норм. 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 не поддерживала греха прелюбодеяния и воровства, но только вместе оба греха являлись основанием для развода. Разрешался также уход жены от мужа-наильника (К 93).

Развод с точки зрения Церкви был нежелательным по целому ряду обстоятельств. 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 (К 94). Правило Василия Великого 48 рекомендует разведенной женщине вести непорочную жизнь, поскольку сожителя своего таковая приобщает к прелюбодейству. Логика оценки здесь строится на том, что разведенные (муж или жена) склоняют к прелюбодейству своих напарников, что четко сформулировано в евангельской заповеди: «Вся-

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

К блудодеяниям приравнялось совокупление во время Великого поста, но в то же время делались послабления в отношении молодых и не смогших воздержаться супругов (К 57). Вопреки правилам белеческого устава Нифонт идет на некоторые отступления компромиссного характера. По его мнению, весь пост можно и не воздерживаться, 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. Для тех, кто должен был следовать изложенным в «Вопрошании» правилам, все, что утверждено авторитетом святителя, — 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 (К 67). Причастие таковым предлагается дать при условии воздержания от блуда в течение 40 дней, иначе, иронически замечает Кирик, они вообще могут не дожидаться причастия вплоть до своей смерти (К 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 в отношении лиц, которые не могут исполнить этого предписания, владыка считал неприемлемым.

Установку на мораль аскетизма, судя по тщательной фиксации Кириком хода мыслей Нифонта, новгородский святитель не делает. 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 согрешили, исключая лишь грех блудодеяния с замужней женщиной (К 30). Мерилом нравственности, а точнее безнравственности, здесь являются отношения 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. Архиереи, к которым обращался Кирик, в данном случае сообразуются 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 делается ущербным, принижается под влиянием начала злого, несправедливого. Падение холостого с незамужней рассматривается как превышение телесного над духовным. В случае покаяния грешника, вставшего на путь осознания своего нравственного несовершенства, 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 (К 42); на нее накладываются ограничения во время причастия ребенка (К 48); помещение, в котором произошли роды, считается оскверненным (К 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 причастия ее чада. Запреты вскрывают морально-этическую проблематику отношения к женщине и сопровождаются рекомендациями, как правильно поступать в случаях нечистоты женщины-роженницы. 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 (К 31), ибо дети не сведущи во зле, они нравственны, как ангелы чисты и безгрешны. Это видно по тому, что в «Вопрошании» умерший младенец прямо приравнивается к святому (К 51). Отношение к ребенку, как 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, касающиеся детей, основаны на евангельских заповедях. Например: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие 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 безгрешному существу переносится даже на отроков. Вплоть до 10 лет детям даже прощаются грехи имитации полового акта как несмышленышам («а если дети лезут друг на друга» — К 49). Весьма показательными представляются нравственные критерии, с которыми в указанной статье «Вопрошания» рекомендуется относиться 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 попадал под моральную «амнистию». Иное дело девочки, половое созревание которых происходит ранее, поэтому некоторые с виду невинные поступки подводились под грех прелюбодеяния. Ведь отроковица могла претерпеть вред от подобного рода «игр». Другими словами, нравственные нормативы отслеживались по возрастному и половому признакам.

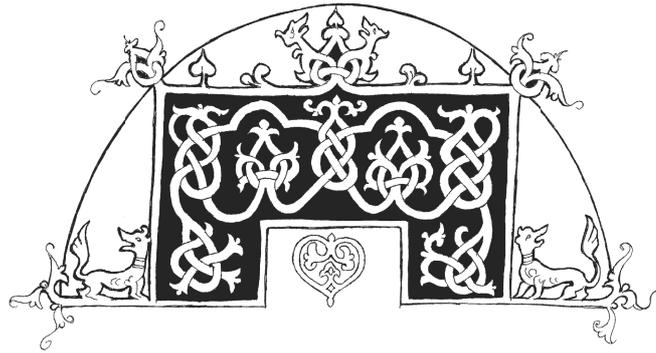
В контексте проступков сексуального характера обрисованные в «Вопрошании» обыденные ситуации выглядят достаточно невинно. Например, дается реко-

мендация очищать оскверненные сосуды молитвой (К 2). Сердечная чистейшая молитва выступает средством исцеления от поругания. Суть нравственного обращения к тем, кто должен следовать таким предписаниям, предупредить в бытовых ситуациях недосмотр при использовании сосудов. К тому же разряду относится дозволение использовать одну и ту же лохань как для мытья, так и для питья (К 35). Видимо, по причине бедности и материального недостатка делается снисхождение для подобного рода смешения посудной утвари. При этом подспудно прочитывается нравственное осуждение физической нечистоплотности.

На бытовые ситуации сильно влияли пищевые запреты, основанные на ритуальных установках (К 85–90). Кирик ставит острый вопрос: почему рыба употребляется с кровью, тогда как запрещено употребление крови животного или птицы (К 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 давленины, если даже после выемки из силков у дичи выпущена кровь (К 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, нечистое принятие пищи вопреки правилам.

Как мы смогли убедиться, есть все основания констатировать, что в разносторонних интересах Кирика значительное место занимает этический аспект, благодаря которому он отошел от характерных для «Учения о числах» умозрительных познаний и сделал предметом своего исследования нравственно-религиозную сферу жизни новгородцев. Здесь средневековый русский энциклопедист проявил себя как тонкий наблюдатель, знаток и аналитик современной жизни 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.

Если оценивать «Вопрошание» Кирика в целом, есть все основания для выделения в нем философски-этического ядра, где 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, либо просто человеческих слабостей. 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.



Явления общественной и религиозной жизни



«Вопрошании» Кирика Новгородца заключается большой объем разно-сторонней информации. Естественно, что в силу решения конкретных задач по наставлению пастырей в деле надзирания за поведением пасомых и их окормлением, подавляющее внимание уделяется состоянию религиозности общества. Но тематика сочинения отнюдь не ограничивается только проблемами внутрицерковными. Самые разные стороны новгородской жизни увидел своим пронизательным взором талантливый древнерусский автор и описал в ключе вопросно-ответного и одновременно канонически-установочного жанра. В силу жанровых особенностей произведения цельного панорамного видения всей ситуации в масштабах Новгорода, естественно, ожидать трудно. Например, владельческие и правовые вопросы мало интересуют Кирика, хотя и они затрагиваются в энциклопедической ткани его сочинения. Данные об имущественном положении, отражающие социальный статус тех или иных категорий населения, не связаны с целенаправленным к ним интересом. Социального портрета жителя древнего Новгорода создатель «Вопрошания» не дает, но штрихи к этому портрету довольно яркие и проступают они в связи с рассмотрением разного рода церковно-правовых ситуаций. К явлениям социальной специфики Кирик относится как к данности и не ставит перед собой задачи дать оценку особенностям уклада жизни современников. В его поле зрения, прежде всего, находятся семья, дети, церковные люди, в конце концов просто верующий человек как таковой.

Несмотря на то, что систематического анализа всех сторон тогдашней жизни Новгорода в «Вопрошании» мы не находим, произведение вполне претендует на то, чтобы быть источником наших знаний об установках Кирика, направленных на социальную сферу бытия. Выходя за рамки жанровых задач текста, Кирик предстает пред нами тонким наблюдателем, мастером анализа и оценки как церковной, так и социально-бытовой обстановки в Новгороде. Решая конкретные задачи уставного характера, он высвечивает разные стороны тогдашней действительности. Ситуации, которых он касается в своем труде, и проблемы, которые он поднимает, имеют наряду с религиозной и общественную значимость. Такое со-

вмещение вполне в духе синкретизма средневекового творчества. В частном автор «Вопрошания» гениальным образом мог увидеть общее. Поэтому ткань церковно-канонического, богословского по сути и вопросно-ответного по форме сочинения оказывается насыщенной характеристиками живой действительности раннехристианской эпохи. Именно эта особенность творчества Кирика представляется сегодня необычайно значимой для исследователей русского Средневековья. Наблюдательность Кирика помогает лучше понять эпоху, ярким представителем которой был создатель «Вопрошания».

Как церковного автора Кирика прежде всего интересуют вопросы веры, духа и их влияние на привычки и поведение людей. И это понятно, ведь произведение писалось в условиях смены вер и распространения христианства на Руси. К анализу специфики переходных процессов, какими их увидел Кирик, мы и приступим.

♦ ДВОЕВЕРНЫХ ПРАКТИКАХ ДРЕВНИХ НОВГОРОДЦЕВ

Среди пунктов «Вопрошания» имеется любопытное свидетельство, выпадающее из типичной для него схемы «вопрос–ответ». Кирик против обыкновения не формулирует предложенную для обсуждения проблему, а просто записывает то, что ему поведал чернец епископа Лука-Евдоким. А поведал ему владычный инок (возможно, келейник Нифонта) о том, что к вере в ту пору наряду с иноязычными народами (представителями чудского населения, половцами и булгарами) приходили также славяне. Лука-Евдоким полагал, что в таких случаях для славянина следует установить восьмидневный срок оглашения, а для инородцев сорокадневный (К 40). Крещение детей в этом сюжете оговорено особо, следовательно, речь идет о крещении взрослых язычников. В «Вопрошании» имеется еще одно подтверждение тому. В 50-ом пункте говорится об условиях причащения при крещении взрослых язычников: **Аще велика человекъ крестиши, аще и блазнь боудеть кмоу спашоу въ тоу о ѿ дни, дати кмоу причащаник, не мывшесѧ, но кланавшюсѧ. А женѧ, по обычаю женьскыхъ, или очиститьсѧ, тоже крестити**¹. Критерием для готового принять христианство «великого человека» является физическая чистота: воздержание мужчины после «соблазна во сне». Указывается также и на несовместимость обряда с женскими критическими днями (т. е. опять указание на зрелый возраст переходящего из язычества в православие). Речь идет о практике осуществления таинства крещения именно над новгородцем. Весьма характерно, что суровых требований по отношению к вновь обращаемым не предусматривалось. Главной целью являлся отрыв язычника от традиций поганства и приобщение, прежде всего формальное и не отягченное различными условиями и испытаниями, к новой вере.

Как видим, Кирик описывает практику, характерную для первых веков христианизации страны. В «Саввином вопрошании» имеется подтверждение тому, что крещение в зрелом возрасте было распространенным явлением (С 16). Заостре-

¹ Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / Изд. подг. А. С. Павловым // РИБ. Т. VI. СПб., 1908. Стб. 35.

ние внимания разных авторов на одном и том же явлении повышает статус достоверности самого факта. Современники Кирика независимо друг от друга отразили инерционный характер процесса перехода от язычества к христианству в древнерусском государстве. В середине XII в., судя по этим записям, в Новгороде практиковалось приобщение к христианству взрослых людей, что свидетельствует о затянувшемся процессе христианизации. На этом фоне следовало бы ожидать, что переходное состояние религиозности общества каким-то образом должно отразиться и на тематике положений «Вопрошания». И такие разделы в нем обнаруживаются.

Несколько казусов двоеверного свойства рассматриваются на примерах погребальной обрядности. Остановимся на двух прецедентах, касающихся ритуальной практики древних новгородцев при обращении их с умершими. В 55-м пункте «Вопрошания» Кирик сообщает, что он наблюдал детали погребальной обрядности, которые, судя по тому, что он предложил данную тему на обсуждение владыке, вызвали у него сомнения: **Иконоу погребели в ѡхоу съ мертвецемъ свѣтого Михаила**¹. Грамматическая форма не позволяет интерпретировать данные сведения отвлеченно и безотносительно к личности информатора, который фиксирует непосредственно известное ему, а может быть даже случившееся на его глазах событие². Поэтому процитированный пункт «Вопрошания» можно назвать зарисовкой «с натуры», тем более что форма подачи материала отличается от окружающих вопросов церковно-дисциплинарного свойства. Возможно, этот сюжет и не привлек бы к себе особого внимания, если бы не имелось археологических артефактов, подтверждающих существование описанного Кириком обычая. Именно данные археологии бесспорно свидетельствуют о безупречной точности сообщаемых в «Вопрошании» фактов. Обратимся к ним, чтобы наглядно представить себе явление, привлекающее внимание Кирика.

При исследовании захоронений эпохи Кирика в Новгородской земле неоднократно находили медные литые образки и другие христианские символы. Иконки-подвески из погребений времени создания «Вопрошания» найдены в 1983 г. на

¹ РИБ. Т. VI. Стб. 37.

² В вопросе Кирика употреблен плюсквамперфект, обозначающий действие, совершенное в далеком 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 отклонение в ритуальной практике обращения с умершими. Форма выражения отличается краткостью. Очень лаконичными, но сочными языковыми средствами Кирик 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. С лингвистической оценкой данного сюжета можно будет ознакомиться в статье: *Николаева Н. Г.* О языке «Вопрошания» Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Великий Новгород, 2012 — в печати).

жальнике у д. Раглицы Батецкого района Новгородской области¹ и при раскопках курганного комплекса древнего новгородского погоста Которск в бассейне р. Плюссы². Литые образки найдены также при раскопках могильника Хрепле в 1930 г.³ и в курганах Санкт-Петербургской губернии⁴. На медальонах из указанных пунктов запечатлены следующие сюжеты: обозначенный Кириком Михаил-архангел, несколько подвесок на сюжет Успения Божьей матери, круглые литые подвески с изображением Спасителя и поясных фигур святых, которые трудно идентифицировать (предположительно Николая и Фомы), а также парнофигурные композиции неизвестных 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-суздальцев⁵ (рис. 1: 13, 18–21).

Погребения с литыми иконками, кроме древней Новгородчины, известны в разных местах обширной древнерусской территории⁶. Образки с изображением Богоматери во Владимирской земле связаны с Богородичным культом, который вводил Андрей Боголюбский⁷. Этот культ, не лишенный двоеверных черт, получил широкое распространение в Древней Руси⁸. Находки медных образков-подвесок встречаются и в пределах расселения соседствовавших с новгородцами финских племен⁹.

¹ *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.

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

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

⁴ *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.

⁵ *Макаров Н. А.* К интерпретации находок предметов христианского культа в древнерусских могильниках (по материалам Белозерья и Каргополя) // ННЗ. 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 Каргополя) // 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); Археология севернорусской деревни X–XIII веков. Средневековые поселения и могильники на Кубенском озере / Отв. ред. Н. А. Макаров. Т. 1. М., 2007. С. 284–287, 298–302, 309–310.

⁶ *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 Приладжье. М.; Л., 1934. С. 51; *Беленькая Д. А.* Кресты и иконки из курганов Подмосквья // 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 нимбу). 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.

⁷ *Седова М. В.* О двух типах привесок-иконок Северо-Восточной Руси // Культура средневековой Руси. Л., 1974. С. 191–194.

⁸ *Воронин Н. Н.* Андрей Боголюбский. М., 2007. С. 125.

⁹ *Седов В. В.* Предметы древнерусского происхождения в Финляндии и Карелии // КСИА. № 179. М., 1984. С. 32–39.



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 — Разлицы, жальничное погребение 26 (раскопки Т. Л. Верхорубовой);
 17 — Мутаюля (раскопки Л. К. Ивановского);
 18 — Нефедьево IB, 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 IB, погребение 18 (раскопки Н. А. Макарова)



Рис. 2. Литые иконки в составе ожерелий

- 1 — Раглицы, 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 — Минино II, погребение 44 (раскопки Н. А. Макарова, И. Е. Зайцевой,
 реконструкция А. Н. Агаркова)

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 столетия¹. Получается, что Кирик воспроизвел в своем тексте как раз ту картину ритуальных действий, которая подтверждается при проведении раскопок могильников его времени. Результаты раскопок хорошо иллюстрируют особенности погребальной практики в древних Новгородских землях в XII столетии и позволяют сделать вывод о безупречной точности этнографических наблюдений Кирика.

Но возникает 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 расценил погребение с образом как христианское: **и не повелѣ възгребати: крестыяниннѣ, рече, ксть**². Может быть, имело место помещение вместе с умершим амулета-змеевика, подобного тому, что обнаружен в кургане № 10 из могильника Которск III (рис. 1: 1), или другие аналогичные случаи находок, с образом Михаила-архангела на змеевике³?

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.

¹ 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).

² РИБ. Т. VI. Стб. 37.

³ 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. Т. 19. Вып. 3. 1890. С. 519; Мусин А. Е. Указ. соч. С. 188).

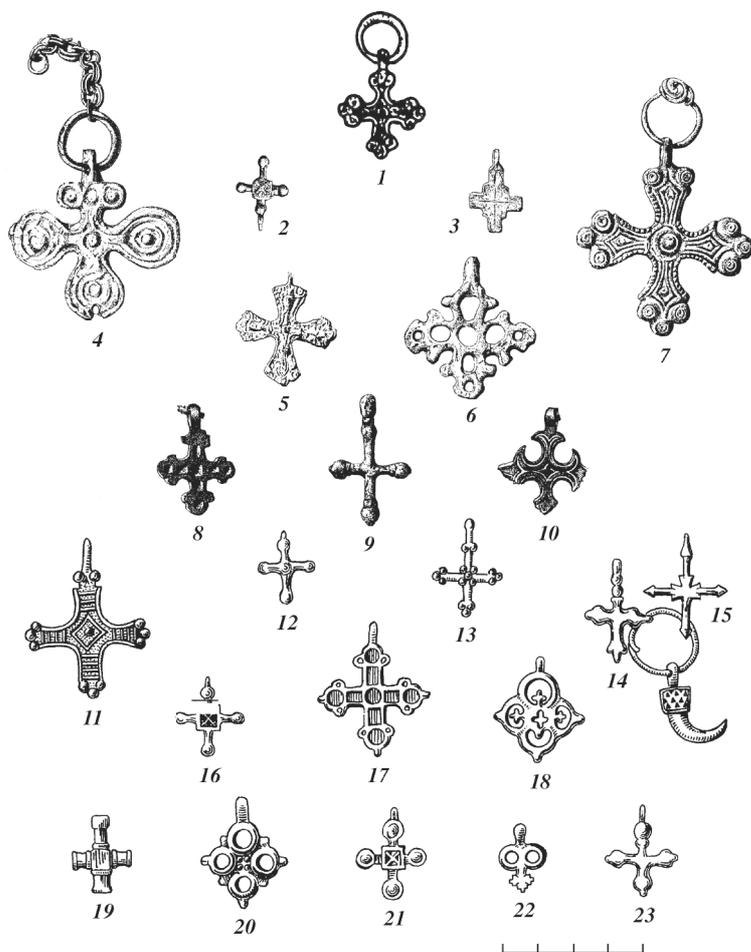


Рис. 3. Крестики из древнерусских погребений

- 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)

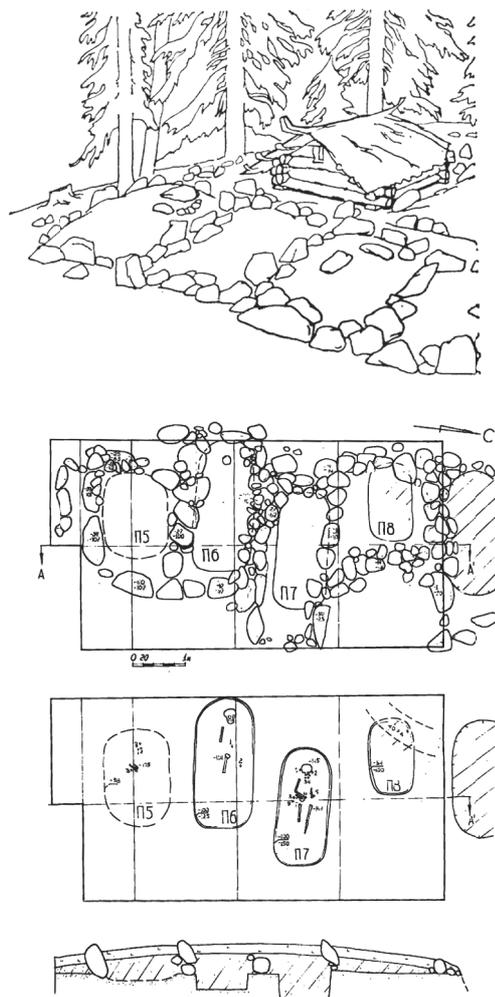


Рис. 4. План погребений № 5–8 жальника
у д. Бор Окуловского р-на Новгородской обл.
и реконструкция внешнего вида могильника второй пол. XI–XII вв.
(раскопки автора, 1986 г.)

Как известно, кроме литых образков с христианскими сюжетами, в древнерусских погребениях неоднократно встречаются крестики разных типов (рис. 3). Они фиксируются как в могильниках Новгородской земли¹, так и в курганных комплексах других регионов Древней Руси². Крестики разных типов XII в. и близкого к нему времени детально классифицированы и систематизированы³.

В связи с затронутой Кириком темой необходимо дать ответ на вопрос — всегда ли использование предметов христианского благочестия отвечало христианским воззрениям? Ведь сам факт обсуждения случая с иконкой свидетельствует о том, что помещение ее в могилу воспринималось автором «Вопрошания» как действие сомнительного свойства. Поэтому для ответа на вопрос приходится принимать во внимание не только формальную знаковость христианских символов, а всю совокупность сопутствующих им обрядовых черт, в том числе и назначение других вещей, помещенных с предметами 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.

В XII столетии в центральных районах Новгородской земли практиковался обряд захоронений по типу труположения в жальниках и грунтовых погребениях (рис. 4), а в ряде мест наряду с ними сохранялся обычай сооружения курганов, количество которых по окраинам Новгородской земли в рассматриваемое время достаточно велико. Чисто внешне бескурганные захоронения отвечали требова-

¹ *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); *Арциховский 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; *Конецкий 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) // МАНЗ. 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.

² *Нефедов Ф. Д.* Раскопки курганов в Костромской губернии, произведенные летом 1895 г. // МАВГР. Т. III. СПб., 1899. Табл. VI. № 7; *Спицын А. А.* Курганы Белозерского края // ЗРАО. Т. VIII. Вып. 1–2. СПб., 1896. С. 162; *Он же.* Владимирские курганы. Рис. 205; Обсуждение доклада Д. Н. Анучина «О христианских крестах и образках в могилах средней и западной России» // Труды X Археологического съезда в Риге. Т. III. М., 1900. 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.

³ *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.

ниям 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 вещевой 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 Руси¹. 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 нескольку штук в состав ожерелий и использовались как подвески к височным кольцам. Обращалось внимание также на факты недопустимого для христианских святых местоположения (у бедра и в ногах), на наличие крестов в составе амулетов, на сопровождение погребений жертвенными комплексами, а также на языческую логику материально воплощенных элементов погребальной обрядности².

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 смены вер и рассматривает предметы церковного 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 вв.³ По твердому убеждению

¹ 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.

² *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 // МАВГР. Т. III. СПб., 1899. С. 258–259 (данный автор не исключал того, что христианские символы среди украшений могли 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.

³ *Седов В. В.* Распространение христианства в Древней Руси. С. 6–10.

В. В. Седова, все 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»¹. Соответственно применительно к случаям использования литых образков и крестиков в качестве украшений женского металлического убора говорить «о воздействии христианской религии не приходится»².

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 подкуранных ям. Согласно заключению исследовательницы, труположения на материке воспроизводят детали языческой обрядности: разнообразная ориентировка, вытянутое положение рук, присутствие богатого инвентаря как в женских, так и в мужских захоронениях, 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 уменьшения вещевого инвентаря. На этом основании Н. Г. Недошивина разделяет находки крестиков и образков, обнаруженных в подкуранных 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 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.³

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 несколько 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

¹ Там же. С. 11. Прим. 21.

² Там же. С. 9.

³ Недошивина Н. Г. О религиозных представлениях вятичей XI–XIII вв. // Средневековая Русь. М., 1976. С. 49–52.

(височные кольца, браслет) на поясе в том же захоронении обнаружены два амулета, в состав которых входили бубенчик, плоско-прорезные фигурки уток, полая подвеска в виде птички с гребешком и шумящие звенья цепочки¹.

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. 2: 2)². Другие не менее показательны. Две иконки с изображением неизвестного святого наряду с тремя серебряными круторогими лунницами были включены в ожерелье, состоявшее из синих зонных и прозрачных шарообразных бус (Которск III, курган 19 — рис. 1: 7–12)³. 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 качества отливки (Которск III, курган 9)⁴. Не менее предствительно выглядели которские ожерелья второй половины XI в. Свинцово-оловянистая привеска-иконка с предположительным изображением Фомы была помещена в ожерелье, состоящее из желтых лимонovidных, ребристых эллипсоидных, прозрачных, серебростеклянных и синих зонных бус, а также многочисленных 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.)⁵.

Повторяющиеся сочетания женских украшений с христианскими символами типичны и для других районов. Подтверждение тому находим в материалах археологических памятников Русского Севера. В погребении № 6 из могильника Нефедьево IV было расчищено ожерелье, в котором наряду с бусами и двумя лунницами находился крестик и квадратный образок Богоматери Умиление (см. рис. 2: 3), а самого погребенного сопровождал амулет из плоско-прорезных парнофигурных коньков, плоских и полой уток⁶. Всего в могильниках Белозерья и Каргополья зафиксировано шесть случаев нахождения предметов христианского благочестия в составе ожерелий, причем в четырех случаях фиксировались по два креста или крест с образком⁷.

¹ *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.

² *Кузьмин С. Л.* Указ. соч. С. 161; *Мусин А. Е.* Указ. соч. С. 187. Рис. 114.

³ Автор выражает сердечную благодарность В. Ю. Соболеву за возможность использовать иллюстративный материал для публикации.

⁴ 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.

⁵ *Соболев В. Ю.* Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли. С. 74–76.

⁶ *Макаров Н. А.* К оценке христианизации древнерусской деревни. С. 15. Рис. 2.

⁷ *Макаров Н. А.* Колонизация северных окраин Древней Руси. С. 152.



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)

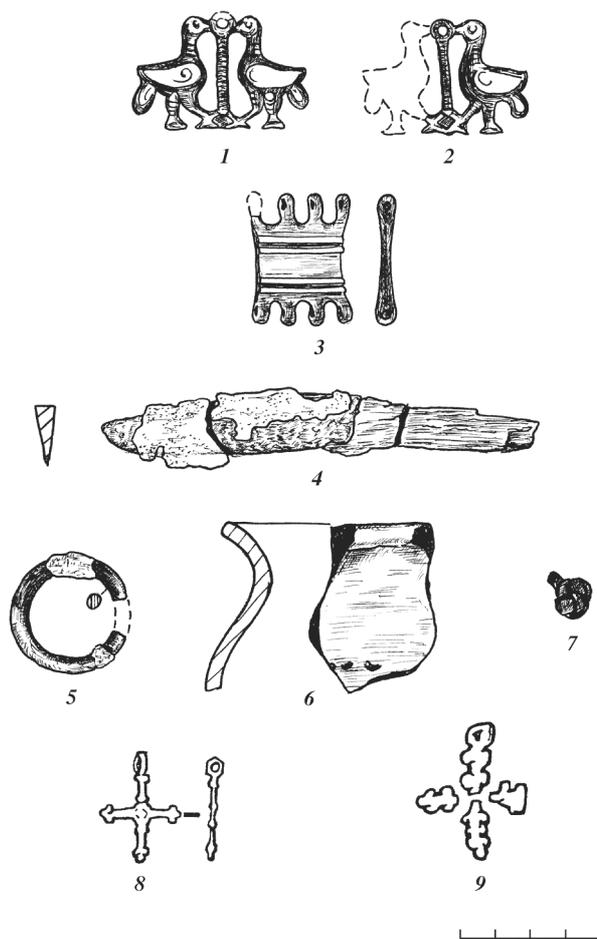


Рис. 6. Находки крестиков и амулетов на жальнике
у д. Бор Окуловского р-на Новгородской обл.

- 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
(раскопки автора, 1989 г.)

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)¹. В погребении № 48 такой же образец 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 петушок, помещенный на пояс². Еще один аналогичный образец найден в детском погребении № 57, особенностью которого являлось значительное отклонение от широтной ориентации. Данная находка входила в комплекс со стеклянными бусами³. 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 амулеты⁴. Только в трех погребениях могильника кресты и образки были «почти единственными предметами»⁵. Исследователь 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 обрядности⁶.

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., 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

¹ Археология севернорусской деревни X–XIII веков. С. 287 (см.: рис. 260 на С. 285).

² Там же. С. 303 (см.: рис. 285 на С. 301).

³ Там же. С. 310 (см.: рис. 296–297 на С. 309).

⁴ Макаров Н. А. Колонизация северных окраин Древней Руси. С. 177. Табл. 131. 17–43.

⁵ Там же. С. 152.

⁶ Там же. С. 155.

колечка и около шеи полностью рассыпавшийся круглый билоновый медальон. Но даже в случае, если изображение на рассыпавшемся от окисления медальоне не было бы на себе христианскую знаковую, 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., 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 крестопрорезные медальоны разных типов, крестовидные изображения на монетовидных привесках, монеты со знаком креста и всевозможные декоративные композиции, где использовался мотив креста. 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 образки¹. Вместе с тем известно, что крест в дохристианских представлениях являлся символом огня, солнца и всесторонности². Для ситуации неопитства (или перестройки мировоззрений), а это с теми или иными оговорками признают сторонники разных точек зрения, восприятие крестообразной семантики по крайней мере не исключало двойного прочтения³. Наличный материал дает основание говорить, что христианская и языческая символика сливались в одних и тех же вещах⁴. 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).

¹ 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.

² *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.

³ Не случайно Н. А. Макаров пришел к неутешительному выводу и 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).

⁴ *Боровский Я. Е., Моця А. П.* Концепции язычества и христианства в зарубежной историографии и данные археологии // *Славяне и Русь (в зарубежной историографии).* Киев, 1990. С. 135.

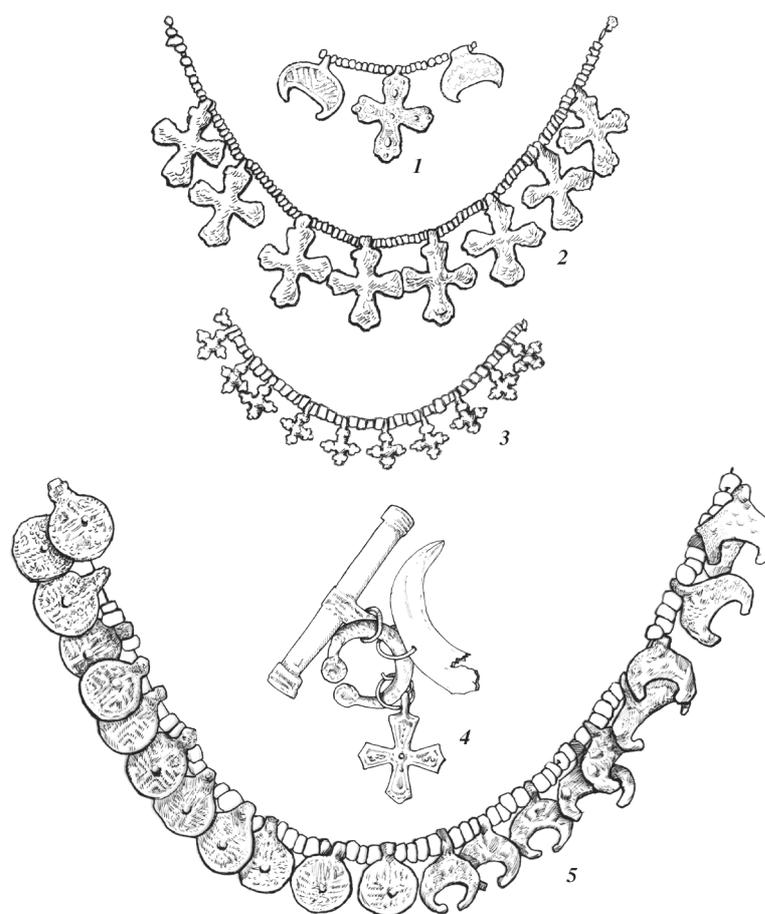


Рис. 7. Кресты в составе ожерелий и амулета,
а также крестовидная композиция
на круглых медальонах шейных подвесок

- 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)

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, 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., а также в космологических сюжетах ранних базилик. Там крест и круг выступали одновременно и в значении солярного символа и как демонстрация сакральной христианской композиции креста в круге, а Христос в кресте. Аналогичное значение придавалось кельтским крестам, округлость которых трактовалась как обозначение солнца или небесной сферы¹.

Двойственность восприятия сакральных значений символов не позволяет делать однозначные заключения². Однако в языческом ритуальном контексте, приведенные выше характеристики которого трудно подвергать сомнению, христианские символы вряд ли были только церковной новацией. Кресто-круговые украшения, да и сами кресты вместе с круглыми образками-подвесками были удобной формой для легализации архаики, которая давала возможность пользоваться официально-приемлемой знаковой системой 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 и вытеснили в процессе христианизации реалии, которые могли восприниматься в прежних дохристианских смыслах. Скорее всего, именно в этом качестве христианские символы использовались в амулетах для апотропеических целей.

Помещение крестов в состав амулетов, с точки зрения христианских смыслов, выглядело одиозным³. В состав амулетов входили такие предметы, которые с не-

¹ Успенский Б. А. Крест и круг. М., 2006. С. 234–237.

² Это признают даже сторонники непосредственного отождествления крестообразных 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).

³ Попытка А. Е. 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 объективная точка зрения Ю. М. Лесмана, который к однозначно язы-

запамятных 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 доктринально приемлемые 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 комплекса 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)¹. 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 могильник². Отдельные артефакты христианского назначения (золотошвейные поясные изображения ангелов из погребения № 65) выглядят слишком маргинальными на фоне традиционного архаического окружения, не утратившего связи с язычеством³. К непосредственному влиянию 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 некрополя⁴.

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 намогильных сооружений. При раскопках почти 300 погребений XII–XIII вв. у церкви Бориса и Глеба в Новгороде христианские древности ни разу не обнаружены⁵ (и это при том, что в ряде случаев были

ческим относит только амулеты с молоточками Тора, а обо всех остальных говорит как о лишенных конфессиональной атрибуции (Лесман Ю. М. Указ. соч. С. 34).

¹ Конецкий В. Я. Древнерусский грунтовой 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).

² Там же. С. 59.

³ Там же. С. 43, 47–54.

⁴ Там же. С. 47–48, 59, 61.

⁵ Строчков 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.

найлены украшения в виде диадемы, янтарного ожерелья и сережек)¹. Пожалуй, единственная находка христианского символа из городских захоронений в Новгороде — это янтарный крестик в одном из захоронений 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)². 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 в них как редчайшее исключение³. 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 обнаружено⁴. 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)⁵. Пожалуй, единственный известный случай находки литого металлического образа в городском захоронении — это изображение Михаила-архангела, относящееся к храмовому захоронению в Старой Рязани⁶.

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 употребле-

¹ *Строков А. А.* Указ. соч. С. 70–73.

² *Каргер М. К.* Раскопки и реставрационные работы в Георгиевском соборе Юрьева монастыря в Новгороде (1933–1935) // КСИИМК. № 8. 1946. С. 206–208.

³ *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).

⁴ *Торопова Е. В., Пежемский Д. В., Торопов С. Е., Самойлов К. Г.* Археологические исследования у церкви Св. Георгия в Старой Руссе в 2006 г. // ННЗ. Вып. 21. Новгород, 2007. С. 79.

⁵ *Панова Т. Д.* Указ. соч. С. 158–159.

⁶ *Черетнин А.* Кулаковский могильник и городище Старая Рязань // Труды Рязанской ученой архивной комиссии. 1903. Т. 18. С. 132; *Панова Т. Д.* Указ. соч. С. 169.

нии у жителей города XII столетия¹. Конечно нельзя не учитывать, что богатые инвентарем захоронения с христианской символикой приходятся главным образом на зону контактов славян с финскими племенами, где для коренного финского населения был характерен богатый набор женских украшений одежды². Но наряду с субстратным действовал еще и фактор отдаленности. Образки и крестики встречаются в погребениях на окраинах древней Новгородской земли, там, где славяне соприкасались с коренным местным населением 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. 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 мертвецe).

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 мнений³, бесспорным индикатором христианизации все известные на сегодня археологические находки образков и крестиков признать трудно. Соседство их с богатым вещевым инвентарем, помещение на поясе и у ног, в составе амулетов и ожерелий (причем по нескольку штук), отсутствие изолированных «христианских» частей в составе языческих некрополей, а самое главное — обнаружение образков и крестиков в захоронениях с явно нехристианской восточной ориентацией и следами жертвоприношений, — все это отражает языческое мировоззрение и еще во многом дохристианское отношение к смерти⁴. Находки предметов христианского благочестия среди вещевого инвентаря погребений в лучшем случае можно квалифицировать как свидетельство далеко не полной христианизации удаленных от городов сообществ⁵.

¹ 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 «христианская символика прочно входит в массовую культуру», а некоторое снижение числа находок предметов личного благочестия по сравнению с XI столетием он объясняет «изживанием неопитства», в связи с чем отпадала необходимость демонстрации принадлежности к вере путем ношения христиански-знаковых шейных привесок (Лесман Ю. М. Новгородские привески — источник для реконструкции динамики христианизации. С. 35–36).

² Мусин А. Е. Указ. соч. С. 192.

³ 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).

⁴ 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. 58–59; Введение христианства на Руси. М., 1987. Вклейка. Рис. 37, 39.

⁵ Седов В. В. Распространение христианства в Древней Руси. С. 9.

Высказывалось также резонное мнение, что помещение христианских символов в состав богатого вещевого инвентаря могло являться выражением формальной демонстрации принадлежности к новой вере на стадии неопитства¹. Такая интерпретация подтверждается контрастом с безинвентарными пригородными и городскими некрополями, где влияние христианства проявилось раньше и сильнее². 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 погребений³. Этот критерий принимают даже сторонники крайней точки зрения. Безинвентарными становятся жалничные захоронения на поздней стадии существования могильника в Раглицах⁴. Та же эволюция, проявляющаяся в исчезновении вещей из погребений, наблюдается в позднейших захоронениях Которска⁵ и на могильниках Русского Севера⁶.

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 недошедшие 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 являлись безинвентарность 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 ран-

¹ На это вроде бы указывает присутствие крестов в захоронениях социальных верхов в сельских местностях древней Новгородской земли и языческий контекст вещевого инвентаря (Макаров Н. А. К оценке христианизации древнерусской деревни в XI–XIII вв. С. 19).

² Панова Т. Д. Указ. соч. С. 159–161, 169.

³ См.: Седов В. В. Распространение христианства в Древней Руси. С. 9; Конецкий В. Я. Древнерусский грунтовый могильник у поселка Деревяницы около Новгорода. С. 59.

⁴ Шорин М. В. Раскопки могильника у д. Раглицы // ННЗ. Вып. 2. Новгород, 1989. С. 14–16.

⁵ Соболев В. Ю. Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли. С. 74–76.

⁶ 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).

ней 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 земли¹.

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

¹ 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).

ской церкви вынужден был считаться с ритуальными практиками переходного периода, которые так наглядно, во всей погребальной периферийной специфике, характеризуют материалы раскопок. Определенная терпимость Нифонта к синкретизму имела своим следствием смешение 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 правовыми положениями, которые запрещают тревожить кости усопших¹. 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 городе²? 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.

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

¹ Прибавление о судах церковных в Троицкой редакции устава Владимира (Щапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 77).

² В силу многочисленных пережитков двоеверия в новгородской среде (Мильков В. В., Пилюгина Н. Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия // 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 образа в Рязани) пока не имеется.

не известны 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 Велесом¹. Эта не лишённая архаических черт, хотя и облечённая 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 рай². В разных вариациях повторяются сходные характеристики Михаила-архангела:

Протекала тут река, река огненная,
Как по той-там реки, реки огненные,
Да тут ездит Михайло архандел царь:
Перевозит он души, души праведныя,
Через огненну реку ко пресветлому раю,
Ко пресветлому раю, да ко пресолнысьнему³.

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 Гавриилом.⁴

Порой функции Михаила вполне сопоставимы с ролью Харона, который переправлял умерших в своей лодке через реку, отделявшую 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,
Мелкаго скатнаго жемчугу:
Пускай нас во царство, во небесный рай»⁵.

¹ В аналогичной функции он предстает в апокрифе «Смерть Авраама», когда переносит Авраама во плоти к престолу Господа, где тот созерцает Суд, на котором происходит разделение грешников и праведных (Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. Т. I. СПб., 1863. 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 шестью братьями достались души людские и те, кто чествуют его, надеются 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.

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

³ Бессонов П. А. Указ. соч. № 487.

⁴ Стихи духовные. М., 1991. С. 243.

⁵ Варенцов В. Г. Указ. соч. 138.

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

Грешные рабы беззаконные
Оставались за рекой за огненную,
Вопяли 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»¹.

На уровне мотива здесь сохранилось в специфической форме представление об оболе мертвых, аналог которому в виде монет находят 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 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 двоеверную 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 выполнял 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 целился 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 по материалам христианского фольклора были связаны поверья о посмертной судьбе, за которыми стоят воззрения православно-языческого характера. 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.

¹ 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 несправедное богатство бесполезно, поэтому велит грешникам вброд переправляться через огненную реку (см.: Бессонов П. А. Указ. соч. № 51–52).

Тема «правильной» погребальной практики присутствует и в 53-м пункте «Вопрошания», где формулируется запрет на осуществление захоронения умершего после захода солнца. В данном случае автор опять отступает от схемы «вопрос–ответ» и без комментариев излагает известную ему ритуальную практику. Он просто воспроизводит обычай, который рекомендует осуществить погребение до наступления темноты: **Зашедшую солнцу, не достоинь мертвеца хоронити; не рци тако; «борзо дѣлакъмъ, нѣли како оуспѣкъмъ до захода»; но тако погresti, тако и къце высоко, како и вѣнецъ къце не сыметься съ него: то бо послѣднекъ видить солнце до общаго воскресенна**¹.

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 строительства каменной гробницы, что позволило до наступления темноты вложить тело умершего князя в гроб². 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 отвечал, что мертвых достойно погребать и по захождении солнца, и в ночи³.

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 окружения⁴. Закрепившееся за заупокойной службой название «панихида» в буквальном смысле греческой этимологии означает всенощная, а из этого следует, что обряд проводов осуществлялся по ночам⁵. 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 разноречивый погребальных практик в раннехристианский период вряд ли мож-

¹ РИБ. Т. VI. Стб. 37.

² Слово похвальное на перенесение мощей свв. Бориса и Глеба. Неизданный памятник литературы XII в. // ПДП. Т. CVIII. 1894. С. 17.

³ Белокуров С. Арсений Суханов. Ч. II. Вып. 1. М., 1894. С. 125. Кстати, репертуар запросов по целому ряду пунктов совпадает с «Вопрошанием» Кирика.

⁴ Барсов Н. И. Погребение // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1995. С. 355. Видимо, в силу гонений не было выработано единообразных форм и практиковалось как помещение умерших в индивидуальных гробницах, так и в костницах. Имело место также бальзамирование тел. По распоряжению Константина Великого для немощных изготовлялись бесплатные гробы. С IV в. к единообразию приводится чин заупокойных служб и налагается строгий запрет на захоронение без священнослужителей (Там же. С. 356).

⁵ Христианство. Т. 1. М., 1993. С. 554.

но объяснить иначе, как отсутствием в средневековой Руси жестко-установленных канонических нормативов христианского погребения¹.

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 пересекается².

Даже с учетом того, что у христианских авторов не было единообразия в трактовке существования душ после их разлучения со смертными телами³, 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 умными, 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 Бога⁴. Чувственные воздействия в инобытии невозможны, а души претерпевают исключительно духовные состояния⁵.

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 Бога⁶. За прегрешения души нечес-

¹ Мусин А. Е. Христианизация Новгородской земли в IX – XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. СПб., 2002. С. 73, 78, 199.

² Как будет показано ниже, церковные воззрения на смерть принципиально отличны и от инвариантных поверью фольклорно-этнографических реалий.

³ Вариативность является следствием внешнеперичности проблемы, и вытекающей отсюда неясности обстоятельств загробного пребывания. Базирующаяся на откровении христианская книжность в этом вопросе ничего не проясняла.

⁴ Преображенский П. Сочинения св. Иринея, епископа Лионского. СПб., 1900. С. 213–214, 330, 458, 513–514.

⁵ 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. T. X. Col. 706a–800c). Похожих воззрений придерживался Иринея, который души праведников также помещал в пределах преисподних мест земли, но только в части, именуемой лоно Авраама. Оба предполагали вневещественное бытие душ в инобытийной сфере.

⁶ Корсунский Н. Строматы. Творение учителя церкви Климента Александрийского. Ярославль, 1892. С. 282, 326, 506, 624, 727.

тивных попадают во тьму и огонь, посредством которых они могут очиститься и переместиться в лучшие места, вплоть до достижения полного блаженства¹. Специально акцентируется внимание на вневещности мучений. Согласно Клименту, души пребывают «в духе суда и в духе сожжения»². Тьма, покой, огонь и свет в данном случае не эмпирия, а знак предуготованной участи. Принцип созерцания невидимого постулировал еще Ориген³. 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 очищением страданиями)⁴. 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 приобщатся и тела избранников Божьих⁵.

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 (подобные ангельской природе) и вечные, а с другой они представляют собой силу живительную и разумную⁶. Смерть экзегет рассматривал как расставание души с телом и «удаление из него (тела — *В. М.*) чувственной жизни»⁷. Он констатировал, что в природе для покинувших тела душ, имеющих простую и отличную от материальных качеств четверицы сущность, места нет⁸. Обладающая разумными и невещественными качествами сущность не может пребывать в каком-то определенном месте⁹. Из видимого мира явлений она переселяется в невидимую область¹⁰. С одной стороны, рай в трактовке экзегета, то третье эфирное внеприродное небо, или «небесная земля», где будут пребывать только избранные праведники¹¹. Но с другой — сфера инобытия, по Григорию Нисскому, не вписывается в картину мироздания. В шаровидном и постоянно вращающемся космосе нет места для ада и рая, поскольку нет пространства их ограничивающего, а подземное и надземное места поочередно пребывают в свете и тьме¹².

¹ Там же. С. 64–66, 521, 842, 867, 728–729.

² Там же. С. 817.

³ Origenes Werke / Koetschau P. Leipzig, 1913. Bd. II. S. 91.

⁴ Творения Оригена, учителя Александрийского. Казань, 1899. Вып. I. С. 165.

⁵ Григорий Богослов. Творения. Ч. I. М., 1889. С. 209–213.

⁶ Об этом см.: Митрополит Макарий (Оксиок). 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. С. 277).

⁷ Григорий Нисский. Творения. Ч. IV. М., 1862. С. 31.

⁸ Там же. С. 207.

⁹ Там же. С. 248–249.

¹⁰ Григорий Нисский. Творения. Ч. III. М., 1862. С. 371.

¹¹ Григорий Нисский. Творения. Ч. I. М., 1861. С. 73; Ч. II. М., 1862. С. 378.

¹² Григорий Нисский. Творения. Ч. IV. С. 247–248.

Применительно к нашему сюжету прямо относится специальное разъяснение экзегета, что за гробом никакого зрительного восприятия в привычном плотском смысле быть не может. Экзегет негодует в отношении тех, кто буквально воспринимает притчу о богатом и Лазаре: «...какие очи возводит богатый во аде, оставив плотские во гробе?»¹. Посмертную участь он призывает воспринимать не в буквальном значении библейских образов, а в духовном смысле². 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 олицетворяющее смерть нечестивых³. Жизнь ангельская, как и преисподняя, — это особое «невидимое (выделено нами — *В. М.*) и бесплотное состояние жизни», в котором пребывают души⁴. В подобном состоянии души способны воспринимать нематериальные блага, но это восприятие осуществляется не в привычной для земного мира форме. Души обладают особой вневещественной познавательной силой, которая при воскресении способна распознать элементы своего разложившегося тела⁵. По сути, простираясь до небес, души не прекращают связи со своими телами⁶, 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 сѣтъ преже усопшихъ дѣша... отъ сего писанія разумѣемъ. иже грѣшнии сѣтъ. ти подъ землею и подъ моремъ... в земли мглане и темнѣ... а правдныхъ дѣша в свѣтѣ**⁷.

Как видим, во всех рассмотренных сюжетах, независимо от их вариаций, воспроизводится единый и отвечающий онтологическим установкам христианской доктрины концепт вневещественного инобытия души после расставания с телом. Посмертное существование души, несмотря на привычные для сотворенного мира образы их описания, подчиняется законам мира ноуменального⁸. Методологическим основанием христианской онтологии души является библейское: «И возвра-

¹ Там же. С. 258.

² Там же.

³ Там же. С. 249.

⁴ Там же. С. 263. Кроме участи блаженства в области благ и наказаний предполагается 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. IV. С. 343–347; Ч. VII. М., 1868. С. 445–446).

⁵ *Григорий Нисский*. Творения. Ч. IV. С. 254, 257.

⁶ Там же. С. 230, 255.

⁷ РНБ. Сол. № 259/317. Л. 1356–136а.

⁸ *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.

тился дух к Богу, который дал его» (Екл. 12, 7). Физическое восприятие после расставания душ с телами изменяется и переходит в способность общаться с духовными сущностями и между собою особым образом¹. В «Вопросах и ответах Афанасия и Александра к Антиоху» на вопрос о том, познают ли друг друга души родственников после смерти, дается разъяснение, что познание возможно только телесным образом, а бестелесные души не отличаются одна от другой, хотя и сохраняют нечто от соединений с телами. Грешные души, пребывающие в аду, не узнают друг друга, а праведным Бог даровал такую способность². Согласно «Слову об исходе души из тела и о житии св. отца Макария Римского» находящиеся в муках души тогда видят лица друг друга, когда их поминают в молитвах по пятницам в вечер и по субботам³. Современные богословы объясняют узнавание не физическими причинами, а существованием у души особой прозрачной оболочки («прозрачного образа»), в которой сохраняется образ тела после отделения от него души. Этим объясняется евангельское свидетельство об узнавании душ в притче о богатом и Лазаре (Лк. 16–21)⁴. Онтологические границы сфер материального и идеального миров для души, по Григорию Нисскому, проницаемы, но особое тонкое чувствование души предусматривается только для субстанций собственно тела, а не для созерцания покинутого ей 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 находится в общении с ангелами и божеством невозможно⁵.

Итак, общее для идеологов христианства представление о посмертном существовании душ сводилось к следующему: сфера инобытия выводилась за рамки чувствительности, что же касается душ умерших людей — они мыслились испытываемыми не присущее плотской природе вещественное воздействие, а некое сходное с таким воздействием внечувственное переживание духовных состояний. Согласно правильному с точки зрения доктринальных установок взгляду, для посмертного состояния души не предполагается ни характерного для плотской жизни чувствования, ни прорыва лишенной телесного восприятия души к осязанию физической реальности, каковой в рассматриваемом тезисе «Вопрошания» Кирикова является светило. Следовательно, изложенный в 53-ем пункте концепт посмертного чувственного восприятия физической реальности включает в себе идею, противоречащую духу вероучения. Получает свое объяснение и необычная

¹ *Иеромонах Серафим Роуз*. Душа после смерти. СПб., 1995. С. 72–74.

² См. об этом в рукописи XVI в., содержащей толкования на Псалтырь (РНБ. Сол. № 129/1046. Л. 411б–412а).

³ См.: РГБ. Рум. № 358. Л. 309а–309б.

⁴ *Булгаков С., прот.* Жизнь за гробом. Париж, 1955. С. 7.

⁵ *Василий Великий*. Творения. Ч. I. Троице-Сергиева лавра, 1900. С. 343; Ч. VI. Троице-Сергиева лавра, 1902. С. 36–38.

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 завершению дня снимают венец с солнца, а само светило при таком понимании представляется антропоморфным¹. Мотив, также не лишенный черт синкретизма с дохристианской архаикой. Сходные сюжеты воспроизводят апокрифы «О всей твари» и «Прение Панагиота с Азимитом»². 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 халкедий³. Повествуется о них и в других апокрифах⁴.

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 колесницы⁵. 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 года⁶. 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 описанное Кириком суеверие сопряжено с апокрифическим мотивом, в котором дается полумифическая интерпретация природы дневного

¹ См.: Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 484.

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

³ Космологические произведения в книжности древней Руси. Часть II: Тексты плоскокомарной и других космологических традиций. СПб., 2009. С. 524.

⁴ Соколов М. И. Феникс в апокрифах о Енохе и Варухе // Новый сборник по славяноведению, составленный и изданный учениками В. И. Ламанского. СПб., 1905.

⁵ IV Цар. 23, 11.

⁶ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 236–243; От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1987. С. 319; МНМ. Т. 2. М., 1988. С. 462.

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.

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 солнца¹. Существовали даже более узкие временные рамки, когда до полудня не разрешали хоронить, а в три часа считалось уже поздно². 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 поверье 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»³. 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

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

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

³ 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).

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 труднодоступным¹. Несмотря на разные версии локализаций мира предков и его инварианта в образе сказочного «тридесятого царства», он представляется народному сознанию вполне материальным и в эмпирических своих чертах повторяет реалии посюстороннего мира². Вполне чувственно воспринимаются быт и насельники «того света», который «рисует» жизненными чертами и мыслится как «продолжение земного существования»³.

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 придания 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»⁴. Этому комплексу представлений соответствует и предметное оснащение умерших, версию которого с литой иконкой мы рассматривали выше. 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

¹ Левкиевская Е. Е. Указ. соч. С. 353.

² 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).

³ Елеонская Е. Н. Указ. соч. С. 43.

⁴ 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 // СД. Т. 2. М., 1999. 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 бытует параллельно 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 может происходить из понятий их идеальной природы. Даже в период господства обряда сожжений у индоевропейских народов обозначение души являлось производным от именованной вполне материальной субстанции — дыма, тумана (ст.-слав. *дымь*, польск. *dym*, прусск. *dumis*, др.-в.-нем. *toim*, ср.-ирл. *dumacha*). В греч. *ἄνιμος* обозначало жизненную субстанцию, чему соответствовало др.-инд. *dhuma* (Иванов Вяч. Вс. Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балтославянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 9).

пути умершего: снабжение «путника» в иной мир пищей, обувью, деньгами, вспомогательными для преодоления препятствий приспособлениями, свечой¹. 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 привычек². 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 светилом (иногда, правда, по поверьям, еще и месяцем)³. Путь в невидимый иной мир представлялся носителям традиционной культуры как преодоление мрака, чему должен был способствовать свет, «помогающий умершему пройти темный путь в загробье»⁴. Видимо, отчасти с этими представлениями связаны находки свеч и воска в древнерусских захоронениях, которые почему-то относят исключительно только на счет влияния христианства⁵. В ряде сказок первое впечатление героя от перемещения в чужое пространство — темнота и только «затем опять свет и жизнь»⁶.

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, по-

¹ Толстая С. М. Погребальный обряд // СД. Т. 4. М., 2009. С. 86.

² Там же.

³ 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 троицкими 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).

⁴ Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 67.

⁵ Авдусин Д. А., Пушкина Т. А. Три погребальные камеры из Гнездова // 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».

⁶ Елеонская Е. Н. Указ. соч. С. 44.

тому что ночной путь чреват трудностями¹. 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)². Данный круг воззрений — весьма и весьма древний. Об этом свидетельствуют данные языка. Слово, обозначающее умирание и смерть, в индоевропейских языках называется однокоренным с производными от **mer* (в значении ‘мерцать, мелькать, сверкать, пестрить, искриться’): нем. *merken* — ‘замечать, видеть, воспринимать’; укр. *mrityti* — ‘мерцать, поблескивать, светать, смеркаться, брезжить, неясно видеть’; др.-англ. *a-merian* — ‘осветлять, очищать’; лат. *merus* — ‘чистый’³.

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 предков⁴. Важнейшим условием правильной обрядности было избрание хорошего (благоприятного) времени для отправления ритуалов. Плохим временем всегда считались временные границы (полдень, полночь)⁵. 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 слу-

¹ Чистяков В. А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 118.

² Толстой Н. И. Указ. соч. С. 189.

³ 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 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: 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).

⁴ Левкиевская Е. Е. Представления о «том свете» у восточных славян // Славянский альманах. 2003. М., 2004. С. 342–347, 354–356.

⁵ Толстая С. М. Время // СД. Т. 1. М., 1995. С. 450.

чайно ирий наделяется эпитетами солнечного и теплого. В сказках чаще всего — это царство солнца¹. Данные представления свойственны также другим народам и уходят в глубокую древность². По народным поверьям солнце считается светиллом мертвых. Даже в обиходной лексике славянских народов о зашедшем солнце говорится так же, как и об умершем (например, малороссы говорят: «солнце спочило»)³. 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, который подобно скрывающемуся из глаз светилу удаляется из мира (т. н. «космическое кодирование»): «Вроде солнышка за облачко теряется, так же дитятко от нас же укрывается»⁴.

Место пребывания солнца видится народному сознанию в пределах физического мира, там, где земля сходится с небом, за морем или иногда под землей⁵. 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

¹ Протт В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 208.

² 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. 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).

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

⁴ Причитания Северного края / Собраны Е. В. Барсовым. Ч. 1. М., 1872. 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.

⁵ Топорков А. Л. Солнце // Славянская мифология. М., 1995. С. 362. Почему-то в обобщающей работе О. А. Седаковой местоположение иного мира ограничивается только высотным, подземным и домашним локусами (Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 56). Впрочем, островное положение, без уточнений проговаривается (Там же. С. 328).

описания не известны, а небесные жилища умерших, даже с учетом христианских наслоений, определяются нечетко (небесный загробный мир в общей форме связывается с видимым на небе «красным солнышком», «светлым месяцем», «частыми звездами» или именуется «подсолнечным государством»)¹. 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 обряды в случае захоронений с использованием плавающих средств ориентированы на преодоление водной преграды, разделяющей мир живых и умерших².

Согласно данным языка, исконной была локализация онога мира за водным пространством, о чем свидетельствует этимологическая связь названия онога мира (**rajь*, **wyraj*, **wyrьjь*) с понятиями о реке, потоке, течении (**rajь*, **rojь*, **reka*)³, 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 мертвого⁴. Это значит, что рай мыс-

¹ 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; Протн В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 281–284; Невская Л. Г. Балтославянское 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. Неразвитость небесных образов онога мира, с одной стороны, свидетельствует о стойких архетипах инобытийной топографии, а с другой — отражает слабое влияние христианства в развитии этого спектра простонародных представлений.

² Интересную мысль о причинах дифференциации онога 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. Отсюда 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.

³ Ср. в этом ключе именование водоворота и омуты словом «вир»: «по морю плыл, да попал в вир» (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1955. С. 206; Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 144–145).

⁴ Трубачев О. Н. Славянская этимология и праславянская культура // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации: Сб. докладов. М., 1988. С. 309–311. Многие элементы погребальной обрядности были ориентированы на водную перспективу онога мира (помещение на 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,

лился как заречный или заморский (ср.: «Красно солнышко / Укатилося за горы толкучие, / За леса дремучие, / В подушки глубокие»¹). Сходное в иранском языке **rau* обозначает богатство и счастье², что отражает представления об ином мире как стране обилия³ и безмятежного существования.

С учетом параллелей рассматриваемой обрядовой практики в традиционной культуре, можно сделать вывод, что в 53-м пункте «Вопрошания» Кирик 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 счет⁴.

Противопоставление жизни и смерти в народной культуре прочно было связано с оппозицией видимое / невидимое⁵. 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 реаль-

растущих по берегам рек (Русский север. Этническая история и народная культура XII–XX века. М., 2004. С. 674). О сближении загробной области с водой 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.

¹ Причитания Северного края / Собраны Е. В. Барсовым. Ч. I. М., 1872. С. XII.

² *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. III. М., 1970. С. 435.

³ На лексическом уровне — синоним рая «порода» не столько результат морфологической адаптации греч. *παραδείσος*, сколько отражает представления о предках, роде, порождении (*Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 147).

⁴ *Толстая С. М.* Погребальный обряд // СД. Т. 4. М., 2009. 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).

⁵ *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 61.

ности мире инобытийной вечной жизни свет не заходящий и в лучах этого света иной мир зрим для тех, кто оказывается в нем¹.

С учетом сказанного, воспроизведенная в «Вопрошании» интерпретация обычая захоронения в дневное время в большей мере соответствует мировоззренческим установкам дохристианской поры. Соответственно, приписывать такого рода рекомендацию архиепископу Нифонту, даже если допустить знакомство его с полужызыческими (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 такую 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, 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 труположения делались головой на запад, а лицом на восток — навстречу обожественному светилу². В христианскую пору изменений 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 тепло³. Солнце в но-

¹ Имеются в виду апокрифические хождения, в которых визионеры созерцают рай и ад. В тех же апокрифах встречаются упоминания о некоем неосязаемом свете, источник которого «неисповедим». По крайней мере, как в языке, так 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 — **дьль*, 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).

² 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. // ННЗ. Новгород, Вып. 1. 1989. С. 42.

³ 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 «дорогой солнца», а в народных стихах рай наделяется эпитетом «солнечный», говорил еще знаток апокрифов и народной культуры Н. С. Тихонравов (Тихонравов Н. С. Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 195). В плачах, отражающих глубоко архаические представления, сам умерший метафорически сравнивался с закатывающимся солнцем: «И куда же сподобилось, мое красное солнышко...» (Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. / Материа-

вой 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 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 существовавшего 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 архаизации обрядовая сфера. Поскольку это 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»¹.

«Вопрошание» и в сюжете с положением иконки Михаила-архангела в захоронение, и в случае с фиксацией нормы дневного погребения демонстрировало редкую для церковной книжности идеологическую сдержанность, когда речь шла о деталях раннесредневекового похоронного обряда. При совпадении внешних

лы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. Т. I. Вып. 2. СПб., 1900. 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. VIII. 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).

¹ Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 223–224.

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.

Благодаря «Вопрошанию» мы узнаем, что новгородский архиерей старался не вторгаться 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 тех 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 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 и появились в «Вопрошании» уникальные данные о новгородской действительности, запечатленные в емких по информативной насыщенности и идейному значению 53-м и 55-м пунктах этого памятника.

КУЛЬТ РОДА И РОЖАНИЦ И ЕГО ОСОБЕННОСТИ В СВЕТЕ РАЗНЫХ ИСТОЧНИКОВ

К двоеверным практикам относится обсуждавшийся Кириком с митрополитом Климентом Смолятичем обычай почитания Рода и Рожаниц (К 33). Это как раз тот «религиоведческий» сюжет из «Вопрошания», который имеет очень важное значение для истории отечественной культуры и характеристики мировоззрения наших древнерусских предков.

Сразу надо сказать, что «Вопрошание» сохранило для нас одно из древнейших свидетельств о культе Рода и Рожаниц на Руси. Это важнейший источник для нашего средневекового прошлого, поэтому данные Кирика о пережиточном языческом культе целесообразно рассмотреть подробно, с привлечением других источников о Роде и Рожаницах и с учетом общей характеристики дохристианских верований в связи с этим.

Трактовка Рода и Рожаниц вызывает споры ученых. Данные персонажи в историографии интерпретируются неоднозначно. Для того, чтобы понять, какие особенности отмеченного культа Кирик имел в виду, и чтобы понять ценность столь важных исторических свидетельств, нельзя обойти вниманием споры, которые велись вокруг темы родо-рожаничного культа. Сам Кирик не давал пояснений относительно характера практиковавшегося у новгородцев культа, но считал отмеченную особенность религиозной жизни современников чрезвычайно важной.

В 33-м пункте «Вопрошания» Кирик заостряет внимание Климента Смолятича на существовании пережиточного дохристианского обычая ритуальных трапез, во время которых Роду и Рожаницам предлагались в жертву хлебы, сыры и мед: **Аже се родоу и рожаницѣ крають хлѣбы, и сыры, и медъ?**¹ Бывший в то время русским автокефальным митрополитом Климент, категорическим образом рекомендовал пресекать данный обычай, ссылаясь на некое известное ему осуждение рожаничных возлияний: **Боронаше велми: нѣгдѣ, рече, молвить: «горе пьющимъ рожаницѣ»**². Он не обозначил конкретного источника и, судя по форме высказывания, конструировал свой приговор по памяти, на основании имевшегося в его распоряжении осуждения рожаничных практик. Прямого соответствия цитате среди обличений культа Рода и Рожаниц не обнаруживается. Но в ней просматривается обобщение, в котором слиты воедино тезисы нескольких антиязыческих поучений, осуждающих двоеверный обычай поклонения Роду и Рожаницам³.

¹ Памятники древнерусского канонического права. Ч. I: Памятники XI–XV вв. / Изд. подг. А. С. Павловым // РИБ. Т. VI. СПб., 1908. Стб. 31.

² Там же.

³ В «Слове некоего христоробца, ревнителя по правой вере» содержится формулировка, близкая «Вопрошанию»: **горе члкъ томъ имъ соблазнитъ** (Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II. М., 1913. С. 42). Ср. в «Слове Иоанна Златоуста о том, како первое погании веровали в идолы и требы им клали»: **горе вамъ воже вѣ слепии** (Гальковский Н. М. Указ. соч. С. 59). Но в такой форме осуждается поклонение языческим богам вообще. Еще более близкая к нашей ситуации формула

В ответе Кирику Климент из всего жертвенного ритуала выделяет только возлияния. Поэтому в описании Кирика рожаничный ритуал раскрывается более полно.

Важным отличием характеристики рожаничного комплекса в «Вопрошании» от обличений его в других антиязыческих поучениях является отсутствие увязки культа с двоеверием. Кирик просто констатирует факт принесения жертв Роду и Рожаницам и не связывает рожаничные трапезы с церковью, как это делают авторы других сочинений, вооруживших священнослужителей на борьбу с дохристианскими пережитками. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Климент не поправляет вопрошателя и тем самым подтверждает существование обычая ритуальных возлияний Роду и Рожаницам вне церковной обрядности. Вслед за Кириком он констатирует наличие явления как такового и в отличие от других обличителей пережитков язычества не связывает рожаничный культ с компромиссными синкретическими формами церковной обрядности.

В дошедших до нас полемических сочинениях рожаничные яства прочно увязываются с проявлениями двоеверия, приуроченного к следующему за церковным праздником Рождества Богородицы дню (9 сентября), а также ко дню Пресвятой Богородицы, который отмечался после Рождества (26 декабря)¹. Источники фиксируют осуждение варки каш на Рождество и поставление незаконных рожаничных трапез в богородичные праздники на протяжении всего Средневековья².

осуждения читается в «Вопросе, что есть требокладение идольское» (список XIV в.): «Горе, горе людям, ... которые хотят честь оказать госпоже Богородице, ставя трапезу из крупичных хлебов и сыров, и ковши наполняя винами благовонными, и творят тропарь Рождеству и, подавая друг другу, едят и пьют» (Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. С. Тихонравовым. Т. IV. М., 1862. С. 85–86). Сведение культа Рожаниц к возлияниям, возможно, несет на себе следы влияния «Слово Исаии пророка, о постовляющих вторую трапезу Роду и Рожаницам», или того же «Слова некоего Христолюбца». В первом упоминаются **черпанія вѣсомъ** (Гальковский Н. М. Указ. соч. С. 88), а во втором говорится о питии бесовских чашь (Там же. С. 44).

¹ Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916. С. 167–169.

² Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Т. III. Одесса, 1894. С. 167; Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (тексты и заметки). М., 1913. С. 46, 331. Крассоречие Древней Руси (XI–XVII вв.) М., 1987. С. 125. Сюда же следует отнести действовавший в Древней Руси на основании 79 правила VI Вселенского собора запрет варить муку по Рождестве Христове в праздник святой Богородицы (Бенешевич В. Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1907. С. 191; Гальковский Н. М. Указ. соч. С. 167). В современном переводе указанного правила несколько иная интерпретация: в ней говорится о приготовлении хлебного печения в честь болезни рождения Марии (Каноны или книга правил, святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных и святых отцов на русском языке. СПб., 2000. С. 93). Ср. данные о двоеверном праздновании «полога Богородицы» в окружной грамоте Константинопольского патриарха Иеремии киевскому митрополиту Михаилу (1589 г.), в которой зафиксировано нарушение киевлянами соборного установления. Празднование выражалось в изготовлении хлебных изделий и принесении их в церковь, а также в использовании икон, изображающих Богоматерь в муках рождения (Гальковский Н. М. Указ. соч. С. 167–168).

Много столетий спустя этнографами описан обычай чествования повитух и беременных женщин в так называемый Бабий день, в который осуществлялось приготовление и употребление ритуальной пищи. Сохранился и обычай приготовления так называемых бабьих каш¹, которые, как и в период Средневековья, употребляли 26 декабря². Сроки проведения и характерные черты обрядности дают основание сближать пережиточную практику архаичных ритуалов с жертвенными рожаничными трапезами.

Свидетельство Кирика ценно потому, что в нем запечатлены сами истоки многовековой традиции бытования пережиточных дохристианских воззрений. Кирик чутко реагировал на актуальные проблемы современной ему религиозной жизни. С протокольной точностью и нетипичной для церковного деятеля беспристрастностью (т. е. без личных оценок) он описывает современные ему пережитки язычества. Согласно его характеристике, поклонение Роду и Рожаницам не было еще облечено в синкретичную двоеверную форму компромисса с новой религиозностью. Речь шла как бы о параллельном не утвердившемся древнерусскому христианству явлению, явлению вполне реальному, заметному. Соответственно возникает вопрос: что это были за персонажи, с которыми Кирик и другие древнерусские церковные полемисты связывали прочно удерживавшиеся ритуалы приношения жертвенных черпал и яств?

¹ Ср. в Румянцевском сборнике XVIII в. (РГБ. Рум. № 374. Л. 259а): **БАБЫ КАШЫ ВАРЯТЪ НА СОБРАНИЕ РОЖАНИЦАМЪ** (*Гальковский Н. М.* Указ. соч. Т. II. С. 94). То же в Цветнике: **с рожать первыя волосы стригутъ и бабы каши варятъ на собраніе рожаницамъ** (*Срезневский И. И.* Рожаницы у славян и других языческих народов // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. II. 1-я пол. СПб., 1855. С. 104). У греков волосы посвящали Аполлону. В средневековой дипломатии посылка волос детей сюзеру символизировала подчинение ему вассала (Там же. С. 120). Манипуляции с волосами в древнерусский период означали передачу детей под покровительство Рода и Рожаниц. Аналогичные обряды с варкой каш известны на западе (ср. «каша норн» — дев судьбы и помощниц при родах).

² См.: *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 3. СПб., 1902. С. 386; *Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989. С. 421–435; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 324–327, 356, 401; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. Избранные труды. М., 1996. С. 183–187; СД. Т. 2. М., 1999. С. 483–488. Трапезы являлись частью сложного обрядового комплекса, важными смыслозначимыми элементами которого было обсыпание молодых женщин зерном для стимулирования деторождения. Наряду с этим бездетных били початком-фаллосом. Практиковались различные способы водного очищения повитух, детей и молодых. У белорусов эти ритуалы, как и в средневековый период, приурочены ко второму дню после Рождества, а у болгар — к следующему за Крещением дню, т. е. к 8 января (СД. Т. 1. М., 1995. С. 123–125). Обычай приготовления каш из целых зерен сохранялся в крестьянской среде вплоть до недавнего времени. Обрядовые каши выставлялись к родинам, крестинам, свадьбам, к рождественским праздникам, к важным датам трудового цикла, а также в дни чествования памяти предков (кутья), ими так же угощали повивальных бабок и родильниц. Смешанные с разведенным на воде медом зерна являлись главным блюдом ритуальных пиршеств. Им угощали гостей, детей, нищих, даже скотину. Специальные *ставления* делались для предков. Каша использовалась с целью гадания. Горшки из-под ритуальных каш разбивались, а черепки бросались на грядки. Связанный с кашами комплекс магических действий был ориентирован на стимулирование плодородия и обилия.

Вопрос интерпретации Рода и Рожаниц в литературе породил крайне противоречивые толкования, и поэтому до сего дня не устарело сделанное Н. М. Гальковским справедливое заключение, что «вопрос о почитании Рода и Рожаниц принадлежит к самым темным и запутанным»¹.

В последнее время в историографии четко обозначилась склонность ряда авторов к скептическому восприятию сведений древнерусских источников о Роде и Рожаницах. Ярким проявлением этой тенденции является намерение «похоронить» бога Рода, чему посвящено специальное доказательство Л. С. Клейна, выполненное в жанре своеобразного надгробного мадригала, сциентистского по содержанию и аллегорично-некрологичного по замыслу исполнения. Исследователь отказывает Роду в праве на существование и считает его «фигурой вполне подобной рожаницам». Последние рассматриваются им как персонажи типа греческих мойр и римских парок, которые ведали не столько самим актом рождения, сколько судьбой нарождающихся детей. Автор подвергает сомнению достоверность сведений, ставивших данные сакральные фигуры в один ряд с хорошо известными божествами древних славян. Он признает, что Род имел какое-то отношение к зачатию и деторождению, но нет никаких оснований считать его богом. По заключению Л. С. Клейна — это персонаж низшей демонологии, который мог быть причастен лишь к каким-то функциям обеспечения детородных задач. По мнению автора, Род, как и Рожаницы, имеет отношение к судьбе. Связь персонажей с представлениями о судьбе новорожденных объясняется влиянием греческих суеверий². В концепции исследователя, которая подкреплена многочисленными ссылками на литературу и источники, рожаничный культ фактически выводится за рамки исконно славянской традиции, а его распространение оказывается результатом внешних влияний. С одной стороны, в работе констатируется устойчивая живучесть низшей мифологии, а с другой утверждается, что славяне не знали ни Рода, ни Рожаниц, ни связанных с ними культов до греческого воздействия на отечественную культуру. На какие собственные верования и обычаи, державшиеся целое тысячелетие, наложились эти византийские веяния, оказавшиеся столь укорененными в отечественной культуре, — ответ на этот кардинальный вопрос остается открытым.

К аналогичным заключениям приходит В. Я. Петрухин. Он рассматривает зафиксированную в свидетельствах Кирика и других авторов родо-рожаничную обрядность как явление хотя и традиционное, но при этом скорее неканоническое, чем нехристианское. Характер персонафицированности Рода в славянских верованиях исследователь признает непроясненным. Вместе с тем и Род и Рожаницы рассматриваются им как воплощения судьбы, а сами Рожаницы сближаются с суденицами. Одновременно данные персонажи антиязыческих поучений относятся к числу низших духов семейно-родового круга³. Ассоциации рожаничных трапез с язычеством,

¹ Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. I. С. 153.

² См.: Клейн Л. С. Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 13–26.

³ См.: Петрухин В. Я. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). М., 2000. С. 238–239, 242.

по убеждению автора, основаны на недоразумении, поскольку Род и Рожаницы воплощают собой не столько многочисленный класс языческих духов (демонов) судьбы, «возглавляемых мужским персонажем», сколько представляют собой светскую «нейтральную аксиологическую зону»¹. С одной стороны, говорится, что в такой зоне возможен синтез разных традиций², а с другой — ни специфика традиций, ни механизм их взаимодействия не объясняются³. Автор не усматривает в древнерусской культуре основания для конфликта между язычеством и православием, а двоеверие считает вымыслом средневековых книжников⁴. Он касается сущностной стороны явления преимущественно в контексте сравнения с инокультурными влияниями. Выяснение мировоззренческих оснований рожаничного культа (его корней, предпосылок, причин, кроме механических заимствований) останется за рамками исследования.

При отсутствии дифференциации религиозно-мировоззренческой специфики явлений возникают вопросы. Поскольку критерии, с точки зрения которых оцениваются разные традиции, не обозначены, на каком основании можно утверждать, что, поднимая вопрос о рожаничных трапезах, Кирик «не считал родильную обрядность „языческой“»?⁵. Многочисленные антиязыческие поучения наглядно демонстрируют, насколько задача борьбы с теми, кто чествовал Рода и Рожаниц, была актуальной. Судя по активности развернувшейся кампании, искоренение рожаничного культа имело для древнерусского духовенства важное значение. Несмотря на преследования, восходящая к культу обрядность сохранялась до недавнего времени. И сохранялась она не благодаря «нейтралитету» духовенства, а вопреки ему. Причины укорененности и жизнестойкости традиции логично было бы искать в фундаментальных ее основаниях, сведение же проблемы к суевериям на уровне внешнего описания в данном случае мало что объясняет. При таком подходе человек Средневековья рассматривается обобщенно, как человек неопределенных верований, не имеющий личностного мировоззрения⁶.

¹ Там же. С. 291–292.

² Там же. С. 295.

³ Вместо анализа сущностных черт разных традиций дается описание специфики восприятия Русью византийских культурных импульсов, при этом анализу внецерковной культуры, которого требует постановка проблемы, внимания не уделяется (Там же. С. 295–297).

⁴ Петрухин В. Я. Указ. соч. С. 310–311.

⁵ Там же. С. 307

⁶ С нивелированием сущностных отличий при взаимодействии традиционных и креационистически-монотеистических элементов культуры Древней Руси в новейшей историографии приходится встречаться достаточно часто. Концентрированным выражением такого подхода является работа А. В. Карпова, в которой обобщаются идеи подобного рода и утверждается, «что наличие архаических элементов в сознании и традиционно-бытовой культуре народных масс не является свидетельством их нецерковности или принадлежности к язычеству», что в случае возникновения отдельных элементов синкретической религиозности «элементы языческой традиции „встраивались“ в религиозное сознание христианского общества, приобретая в нем автономное и „самодостаточное“ значение» (см. работу указ. автора: Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI вв. СПб., 2008. С. 88–89).

Еще дальше пошел Н. И. Зубов, который довел десакрализацию многократно упоминаемых в источниках персонажей до логического основания и отождествил рода (соответственно со строчной буквы) с тем, кто родился (т. е. рожденным, новорожденным), а рожаницу (тоже со строчной, как обыденное явление жизни) — с родившей (т. е. той, которая рождает). По заключению автора, церковные писатели трансформировали данные понятия в имена собственные, культа божеств с искусственными именами быть не могло¹. При такой трактовке церковным полемистам впору инкриминировать как отсутствие понимания сути объекта критики, так и отрыв древнерусских характеристик язычества и двоеверия от реалий жизни. Собственно к выводу о воспроизведении византийских образцов и малоинформативных стереотипов, имеющих весьма опосредованную связь с собственными реликтами язычества, и приходит В. Я. Петрухин². Если это так, то есть все основания усомниться в квалификации средневековых церковных полемистов. Получается — либо они не понимали, о чем говорили, либо при воспроизведении штампов не касались сути дела. Но тогда неясно — ради чего и против чего создавалось большое количество антиязыческих поучений. Принимая подобную логику, надо бы и Кирика Новгородца заподозрить в трансляции сакральной фикции. Последнее крайне маловероятно, ибо на примере любого из положений его творений можно убедиться, что древнерусский мыслитель всегда точно и глубоко проникал в сущность поднимаемых им проблем и описываемых явлений. Поэтому необходимо найти объяснение, что понимал новгородский ученый и богослов под Родом и Рожаницами, когда перед лицом авторитетного и знающего положение дел в стране первосвященника говорил о жертвенных воздаяниях в честь названных персонажей. Судя по реакции Климента, и сам рожаничный культ, и обличения рожаничных ритуалов в церковной книжности были хорошо известны ему. Неприемлемая с точки зрения митрополита ритуальная практика и налагавшиеся на нее создателями антиязыческих поучений запреты представлялись Клименту явлениями очевидными и вряд ли вызывали непонимание.

Те авторы, которые критически относятся к наличию достоверных данных о дохристианской архаике в антиязыческих поучениях, используют свой исследовательский метод прежде всего для развенчания концепции Б. А. Рыбакова и взглядов представителей мифологической школы³. В дореволюционное время именно мифо-

¹ Зубов Н. И. Научные фантомы славянского Олимпа // ЖС. 1995. № 3. С. 46. В другой своей работе автор корректирует прежде высказанные категорические выводы и уточняет, что речь идет все же о богах, точнее, о богинях-матерях (Рожаницах) и о рождаемых ими богах-сыновьях (отождествленных с одним Родом). Рожаничный культ исследователь связывает с поклонением акту рождения. Рода и Рожаниц он считает порождением Перуна и одновременно утверждает, что Перун и мыслился как Род (Зубов Н. И. О периодизации славянского язычества в древнерусских списках «Слова св. Григория...» // ЖС. 1998. № 1. С. 9).

² Петрухин В. Я. Указ. соч. С. 236.

³ Клейн Л. С. Указ. соч. С. 14–15 и след.; Петрухин В. Я. Указ. соч. С. 237, 242; Зубов Н. И. Научные фантомы славянского Олимпа. С. 9; Он же. О периодизации славянского язычества в древнерусских списках «Слова св. Григория...». С. 9–11.

логи, а в советскую эпоху Б. А. Рыбаков с большим доверием относились к древнерусским данным о Роде и Рожаницах и на основании этих сведений выстраивали свои мифологические реконструкции. Например, А. Н. Афанасьев трактовал Рода как прародителя людей и считал его олицетворением рождающего природного начала. В его понимании Род воплощал производительную силу природы, под властью которого находились рождение и жизнь людей¹. В Рожаницах он видел управительниц судьбой рожденных. На основании связи рожаничного культа с астрологией А. Н. Афанасьев рассматривал Рожаниц как дев судьбы². Видный представитель мифологического направления исходил из идеи существования единого родо-рожаничного комплекса, в котором и мужские и женские божества выступают как покровители брака, деторождения, урожая и личного счастья (доли). Поскольку Род являлся силой всем управляющей, с ним, как и с Рожаницами, была связана вера в судьбу³.

Верховным божеством плодородия славян считал Рода Д. О. Шеппинг, а пару Род – Рожаницы он сопоставлял с Ярилой и Ладой (по аналогии Жив – Жива, Купало – Купальница)⁴. В его понимании Род, как олицетворение мужской оплодотворяющей субстанции, вместе с соответствующими женскими ипостасями выступают сакральными фигурами родового покровительства. Их функции — обеспечивать жизнь, деторождение и счастье⁵.

Что касается Б. А. Рыбакова, то с разнополюми сакральными персонажами он увязывал собственную реконструкцию всего пантеона славянских божеств. Исследователь трактовал Рода как верховное небесное божество, вобравшее в себя функции других небесных божеств славян. Он выстроил систему доказательств, согласно которой это верховное божество представлялось богом плододавцем и творцом жизни на земле. Рожаниц же Б. А. Рыбаков сближал с Ладой, Лелей, Артемидой, Деметрой, Персефоной⁶.

Скептическое отношение новейших исследователей к степени достоверности древнерусских данных о Роде и Рожаницах девальвирует многозначные реконструкции и мифологические схемы, в которых персонажи родо-рожаничного культа играли либо главную, либо одну из ведущих ролей в пантеоне славян-язычников.

Критики «мифологического романтизма» много внимания уделили исследованиям, отводившим Роду и Рожаницам весьма незначительную роль в архаических верованиях языческой, а затем двоеверной поры. В контексте построений, естест-

¹ См. его работы: О значении Рода и рожаниц // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. II. 1-я пол. 1855. С. 131–132; *Он же*. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. М., 1869. С. 319–320; 386–389.

² *Афанасьев А. Н.* О значении Рода и рожаниц. С. 132–141; *Он же*. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. С. 321–385 (переиздание соответствующего раздела трехтомника: *Девы судьбы* // *Афанасьев А. Н.* Древо жизни. М., 1982. С. 360–376).

³ *Афанасьев А. Н.* О значении Рода и рожаниц. С. 141–142;

⁴ См. его работу: Опыт о значении Рода и рожаницы // Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. Кн. IX. М., 1851. С. 25–36.

⁵ Там же. С. 28, 32, 36.

⁶ См. его работы: Язычество древних славян. М., 1979. С. 422–423; 454, 459; Язычество Древней Руси. М., 1986. С. 236–251, 421–426 и др.

венно, присутствуют многократные ссылки на аргументы тех авторов, которые обосновывали заниженный сакральный статус спорных персонажей, низводили их функции до уровня низшей мифологии или связывали с кругом представлений о предопределенности. В частности, Л. С. Клейн отмечает, что одним из первых до уровня духа предков низводил Рода В. О. Ключевский¹, а вслед за ним А. Н. Веселовский и Е. В. Аничков сближали Рода с духом предков и дедушкой домовым². Особую точку зрения обосновал Б. А. Успенский, который трактует рожаничные трапезы как угощение домового, указывает на связь предков и родителей в культе предков и сближает Рода с Велесом, признавая в нем одно из воплощений противника громовержца³. В. Я. Петрухин разделяет мнение Б. А. Рыбакова о том, что домовый ни к Роду, ни к Рожаницам отношения не имеет. Но присоединяясь к критике распространенного историографического стереотипа, он низвергает этих божеств со славянского Олимпа и рассматривает как низших духов родового круга⁴. Для Петрухина данные персонажи являются прежде всего воплощением судьбы, рока⁵. К такой же оценке рожаничного культа склоняется Л. С. Клейн⁶. Подобная трактовка рожаничного культа не нова. Данные источников, доказывавших эту связь, широко использовались представителями разных научных направлений, включая мифологическое.

Как уже говорилось, для А. Н. Афанасьева Род и Рожаницы были божествами, олицетворявшими собою идею судьбы, которая дается каждому при рождении⁷. Этот факт не остался незамеченным. Только логика построений, подводящих к одинаковым выводам, разная. Главным отличием является оценка статуса Рода и Рожаниц. Мифологами бог Род объявляется олицетворением судьбы как все производящая и поэтому всем управляющая сила. Соответственно понятие предопределенности выводилось не из астрологических соображений, а из идеи мифологической парности божеств. Ими судьба людей определяется при рождении. От тех же могущественных мифологических существ, управляющих долей, участью и счастьем людей, зависят и повороты судьбы⁸.

В работе И. И. Срезневского акцент делался на сопоставлении Рожаниц с мойрами, судьбоносными девами жизни у греков, и со славянскими девами судьбы (судицами, живицами)⁹. Рожаницы расценивались данным исследователем

¹ Клейн Л. С. Указ. соч. С. 15. Ср.: Ключевский В. О. Курс русской истории. Т. 1. М., 1987. С. 133–134.

² Клейн Л. С. Указ. соч. С. 15. Ср.: Веселовский А. Н. Разыскания в области духовного стиха. XIII: Судьба-доля в народных представлениях // СОРЯС. Т. 46. № 6. СПб., С. 177; Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1913. С. 162–163.

³ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 147–148.

⁴ Петрухин В. Я. Указ. соч. С. 242.

⁵ Петрухин В. Я. Указ. соч. С. 239.

⁶ Клейн Л. С. Указ. соч. С. 24–25.

⁷ Афанасьев А. Н. О значении Рода и рожаниц. С. 141.

⁸ Там же. С. 134–142.

⁹ См.: Срезневский И. И. Свидетельство Паисьева о языческих суевериях русских // Москвитянин. 1851. Ч. 2. № 5. С. 52–64; Он же. Рожаницы у славян и других языческих народов. С. 107–108, 122.

лем как жительницы неба и помощницы при родах, одаривавшие новорожденных счастьем¹. С культом Рожаниц связывались представления о влиянии звезд на судьбу людей. Одновременно в духе методологии мифологического направления Срезневский сопоставлял Рожаниц с Артемидой (Дианой) — богиней не только судьбы, но и родов, без которой на свете не появляется ни одно существо². И. И. Срезневский отметил парность бога Рода близким Артемиде Рожаницам и фактически отнес данные персонажи к сфере высшей мифологии. Другими словами, он не ограничивался увязкой славянских Рожаниц только со значением судьбы, а рассматривал этот смысл в контексте культа богов, покровительствовавших невестам, женщинам, родам. В этой связи он проникательно отмечал, что парки (от *pario, partus* — ‘рождаю, рождение’) в этимологическом смысле имеют почти то же самое значение, что и Рожаницы³. Исследователь давал оценку Роду и Рожаницам с учетом существования единого культового комплекса. Он указывал, что Род в значении «родить» сходен со словом **ЧАСТЬ**, отсюда **ЗАЧАТНЕ, ЧАДО**⁴. Согласно такой трактовке Род так же, как и Рожаницы, определял жизнь и долю (**УЧАСТЬ**). В интерпретации Срезневского Рожаницы не только покровительствовали родам и новорожденным, но и являлись сакральными участницами к появлению на свет детей⁵. Акцент, как видим, смещается с предсказательной астрологии на тему рождения, а последнее зависело как от Рода, так и от Рожаниц. Получается, что идея будущего является лишь аспектом родо-рожаничного комплекса.

Рожаничный культ в связь с представлениями о судьбе поставил А. Н. Веселовский. Культ Рожаниц он анализировал с привлечением большого количества зарубежного и отечественного материала, который фиксирует различные типы предопределенности. Исследователь пришел к выводу, что славянам в большей мере были свойственны представления не о фатуме, а о доле («срече»). С одной стороны, признавалось, что судьба зависит от времени рождения, а с другой, — подвержена случайности и изменению⁶. Рожаницы оценивались Веселовским в контексте фаталистического мировосприятия. Они интерпретировались как подательницы доли и девы судьбы, которые сравнивались с аналогичными персонажами других народов (норны, мойры, лаймы и т. д.)⁷. Парность Рожаниц Веселовский выводил из архаичных семейных отношений в форме родового коллективного брака⁸. Фаталистические представления этот крупный представитель компаративистики, как и А. Н. Афанасьев, связывал с Родом. Согласно интерпретации исследователя, доля обусловлена родителями, и ею наделял Род⁹. Соответственно

¹ Срезневский И. И. Рожаницы у славян и других языческих народов. С. 118.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 113.

⁴ Там же. С. 114.

⁵ Там же. С. 117.

⁶ См.: Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XIII. Судьба-доля в народных представлениях славян. С. 173–174, 196–224.

⁷ Там же. С. 180–194.

⁸ Там же. С. 179.

⁹ Там же. С. 177.

но Род вместе с Рожаницами включен в культ предков¹. Получалось, что в равной степени и Родом и Рожаницами предопределялась прирожденная судьба-доля².

В обстоятельной работе Н. М. Гальковского, наряду с опорой на публикуемые им источники о Роде и Рожаницах, подробно, а в ряде мест практически буквально воспроизводятся основные положения труда И. И. Срезневского. Исследователь констатирует трудности решения проблемы родопочитания и предлагает идти по пути поиска аналогов Рожаницам в других культурах (Гея, Илифия, Диана, Люцина). Как и в случае с парками, он объясняет функции Рожаниц этимологически, выводя их из корня, обозначающего 'рождать', и вслед за Срезневым отождествляет Рожаниц с богинями судьбы³. Данные о средневековых представлениях извлекаются Гальковским в том числе из древнеславянских переводов библейских текстов, в которых трапеза для ближневосточного божества Гада передается как рожаничная трапеза⁴. Воспроизводятся характерные для предшествующей историографии тезисы, согласно которым с Рожаницами связаны представления о доле, счастье и различные астрологические верования⁵. Много внимания уделяется обличениям ям родопочитания как общехристианскому суеверию. Подробно описываются рожаничные ритуалы, при осуществлении которых Богородицу смешивали с Рожаницами⁶. На основании «Слова св. Григория об идолах» почитание Рода и Рожаниц трактуется как видоизмененное почитание упырей и берегинь, в форме которого сохранялся культ предков⁷. Итоговый вывод исследователя: в основе зафиксированного многими источниками почитания Рода и Рожаниц лежит культ предков⁸.

Высказывалась еще одна похожая версия, согласно которой Рожаницы возникли из духов умерших предков и оказывали влияние на судьбу новорожденных. Л. Нидерле сближал их с роденицами и суденичками, которые близки паркам и персонализировали собой судьбу. Род же объявлялся персонажем неясным по своей природе, предполагаемые функции которого сводились к облегчению родов⁹.

Если сравнить работы И. И. Срезневского, А. Н. Веселовского, Н. М. Гальковского и других авторов с современными исследованиями, можно убедиться, что все оперируют практически одним и тем же материалом. Как следствие, во многом совпадают как направления аргументации, так и оценки. Эти совпадения, правда, не распространяются на все поле проблем. В ретроспективном плане новейших исследователей интересует прежде всего тема судьбы, что позволяет вывести рожаничный культ за рамки высшей мифологии. И в этом главное отличие современных авторов от большинства их предшественников. Можно констатиро-

¹ Там же. С. 180.

² Там же. С. 235, 240.

³ См. указ. работу автора: Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916. С. 153–56.

⁴ Там же. С. 158–159.

⁵ Там же. С. 178–191.

⁶ Там же. С. 163–164, 167–169, 173.

⁷ Там же. С. 162.

⁸ Там же. С. 170–175.

⁹ Нидерле Л. Славянские древности. М., 2001. С. 304.

вать стойкую тенденцию отхода от мифологических реконструкций. Например, у А. Н. Веселовского Л. С. Клейн усмотрел соотнесенность Рода с «производителем», воплощающим всю совокупность мужских членов рода¹. Для Л. С. Клейна Рода не существует². Соответственно и среди союзников, отождествлявших Рожаниц с девами судьбы, данный автор не фигурирует. Аналогично поступает и В. Я. Петрухин, хотя во многом и повторяет наблюдения А. Н. Веселовского о девах судьбы.

Остановимся на других историографических аспектах проблемы. В. В. Иванов и В. Н. Топоров рассматривают Рода и Рожаниц как связанных с домом и населяющими этот дом духами-покровителями³. Они характеризуют данные персонажи в контексте системы: предки – потомки; жизнь – смерть; доля – недоля; мужское – женское. Сконструированная схема наполняется данными о жертвоприношениях, рожаничных ритуалах, мотивах судьбы-доли. На основании структурного анализа рожаничного культа исследователи заключают, что Рожаницы представляют собой персонажи, связанные с продолжением рода и определяющие судьбу новорожденных⁴. Итоговые выводы в общей форме весьма близки тем, к которым приходят В. Я. Петрухин и Л. С. Клейн. Правда, в отличие от названных исследователей В. В. Иванов и В. Н. Топоров не ограничиваются констатацией судьбозначимой стороны культа Рожаниц. Они обращают внимание на то, что Род и Рожаницы всегда фигурируют вместе, что эти персонажи упоминаются вслед за главными богами, что Род воплощает единство рода, а Рожаницы связаны с женской средой и продолжением потомства.

В 1989 г. М. А. Васильев, со ссылкой на труды Б. А. Рыбакова, высказывал упреки Иванову и Топорову в том, что они в своих изысканиях недооценили значение Рода, «культ которого играл чрезвычайно большую роль у славян»⁵. После выхода статьи Л. С. Клейна Васильев пересмотрел свои соображения и согласился с необходимостью ограничения семьи высших славянских божеств⁶.

Приведем другой пример. М. В. Попович, работающий в рамках структуральной методологии и развивающий многие из идей В. В. Иванова и В. Н. Топорова, приводит доказательства в пользу высокого божественного статуса Рода и считает его божеством плодородия, связанного с аграрно-производительной сферой. Рожаницы оцениваются им традиционно как девы судьбы, подобные мойрам. Почти-

¹ Клейн Л. С. Указ. соч. С. 15;

² Вместе с тем он допускает возможность некой персонификации понятия «род» в персонаже, наделенном функциями деторождения (Клейн Л. С. Указ. соч. С. 23, 26). Одновременно он считает, что Род со временем выродился в домового.

³ См. работу указ. авторов: Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 17.

⁴ См.: Славянская мифология. М., 1995. С. 335.

⁵ Васильев М. А. Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1987. М., 1989. С. 140.

⁶ См. работу указ. автора: Язычество восточных славян накануне крещения Руси. М., 1994. С. 107.

тание Рода и Рожаниц он относит к единому культу, в котором воплощается идея рождения, плодородия, судьбы, достатка и смерти¹.

Некоторые концепции стоят особняком от магистральной линии спора «фантазирующих» представителей мифологического направления и реалистов, стоящих на позициях позитивной критики. Например, с культом предков и одновременно с культом Матери-Земли связывал Рода и Рожаниц В. Л. Комарович. Тождественную Артемиде Рожаницу он определил олицетворением Матери-Земли, а Роду отвел исключительно важное место в русском язычестве, в ведении которого находились браки, родины, почитание умерших родичей². С учетом этих смыслов исследователь анализирует культ Рода в княжеской среде.

Для Г. Ловмянского Род и Рожаница (он рассматривает данный персонаж как существовавший изначально в единственном числе) являются сакральной парой, в которой трудно признать основателей рода «ввиду отсутствия развитой веры в продолжительность загробной жизни»³. Род для него — это демон плодovitости, а Рожаница — демон удачных родов. Оба персонажа он возводит к сверхъестественным покровителям, которые выделились из сообщества предков родственной группы людей⁴. Мотивам судьбы в культе придается явно вторичный характер, а в самих источниках, где данные мотивы присутствуют, усматривается византийское влияние на интерпретацию древних славянских верований⁵. Г. Ловмянский рассматривает свои реконструкции в контексте культа природы, а не культа богов (так называемая полидоксия)⁶.

Как видим, единой точки зрения на трактовку данных о самых спорных персонажах славянского язычества не сложилось. И в дореволюционной и в современной историографии можно наблюдать отдельные пересечения в чересполосице взглядов, которые порою даже не отмечались представителями взаимно-комплиментарных концепций. В зависимости от вкусовых пристрастий авторами абсолютизировались разные грани культа Рода и Рожаниц, а то, что не укладывалось в концепцию, оказывалось за рамками рассмотрения единого родо-рожаничного комплекса. Наметившаяся тенденция исключения Рода из числа значимых языческих персонажей на фоне придания особой значимости Рожаницам обязывает подробно и в комплексе осмыслить все доступные источники об этих персонажах и оценить их в целостном мировоззренческом контексте. Это тем более необходимо сделать, что, опровергая концепцию Б. А. Рыбакова, Л. С. Клейн, В. Я. Петрухин и Н. И. Зубов так и не объяснили, почему Род был сближен средневековым полемистом с Творцом.

Древнейшее упоминание о трапезах Роду и Рожаницам (**пероклаѣтаго того ставлениа. вторыа трапезы родоу и рожаницамъ. на прѣльсть вѣрнымъ**

¹ Попович М. В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985. С. 97–99.

² См. его работу: Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI. Л., 1960. С. 87–88, 103.

³ Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок. СПб., 2003. С. 121.

⁴ См. там же.

⁵ Там же. С. 122.

⁶ Там же. С. 104 и след.

ХРТЬАНОМЪ) встречается в антиязыческом полемическом произведении под названием «Слово святого Григория о том, как прежде поганые язычники кланялись идолам и требы им клали»¹. Это произведение датируется XI–XII вв. и отображает реалии, близкие времени Кирика Новгородца². В основу произведения положен славянский перевод с греческого «Слова Григория Богослова на Богоявление» (древнейший список перевода известен по сборнику XI в.). Автор использует «Слово» как источник о язычестве разных народов. Он перерабатывает текст, излагая его так, чтобы провести параллели между славянскими и чужими богами (также верованиями и обрядами)³. В ходе такой переработки были сделаны существенные отступления от оригинала⁴. Некоторые исследователи полагают, что содержание произведения трудно для понимания, и высказывают подозрения, что переработчик греческого текста плохо понимал то, о чем говорил⁵. Вместе с тем ближайшие современники восприняли текст как актуальный и транслировали его смыслы во вполне адекватной, не вызывавшей вопросов и сомнений форме. Заимствование из древнерусской переделки «Слова Григория» имеется в «Слове святого отца нашего Иоанна Златоустаго... о том како первое погании веровали в идолы и требы им клали, и имена им нарицали». Влияние этого произведения также несет на себе включенное в состав «Златоструя» «Слово о ведре и о казнях Божиих», в свою очередь отразившееся в пассаже о Божьих казнях из «Повести временных лет»⁶.

¹ Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II. М., 1913. С. 22–25.

² Е. В. Аничков относит возникновение «Слова» к 60-м гг. XI в. и допускает возможность его доработки в нач. XII в. (см. указ. работу автора. С. 232). Не позднее, чем XII столетием, датировал памятник Б. А. Рыбаков (см. его работу: Язычество древних славян. С. 11). С этой датировкой согласны Г. Ловмянский (см. работу указ. автора: Религия славян и ее упадок. С. 109) и Л. Нидерле (см. работу указ. автора: СД. М., 2001. С. 304). На основании принадлежности славянского перевода древнейшей первой редакции «Слова Григория Богослова на Богоявление», которым пользовался составитель антиязыческого поучения, «Слово об идолах» достаточно надежно датируется первыми двумя веками русской письменности. В распоряжении полемиста находился древнейший перевод творения Григория Богослова с греческого, который еще не был соединен с толкованиями Никиты Иракийского, автора, жившего в XI – первой четверти XII в. Соединение текста Григория с толкованиями Никиты было характерно для второй редакции и было переведено на славянский не позднее XII в., и никак не отразилось на «Слове об идолах» (Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. // Slavistische Beiträge. Band 278. München, 1991. S. 145, 157). Выдвигалось и предположение о внесении в переводной текст данных о русском язычестве в более позднее время, а точнее в конце XIII – начале XIV в. (см.: Срезневский И. И. Свидетельство Паисиевского сборника о языческих суевериях русских // Москвитянин. 1851. Ч. 2. № 5. С. 56). Эту датировку вроде бы принял Н. М. Гальковский (см.: Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 20).

³ Буланин Д. М. Указ. соч. С. 155–156.

⁴ Письменные памятники истории Древней Руси. СПб., 2003. С. 155.

⁵ Аничков Е. В. Указ. соч. С. 66; Буланин Д. М. Указ. соч. С. 156.

⁶ ПВЛ. СПб., 2007. С. 210–211. Об этом см.: Аничков Е. В. Указ. соч. С. 148–151; Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 55; Буланин Д. М. Указ. соч. С. 155–156.

В «Слове святого Григория» приводится пространный перечень иноязычных богов и верований. В сопоставлении с иноязычными и местными богами говорится, что славяне поклонялись Роду и Рожаницам наряду с вилами, Мокошью, Дивой, Перуном. Одновременно почитание этих персонажей поставлено рядом с культом упырей, берегинь и Переплута. По мнению автора, поклонение упырям и берегиням предшествовало поклонению богам, а поклонение Роду и Рожаницам пришло на смену культу Перуна. Аналогичный поклонению Роду и Рожаницам культ древнерусский проповедник усматривал у греков, малоазийцев и египтян. Он сопоставлял славянские верования с почитанием Афродиты, Артемиды, Осириса.

В зачине создатель полемического сочинения выступает против языческой эротической обрядности (**елиньскыа любве. боуьбеньнаго плесканиа. свирелни звоуци. пласаниа. сотонина**)¹. Данные действия рассматриваются как ритуальные, в честь Афродиты, Коруны и Артемиды, и приравниваются к специфической жертве указанным божествам: **вѣсатса жроуце. мѣри вѣсовьстѣи. афродитѣ богыни. корунѣ. ... и артемидѣ**². Автор в данном случае проявляет творчество и отталкивается от сходных мотивов, содержащихся в находившемся у него первоисточнике. Там осуждались неистовства и «стыдные» ночные обряды в честь Иры (Геры), которая названа матерью богов (ср.: ... **свирели, и коруванти, и кико же о Ирѣ чѣци вѣсатся, жроуце мѣри вѣжѣстѣи и жьромн, кико же мѣре тацѣхъ подоваеть. ... стыжю бо са дни дати ноцнѣю жертвѣ и творити злообразик таннѣ**)³. В распоряжении автора не было толкований, поэтому суть обрядов он воспринял по аналогии с известными ему разнужданными продуцирующими ритуалами, заменив Геру тождественными ей по функциям богинями плодородия. В греческом оригинале в данном месте идет речь не о Гере, а о Рее⁴. Но уподобления делаются именно в развитие характеристик Геры. Она, как супруга Зевса, олицетворяла мифическую связь неба и земли. В честь это священного брака в Греции и на Крите устраивали специальные празднества. К тому же Гера являлась помощницей в родах и была матерью богини родов Илифии, что так важно для сближения Афродиты⁵ –

¹ Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 22.

² Там же.

³ По рукописи XIV в. РГБ. Тр. № 8 (цит. по: Буланин Д. М. Мифологические сюжеты Слов Григория Богослова в русской письменности XVI в. // ЖС. № 4. 1994. С. 3–4).

⁴ Ρέα (Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. С. Тихонравовым. Т. IV. М., 1862. С. 102). В комментариях к переводу «Слова Григория Богослова на Богоявление» фригийский ритуал отрезания детородных органов, сопровождавшийся экстатическим шумом и музыкой, связывается с Ирой (Герой), которая с одной стороны синонимична Кибеле, а с другой — смешана с Реей, ибо названа матерью богов, в честь которой подобные действия осуществляли Корибанты (Буланин Д. М. Античные традиции... С. 152, 352).

⁵ Рожденная из оскопленных уд Урана Афродита считалась богиней плодородия и олицетворяла собой оплодотворяющую силу любви, свойственную всему в мире (людям, животным, растениям). Она имела эпитет детопитательницы и считалась божественной покровительницей браков и деторождений. Олицетворяла сексуальность и плодovitость, служение ей носило чувственный характер. От брака с Аресом родила Эроса, вместе с которым внушает чувство любви и влечения людям и богам. Магический пояс Афродиты

Коруны¹ – Артемиды² с Рожаницами. Далее близко к греческому источнику описывается рождение недоношенного Диониса, появление которого на свет связывалось с призыванием Симелой Зевса-громовержца и с последующим сохранением плода до рождения в бедре Зевса. Однако автор расширил пассаж о Симелином поклонении грому, и в нем появляется **семелино трѣбокладенье. громѹ. и молтънѹи.** В громовержце нашего памятника узнаются общие для Зевса и Перуна черты. В дополнении к заимствованным из первоисточника сведениям громовержец уподоблен древнерусским автором вавилонскому Вилу (Ваалу – греч., Баалу – семитск.), который также считался громом бури, молний, плодородного дождя³. Затем в произведении подытоживаются все предшествующие характеристики персонажей и говорится, что таким же богам поклоняются и славяне. В связи с этим приводится оригинальный список славянских соответствий вышеперечисленным женским и мужским божествам. В тексте сообщается, что славяне приносили **требы виламъ. и мокошьи. дивѣ. пероуноу. хърсоу. роду. и рожаници. оупиремь. и берегынѹамъ. и переплѹтоу.** По поводу последнего добавляется: **и верьтѹа Chesъ пьютъ емоу въ розѣхъ**⁴.

Впервые в тексте среди славянских сакральных фигур обозначаются Род и Рожаницы. В отношении их дается пояснение, что такие же, как и на Руси, трапезы устраивали греки, египтяне и римляне, а аналогичный обычай в славянской среде развивался в трех стадиях: сначала подобные требы клали упырям и берегынѹам, затем Перуну, на смену которому пришли трапезы Роду и Рожаницам. Дополнительно сообщается, что параллельно с родо-рожаничными обрядами продолжалось чествование Перуна, Хорса, Мокоши и вил, что поклонение прежним богам осуществлялось либо на окраинах, либо как бы втайне, под прикрытием других действий. Если перечисленным языческим божествам после введения христианства поклонялись втайне, то вторые трапезы Роду и Рожаницам устраивали открыто и при посредничестве чреву работающих попов. Участники этих обрядов рожаничные трапезы соединяли с пением тропаря Рождеству Богородицы и специальными откладами в пользу священников.

имеет силу возбуждать влечение и любовь. Преследует и карает тех, кто отвергает любовь. По функциям близка египетской Исиде и малоазийской Кибеле (МНМ. Т. 1. С. 132–135).

¹ Коруной, видимо, здесь названа Кибела, которая имела фригийское происхождение, считалась Великой матерью богов. В ее функции входила регуляция неиссякаемого плодородия. В Риме ее почитали как богиню посевов и жатвы. К жертвам относятся оскотление в честь этой богини (МНМ. Т. 1. С. 647).

² Артемиде, сестре-близнецу Аполлона, приносили первые плоды урожая. Она унаследовала функции от матери богов (образ, сходный с Кибелой), а также была связана с лунной природой. Выступала в функции богини плодородия и растительности, была покровительницей охоты. При появлении на свет принимала участие в родах Аполлона, поэтому вместе с Илифией считалась помощницей рожаницам. Покровительница молодоженов, которые перед свадьбой приносят ей жертвы (МНМ. Т. 1. М., 1987. С. 107–108).

³ Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 23; МНМ. Т. 1. С. 159. Характеристики громовержца соответствуют описанию Зевса в комментариях из второй редакции «Слова». В передаче имени ближневосточного божества через Вил угадывается также мужская оппозиция вилам (о характерном для произведения вычленении пар мужских и женских божеств см. ниже).

⁴ Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 23.

В точном авторском описании, которое является вставкой в переводной текст, все эти элементы обрядности выглядят следующим образом: *Ѡтоуѡда же начаша елини. ставити трапезоу. родоу и рожаницамъ. таже егѡптлане. таже римлане. даже и до словенъ донде. се же словенѣ начали трапезоу ставити. родоу и рожаницамъ. преже пероуна бѣга ихъ. а преже того клали трѣбы оупиремь и берегынамъ. по стѣмъ крщенин. пероуна Ѡриниша. а по х̑а га бѣга ташаса. нъ и нына по оукраинамъ ихъ. молатса проклѣтмоу бѣгоу ихъ пероуноу хърсоу. и мокоши. и виламъ. нъ то творатъ акы штан. сего же не могуѡт са лишити. наченше въ поганьствѣ. даже и доселѣ. проклѣтаго того ставленин. вторыа трапезыв роду и рожаницамъ. на прѣльсть вѣрнымъ хрѣтъаномъ ... по стѣмъ крщенин черевоу работни. попове оуставиша трѣпарь прикладати. рѣтва бѣни. къ рожаничнѣ трапезѣ Ѡклады дѣюче. таковни нарицаютса кормогоузыци¹. Если в тексте говорится, что элины начали ставить трапезы Роду и Рожаницам, то это означает, что смысл их обрядности был такой же, как и на Руси. Только это и констатировал автор, а не говорил о заимствовании.*

На основании процитированного текста можно говорить, что трапеза Роду и Рожаницам заменяла трапезу Перуну, Хорсу, Мокоши и вилам, а одновременно по своему характеру была синонимична жертвенным приношениям упырям и берегыням. То есть речь шла о трех близких между собой ритуалах. Однако говорить об исторической смене их, как правильно указывалось в литературе, нет никаких оснований². И дело здесь совершенно не в том, что Перун древнее Рода, как пытается доказать Л. С. Клейн³. Перун как божество — инновация эпохи военной демократии и раннегосударственного периода. До этой поры — он не столько божество, сколько олицетворение грозо-дождевых явлений, имя которого восходит к нарицательному именованию стихии⁴.

Древнерусские боги «рождаются» достаточно поздно, в процессе языческих реформ Владимира или незадолго до этого. Верованиям языческих славян догосударственной поры политеизм чужд. Ядром их верований был культ природы. Собственно об этом и говорит автор «Слова об идолах», когда сближает между

¹ Там же. С. 25.

² Еще до Б. А. Рыбакова об эволюции верований на основании «Слова об идолах» говорил Н. М. Гальковский (см. работу указ. автора. Т. I. С. 164). Критику этой точки зрения см. *Зубов Н. И.* О периодизации славянского язычества.... С. 9–10.

³ См.: *Клейн Л. С.* Памяти языческого бога Рода. С. 18–19.

⁴ О. Н. Трубачев в своих работах показал отсутствие у языческих славян завершенных процессов антропоморфизации, о чем свидетельствует молчание источников о личных именах божеств. Перун всего лишь «полубог». Он и другие сакральные персонажи обозначались эпитетами и нарицательными обозначениями под впечатлением от ярких признаков природных явлений. Объяснение этому следующее: суть славянского язычества заключается не в почитании богов, а в культе природы (см. работы указ. автора: *Славянская этимология и праславянская культура // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации.* М., 1988. С. 315–321; *Он же.* Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания // ВЯ. 1994. № 6. С. 10). К выводам о допозитивистической сущности славянского язычества пришел и Г. Ловмянский (см. его работу: *Религия славян и ее упадок.* СПб., 2003).

собой культ упырей и берегинь на основе уподобления их культу Рода и Рожаниц. К тому же автор помнил кратковременное возвышение Перуна, что он и отмечает, вскользь упоминая смену культа Перуна почитанием Рода и Рожаниц, под видом которых продолжали существовать пережиточные верования. Важное свидетельство памятника — языческая архаика и нововведения сосуществовали. Подтверждением тому являются данные о двоеверии, зафиксировавшие как архаичный культ природы, так и осколки культа богов.

Если сопоставить все имеющиеся в произведении сравнения и сопоставления, то нельзя не заметить строго повторяющейся парности персонажей: женским синонимичным божествам плодородия (Афродите, Коруне, Артемиде) противопоставлены Зевс-плододавец и его двойник Вил (Баал). Дважды в источнике повторяются пары сопоставлявшихся между собой и с иноязычными параллелями божеств мужской и женской природы. Если принять во внимание, что автор говорит о парности персонажей, которые шли на смену друг другу в процессе поклонения им, то тождественными (или, по крайней мере, близкими между собой) оказываются следующие сакральные пары: 1) Перун и Хорс – Мокошь и вилы; 2) упыри – берегини; 3) Род – Рожаницы. Перун и Хорс олицетворяли живительную влагу неба и жар солнца. Мокошь, как богиня плодородия, олицетворяла плодоносящую землю¹, а вилы выходящих из водной стихии русалок способствовали увеличению ее урожайности². Берегини — существа, близкие русалкам и имеющие отношение к культу мертвых³ (возможно, это умершие неестественной смертью, но обитающие на берегах у воды). Нельзя исключать связи названных персонажей со свадебной обрядностью, совмещавшейся с магией обилия. Согласно особой редакции «Слова об идолах» (ГИМ. Чуд. № 270. XVI.): **водать невѣстоу на водоу даюче замоужь. и чашю пиють бѣсомъ. и кольца мечють в водоу и поясы. о злое дѣло крѣтяномъ се творити. вставльше ба давшаго намъ всако вбиле ѿ земны плодовъ**⁴. Другими словами, места обитания берегинь и русалок имеют прямое отношение к магии продолжения рода и плодородия. Упырями считались умершие неестественной смертью предки мужского пола, которых опасались, но от которых ожидали помощи⁵. Получается, что функции тех и других выражают сакральное соотношение жизненных начал: мужского — женского⁶.

¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 386–392.

² Русальцам во время зеленых святок приписывалось благотворное воздействие на плодородие полей (Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1972. С. 216 и след.; Златковская Т. Д. Rozalia – Русалии? (О происхождении восточнославянских русалий) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978. С. 216–220).

³ СД. Т. 1. С. 155–156.

⁴ Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 35.

⁵ Вообще к умершим неестественной смертью могли относиться как к особой форме человеческого жертвоприношения, осуществленного непреднамеренно.

⁶ Уже Н. М. Гальковский проницательно отметил, что культ Рода и Рожаниц — это видоизмененное почитание упырей и берегинь, поскольку и те и другие были связаны с культом предков (см. работу указ. автора. С. 162).

В своих качествах эти весьма древние персонажи славянского язычества можно связывать с базовой для язычества идеей парности. Скорее всего на этом основании они были отождествлены автором с сакральными функциями Рода и Рожаниц¹.

Иноязычными аналогами славянских персонажей в произведении выступают отвечающие за плодородие божества. Им приписываются следующие формы ритуального почитания: возлияния, обращения к умершим, изготовление мостов (то есть культ предков — ср. уточнение в особой редакции «Слова об идолах»: **мосты чинать по мртвых**²), использование фаллических изваяний, вкладывание **срамоты** вместе с чесноком в воду с последующим употреблением ее на свадьбах (обычай сопоставляется с вменяемым болгарам обычаем употребления истекающей скверны), принесение в жертву первенцев, кровью которой мажут Гекату. С этой близкой Артемиде богиней-охотницей, помогающей покинутым возлюбленным и олицетворяющей жизненные силы земли, напрямую сближается почитание Мокоши: **дѣторезаньа. иже ѿ первенѣць. лаконьскага. тръвищнага кровь... и тою мажутъ скатню. богыню. сию же двоу**³ **творать. и мокошь чтоутъ. и кылѹ (вилѹ)**⁴. К ритуалам плодородия также относятся какие-то магические манипуляции, адресованные **огневи сварожицю, малакыа** (ручной блуд), вкушение жертвенного мяса, ворожба, ритуальное пьянство (**запонство чьтоутъ тако бѣга**), употребление оберегов в виде половых органов (**наоузи смрадьни**). В тот же контекст связанных с ритуалами плодородия культов включаются и **халдѣискага астронѣма. и родопочитаниѣ**⁵. **иже есть мартолон и фражскыа сны. и чары и оусрачѣ**⁶. Другими словами, к культу плодородия полемист относит предсказания на рождение и различные способы прогностики по приметам. Описание ритуальных действий во многом заимствовано из древнейшего славянского перевода «Слова на

¹ В особой редакции «Слова об идолах» имеется позднейшее добавление в виде перечня почитаемых древнерусским населением мифологических фигур. Согласно памятнику, различные требы и обращения адресовались **и коутноу бѣ и велѣ бѣгынн. и адрѣю. и обилоухѣ и скотноу бѣоу. и попоутникоу и лѣснѹ бѣ. и спорыньми и спѣхоу** (Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 34). В этом интереснейшем источнике не все персонажи идентифицируются и не выстраиваются в характерную для «Слова об идолах» схематику парности. «Скотный бог», скорее всего, является эпитетом Велеса — бога скота и богатства. В этимологии Обилухи заключается какая-то связь с обилием. Ядрей — аналог фольклорному Яриле. Спорыньи персонифицируют семена жизни, подобно мифологическим свойствам огня-спорыньи в сюжете египетской мифологии о Ниле-плододавце. Данный текст содержит одно из древнейших упоминаний о персонажах так называемой низшей мифологии: домовом, полевике, лешем.

² Ср.: Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 34. В этой позднейшей и расширенной версии «Слова об идолах» полнее представлены разнообразные аспекты культов предков за счет введения этнографических наблюдений над ритуальной практикой древнерусского населения (или за счет других источников, отражающих такие наблюдения).

³ Имеется в виду уже Артемиды (Буланин Д. М. Античные традиции... С. 354). Смешение Гекаты с Артемидой.

⁴ Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 23.

⁵ В славянском переводе древнейшей редакции более точное выражение: **родочътеник**.

⁶ Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 24.

Богоявление» Григория Богослова, но дополнено описаниями иных магических манипуляций¹. При этом данные о своих и чужих обрядах перемешаны. Это сделано, видимо, для того, чтобы показать единство сходных культов славян и других народов.

Отталкиваясь от перевода с греческого оригинала, древнерусский автор повествует о рождении Осириса и об обрядах чествования Митры, при которых участники испытывают муки². В этой связи становится понятно, почему в ряду сравнений, уподобляющих Зевса Перуну, появляется Хорс-Солнце, синонимичный Митре. Автор говорит о рождении Осириса, тогда как в оригинале у Григория Богослова речь идет о его растерзании и о нанесении египтянами мучительных ран себе в ознаменование этого события. Сравнение славянских обычаев с египетскими верованиями продолжается рассуждениями о Ниле-плододавце, по разливам которого в Египте специальными мерками мерили высоту ожидающихся колосьев. Начиная от жертв Осирису и Нилу, который, как известно, считается спермой египетского божества плодородия, и отсчитывает автор истоки культа Рода и Рожаниц. Только к рассуждениям об оживляющей силе воды добавлен пассаж о мифических свойствах огня. Действие последнего уподоблено одновременно и семени-спорынье, и убивающему жизнь жару, способному иссушить колосья. В разделе о близких родо-рожаничному культу египетских верованиях осталась неупомянутой божественная сестра и жена Осириса Исида, которой в переведенном с греческого оригинале посвящено несколько строк. Общий замысел сопоставления между собой сакральных пар мужских и женских персонажей остался незавершенным. Можно только гадать, что в этой части планировал добавить автор, если Исиде в мифах отводилась значительная роль в деле плодородия: она зачинает даже от мертвого супруга, который благодаря ей оживает и дает жизнь всем природным формам. Но для описания напарницы в логике всего повествования автору антиязыческого поучения не хватило времени. Согласно оставленной в рукописи приписке, творческое путешествие создателя «Слова об идолах», писавшегося во время нахождения на корабле, закончилось по прибытии на Афон. Автор с сожалением говорит о необходимости прекратить работу.

Как видим, все в составленном на основе текста Григория Богослова труде логично, цельно и последовательно. Источники многих дополнительных сведений, включенных в текст наряду с описанием славянских верований, пока не выяснены, хотя и существуют сходные различным частям текста книжные описания языческих реалий. Общая композиция и содержание произведения подчинены единому

¹ Ср.: Буланин Д. М. Мифологические сюжеты Слов Григория Богослова... С. 4. В особой (распространенной) редакции перечень магических манипуляций еще более обширен: употребление детских назов, правила действий с обрезанными ногтями, ритуальное употребление соли и угля при пивоварении, если «смогут» пиво или мед, то это воспринимается как поганская жертва, обычай крестить напитки чашей, а хлеб ножом (Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 35). Все относится к древнерусской ритуальной практике.

² Согласно толкованиям, они наносят раны в ознаменование жжения Солнца и иссечениями тела имитируют растерзание Осириса (Буланин Д. М. Античные традиции... С. 357).

замыслу. Грубых ошибок при реализации замысла не сделано. Поэтому содержащаяся в памятнике информация обладает качеством достоверности. Она подкрепляется другими источниками, а выстроенная создателем полемического текста концепция помогает понять смыслы уподоблений, в том числе и при расшифровке загадочных Рода и Рожаниц.

Кроме разобранного сочинения, в целом ряде других антиязыческих произведений, а также в памятниках, описывающих дохристианские пережитки в древнерусскую эпоху, неоднократно воспроизводится стереотипно повторяющаяся парность сакральных фигур мужских и женских персонажей. В исповедальном уставе преподобного Саввы (XVI в.) речь идет не просто о родо-рожаничном культе, но о всем замыкающемся на нем ритуальном комплексе: **ли сплѣтнѣла еси з бабами богомерзкыя блѣды. ли молилася еси вилам ли родѹ і роженіцам. и перѹнѹю. и хѹрьсѹ. и мокоши. пила и ела**¹. В «Поучении детям духовным» (XVI в.) читается следующее наставление, предостерегающее уклоняющихся от христианства к почитанию языческих божеств, среди которых называются Род и Рожаницы: **оуклоняися передъ Бѣгомъ невидимыхъ: молящихъ члѣкъ родѹ и роженіцамъ, пореноѹ и аполинѹю (заменил Хорса), и мокоши и перегинни, и всякимъ бѣгомъ (и) мерзкимъ требамъ не приближаня**². В «Слове некоего христолюбца, ревнителя по правой вере» строгий и устоявшийся порядок парных оппозиций уже несколько разрушен: **и жертва идольская иже молатъ подъ швиномъ шгневи. и виламъ и мокоши. симѣ. реглѣ и перѣнѣ и волосѣ скотью бѣ. родѣ и рожаницамъ**³. Однако автор оговаривается, что он ограничился только этими фигурами, поскольку добавляет: **и всѣмъ тѣмъ иже сѣтъ с имъ подобни**⁴. Видно, как схема параллелизма мужских и женских персонажей со временем начинала разрушаться, но принцип ее продолжал по инерции действовать. В упоминавшемся уже «Слове Иоанна Златоуста о том, како первое погании веровали в идолы» перечисление сакральных пар сохраняется, но с некоторыми добавлениями и отступлениями от присущего более ранним памятникам структурного принципа: **и крѣщения Ѡвѣргоша. и пристѹпиша къ идоломъ. и начаша жрети молнии и громѹ. и солнцю и лѹнѣ** (вспомним Гекату «Слова об идолах»). **А друзни** (здесь опять противопоставлении чужих — своим) **перѹнѹ. хѹрьсѹ. виламъ и мокоши. оупиремъ и берегынамъ. ихъ же нарицають три Ѡ. сестриниць. а инни въ сварожица вѣроѹють. и въ артеמידѹ. имъ же невеглаши члѣвчи молатсѣ. и кѹры имъ режють**⁵. Под влиянием «Слова об идолах» огонь-Сварожичь здесь поставлен в па-

¹ Отчет о шестнадцатом присуждении наград графа Уварова. СПб., 1874. С. 136. См. также: *Аничков Е. В.* Указ. соч. С. 267.

² *Срезневский И. И.* Рожаницы у славян и древних языческих народов. С. 104. См. также: *Азбукин А.* Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе // *Русский филологический вестник.* 1896. № 2. С. 249.

³ *Гальковский Н. М.* Указ. соч. Т. II. С. 43.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 59. В данном полемическом произведении описывается устойчивый комплекс близких или даже тождественных между собой магических практик, базирующихся на

ру с Артемидой, что в контексте использованного источника можно было понять как единство в пределах мифологической пары небесного огня-спорыньи и земной богини плодородия. Таким образом в более понятной форме раскрывается содержание пары Артемид — Артемида, которая напрямую была отождествлена в Паисьевском сборнике с Родом и Рожаницами: **ізвыкоша елени класти требы артемиду. ї артемиду. рекше роду ї роженицѣ. тацїї їгуптане. тако и до словѣнъ доїде**¹. Такое разъяснение сделано на основании единой для целой группы текстов мировоззренческой матрицы и понятного полемистам ее смыслового принципа. Данный принцип проявляется в уподоблениях Мокоши или вил Рожанице (Рожаницам)², а Рода — Перуну и Хорсу, а также Артемиду. По той же матрице и с тем же смыслом выстроено противопоставление божественных персонажей в «Беседе св. Григория Феолога об избииении града» (XI в.), где говорится, что одни поклоняются Дью, а другие Дивии³. На место богини можно поставить Артемиду или другой синонимичный персонаж. Смысл противопоставления будет такой же, как в мифосхеме Перун – Мокошь, Род – Рожаницы, Артемид – Артемида⁴.

Из вышесказанного следует, что ни с какой цепью порождений одних богов другими выведенные в «Слове об идолах» сакральные пары не связаны, они только на основе близких ритуальных признаков соотносятся древнерусским книжником между собой⁵. Обличителем двоеверия попарно выделяются те божества, от

основе одного и того же пережиточного дохристианского мировоззрения. Но пережиточные верования рассматриваются в более широком религиозно-мифологическом контексте. Сначала идет описание родо-рожаничного комплекса, а затем сообщается, что **друзи вѣрѹють вѣ стрїбѣ, дажьбѣ, и перплотѣ** (Там же. С. 60). Восстанавливается полнота славянского пантеона. Имеющие отношение к родо-рожаничному культу персонажи поставлены в один ряд с другими богами. Отмечается также безотносительный к богам культ природы, который выражался в поклонении **огнѣви и каменню и рѣкамъ. и источникомъ. и берегънамъ** (Там же). Пережиточный языческий культовый комплекс предстает почти в полноте своего описания. А в комплексе выделяется его ядро по модели Род – Рожаницы.

¹ Там же. С. 24. В прежде цитировавшемся более пространным списке памятника из РНБ. Соф. № 1295 (XV в.) этого текста нет. Совпадает с особой редакцией этого полемического текста по списку ГИМ. Чуд. № 270 (Там же. С. 33).

² Летописи русской литературы и древности. Т. IV. С. 85–86.

³ По аналогии с Артемид – Артемида возможно Дый – Дива. Ближайшие соответствия – женские мифологические персонажи со сходными именами: чешск. divá žena, польск. dzivożona, болг. самодива, синонимичная самовиле и виле (МНМ. Т. 1. С. 377). Опять же надо принять во внимание возможное противопоставление Див – Дива.

⁴ Эта особенность уже отмечалась в литературе: «Генетически Род и Рожаницы принадлежат к универсальному межэтническому циклу солярных персонажей, имеющих непосредственную связь с плодородием и урожаем, с продолжением рода и деторождением. Свойственная древним мифологиям амбивалентность образов проявляется в необходимости персонажа для продолжения рода...» (Черепанова О. А. Материалы по славянскому язычеству и мифологии в трудах И. И. Срезневского // Славянские языки, письменность и культура. Киев, 1993. С. 98).

⁵ Ср.: *Зубов Н. И.* О периодизации славянского язычества... С. 9; *Петрухин В. Я.* Указ. соч. С. 237.

«супружеских отношений» которых зависит плодородие. На их фоне упоминающийся Переплут может рассматриваться как мифологическое воплощение рождающегося в природе, как тот персонаж древних представлений, которого можно назвать «дита полей» (по аналогии с чадами людскими, отдаваемыми под покровительство Рода и Рожаниц). Ему — *переплѹтоу — ...верьтѹчеса пьютъ ... въ розѹхъ*¹, заклиная или чувствуя возрождение и развитие природной растительности (новой жизни полей)².

Есть еще одно свидетельство, которое сопрягает осуждение рожаничного с одновременным прямым указанием на то, что данный культ имеет глубокие языческие корни: *Мнози бо отъ хрестьянъ. тряпезы ставятъ идолом. и наполняютъ черпала бѣсом. кто сѹтъ идоли. Се первыи идол рожаницѣ. о нихъ же великыи прѣркѹ исаяя глѣтъ велегласно вопиеть река. о горе ставящимъ тряпезу рожаницамъ. и исполняюще черпанья дѣмоном. се вси вы яко хворостъ въ огни изгорите. и павел рече не можете ясти тряпезы сотонины. и тряпезы Христовы. и пакы не можете пити цѣшѣ сотонины. и чашѣ Господни. таже реч да не разгнѣваемъ Бога. А се второе виламъ. и мокошѣ и да ище ся не на явѣ молятъ да отаи призывающе идоломольцѣ бабы. тоже творятъ не токмо хѹдни люде нѣ и богатыхъ мѹжин жены. се же есть велми злѣие иже есть прикладати трепарь святыя бѣця. къ идольстен тряпезѣ*³. Мы опять имеем дело со стереотипной матрицей, в рамках которой с Рожаницами отождествлялись Мокошь и вилы. Поскольку один тропарь пелся Мокоши, вилам и Рождеству, то все эти персонажи есть не что иное, как Рожаницы. Цитированный текст делает понятным, почему последние назывались чаще во множественном числе. В матрице заключается тождественность нескольких персонажей. Упоминание Рожаницы в единственном числе, скорее всего, является следствием сопоставления ее с Богородицей, что грамматически требует единственного числа⁴.

Рожаничные трапезы и связанная с ними обрядность описывается в нескольких документах. Кроме уже приводившихся описаний фаллических обрядов и магии продуцирующего свойства имеются данные о рожаничном культе при церквях. Если первые имеют международное распространение и коренятся непосредственно в язычестве, то вторые представляют собой ослабленные и хронологически более поздние формы культа в виде его двоеверных пережитков. 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». Сопровождавшие трапезы славословия названы «бесовской песнею»⁵.

¹ Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 23.

² В Переплуте целесообразней видеть не божество плодоносной силы корней и не защитника посевов, а непосредственное олицетворение их в сакральном образе (ср.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 435–435; *Он же*. Язычество Древней Руси. С. 739).

³ Летописи русской литературы и древности. Т. IV. С. 85–86.

⁴ Веселовский А. Н. Указ. соч. С. 179.

⁵ Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 86–89.

В «Слове о твари и дни рекомом неделя» к кумирслужению относится «ставление рожаницам», а также «требы кладомые вилам» и поклонение твари¹. «Слово о поставляющих вторую трапезу Роду и Рожаницам» входит в состав «Златоустов». Это свидетельствует о широком распространении обрядности и о целенаправленном преследования такого рода действий со стороны церковнослужителей.

Беззаконные трапезы Роду и Рожаницам осуждает «Слово некоего христороубца, ревнителя по правой вере», обличающее двоеверие с позиций того, что раб не может служить двум господам². В подобного рода действиях усматривается смешение **трапезы кѣтнинныа. и законнаго ѡбѣда иже нарицаетъ незаконнаа трапеза и мѣннимаа родѹ и рожаницамѹ в гнѣвъ бѣ**³. Запрещается пить чашу бесам и есть требное кумирам. В ряду других двоеверных ритуалов перечисленные действия оцениваются как проклятое моление и службы дьявольские. Обличение рожаничных трапез в общей форме содержит Паремейник 1271 г.⁴ В руководстве для духовников по тому же поводу сказано: «Аще кто крестить вторую трапезу, роду и рожаницам. тропаремъ святыя Богородица. и то ясть и пѣть, да будетъ проклять»⁵. В двоеверном комплексе Богородица заменяет Рожаниц⁶.

О прямой связи рожаничного культа с прогностикой, нацеленной на определение судьбы новорожденного, из всех осуждающих этот культ антиязыческих поучений говорит только уже цитировавшееся «Слово Иоанна Златоуста, о том како первое погании веровали в идолов». Связь судьбы с родо-рожаничным культом закреплена в устойчивом понятии: «на роду написано». С учетом этого еще А. Н. Афанасьев говорил, что «Род и Рожаницы были божества, олицетворявшие собою идею судьбы»⁷. Но когда говорят о Рожаницах как о девах судьбы, то часто отрывают их от Рода. Приводившиеся выше данные свидетельствуют о большей связи Рода с судьбой, хотя в контексте культа предопределенность будущего задавалась и теми и другими.

¹ Там же. С. 81.

² Там же. С. 43.

³ Там же.

⁴ Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. I. С. 158; Срезневский И. И. Рожаницы у славян и древних языческих народов. С. 99.

⁵ Смирнов С. И. Водокрещи. 1900. С. 1–2. Прим. Ср.: **Ставленіе трияпезам рожаницамъ и прочая вся слѣженія діаволя. требы кладомыа виламъ и поклоненіе твари** (Срезневский И. И. Рожаницы у славян и древних языческих народов. С. 104).

⁶ Об отношении Рожаничной обрядности к родинам уже говорилось. Согласно народным поверьям, Богородица выступает в функции Рожаниц как покровительница рожающих женщин. Это отразилось в духовных стихах, где она называется Матерью вообще, просто Матерью или Матушкой Марией. Согласно христианскому фольклору «Аще Пресвятая Богородица помощи своей не подаст, не может ничто на земле в живе родиться, ни скот, ни птица, ни человеком бысть» (Бессонов П. Калики переходящие. Вып. 6. М., 1864. № 564; Федотов Г. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 56). Согласно рекомендациям апокрифа «Хождение Богородицы по мукам» родильница для облегчения родов должна обращаться за помощью к Богородице. Стойко держалась вера, что если родильница проговорит Богородицын сон, то получит скорое дитя рождение (Бессонов П. Указ. соч. № 617).

⁷ Афанасьев А. Н. О значении Рода и рожаниц. С. 141.

В «Азбуковниках» Рожаницы представлены подателями доли новорожденных: **рожденицы — свято дня рождѣнія младенца, въ кон же днь кто родитѣся, тон нрав и осуд пріемлетъ**¹. Но в другой статье поясняется, что речь идет не о мифологических персонажах, а о планетах, по которым предсказывают судьбу при рождении. При анализе сведений «Азбуковника» надо помнить, что «рожаницами» в этом памятнике назывались звезды, которые, по представлениям древних, оказывали влияние на судьбу человека: **рожаницами звѣздохъ нарицаю .з. звѣздъ, еже ѿ планиты; и кто в кюю планитѣ родитѣся, то по тон планитѣ право вѣщаю емѣ, како быти нравом... снѣ .з. плани безумніи еллни рожаницами нарицающе**². У многих народов существует поверье, что у каждого человека своя судьба либо нити жизни связаны со звездами (ср. падение звезд как предзнаменование чьей-то смерти). Предсказательные манипуляции в «Азбуковниках» связываются с рожаничным культом, а гадание о судьбе определяется как «рожаничные волшебания»: **рожденицы — кумири елниньстѣн, ихъ же погани вѣшвеннемъ рождѣніа нарицахѣ быти**³.

Представления о том, что «рожаницы»-звезды определяют судьбу, — позднее⁴. Они относятся к периоду, когда астрологические суеверия вытеснили или наложились на языческие суеверия. Такие процессы на Руси получили распространение с XV в. Только после этого могло произойти слияние рожаничного культа с астрологией. «Домострой» фиксирует эти изменения: **въ получая вѣроуютъ, и въ родословіи, рекше въ рожаницы, и въ обаянію по звѣздословию**⁵. Други-

¹ Срезневский И. И. Рожаницы у славян и древних языческих народов. С. 105.

² Ковтун Л. С. Азбуковники XVI–XVII вв. Л., 1989. С. 248–249. Толкование не оставляет сомнения в том, что под словом «рожаница» Азбуковники разумели прежде всего астрологию: **рождѣніе и чѣсть звѣздохъ нарицает се иже сѣть и книги глемые рожденице; въ родословіи рекше рожденице** (Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. I. С. 185). В том же смысле термином «рожаница» передаются соборные статьи запретов на практику предсказаний. 61 правило VI Вселенского Собора по Устюжскому списку: **иже въ срѣчѣ вѣроуютъ и в рожаницѣ** (γενεαλογίαν); по Кормчей 1284 г.: **иже в получан вѣроуютъ. и в родословіи. рекше въ рожаница**; вариант: **въ получение рождество и родъсловѣствіе** (Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. I. С. 156–157). Речь идет о гаданиях на удачу и об определении судьбы при рождении по звездам. В соответствии с этим смыслом рожаничная трапеца в переводном библейском тексте Паремийника названа **щастію раствореніе**. Все эти понятия в большей части заносные, а не собственные. В греческом прирожденная доля обозначалась как *γένεσις, εἰσαρτένη*, соответственно обозначаемый этим словом персонаж толковался как подательница доли (Веселовский А. Н. Указ. соч. С. 235–236).

³ Срезневский И. И. Рожаницы у славян и древних языческих народов. С. 105. Азбуковники дают еще одно значение слову «рожаница» — **стивіе, им жен си очи ѣтваряхѣ, еже естъ чортгов камыкъ, имъ же мазахѣ очи и лица** (Там же). Смысл такого уподобления никакого отношения к рожаничному культу не имеет и относится к числу производных от корневой группы на **рож** — *рожа, лицо, внешность*. Значение этого употребления применимо к украшению внешности или эстетической оценке (см.: Пименова М. В. Красотою украси: выражение эстетической оценки в древнерусском тексте. СПб., 2007. С. 288–290).

⁴ Веселовский А. Н. Разыскания в области духовного стиха. XIII: Судьба-доля в народных представлениях // СОРЯС. Т. 46. № 6. СПб., 1889. С. 180.

⁵ Веселовский А. Н. Указ. соч. С. 237. Ср.: **въ получан вѣроуютъ. рекше в рожаница** (Стоглав. СПб., 1863. С. 264).

ми словами, Рожаницы, родословие и звездословие отождествляются. Никаких сведений об этом древнейшие известия о культе не содержат. В период создания антиязыческих поучений прогностика не была связана с расчетами по расположению планет и могла существовать только в виде примитивных примет. Есть основания говорить о трансформации прогностической стороны культа.

С представлениями о судьбе в рамках рожаничного комплекса связана брачная тематика. Потому что жених – суженый, которого определяли по гаданию. Сторона, откуда ждали суженого, называлась судимою сторонушкой. К Рожаницам-покровительницам взывали при родах, пытались предугадать участь рожденных, а также молились об урожае, наличие или отсутствие которого тоже являлось уделом, судьбой. Поэтому нацеленность на будущее — только часть родо-рожаничного комплекса. В связи с культом предков он в равной мере был ориентирован и в прошлое. Тема судьбы, которую, начиная с А. Н. Веселовского и кончая В. Я. Петрухиным, делают центральной в родо-рожаничном культе, на самом деле является лишь одним из аспектов многогранного культового комплекса. Попытки уравнивать Рожаниц как богинь счастья только с юродивыми вещуньями, предвещающими будущее и судьбу¹, подвергаются справедливой критике².

Продуктивно рассматривать родо-рожаничный комплекс в динамике и разносторонне. На ранней стадии архаические черты, связанные с культом плодородия, были выражены сильнее, на смену им шла охранительная и родовспомогательная магия, а затем на первый план выходили гадательные суеверия. В рожаничных обрядах, какими они предстают по данным древнерусских обличений двоеверия, на первом месте покровительство родам, родильницам и активность баб-повитух. Тема судьбы в этом ряду — периферийный и не главный компонент. Она связана с прогностическими практиками появления детей на свет.

Имеется свидетельство о связи рожаничного культа с поминальной обрядностью. В подборке «А се грехи» из Великих Миней Четиех (ГИМ. Син. № 997) говорится о муковарении в понедельник по Рождеству. Приготовление ритуальной пищи было сопряжено с печалью и скорбью: **желъ родѹ и рожаницамъ по рождествѣ в пнѣ мѣкоу варити и стѣнѣ бѣи а родоу примолвивающе**³. Из этого следует, что хотя поминание предков и было приурочено к рожаничным трапезам, оно выражалось в каких-то словесных формулах, адресованных Роду и Рожаницам, но одновременно и предкам. Можно полагать, что родильная обрядность имела большее отношение к Рожаницам и в меньшей степени к предкам, тогда как культ предков прежде всего олицетворялся Родом, причастным к появлению новой жизни.

В период после введения христианства рожаничная обрядность практиковалась в женской среде (как в низах, так и в верхах общества). Она поддерживалась

¹ Moszyński L. Kierunki zmian semantycznych prasłowiańskich apelatywów określających przedchrześcijańskich czarowników // *Philologia slavica*. М., 1993. С. 105.

² Не учитывается связь культа с родовым коллективом и его идеологией, а также не принимается во внимание глубоко архаичная смысловая наполненность слова (*Трубачев О. Н. Мысли о дохристианской религии славян в свете языкознания*. С. 10–11).

³ *Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины*. С. 46.

заинтересованными в дополнительных приношениях священниками. В состав рожаничных трапез входили сыры, хлебы и хмельные напитки, то есть состав аналогичен описанному Кириком. В двоeverном контексте родильной обрядности Рожаницу смешивали с Богородицей. Недаром в сборнике «Власфимия» (конец XIV в.) сказано, что *несторни еретикъ научи трапѣзѹ класти рожаницѹю. мнѹя бѣцѹ члѣвородицѹ*¹. В доктринальном смысле это означало признание одной человеческой природы Христа, а в контексте двоeverных ритуалов уравнивало родильниц с Богородицей.

Для понимания природы Рода и Рожаниц важна этимологическая сторона дела. Очень рано слова с основой на **род/рож** становятся лексическими единицами переводной литературы. В историографии неоднократно отмечалось, что уже Иоанн экзарх, писатель конца IX в., известный на Руси не позднее начала XII в., в своем «Шестодневе» понятие предопределенности передавал термином «род»: *иже бо ноужа имарменїи, рекъше родъ*². Благодаря сохраненной греческой кальке ясно, что речь идет о господстве необходимости, роке. Но брался единичный случай в контексте сближения Рода с понятием судьбы. А большое количество значений этого слова при передаче греческих понятий оставалось вне поля зрения. В том же «Шестодневе» им передавались и *φύσις* и *γένηα* и *οὐχέως* и ряд других³. Но все это вторичные значения, которым подбирались соответствия из фонда исконных в славянской речевой среде смыслов. Поэтому важно учитывать все смысловые оттенки этого слова, многозначность которого способствовала перенесению некоторых смыслов из греческого в древнерусский. Внимание к понятиям важно, ибо язык не только отражал, но и моделировал представления в прошлые времена.

Слова, связанные с производными от **род**, объединены глубинными представлениями о рождении, происхождении, коллективе сородичей, месте, которое связано с обитанием и рождением (включая предков и потомков) и первичной социальной ячейкой — род, семья (*genos*)⁴. Этимология вполне подтверждает

¹ РНБ. Соф. № 1262. Л. 108б.

² Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 476, 744.

³ Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция. М., 1998. С. 695.

⁴ Словом «род» и производными от этого корневого значения прежде всего обозначалось рождение (*братия родом* — «Великие Миней Четии»; *слеп от рода* — «Слово Иоанна Златоуста»), порождение, происхождение от кого-то (*род внук твоих* — «Житие Ольги»; *жена еллинска родом* — «Мстиславово Евангелие»; *рода варяжска* — «Лаврентьевская летопись»; *словени родом* — «Житие Андрея Юродивого»), круг родственников, совокупность людей разных поколений, люди, имеющие общего предка (*род мне и брат* — «Переяславская летопись»; *призови род твой, род твой и други* — «Синайский патерик»; *каждый со своим родом* — «Повесть временных лет»; *по роду ближний* — «Пролог»; *оставь имене и роды* — «Златоструй»), поколения (*на роды и роды* — «Слово о Законе и Благодати»), родство, в том числе духовное (ср. у Илариона *породиться водою, род христианский*); процесс родов (*женки томятся родом* — «Травник»), разрешение от бремени (*заклучена на старость родити* — «Слово о Законе и Благодати»), тот, кто родился, потомок (*притча роду тому* — «Изборник 1073 г.»); *род же плотью от него рожься* —

трактовку Рода как плододавца. Правы были и те исследователи, которые наряду с этим значением усматривали связь Рода с культом предков. На связь данного слова одновременно и с культом предков и плодородием указывает этимология корня *ard — ‘успех, урожай, прибыль, забота, происхождение’¹. «Для древнерусского человека „род“ — все вместе, в единстве смысла и символа; но в каждом своем повороте, в особых обстоятельствах на первое место выходит что-то одно, самое важное именно в данный момент: рождение, род, родичи, Род»². В этом контексте и племя рассматривается как плод, как результат рождений и обновлений, относящихся к общему предку-Роду. Род объединяет живых между собой с предками и потомками³. Все, что связано со смыслами многозначного понятия «род», сопряжено с идеей действия и движения. Все те же смыслы накладываются и на выражение идеи продолжения жизни в природном мире. Сквозной и общий в бытийном плане смысл фокусируется на действии, продолжении, развитии. В цепи разнообразных действий, обозначавшихся словом «род», порождение людей лишь частный случай⁴. Род как причина имеет отношение к разным порождениям — среди животных, к растительности, а не только к появившимся на свет детям. Все это выводит Рода на глобальный уровень.

В обширном семантическом поле употребление слова «род» со значением судьбы и предопределения — лишь одно из многих граней смысла. Кроме «Шестоднева» данное значение отразилось в «Изборнике Святослава 1073 года» (**Фарисѣи родъ и лучан нестьмыслньѣ вѣрють**)⁵ и еще в нескольких сочинениях (ср.: **от нѹжа рода** — в значении *fatum*)⁶. Предложенное Л. Мошинским понимание Рода как демона преисподней на основании смешения книжных понятий («род» как ‘пекло’ и как ‘нечистый дух’)⁷ чрезмерно заужено. В нем не находит

«Апокалипсис»), все живые существа (*род бессловесный* — «Измарагд»), народ (*напоити род мой избранный* — «Псалтырь»). Поскольку рождаются не только люди, то появление новой жизни с теми же значениями прилагается к природной сфере (*роди орехи* — «Геннадиевская Библия»; *ттенца своя родит* — «Физиолог»; *житу роду нет* — «Слово Серапиона Владимирского»; *нива родит* — общеупотребительное), обозначает плоды урожая (*хлебу бывал род* — «Договорные грамоты»). По крайней мере с XII в. слово обретает значение Родина (*то его есть и отчина и род* — «Хождение игумена Даниила») (Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 25–26; СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 22. М., 1997. С. 179–183).

¹ Трубачев О. Н. История славянских терминов родства. М., 1956. С. 152; Колесов В. В. Указ. соч. С. 27.

² Колесов В. В. Указ. соч. С. 28.

³ На основании уподобления Рода и Рожаниц Артемиду и Артемиде Л. С. Клейн считает возможным ставить в зависимость легкую смерть мужчин от Рода и легкую смерть женщин от Рожаниц (см. указ. работу автора. С. 22). Все источники, напротив, связывают родо-рожаничный комплекс с концентрированным выражением идеи жизни. Даже культ предков ориентирован не на смерть, а на жизнь.

⁴ Колесов В. В. Указ. соч. С. 28–29.

⁵ Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. // ЧОИДР. Кн. 4. 1882. С. 424.

⁶ Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. III. М., 1903. Стб. 138.

Именно в этом контексте логично рассматривать польск. *rodoveszczek* — *астроном*.

⁷ Moszynski L. Kierunki zmian semantycznych prasłowiańskich fpelatywow okreslajacych przedchrześcijańskich czarowników // Philologia slavica. М., 1993. С. 104.

отражения олицетворение данным персонажем представлений о человеческом роде вообще и о своем роде в частности (*svoĭ rod)¹. Весь спектр смысловых и важных для понимания природы god'a значений не принимается во внимание.

Между тем термином «род» передавалось название ближневосточного божества Гада в библейском тексте Ис. 65, 11–12 древнерусского Паремийника (в списке XV в.: **готоваще роду трапезѣ и исполняюще рожденицамъ питникъ смѣшью**)². Тот же самый библейский текст паремейного перевода вошел в полемическое «Слово Исая пророка о поставляющих вторую трапезу Роду и Рожаницамъ»: **вы же вставляши мѧ и забывающе горѣ стѣю мою. и готовяюще трапезоу рода и роженицамъ, наполняюще чръпанѧ вѣсмомъ**³. Замещенный Родом Гад был небесным солнечно-грозовым божеством, родственным Зевсу. Он также трактовался исследователями как божество судьбы, поскольку олицетворял счастливую планету Юпитер⁴. Гаду готовили жертвенные трапезы финикийцы и вавилоняне, что также могло служить основанием для сближения с родо-рожаничным комплексом. Сближение Рода с аналогом греческого громовержца вряд ли было случайным, учитывая, что Зевс имел эпитет «рождающий».

В этом сравнительном аспекте совершенно определенный смысл приобретают сведения о Роде, содержащиеся в статье «О вдуновении духа в человека». Данный памятник не интерпретируется скептиками, а именно он во многом проясняет природу мифологического персонажа. Автор указанной полемической статьи по статусу и могуществу фактически поставил Рода наравне с Творцом. Он опровергает веру людей, которые считают, что Род **сѣда на въздѣхъ мечеть на землю горды и в том ражаются дѣти**⁵. Мотив соперничества сохраняется и в следующей антитезе произведения: полемист, развенчивая творческие способности Рода, утверждает, что творцом всех является Бог, а не Род. В данном случае вряд ли есть основания ограничивать функции божества только детородной сферой⁶. Грудие — это не только камни-метеориты или другие массы плотного вещества,

¹ Трубачев О. Н. Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания. С. 10.

² Срезневский И. И. Рожаницы у славян и древних языческих народов. С. 99. В вариантах перевода, в зависимости от списков, это имя заменялось на бес, либо вообще опускалось (видимо, из благочестивых соображений): **вы же вставляши мѧ. и забыши горѣ стѣю мою и готовящен рожаницамъ трапезоу и исполняюще дѣмонови чръпанникъ** (Срезневский И. И. Рожаницы у славян и древних языческих народов. С. 99; см. об этом: Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. I. С. 158–159). Аналогичная замена была осуществлена уже Септуагинтой.

³ Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 88.

⁴ Учитывая разные функции божества, однозначно объявлять данный персонаж только божеством счастья, как делает В. Я. Петрухин, некорректно (см. указ. работу автора. С. 238; ср.: Лапухин А. П. Комментарии // Толковая Библия. Т. 5. Пб., 1908. С. 538; Библийская энциклопедия. М., 1891. С. 148; МНМ. Т. 1. С. 261).

⁵ Гальковский Н. М. Указ. соч. Т. II. С. 79.

⁶ Ср. Клейн Л. С. Памяти языческого бога Рода. С. 23.

с которыми мифы связывали появление людей, а прежде всего живительные капли небесной влаги. По сути дела комментируемый текст воспроизводит центральную для земледельческих культур идею космического брака неба и земли, из которого разворачиваются все формы жизни.

Приведенный выше источник — это далеко не аномальный книжный сюжет, которому нет доверия¹. «Повесть временных лет» донесла до нас еще один вариант этого мифа. В летописном Повествовании о волхвах воспроизводится сюжет, согласно которому Бог мылся в бане и вспотел, после чего отерся ветошью (полотенцем) и сбросил ее вместе с каплями своего пота на землю. Из этой божественной влаги уже бесом был создан человек². Если учесть, что языческие божества назывались бесами, а легенде придан христианизированный дуалистический оттенок — легко можно вычленить первоначальное мифологическое ядро о плодотворной небесной влаге и творческих функциях беса-бога. Здесь непосредственно Творец выступает в той же функции, что и Род в «Слове о двунувении духа». Род, мечущий на землю груды, функционально идентичен представленному далеко не в христианском облики Творцу, извергнувшему небесную жизнетворящую «ветошь».

О соперничестве языческого и христианского божеств в погодно-дождевой сфере повествует граффити из Новгородского Софийского собора, в котором христианской Бог противопоставляется бесу — творцу дождя: **лѣ бѣсь небо... и р(а)звѣдръ... дздѣ... потрасошиша облаци рече бѣ то сътвори**³. Род с учетом таких параллелей вполне может персонифицировать творческие силы неба, которые представляют и дожди и лучи весеннего солнца⁴. Об отождествлении Рода древнерусским полемистом с Перуном и Хорсом уже говорилось. Для понимания текста необходима коррекция с учетом отличия языческого и креационистически-монотеистического понимания того, о чем идет речь в содержании граффити и выше процитированных источниках. Бог в христианском понимании не мог выступать в качестве физического фактора творения, тогда как в приписывании бесу творческих функций древнерусские авторы не сомневаются. Сегодня переносить на язычество не свойственные ему монотеистические идеи — малопродуктивно⁵. Но именно в таком сближении, игнорировавшем существенные отличия, в цитированных текстах описывались действия плододавца, дающего жизнь. Единственный смысл заключается в том, что Род поднят на уровень могущественного божества, и игнорировать это невозможно.

Из всего вышесказанного можно заключить, что внецерковная сторона родо-рожаничного культа была связана с производительной магией и обрядностью пло-

¹ См. скепсис в указ. соч. Л. С. Клейна. С. 18.

² ПВЛ. С. 214.

³ *Медынцева А. А.* Древнерусские надписи Новгородского софийского собора. М., 1978. С. 73–74.

⁴ См.: *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 486.

⁵ *Колесов В. В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 27.

родия. Составляющими ее элементами были культ предков и свадебная обрядность¹. Свадебную обрядность можно рассматривать как один из элементов обрядности продуцирующей. На сферу рождения, а также на помощь детям, матерям и беременным женщинам были направлены двоеверные рожаничные ритуалы (в виде трапез, возлияний, молений [точнее, заклинаний в форме каких-то песнопений]). В ретроспективе фиксируется общая для всех парных мифических персонажей связь с магией плодородия людей и полей. Связанные с почитанием Рода и Рожаниц ритуальные действия были производными от самой природы их культа. В первые столетия христианизации древнерусского общества эта архаика сохранялась в форме рожаничных трапез, поддерживавшихся «чреву работающими» русскими попами.

Расшифровать значение Рода и Рожаниц помогает фигура Артемиды — никогда не существовавшего божества, изобретенная древнерусским книжником. Поскольку логика параллелизма строится на уподоблении Рода и Рожаниц Артемиду и Артемиде, становится ясно, что как одна, так и другая пара олицетворяли собой небесное и земное начала. Подобные олицетворения природных сфер в образах божеств на заключительной стадии славянского язычества хорошо известны по дошедшим источникам. Перун, Стрибог и Дажьбог-Хорс олицетворяли собой огненно-водно-воздушные стихии неба. Плодоносящая Мать-Земля почиталась как Мокошь. Вместе небесные мужские божества представляли порождающую силу неба: дающее жизнь солнечное тепло и орошающую живительную влагу. Согласно данным фольклора, то, что связано с проявлением небесных и в языческую пору обожествлявшихся стихий, характеризовалось как семя, изливающееся в брачном слиянии неба и земли. Автор «Слова об идолах» выделяет Перуна и Хорса, а функции Стрибога, видимо, надо рассматривать атрибут громовержца. Оба были причастны грозам и бурям. Та природная сфера, которой «заведывал» Стрибог находилась «во власти» Перуна (неполное дублирование, которое можно сблизить с синонимичностью Хорса и Дажьбога). Получается, что образ обожествленной природы, в ее небесной и земной ипостасях, вполне закрывается пантеоном Владимира (т. е. божествами, которые перечислил летописец в связи с языческой реформой, произведенной Владимиром Святославичем). Сакральные персонажи поставленного близ княжеского дворца пантеона богов олицетворяли собой весь окружающий природный мир. Поэтому совершенно необоснованно была отброшена продуктивная идея Б. А. Рыбакова, согласно которой в одном персонаже могут объединяться функции нескольких богов. Как Перун и Хорс в паре с Мокошью, так и синонимичные им Род и Рожаницы выражали представления об обожествленной небесной и земной сферах, из космического взаимодействия которых выводилась идея рождающего начала.

¹ На связь почитания Рода и Рожаниц со свадебной обрядностью указывает Я. Н. Шапов. Он приводит целый ряд источников, где резание сыров практиковалось как жертвоприношение и как элемент свадебного ритуала (статьи церковного законодательства, «Сказание о Борисе и Глебе», «Домострой»). Описание аналогичного обряда Кириком исследователь трактует как традиционную жертву божествам (*Шапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972. С. 243–244*).

В фольклоре аналогом этой творческой паре известных по письменным данным богов являются Ярило и Лада. Роду и Рожаницам в пантеоне Владимира соответствовала сумма мужских (в нашем случае Перун+Хорс) и парного им женского божества. Но самое главное — в фольклоре сохранилась исконная древняя языческая основа понимания действия природных механизмов. Возобновление плодоносящих сил природы объяснялось брачными отношениями земли с опрокинутым на нее небом: «Не земля родит, а небо», «Земля — Божья постель», «Ты небо — Отец, ты земля — Мать». Как и божества языческого пантеона, земная и небесная сферы мыслились в брачном единстве. Аграрная обрядность и связанные с ней календарные праздники в значительной степени были направлены на активизацию животворящих сил неба и земли, на обеспечение плодородия и урожая с точки зрения глубоко архаической логики¹.

Род и его инварианты в лице обожествленного Неба-Отца — это мужское божественное начало, которое продуцирует, зарождает жизнь. Рожаницы и относящиеся к ним инварианты в лице вил, берегинь и обожествленной Матери-Земли — это те, кто принимает животворящее небесное семя или способствует земному плодородию. То есть в архетипе — выделенная парность мужского и женского начал, заданная мифом о космическом браке. Судя по обличениям, Рожаница была двоеверным эквивалентом Богородицы, тогда как в той же системе синкретических координат Род сопоставлялся с самим Богом Творцом. Получается, что Род, Рожаницы и их архетипы как жизнедавцы и плододавцы воплощали в своих образах представления о причинах всех форм жизни. Выражая идею плодородия, эти персонажи покровительствовали дому, семье, браку, родильницам, детям. Поэтому рано окончательно и безоговорочно сбрасывать со счетов наработку, делавшиеся мифологами. В силе остаются следующие их заключения: «...в боготворении закона оплодотворения и производительных сил природы человек, различая в жизни две главные субстанции активного творчества и пассивной восприимчивости, перенес их в сферу своего верования в символической форме плодородного брака божеств мужского и женского пола, неба и земли, солнца и луны, огня и воды»². Именно представители мифологов еще в позапрошлом столетии пришли к выводу о том, что эквивалентные Роду и Рожаницам парные божества и фольклорные персонажи «олицетворяли своим андрогинным союзом мужской и женской субстанции полный конкретности закон оплодотворения в языческих верованиях русских славян»³. Верные в основе выводы нуждаются в корректировке и углублении на более строгой эмпирической и методологической основе.

В условиях двоеверия функции когда-то обожествлявшейся Матери-Земли были перенесены на Богородицу, что и зафиксировано источниками о рожаничной

¹ Подробнее об этом 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.

² Шепинг Д. О. Опыт о значении Рода и рожаницы. С. 25.

³ Там же. С 36.

обрядности. Мимикрия сакральных персонажей языческого прошлого сохранилась до недавнего времени. Земля наделялась всеми свойствами божества: ее нельзя осквернять бранью, плевками, действиями сексуальной направленности, она прощает грехи и может покарать за проступки и т. д. Заместившие Мокошь Богородица и Параскева Пятница имеют не только отношение к земному плодородию, но так же, как и в эпоху Кирика, покровительствуют беременным женщинам, родам, семье¹. С той поры языческие боги забылись, а глубинная и стойкая основа исконного культа природы пережила века. Именно поэтому в аграрных ритуалах просматривается много родо-рожаничных черт.

Поскольку Род и Рожаницы неизвестны другим славянам, а память о них не сохранилась в устной народной культуре, то имеются основания видеть в них не столько личных божеств, сколько имена нарицательные, отражающие продуктивные функции божественных пар. В объяснении данного явления мы неизбежно вступаем в область догадок. Скорее всего, божественные фигуры с такими именами возникли в среде древнерусских обличителей пережитков язычества и являются таким же новообразованием, как и Артемид. Употребление слов «род» и «рожаницы» при переводах является лучшим доказательством того, что эта лексика относилась к сфере смысловой номинации и не имела отношения к божественным именам. Как плод аналитической работы, данные именованья точно отражали суть дохристианских представлений архаической поры и непродолжительного периода, завершившегося государственной реорганизацией язычества властями на основах многобожия. В краткой и емкой форме древнерусским полемистом были выражены не только особенности родо-рожаничного культа, но сама суть язычества как древнего, так и современного ему. При именнаяречении персонажей были применены не надуманные нарицательные характеристики, а заимствованные из мифокультуры понятия. Последние соответствовали функциям как самих богов, так и мифологическим свойствам олицетворявшейся ими природы.

Почему на месте описаний культа природы появляются боги? Идеологи раннехристианской поры привыкли мыслить теистически, поскольку заимствованные у греков обличения язычества характеризовали его как политеизм. Переводная христианская книжность формировала установки, с позиций которых явления язычества и двоеверия воспринимались и оценивались стереотипно. Созданные на основании этих стереотипов образы воспринимали, понимали и использовали в XII столетии церковные авторы, в том числе Кирик Новгородец и его собеседник Климент Смолятич.

¹ Рожаницы, как и их сакральные аналоги, олицетворяли Мать-Землю, что отражено сравнениями с богинями плодородия. Восприятие Богородицы как Матушки-Земли зафиксировано современными этнографами в наши дни (*Топорков А. Л.* Материалы по славянскому язычеству (культ матери-сырой земли в дер. Присно) // *Древнерусская литература: источникведение.* Л., 1984. С. 229–233). С представлениями о плодородной земной влаге и покровительстве женщин связывались в народном понимании функции Параскевы Пятницы, заместившей Мокошь (*Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957. С. 59 и след.).

Сама модель, по которой были созданы Род и Рожаницы, была привнесена вместе с христианством. Только на русской почве эта модель наполняется присущими славянскому язычеству смыслами. Так нарицательные понятия стали божествами. И церковные писатели отстоящей от эпохи христианизации поры, а вслед за ними и многие исследователи воспринимали Рода и Рожаниц как реально существовавших божеств. Оригинальная с точки зрения отображения русских условий и вполне нормативная в контексте христианской культуры конструкция оказалась удачной и утвердилась в церковной книжности. Созданные образы Рода и Рожаниц точно отражали суть дела. Конструкция прижилась и в силу адекватности древнерусским реалиям держалась в обиходе церковных авторов несколько столетий. Поэтому нет оснований отказываться от традиции и писать эти имена со строчной буквы.

Возвращаясь к идее Л. С. Клейна о поминках по Роду, приходится признать, что хоронить-то и некого. Уготованная Роду могила оказывается кенотафом. В глубинах языческой архаики были выработаны понятия, семантическое значение которых благодаря церковным полемистам стало нарицательным и которое несло в себе целый сгусток относящихся сначала к язычеству, а потом к двоеверию значений. Поэтому приблизился к истине Н. И. Зубов, когда свел и Рода и Рожаниц к номинативным фикциям. Таким же был и ход мыслей Л. С. Клейна. Только эти авторы полностью оторвали «выдуманных персонажей» от язычества, отказали им в праве на родство с реальной архаикой. Поэтому их и не рассматривали во взаимосвязи с представлениями древних славян. Внешней схожести с иноязычными явлениями более поздней поры отдавалось предпочтение перед автохтонными смыслами. Порожденное полемическими задачами иносказание оказалось слишком правдоподобным, а потому жизненным.

Выявленная специфика родо-рожаничного культа позволяет составить представление о кругозоре Кирика Новгородца и о видении им религиозной ситуации в стране. С одной стороны, Кирик кратко и точно охарактеризовал двоеверную обрядность, а с другой — таким образом обозначил главное, корневое в сохранившихся от языческой эпохи пережитках. Затронутая им в «Вопрошании» проблема имеет отношение к базовой идее языческого сознания, удерживавшейся в среде двоеверов. Через вопрос, сформулированный Кириком, до нас доходят достоверные сведения о симбиозе православных и языческих верований в среде древних новгородцев. Обращая внимание на языческие пережитки такого рода, он, видимо, отдавал себе отчет о том, что касается главной темы — а именно неизжитого культа природы у вчерашних язычников. Как свидетель живых дохристианских традиций он, возможно, понимал, что Родом и Рожаницами в комплексе пережиточных верований представляют любых персонажей, с которыми связывались идеи о плодородии, культе предков и покровителях родильниц. Может, в этом и заключалась острота вопроса? Не хотел ли Кирик услышать от первосвященника, что двоеверные трапезы предназначались на самом деле другим богам или просто обожествленным стихиям мироздания? Но Климент Смолятич не дал соответствующего разъяснения, оставшись в русле стереотипной для церковного деятеля оценки.

Рассмотренный 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, осуществлявшихся несколькими поколениями духовенства, медленно, с периодическими рецидивами происходила перестройка общественного сознания древних русичей. Есть в ней вклад и Кирика, в «Вопрошании» которого были обозначены и закреплены новые моральные и религиозные критерии, сопряженные с осуждением прежних духовно-нравственных ориентиров. Но и в этом деле Кирик проявил себя не простым транслятором существовавших уже запретов, а творчески попытался уточнить, какое поле проблем и явлений покрывают названные им Род и Рожаницы. Тем более, что число языческих пережитков в его время не ограничивалось рожаничными трапезами.

Прогностическая тема и сокрытые в ней смыслы

Некоторые сюжеты «Вопрошания», несмотря на их маргинальность, не получили в историографии убедительного объяснения. К числу таких сюжетов, в частности, относится и затронутая Кириком проблема неблагоприятных для зачатия ребенка дней. Остановимся детально на этом далеко неоднозначном для понимания положении «Вопрошания».

В «Вопрошании» изложено поверье, согласно которому зачатый в воскресенье, субботу или пятницу ребенок станет либо вором, либо блудником, либо разбойником. Подобные суеверия резко осудил Нифонт и порекомендовал книги, где об этом пишется, сжечь (К 74). Писания, в которых излагаются такого рода измышления, связаны с народными поверьями. Они сопоставимы с представлениями о знаковых днях, в которые практиковался запрет на труд: суббота по иудейскому обычаю, воскресенье по христианскому пониманию, а пятница запретный день в традиционных верованиях, коренящихся в язычестве и у мусульман. Церковь расценивала подобного рода верования как отреченные. Нифонт отвергает предложенный Кириком для обсуждения сюжет, как выходящий за рамки канона.

Но если присмотреться повнимательнее к описанному Кириком суеверию, то можно убедиться, что постановка вопроса отразила характерную для прогностической практики дифференциацию злых и добрых дней и связанных с ними примет. Сам вопрошатель ссылается на известную ему «некоторую заповедь», согласно которой зачатое в воскресенье, пятницу или субботу дитя непременно станет разбойником, блудником или трусом: *Прочтохъ же кмоу изъ нѣкоторой заповѣди: «оже въ недѣлю и въ соуботоу и въ пѣтокъ лежитъ человекъ, а зачнетъ дѣтѣ, боудеть любо татъ, любо разбойникъ, любо блудникъ, любо трепетивъ, а родителма опителма двѣ лѣта».* — *А ты книги годатъса съжечи.*¹

¹ Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / Изд. подг. А. С. Павловым // РИБ. Т. VI. СПб., 1908. Стб. 44. В составе Особой редакции тот же

Те же поверья, на которые обратил внимание Кирик, обнаруживаются в апокрифических произведениях. В *Заповѣди стыхъ ѿць ко исповѣдающихсяъ сномъ и дщерею* взгляд на предопределение злой судьбы зачатием в так называемые злые дни изложен следующим образом: *Аще смеситъся к'то с женою в патъницу и в сѣботу и в нѣлю да аще зачнетъ и боудетъ тать или разбонникъ или блодунникъ. ро^мтѣла же да прїимотъ ѿпитемью .б. лѣ^т. а поклона по .р. на день¹. Такой же прецедент *Въпрошенїе апко га ѿ мжкахъ и о грѣсѣхъ* описывает следующим образом: *Аще кто съ женою смѣситъся. в^с па^к. или в соу^т. или в нѣ. ти аще зачнетъся роженое. люво ратни. люво блодунн. люво ра^збонни. люво трепѣтив^с. да прїимотъ ро^мтѣла его поста .б. лѣ^т². Опубликованные Н. С. Тихонравовым тексты отнесены им к разряду так называемых «худых номоканунцев»³.**

текст издан под рубрикой *ѿ женящихся* (см.: *Смирнов С. И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. Тексты и заметки. М., 1913. С 7. Незначительные разночтения в сравнении с Основной редакцией). Из Краткой редакции произведения с надписанием *се е^с въпрошенїе кирилово* (так в рукописи!) *иже впраша епа новгородскаго нифонта и ниг^с* (Соловецкая Кормчая XV в. РНБ. Сол. № 1056/1165) материал о злых днях исключен (см.: *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований / Труд В. Н. Бенешевича.* Т. 2. София, 1978. С. 90–94). Впервые в научный оборот сведения о злых днях вместе с публикацией «Вопрошания» ввел в 1821 г. К. Ф. Калайдович (см.: *Калайдович К. Ф.* Памятники российской словесности XII века, изданные с объяснением, вариантами и образцами почерков. М., 1821. С. 165–203. Статья о злых днях на С. 188–189). До публикаций «Вопрошания» А. С. Павловым и С. И. Смирновым исследователи пользовались текстом первого издания памятника. В 1874 г. Ф. П. Керенский, в своей работе об отреченных верованиях в Древней Руси исследовал поверье о злой судьбе по публикации К. Ф. Калайдовича 1821 г. В передаче древнего текста поверья Ф. П. Керенский допускал отдельные поправки: например, слово «любо» заменял на «ли-бо» (*Керенский Ф. П.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // ЖМНП. СПб., 1874. № 3. С. 71). Тем же текстом оперировал Е. Е. Голубинский (*Голубинский Е. Е.* История Русской церкви: В 2-х т. (в 4-х п/т). М., 1880. Т. 1 (1 п/т). С. 507–526). Поверье о злых днях из «Вопрошания» приводилось в этом труде по изданию К. Ф. Калайдовича 1821 г. на с. 371 (примеч. 1) с пропуском заключительных слов Нифонта о необходимости сожжения книг, содержащих вредные поверья, и в полном объеме на с. 520 (примеч. 5). В 1907 г., несмотря на существование публикаций текстов Кирика К. Ф. Калайдовичем и А. С. Павловым, Н. Н. Кононов проблему связи злых дней с судьбами новорожденных рассматривал исключительно на материале, заимствованном из статьи Ф. П. Керенского (с некоторыми отклонениями при воспроизведении текста: например, слово «трепетив» заменил на «трепетлив») (*Кононов Н. Н.* Из области астрологии // Древности. Труды славянской комиссии Имп. Московского археологического общества. Вып. 1. М., 1907. Т. 4. С. 51).

¹ *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы: В 2-х т. М., 1863. Т. II. С. 302–303.

² Там же. С. 312.

³ В рукописном наследии Н. С. Тихонравова, которое хранится в отделе рукописей РГБ, есть папка, озаглавленная «худые номоканунцы». В нее, наряду с выписками из «Вопрошания Кирика» по публикации К. Ф. Калайдовича, включены извлечения из вполне благонадежных источников (Заповедь Иоанна Постника, исповедальники, наставления кающимся и т. д.). Среди различных церковно-правовых казусов Тихонравова интересовали не апокрифические сюжеты, а, прежде всего, свидетельства о пережитках язычества и указания на уклонение от канонов и предписаний. Именно аспект нарушения установ-

В своем составе они имеют неканонические установления, которые новгородский владыка Нифонт рекомендовал сжечь как опасные и вредные для Церкви. В епитимийник, изданный под названием «Заповеди святых отец ко исповедающимся сыном и дочерем», вошли материалы, заимствованные из авторитетных в церковной письменности «Заповедей святых отец»¹, которые являются славянским переводом латинского пенитенциала VIII в. Последний через посредничество кирилло-мефодиевской традиции пришел на Русь и был воспроизведен в пяти версиях этого произведения, откуда материал заимствовался в древнерусские церковно-правовые сборники². В «худом номоканунце» читаются более десяти статей из «Заповедей святых отец»³. Этот далеко не единственный источник компиляции исповедальных предписаний повлиял и на название одного из апокрифических епитимийников.

Переведенные с латинского покаянно-исповедальные рекомендации были известны Кирику Новгородцу⁴. Поскольку статьи о злых днях в составе «Заповедей святых отец» не обнаруживаются⁵, у нее должен быть иной источник. Вместе с тем в «Вопрошании» присутствует прямое соответствие 16-му правилу «Заповедей», которое дается со ссылкой на известную Кирику «некоторую заповедь» (**а се нѣвкотори заповѣди налѣзоухъ**)⁶. Как и в случае с оформленным в виде епитимийного правила поверьем о предопределении злой судьбы ребенка зачатием его в пятницу, субботу и воскресенье, вопрошатель Нифонта в 16-м пункте ссылается на известные ему установления (заповеди). Повторение ссылки на один и тот же источник, который Кирик не обозначает конкретно, можно было бы понимать как

ленных правил и обширные росписи разнообразных грехов подводились под понятие «худых номоканунцев». Последние воспринимались как законоустановления, фиксирующие худое, ненормативное поведение паствы и духовенства (см.: РГБ. Тих. I. Картон 2. Ед. хр. 9. Л. 1–28). Отсюда следует, что не только апокрифичность определяла название опубликованных епитимийников, но также фиксация в их содержании «худого», нарушающего установленные нормы поведения христиан. Наличие сведений о худых поступках наряду с внеканоническими мотивами некоторых правил явилось основанием для включения таковых епитимийников в подборку с названием «худые номоканунцы».

¹ Влиянием «Заповедей святых отец» объясняется сохранение латинских норм в установлениях «худых номоканунцев». В частности, упоминание celibата, пост на хлебе и воде, а также рекомендация смешивать хлеб с золой для участников гаданий (*Максимович К. А. Заповѣди святыхъ отецъ*. Латинский пенитенциал VIII века в церковнославянском переводе. М., 2008. С. 15, 35, 137, 172, 174; ср.: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 3–4; 305, 311). К. А. Максимович называл 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).

² Об этом см.: *Максимович К. А.* Указ. соч. С. 157–158.

³ Помещенная в раздел «худых номоканунцев» компилятивная «Заповедь» представляла собой собрание типичных греховных казусов, которые на исповеди священники исследовали во время покаяния их паствы в грехах. Поэтому «Заповедь» сопровождалась указаниями на церковные наказания, которые полагались согрешившим. Греховные казусы, включенные в «Заповедь», иногда имели весьма необычное содержание, типа рассмотрения ситуации о запретных для совокупления днях недели.

⁴ См.: *Смирнов С. И.* Указ. соч. С. 278–271; *Максимович К. А.* Указ. соч. С. 150–151.

⁵ См.: *Максимович К. А.* Указ. соч. С. 172–194.

⁶ РИБ. Стб. 23.

указание на правила, которые были в его распоряжении и которые он не желал именовать. Разные правила (заповеди) в средневековой книжности объединялись в сборники. Нельзя исключать, что под неоднократными отсылками к «некоторой заповеди» Кириком подразумевалась подборка, в которой, как и в изданных «худых номоканунцах», могли быть объединены епитимии за прегрешения, характерные для западной церковной практики, с заведомо неканоничными установлениями. Если Кирик имел в своем распоряжении какую-то версию «Заповедей святых отец»¹, то в ней, по логике делавшихся Кириком ссылок на первоисточники, находилась статья о злых днях, на основании которой и был вынесен владычный приговор «некоторой заповеди». Но нельзя исключать, что находившиеся в распоряжении Кирика «некоторые заповеди» заимствовались не из одной, а из разных рукописей, наименование которых Кирик из каких-то соображений не обозначал, обтекаемо ссылаясь на известные ему тексты.

Истоки сомнительной с точки зрения церковной ортодоксии причинно-следственной связи судьбы людей с зачатием их в неблагоприятное время не ясны, хотя известны греческие прототипы статьи о злых днях². Именно это обстоятельство позволяет предполагать наличие в распоряжении Кирика нескольких нетипичных для Восточной церкви источников, восходящих к разным традициям.

Исследователи трудов Кирика давно обратили внимание на схожие с 74-м пунктом «Вопрошания» правила в апокрифических епитимийниках. А. С. Павлов в своем комментарии к этой статье при издании пенитенциального труда Кирика практически отождествил их. Он пришел к заключению, что «в старинных епитимийниках нередко встречается та „Заповедь святых отец“, из которой Кирик прочитал приведенное правило»³. А. С. Павлов не усматривал расхождений в текстах поверья о злой судьбе, которые читаются в соответствующих статьях «Заповеди» и «Вопрошания».

Однако отличия есть: 1) в текстах различен порядок дней недели: в варианте апокрифической «Заповеди» — пятница, суббота, воскресенье, тогда как в «Вопрошании» порядок иной: воскресенье, суббота, пятница; 2) в апокрифическом номоканунце приводятся три вида злой судьбы (татьба, разбой, блуд), в «Вопрошании» же их указано четыре (татьба, разбой, блуд, трусость)⁴; 3) в «Заповеди святых отец ко исповедающимся сыном и дочерем» четко обозначено церковное

¹ О возможных источниках Кирика см.: *Суворов Н. С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского церковного права. Ярославль, 1888. С. 161; *Смирнов С. И.* Указ. соч. С. 279; *Максимович К. А.* Указ. соч. С. 151.

² *Смирнов С. И.* Указ. соч. С. 288.

³ РИБ. Стб. 44. Прим. 10.

⁴ В оригинале: **трепетивъ** — означает 'трусливый' (см.: *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. Т. III. Кн. II. М., 1989. Стб. 988). В академическом словаре русского языка слово «трепетный» толкуется, в том числе, как 'охваченный страхом, дрожащий от страха, боязливый, робкий', 'исполненный страха, боязни, проникнутый им' (СлРЯ: В 4-х т. 2-е изд. / Гл. ред. А. П. Евгеньева. М., 1984. Т. 4. С. 406). Трусость в суровых условиях Средневековья считалась большим пороком и воспринималась как негативное человеческое качество.

наказание родителям за смешение в запретные дни: два года бить по сто поклонов в день, тогда как в пересказанной Кириком «некоторой заповеди» говорится о двухлетней епитимии за нарушение установления запретных дней недели, но в чем конкретно заключается епитимия в указанные сроки, не говорится. В аналогичной ситуации «Наказание апостольское» предписывает двухлетний пост.

За несколько лет до появления публикации А. С. Павлова апокрифическое пове­рье о злой судьбе детей, зачатых в запретные для совокупления дни, соотнес с твор­чеством Кирика Новгородца Ф. П. Керенский. В работе 1878 г. он писал: «Еще чер­норизец Кирик в XII в. коснулся поверья, связанного с астрологией: он осудил веровавших в счастливые и несчастливые дни по отреченным книгам»¹. Ф. П. Ке­ренский ошибался, приписывая непосредственно Кирику осуждение поверья. В действительности же, с осуждением поверья о злой судьбе выступал Нифонт. Ки­рик просто зафиксировал это мнение, не выразив своего отношения к нему². В отли­чие от Ф. П. Керенского А. С. Павлов точно разграничил авторскую часть с переска­зом правила и комментариев к ней, подчеркнув, что именно Нифонту (а не Кирику) принадлежат слова о сожжении текста поверья о злой судьбе: «...Выше приведен­ное правило о злой судьбе человека, зачатого в один из последних трех дней недели (108)³, правило, прочитанное Кириком Нифонту из „некоторой заповеди“ и вызвав­шее со стороны последнего энергичный ответ: такие книги годиться сжечь»⁴.

В 1880 г. пове­рье о злой судьбе в версии «Вопрошания» и «Заповеди святых отец ко исповедающимся сыном и дочерем» было включено Е. Е. Голубинским в его «Историю Русской церкви»⁵. Текст «Заповеди» воспроизведен им по списку Троице-Сергиевой лавры (РГБ. Тр. № 204. XVI в.) с разночтениями по рукописи из собрания В. М. Ундольского (РГБ. Унд. № 28. XVI в.)⁶. Е. Е. Голубинский считал публикуемый текст произведением церковно-официального характера и атрибути­ровал «Заповедь» русскому митрополиту Георгию, занимавшему Киевский митро­поличий престол ок. 1065–1075 гг. Основанием для отождествления было упоми-

¹ Керенский Ф. П. Указ. соч. С. 70.

² Ошибку Ф. П. Керенского повторил Н. Н. Кононов, который полагал, что «в словах Ки­рика осуждаются не астрологические приметы по злым и добрым дням, а „худые номо­канунцы“» (Кононов Н. Н. Из области астрологии. С. 51). Таким образом, осуждение по­верья о злой судьбе адресовалось Кирику. Ему же приписывалось неприятие отреченной литературы. При этом Н. Н. Кононов полагал, что критика касалась исключительно «ху­дых номоканунцев», а сами астрологические приметы по злым и добрым дням не осуж­дались. В действительности такие понятия в памятнике просто отсутствуют.

³ № 108 — номер, под которым пове­рье о злой судьбе указано в «Заповеди святых отец...» по книге Е. Е. Голубинского «История Русской церкви».

⁴ Павлов А. С. О сочинениях, приписываемых русскому митрополиту Георгию (Открытое письмо к профессору Е. Е. Голубинскому) // Православный собеседник. М., 1881. Т. 1. Февраль. С. 348.

⁵ Голубинский Е. Е. История русской церкви: В 2-х т. (в 4-х п/т.). М., 1880. Т. 1. 1 п/т. С. 507–526.

⁶ См. Указ. соч. С. 520. При этом Е. Е. Голубинский сообщал, что Н. С. Тихонравов опубликовал «Заповедь» в 1863 г. также по Троицкому списку. Последняя у Е. Е. Голу­бинского подразделена на пункты (параграфы), чего нет в подлинных текстах произведе­ния и его издания Н. С. Тихонравовым 1863 г.

вание Кириком в «Вопрошании» некоего «написания» митрополита Георгия. Атрибуция текста, содержащего сомнительное с канонической точки зрения поверье о злой судьбе, была подвергнута резкой критике со стороны А. С. Павлова. Последний так оценивал гипотезу крупного историка Русской церкви: «В содержании мнимо-Георгиева устава представляются такие странности или, точнее говоря, нелепости, каких нельзя ожидать от митрополита-грека, если конечно не делать предположения, что он по своим понятиям и образованию стоял гораздо ниже наших Кириков»¹. С ним солидаризировался Н. К. Никольский: «Попытка приписать митр. Георгию сочинение под названием „Заповедь святых отец ко исповедающимся сыном и дочерем“... оказалась неудачною»². Критическую точку зрения на атрибуцию Е. Е. Голубинского разделял С. И. Смирнов, который с Георгием связывал анонимный текст из сборника начала XV в. (ГИМ. Син. № 3), озаглавленный им «Написание митрополита Георгия русского и Федоса»³.

В современной историографии принадлежность «Заповеди» Георгию не признает О. В. Творогов⁴. Есть и другая точка зрения. К отождествлению «Заповедей» с «Написанием митрополита Георгия» склоняются Ю. К. Бегунов и Р. Г. Пихоя⁵.

Недавно в списке XV столетия (РГБ. Юд. №1 Л. 23а–28б) был открыт текст, надписанный именем митрополита Георгия: **Недовѣдомы словесѣ. изложено Георгіемъ. митрополитѣ Кіевскимъ. Германѣ игуменѣ въпрашающѣ. вномѣ повѣдающѣ**⁶. С одной стороны, памятник поразительным образом типологически соответствует «Вопрошанию» Кирика. В нем сохранились только ответы митрополита, что можно сблизить с Краткой редакцией «Вопрошания». С другой стороны, в распоряжении исследователей появился текст, который можно соотнести с упоминавшимся Кириком «Написанием митрополита Георгия». Этому мешают только одно обстоятельство — отсутствие в «Недоведомых словесах» статей, которые Кирик связывал с именем Георгия. Вместе с тем «Недоведомые словеса», «Написание митрополита Георгия русского и Федоса», а также «Заповедь святых отец ко исповедающимся сыном и дочерем» имеют очень много общих положений, что не без оснований объясняется влиянием произведения митрополита Георгия на последующую книжность⁷. Окончательному отождествлению обнаруженного текста с «Написанием» мешают неустранимые пока противоречия⁸. Но согласно заключению публикатора, в тексте был утрачен один лист, в ко-

¹ Павлов А. С. Указ. соч. С. 347–348.

² Никольский Н. К. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906. С. 199.

³ Смирнов С. И. Указ. соч. С. 309–319. Публикация текста в указ. соч. С. 39–41.

⁴ См.: Творогов О. В. Георгий // СККД. Вып. 1: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 104.

⁵ Бегунов Ю. К. Козьма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973. С. 28–30; Пихоя Р. Г. Документы покаянного права о положении трудящихся в Древней Руси // Вспомогательные исторические дисциплины. Свердловск, 1973. Вып., 2. С. 6.

⁶ Турилов А. А. Ответы Георгия, митрополита Киевского на вопросы игумена Германа — древнейшее русское «Вопрошание» // Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. С. 233–255.

⁷ Там же. С. 220.

⁸ Там же. С. 223–224.

тором вполне могли содержаться недостающие ныне звенья. Характер совпадений «Заповеди святых отец ко исповедающимся сыном и дочерем» с сохранившимися статьями митрополита Георгия позволяет сделать вывод об исключительно строгом в каноническом отношении подходе к отбору общих для них статей. На этом фоне апокрифическое поверье о злых днях недели выглядит чужеродным включением. Из этого следует, что в распоряжении Кирика, скорее всего, находилась «некоторая заповедь», отличная по составу от опубликованных Н. С. Тихонравовым «худых номоканунцев». В таком случае и сведения из сочинения Георгия, и положения о злых днях он черпал из разных рукописей. Ведь поверье о зачатии в неблагоприятные сроки совпадает с «худым номоканунцем» в общем виде. Ни один из текстов, проходящих под этой рубрикой, не является прямым источником К 74. Можно лишь говорить, что апокрифические аналоги статье о злых днях восходят к общей для них традиции.

В свое время С. И. Смирнов указал на присутствие в опубликованном Е. Е. Голубинским тексте «Заповеди» положений сомнительного канонического достоинства¹. Он полагал, что прототипом «некоторой заповеди» Кирика был памятник, подобный «Святых апостол правилу» (ГИМ. Син. № 153/3. Л. 295а–297а), поскольку в нем читаются все три статьи, привязанные Кириком к «некоторой заповеди» (К 74–76). Предлагая такую атрибуцию, С. И. Смирнов полемизирует с Н. С. Суворовым, который так же, как и А. С. Павлов, считал источником 74-го правила «Вопрощания» тексты, подобные тем, что издал Н. С. Тихонравов. Правда, в отличие от большинства исследователей Суворов не усматривал в них ничего апокрифического, а причисление к «худым номоканунцам» считал необоснованным².

Прямо противоположную оценку содержанию 74-го правила «Вопрощания» давали как дореволюционные, так и современные исследователи. Ф. П. Керенский в своих суждениях исходил из того, что поверье о злой судьбе основано на астрологии. Ту же позицию отстаивал Н. Н. Кононов, который подтвердил мнение Ф. П. Керенского, что поверье о злой судьбе связано с верой в астрологические счастливые/несчастливые дни³. Из современных авторов надо назвать Р. А. Симонова, который отнес поверье о злой судьбе уже не просто к разряду апокрифов, в чем большинство исследователей не сомневались, но к числу отреченных сюжетов древнерусской книжности. Исследователь проинтерпретировал зафиксиро-

¹ Там же. С. 386–387.

² Суворов Н. С. Указ. соч. С. 163–164. В вопросе о происхождении «Заповеди» единства мнений также не наблюдалось. Вопреки уверенности Е. Е. Голубинского, что она была создана на русской почве, А. С. Павлов источники мнимого «Устава митрополита Георгия» определял в Болгарии — родине «почти всех наших апокрифов», откуда соответствующий текст попал на Русь «весьма рано и, как видно, был уже в руках у Кирика» (Павлов А. С. Указ. соч. С. 349–350). Н. К. Никольский согласился с доводами А. С. Павлова о близости «Заповеди» к южнославянским текстам, но при этом сослался на мнение Н. С. Суворова, который считал, что «Заповедь» является «переводом с латинского» (Никольский Н. К. Указ. соч. С. 199). Современные исследователи также говорят о смешанном характере «худого номоканунца».

³ Кононов Н. Н. Из области астрологии. С. 51.

ванные в «Заповеди» взгляды как суеверия с астрологической основой¹. Эта трактовка более кардинальная, чем предшествующие оценки анализируемого раздела из наследия Кирика Новгородца. Но такой поворот в интерпретации позволяет поставить вопрос о возможном предвосхищении Кириком некоторых тенденций, характерных для развития русской ятронауки XV–XVIII веков².

Разнообразие мнений и оценок в трактовке 74-го пункта требует более углубленного анализа культурного контекста, который может способствовать прояснению истинного смысла спорного места «Вопрошания» и пролить свет как на причины внимания к данной проблеме Кирика, так и на резоны крайне негативной реакции Нифонта.

По своей тематике вопрос Кирика вполне вписывается в традиционный контекст норм и предписаний христианской дисциплины и с формальной точки зрения вроде бы не должен вызывать сомнений. В средневековый период половые отношения в определенные дни недели регулировались, а соблюдение половой чистоты контролировалось со стороны духовенства. Согласно предписаниям, чистыми от плотских контактов днями определялись среда, пятница, а также суббота и воскресенье, т. е. набор дней в основе своей совпадает с неблагоприятными днями, обозначенными в 74-м пункте «Вопрошания». Правилами, согласно «Слову св. Григория ко иереом» (ГИМ. Барс. III. № 13), предписывалось попам, дьяконам и всем христоробивым христианам **всяка среда и пяток хранить**³. Гигиена брачных отношений распространялась на дни страстей Господних. Даже в «худом номоканунце», который сближают с «Вопрошанием Кирика», ограничение обосновывалось тем, чтобы плотской нечистотой не похулить тела и крови Христовой⁴.

Правила и рекомендации предписывают более широкий, по сравнению с указанными постными днями, спектр запретов на близость супругов в пределах недельного периода. **Поученіє снѡу дѡховному** (РГБ. Волок. № 517. XVI в.) устанавливает следующую норму должного поведения супругов: **А съ женою живи законно. средѡ, и пятокъ, нѡю, и праздники гдѣскія, и прѣстыя бѣцы, и прочихъ стѣ^x почитай чтнѣ, а дѣти своя, и челядь, оучи страху бжю, ѿ влѡда, пїянства, татвы, и всякаго зла оудалятися**⁵. Запрет на близость в те же дни фиксируется в вопросах к исповедующимся. В числе вопросов мужам и отрокам

¹ *Симонов Р. А.* Русская астрологическая книжность (XI – первая четверть XVIII века). М., 1998. С. 13.

² *Симонов Р. А.* Ятронаучный этап русской естественнонаучной книжности (конец XV – начало XVIII вв.) // ВИЕТ. 2007. № 1. С. 58–89; *Симонов Р. А.* О возникновении русской ятронауки в начале XV в. — на столетие раньше, чем считалось // ВИЕТ. 2009. № 2. С. 38–65.

³ *Бенешевич В. Н.* «Заповеди святых отец» домонгольского периода. Пг., 1917. С. 3. Ср. рекомендации «Слова Пахомия о среде и пятнице», в котором соответствующие дни недели уподоблены ангелам, которые проводят людей в рай, если те не нарушали запреты (РГБ. МДА. III. № 135. Л. 281б–2832б; МДА. III. № 46. Л. 194а–195а; РГБ. Никиф. № 137. Л. 148а–149б; РГБ. Унд. № 580. Л. 419б–420б).

⁴ *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 309.

⁵ *Алмазов А.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Т. III: Приложения. Одесса, 1894. С. 246.

в Требнике (РНБ. Соф. № 875. XVI в.) предполагается и такой грех: **блудити ли.. или в суботѣ, или в н(д)лю. и в средѣ. и в пятокѣ**¹. А «Исповѣданіе попомъ и дьякономъ» из Требника XV–XVI вв. (РНБ. Погод. № 310) предписывает наказывать тех супругов, которые соединялись по средам, пятницам, восресеньям и в дни поста: **Или не чти еси вскрѣния хѣва и среды и пѣницы и стѣ дни постны блѣ творѣи и рано пѣи и гѣ**². Поскольку священные события происходили в указанные дни недели, то, согласно обобщению одного из «худых номоканунцев», — воскресеньем, средою и пятницей земля стоит³. Это вполне благочестивое поверье рекомендует пребывать в чистоте в важные для истинно верующего христианина дни, а такая чистота достигалась, согласно апокрифическому памятнику, воздержанием в указанные дни.

Расширение перечня запретных для близости супругов дней объясняется сакральным отношением к воскресенью. Согласно «Правилу святых опитемиях» (РГБ. Волок. № 560. XVI в.), грешно «блудить» в Господские праздники или по воскресеньям⁴. Но в других епитимийниках греховным временем наряду с праздничными днями чествования Христа названа еще и суббота⁵. Последняя выделяется не в качестве особого и запретного для совокуплений дня недели. Согласно уточнению ряда епитимийников, требуется соблюдать себя в ночное субботнее время. На это прямо указывает следующая конструкция вопроса: **или въ соуботѣ вече^р. или въ гдѣскыя праздни. или стѣ день. или своєю женою. или с чюжею блудѣи еси**⁶. Таким образом, вводится не дополнительный для ограничения половых контактов день недели, а уточняются запретные сроки воскресного дня, к которым по христианским понятиям относятся вечер и ночь накануне воскресенья.

Получается, что фигурировавшие в «некоторой заповеди» неблагоприятные дни вполне укладываются в номенклатуру запретных дней строго расписанной недели христианского благочестия. Видимо, на этом основании статья о неблагоприятных для зачатия днях включается в «Вопрошании» в единый блок правил о соблюдении половой чистоты паствы в разных ситуациях, в том числе и в перечисленные 74-м пунктом «Вопрошания» дни. В другом своем вопросе (К 73) Кирик Новгородец ссылается на канон Тимофея, который предписывает при брачном общении **блѣсти недѣлю и соуботѣ**⁷ (т. е. избегать супружеской близости по воскресеньям и субботам). Нифонт подтвердил это установление и подчеркнул, что только эти два дня следует остерегаться и за нарушение налагать епити-

¹ Там же. С. 157.

² Там же. С. 184.

³ Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 316–317.

⁴ Алмазов А. Указ. соч. С. 279.

⁵ Например, см.: Там же. С. 148.

⁶ **Въспрос о дѣлѣ.** (РНБ. Соф. № 190. XVI в.) — Там же. С. 153. Ср. **Въпрошанье ѿповѣданьк** по списку ГИМ. Чуд. № 5. XIV в.: **аще погѣ боудеть въ соуботѣу вечерѣ съ жено. м. дни** (Алмазов А. Указ. соч. С. 277). Характерно, что при этом пост в субботу и воскресенье правилами запрещается (см.: Бенешевич В. М. Кормчая XIV титулов... С. 75; Смирнов С. Материалы... С. 287). Ср. Апост. 64 и Гангр. 18. Налицо отличие от народной культуры, в которой по соответствующим дням половые запреты не отделяются от пищевых.

⁷ РИБ. Стб. 44.

мию, запрещая последующие нарушения. Норма действительно соответствует «Каноническим ответам св. Тимофея», который на вопрос о том, в какие дни седмицы следует супругам удаляться друг от друга, рекомендовал воздерживаться от совокуплений в субботний и воскресный дни, «потому, что в сии дни духовная жертва приносится Богу»¹. Правила пятничного дня и среды в отношении половых контактов «Вопрошанием» специально не регулируются. Скорее всего, здесь действовали общие и традиционные для православной культуры ограничения, на основании которых составлялись приводившиеся выше статьи епитимийников о нарушении половой гигиены в значимые для православного человека сроки. Непосредственно затрагиваются только пищевые запреты в постные дни. Видимо, не без учетов ожесточенных споров о постах в XII в. Нифонт допускал отступление от строгого правила пощения, если среда или пятница совпадали с Господскими праздниками (К 97).

Кириком затрагиваются также следующие ситуации, относящиеся к сфере половой гигиены. В частности, рассматривается вопрос возможности совокупления супругов после принятия ими причастия. В статью включено сетование в адрес святых, которые нечетко заповедали, как соотносить принятие причастия с последующей близостью супругов. На фоне неопределенности Нифонт не возбранял близости, но рекомендовал воздержание за день до причастия (К 72). В «Вопрошании» также затрагивается проблема нарушения воздержания в Великий Пост. Кирик ссылается на заповедь Иоанна Постника давать причастие тем, кто хотя бы три дня соблюдает воздержание в Великий Пост (К 71). Кроме этого поднимается проблема допустимости совокупления в пост. Нифонт не считал необходимым накладывать ограничения, но, возражая ему, Кирик ссылался на устав белеческий и записанную Федосом (Феодосием Печерским) рекомендацию митрополита блюстись супругам друг от друга в первое и последнее воскресенье поста. Вопреки им новгородский владыка допускал близость вплоть до первой половины дня субботы, что не препятствует причащению при условии обмывания (К 57). Таким образом, в очередной раз непосредственно воскресенье определяется чистым днем, который не может пятнаться плотской близостью супругов². Получается, что воскресный день имеет большее значение для соблюдения половой чистоты, чем пятница и среда.

Согласно правилам, которые нашли отражение в 57-й, 71-й и 72-й статьях «Вопрошания» и в других древнерусских источниках, номенклатура запретных для половых отношений дней недели выглядит традиционно для церковной православной культуры. В восходящей же к «некоторой заповеди» статье 74-й номенклатура та же, но с отсутствием одного дня, а именно среды. Не упоминается среда и в сопоставимых с рассматриваемой статьей «Вопрошания» апокрифических пассажах. Поскольку сюжеты напрямую не связаны друг с другом, признак

¹ Каноны, или книга правил, святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов. СПб., 2000. С. 318–319.

² Ср. предписание священнику: после службы в воскресенье до середины дня понедельник не приближаться к жене (К 29).

этот достаточно четкий. Умолчание о важном для православной традиции сроке воздержания весьма показательно и не случайно. Отсутствие среды как неблагоприятного для зачатия дня в перечнях «худых номоканунцев» и в 74-м пункте «Вопрошания Кирика» с определенностью указывает на внеканоничную подоплеку отраженного в тексте и его апокрифических соответствиях поверья. В этом направлении проблема требует специального исследования с привлечением характеризующих суть явления источников. Таковые дополнительные источники обнаруживаются как в апокрифической письменности, так и в разнообразных данных фольклора.

Оценка дней с точки зрения их качеств (благоприятных или неблагоприятных) относится к свойственной для фольклорной культуры аксиологии времени¹. Чаще всего аксиологическое отношение к оценке дней проявлялось в простонародной среде в прогностической перспективе. Знаковые дни увязывались с их влиянием на хозяйственную деятельность, применительно к началу любого дела, а также нередко в связи с установлением брачных отношений, зачатием и рождением детей. По критерию добра и зла оценивали разные временные отрезки (в пределах суток, недели, месяца, года)². Магическое восприятие времени во многом программировало, а часто и определяло стратегию поведения. Выявление плохих дней в году, месяце, неделе, наконец, внимание к неблагоприятным часам в дне — это разновидность представлений, относящихся к сфере хрономантии³. Враждебность этих представлений ортодоксии хорошо понимали идеологи Русской церкви, что наглядно демонстрирует реакция Нифонта. Критическое отношение к определению неблагоприятных дней запечатлено даже апокрифическими текстами. В тех же «худых номоканунцах», обозначавших неблагоприятные сроки для зачатия новой жизни, внесено наставление **не нарѣцати днѣ зла**⁴. Получается, что Кирик затрагивал весьма опасную тему.

¹ СД. Т. 2. М., 1999. С. 94.

² 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.

³ Часовая магия тесно связана с магией счастливых/несчастливых (добрых/злых) дней и ночей. Дело в том, что в хрономантии понятие о счастливом/несчастливом (добром/злом) дне является вторичным по отношению к понятию счастливого/несчастливого (добротного/злого) часа. Это вытекает из того, что сокровенный характер дня/ночи определялся по первому «косому» часу дня/ночи, который отсчитывался с рассвета/заката. «Косой» (переменный) час был равен 1/12 световой части дня и отдельно 1/12 части ночи. Первый рассветный час (добрый/злой) делал добрым или злым весь день. Первый закатный (добрый/злой) час делал доброй или злой всю ночь. При интерпретации 74-го пункта «Вопрошания» ни Ф. П. Керенский, ни Н. Н. Кононов идею о связи сексуальных отношений со счастливыми/несчастливыми (добрими/злыми) часами в соответствующие дни, а точнее, с учетом традиции русской часовой магии, не рассматривали, поскольку о ней в их время еще не было достаточно известно. В последнее время появляются определенные данные на этот счет, поэтому проблему неблагоприятного времени можно рассматривать теперь и в этом ракурсе, без которого астрономическое обоснование прогностики не может быть точным (см.: Симонов Р. А. Русская астрологическая книжность... С. 13, 32–34).

⁴ Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 302.

Запрет на практику определения злых дней находим в «Слове о лживых учителях» Иоанна Златоуста: **каци во сѣть крѣтъѣни. а послушающа кошѣнъ елинскы ... и птица гласа. и чаровѣ и волхвованья. и заскопнѣ днии**¹ (в переводе: «Сколько христиан наблюдает несчастные дни и годы, приметы и сновидения и крики птиц!»)². Из приведенного памятника ясно, что данный обычай рассматривался в ряду прогностических практик как разновидность примет.

Воспроизведенное Кириком в «Вопрошании» поверье является одним из многих случаев маркировки неблагоприятных дней. Сами по себе представления о благоприятных и неблагоприятных днях глубоко архаичны и стадияльно предшествуют ортодоксальному провиденциально-монотеистическому мировоззрению. Текст памятника отражает уже новое качество этих воззрений. Фокусирование внимания на неблагоприятных днях в пределах седмицы несет на себе следы последующего переосмысления, ибо введение недельной градации времени базируется на принципах христианского счета времени³. Речь может идти о синкретизме дохристианских магических пережитков в рамках церковно маркируемого времени. При этом выделение неблагоприятных дней недели оказывается в ряду им подобных злых дней в пределах месяца и года.

Древнейший случай росписи неблагоприятных дней в году фиксируется в кириллической части «Ассеманова евангелия»⁴. В древнерусской письменности календарные помесячные росписи неблагоприятных дней в пределах года распространены достаточно широко⁵. Они получили отражение в апокрифической письменности XVIII–XIX столетий⁶ и в содержании рукописных народных календарей совсем недавнего времени⁷. В южной Руси были распространены приписываемые Великому Альберту таблицы неблагоприятных дней, в которые не должно предпринимать ничего важного⁸.

¹ Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II. С. 61.

² Там же. С. 57.

³ Попытка 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). На неправомерность такого деления справедливо указала С. М. Толстая (см. указ. работу автора. С. 161).

⁴ Сперанский М. «Злые дни» в приписках Ассеманова евангелия // *Македонски преглед*. София, 1937. Вып. 7. № 1.

⁵ Перетц В. Н. Материалы к истории апокрифа и легенды // *ИОРЯС*. Т. VI. Кн. 3. СПб., 1901. С. 29. См. также включавшиеся в астрологические подборки сюжеты 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).

⁶ 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.

⁷ См.: СД. Т. 2. С. 94; Толстая С. М. Полесские рукописные календари // *ΠΟΛΥΤΡΩΡΩΝ*. К 70-летию В. Н. Топорова. М., 1999.

⁸ Балов А. Черты русского народного календаря // *Русский архив*. М., 1907. Кн. 1. С. 112.

В древнерусской письменности среди прогностических произведений, маркирующих добрые или злые дни, значительная роль принадлежала «Лунникам». Известно несколько разновидностей «Лунников», которые давали хозяйственные, медицинские и бытовые рекомендации на всякие дни месяца¹. В последних аксиологическая оценка дней основывалась на двух принципах: 1) по виду Луны, т. е. принималось во внимание магическое значение визуального вида ночного светила в пределах лунного месяца²; 2) на семантике событий священной истории, которые увязывались с днями лунного месяца³. Ясно, что первые отражают архаические представления, а вторые — трансформацию их уже на христианской основе (в контексте церковной семантики сохраняется лишь древний принцип дифференциации добрых и злых дней, мотивировке которого придается благочестивый вид). Характерно, что медицинские рекомендации при определении злых и добрых дней в древнерусской книжности базировались не только на лунном календаре, но также учитывали положение Луны в знаках Зодиака⁴. В такого рода текстах присутствовала претензия на расчетную астрологию. Однако при этом не учитывалось положение планет, следовательно, подобные рекомендации являлись разновидностью упрощенной народной предсказательной прогностики⁵.

Логика маркирования злых дней года в разнообразных и существенно расходящихся своим содержанием произведениях не поддается однозначному объяснению. Можно было бы предположить, что помесечные росписи злых дней восходят к древнему дохристианскому лунному календарю. На это прямо указывается в помесечном перечне злых дней из рукописи РНБ. Q. XVII. № 117. XVII в. Л. 118б. *ω злых дняхъ лунны... сн бо сѣтъ зли, порочны бо естъ... никакогого дѣла в нихъ не поставляти и крови не пущан, зло бо неглая смерть быва-етъ*⁶. Но в большинстве росписей календарные рекомендации имеют «застывший» характер и за исключением полесских народных календарей с конкретным астрономическим годом не увязаны. К тому же количество злых дней в месяце варьируется от двух до десяти. Принцип дифференциации при этом не ясен, а письменная рекомендация без уточнения предполагает применение росписи злых дней к любому году, независимо от астрономической привязки положения месяца к дням. При неясной астрономической основе, а соответственно и при произвольном установлении временных аксиологических критериев от архаики остается только сам принцип выделения неблагоприятных дней на разных временных отрезках. Один из возможных случаев применения этого принципа и нашел отражение в «Вопрошании».

¹ Перетц В. Н. Указ. соч. С. 31, 61, 63, 82–84, 104; Космологические произведения в книжности Древней Руси. Т. 1. СПб., 2008. С. 623–654.

² Перетц В. Н. Указ. соч. С. 31, 91–92, 114–116; Космологические произведения... С. 624–626, 630–631.

³ Перетц В. Н. Указ. соч. С. 61, 63, 82–84; Космологические произведения... С. 635–653.

⁴ Космологические произведения... С. 601–603. Приметы, относящиеся к оценке качеств дней, см. также в РГБ. Муз. № 923. Л. 8а; РГБ. Попов. № 147. Л. 16а–16б.

⁵ Космологические произведения... С. 620. Комментар. 65. Аналогичные статьи имеются в сборниках РГБ. Муз. № 1447; РГБ. Овч. № 746.

⁶ Перетц В. Н. Указ. соч. С. 31.

Применительно к рассматриваемому важно сопоставить «Вопрошание» с другими памятниками, в которых зафиксирована увязка злых дней с прогнозированием появления на свет порочных детей. Такие примеры имеются. Среди самых общих предостережений уберечься от дурных и несчастных последствий начинаний в злые дни и запретов на разные виды деятельности встречаются статьи, прогнозирующие появление нежелательного потомства. Подобного рода статьи содержатся в построенных на христианской семантике «Лунниках». На том основании, что первый убийца Каин родился в третий день Луны, рожденному в тот же день предракается злой нрав, гневливость и разные другие пороки: **а и * ро^атса мѣжескъ по. варови бѣде. ѿ табы погнѣнѣ¹; аще ро^атса злоного х^довека бѣде клатвено и гневливо²; бѣдетъ х^довѣченъ, гнѣвливъ. и недужливъ и ра^збонникъ³**. С позиций соотношения дней месяца с событиями священной истории, в одном из текстов подытоживается, что тот, кто вопреки предупреждениям и запретам будет в неблагоприятное время «брак творить — не возрадуется»⁴. В отличие от «Лунников» в «Вопрошании» приметными днями выводятся не дни рождения в пределах месяца, а дни зачатия, привязанные к неблагоприятным дням недели.

Но здесь уже необходимо обратиться не к календарным перечням злых дней, а к поверьям о неблагоприятных днях недели, которые выводят на соотношение: зачатие в неблагоприятный день — рождение порочного. Рассмотрим некоторые общие для фольклорной культуры и «Вопрошания» сюжеты о злой судьбе в связи с зачатием в неблагоприятные дни. Сегодня вряд ли можно отрицать, что оценочное отношение к дням в народной культуре очень тесно переплетается с такими же установками в апокрифической письменности. Как устные, так и письменные источники помогают лучше понять воспроизведенное в К 74 поверье. Обратимся к комплексу фольклорного и апокрифического материала, в котором встречаются однотипные воззрения.

Наибольшее количество запретов относится к пятнице. Согласно суевериям, любая из пятниц считается опасным днем, но особенно — перед большими праздниками. Как в народном календаре, так и в апокрифах на этом основании выделяют 12 великих пятниц⁵. В представлениях славянских народов по пятницам следует избегать женских работ, особенно прядения, следует поститься и соблюдать воздержание во взаимоотношениях полов. Нарушение запретов на супружескую бли-

¹ Там же. С. 63.

² Там же. С. 61.

³ Там же. С. 82. Определенная традиция магического регулирования сексуальной жизни существовала уже в Древней Месопотамии (II – I тыс. до н. э.). Так, клинописные источники содержат предсказания нарушений супружеских половых отношений, запреты на половое соитие и заклинания против ослабления сексуальной потенции (см.: Куртик Г. Е. Звездное небо Древней Месопотамии. СПб., 2007. С. 69, 196, 302, 344).

⁴ Перетц В. Н. Указ. соч. С. 95. Ср. в «Испытании ... 44 счастливых и несчастливых дней в году» по изданию Ф. Шварца 1879 г.: «Если в такой день родится ребенок, он живет недолго. Если же выживет, то он всегда несчастлив» (Бодуэн-де-Куртенэ И. Указ. соч. С. 21).

⁵ СД. Т. 4. М., 2009. С. 382.

зость расценивалось как большой грех, а несоблюдение воздержания от плотских похотей связывалось с верой, что зачатое в запретные сроки дитя будет либо нездорово, либо порочно. Роды на пятницу также считались неблагоприятными¹.

Пятничный день недели имел антропоморфное олицетворение в виде женского существа по имени Пятка, которая жаловалась, что работавшие в ее день женщины своими инструментами наносили ей увечья (ср. поговорки: «в пятницу — неделание», «в пятницу любое дело пятится»). Пережитки антропоморфного олицетворения как пятничного, так и воскресного дней зафиксированы в 1551 г. «Стоглавом»: «Да по погостом и по селом ходят лживые пророки. мужики и женки. и девки. и старые бабы. наги и босы. и волосы отростив и распусая. трясутся и убиваются. и сказывают. что им являются святыя Пятница и Настасья. и велят им заповедают в среду и в пяток ручнаго дела не делати. и женам не прясти. и платія не мыти. и камения не творити»². Стоглавый собор рекомендует во все пятницы (равно как и среды) года поститься, а от работ и рукоделия не уклоняться. Наряду с постом предписывается «в чистоте пребывати. и всякими бы деля тружати»³. Из этого следует, что семантика запретов на брачные отношения имеет церковную основу, тогда как запреты на труд восходят к внецерковной архаике.

Упомянувшиеся выше «худые номоканунцы» не являются единственным соответствием воспроизведенным в «Вопрошании» Кирика внедоктринальным представлениям о роковых последствиях зачатия детей в неблагоприятные дни. К кругу тех же представлений восходит запрет на половую близость супругов в одну из так называемых великих пятниц года. Такой запрет содержит апокриф «О двенадцати пятницах», в котором по отношению к зачатому в одну из обозначенных им пятниц ребенку прогнозируется злая доля после рождения: *сѣиже .ѿ. пѣтници сице по^абаѣ бюсти. постѣ и мѣтвою и пѣнїе единою днѣмъ в^кшати хлѣба и воды. аще во мощ^но и мѣстныи творѣ плоскы похотен воздер^жати. за^чнетса роженое нез^раво в^бдѣ люво слѣпо люво хромо, или которою вещью иною.*⁴ Другой список более четко формулирует неблагоприятные последствия пятничного невоздержания: *а ѿ плотскы похоти грѣховны съхранити. ащели кто въ ты пѣ зачнетса нез^равъ вываеть. люво хрѣ люво слѣпъ. или иною вещью прокаженъ.*⁵ В раскольнической рукописи злая доля пятничного ребенка воспроизводится в версии, близкой «Вопрошанию» и «худым номоканунцам»: *Выписано отъ древнихъ святыхъ отецъ преданія, аще и вси святыя пятницы, подобаеть всякому христїанину чтити... Аще кто въ тѣ дни содееть что скверно или со женою своею, аще и въ законѣ пребудеть, отмститъ Богъ въ животѣ семъ вещь. Аще зачнетса у него детище, то будеть слѣпъ, или глушъ, или глухъ, или татъ, или разбонникъ, или татъбу, злу начальник.*⁶

¹ СД. Т. 2. С. 98.

² Стоглав. СПб., 1863. С. 138.

³ Там же. С. 139.

⁴ Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 327.

⁵ Там же. С. 335.

⁶ Там же. С. 337–338.

В заключительной части к традиционным для апокрифа «О двенадцати пятницах» предостережением добавлено устрашение, что родившиеся от смешения супругов в запретные дни неизбежно станут разбойниками, татями и источниками всякого зла. Согласно зачину, отсылающему к выпискам из «святых отец», источником дополнений вполне мог быть какой-то «худой номоканунец», сохранивший в своем надписании указание на «Заповеди святых отец». Другими словами, здесь можно усматривать влияние источника, аналогичного тому, что был введен в оборот Н. С. Тихонравовым. Подобного рода расширение в части конкретизации последствий пятничного зачатия свидетельствует о том, что и «худые номоканунцы» и апокрифическое сказание «О двенадцати пятницах» принадлежали одному кругу чтения. Старообрядческая версия свидетельствует, что процитированные тексты представляли одну и ту же неканоническую традицию, в рамках которой осуществлялось взаимопроникновение схожих мотивов на основе общего поверья об опасности зачатия детей в запретный пятничный день.

Напрямую пересекающаяся с поднятым Кириком вопросом тема о несчастной судьбе зачатого в пятницу человека звучит в архаичном по своим истокам севернорусском причитании. В нем молодец жалуется на горькую участь, что засеян в пятницу, а родился в несчастный день в среду¹. Присутствие в фольклоре причитаний, увязывавших горькую жизненную долю с зачатием и рождением в неблагоприятные дни, свидетельствует, что с древнерусской эпохи пятничные суеверия прочно держались в народном сознании:

«Мы с тобой, да свет спорядная суседушка,
в безчастный день во пятницу засеяны,
в безталанный день во среду вспорожены»².

Исследователями отмечены и противоположные вышеприведенным источникам пятничные суеверия. Согласно им, пятница могла считаться счастливым днем, а связанные с ней своим появлением на свет дети **родятся прекрасни, пригожи лицѣмъ, и благолѣпни, и милосердни, невестолюбиви, неплодны, и добри нрава и обычая**³. С этим согласуются архаичные представления о том, что Пятка покровительствовала бракам и чадородию, в связи с чем к пятнице было приурочено почитание одной из Рожаниц. Близкий комплекс древних пережиточных представлений сохранялся у романских народов, которые считали, что пятница находится под покровительством Венеры⁴. Подобного рода представления идут явно

¹ *Веселовский А. Н.* Судьба-доля в народных представлениях славян // СОРЯС. Т. 46. № 6. СПб., 1889. С. 175.

² *Барсов Е. В.* Причитанья северного края. Т. 1. М., 1872. С. 10.

³ Труды Киевской духовной семинарии. 1877. С. 480. Разная аксиологическая оценка дней в народной культуре — явление распространенное и связанное с параллельным существованием нескольких критериев, исключающих однозначность трактовок. На выбор критериев влияли установки христианского вероучения, семантика церковного календаря, а также различные ситуативные задачи в рамках традиционных практик: женские работы, гадания, хозяйственная деятельность. На основании разных критериев один и тот же день мог считаться и положительным и отрицательным (см. об этом: *Толстая С. М.* К соотношению христианского и народного календаря у славян. С. 162, 163, 168).

⁴ *Балов А.* Указ. соч. С. 134.

вразрез церковной семантике пятничных дней с характерной для них установкой на воздержание в супружеских отношениях.

В свое время Ф. П. Керенский не смог обнаружить в апокрифической письменности последующих за эпохой Кирика столетий сюжетов о злых/добрых днях применительно к появлению новой жизни. Но при этом он совершенно справедливо заключил, что вера в недобрые дни по влиянию их на зачатие и рождение человека была достаточно устойчивой и отразилась в словесных формулах и крылатых выражениях типа «так на роду написано». Исследователь прозорливо усмотрел сохранение в живой фольклорной традиции народа пережитки веры во влиянии на судьбу человека злых/добрых дней.

В цитировавшейся выше раскольнической тетрадке, выписанной из древних преданий, специально разъясняется, что наряду с 12 великими пятницами и все прочие пятницы в году, а также среды следует проводить чисто, а не в объедении и пьянстве¹. Во многих местах славянского мира пост и брачное воздержание по пятницам увязывались с памятью о страстях Христа. Подобная мотивировка все же не дает оснований рассматривать пятничные суеверия всецело в контексте церковной культуры. Это видно уже по тому, что в антиязыческом поучении культовые действия в честь Пятки, приуроченные, что показательно, не только к пятницам, но и к средам, четко противопоставляются христианскому благочестию: **ТАКО ЖЕ АЩЕ ХТО ПОСТИТЬ. ИЛИ ИНО ЧТО ТВОРИТЬ. ВЪ СРЕДОУ. ИЛИ В ПЯТОКЪ. НЕ ПАТКУ ТВОРИ ЧЕСТЕНЪ ХУ**². Магическая подоснова поверий и культовых действий в пятничные и другие знаковые дни недели является убедительным тому подтверждением.

Яркими внецерковными чертами был окрашен в народной культуре комплекс представлений и поверий, приуроченных к воскресенью. С одной стороны, воскресенье (неделя) — это особый день седмицы, праздничный, не будничного дня, который по народным поверьям посвящен Богу. Согласно апокрифической «Епистолии о неделе», людям был определен седьмым днем день отдыха: **ЕСТЬ ВО ТИ ЧЛВЧЕ ШЕСТЬ ДНИ ДѢЛАТИ А ВЪ СТОУЮ НЕЛЮ НЕ ДѢЛАТИ**³. Та же семантика закрепилась за воскресеньем и в духовных стихах: «Который человек в воскресный день труд прилагает, на главу свою вечный огонь прилагает и во все шесть дней печали не имать счастья»⁴. Согласно апокрифам и духовным стихам неделя (воскресенье) является чистым праздничным днем, положительная семантика которого обосновывается соотношением с важнейшим событием священной истории, случившимся в этот день⁵. Воскресный день в традиционной народной культуре был

¹ Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 338.

² Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. II. М., 1913. С. 81.

³ Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 320.

⁴ Цит. по: Балов А. Указ. соч. С. 110; ср.: Голубинная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. М., 1991. С. 217.

⁵ См.: Там же. С. 316–317. Ср. в духовном стихе «Список Иерусалимского знаменья»: «Еще и праздники Господни почитайте, Воскресенье, Среду и Пяток, для того, что

предназначен для отправления ритуалов и посещения почитаемых культовых мест. В «божий день» не поощрялась трудовая деятельность и особо строго запрещались женские виды работ. Характерно, что к нарушению на неженские виды работ относились снисходительно, а некоторые важные начинания (пахота, сев, выгон скота) специально приурочивались к этому дню, как к дню, предназначенному для проведения важных ритуалов. Согласно поверьям, рожденным в воскресенье суждена счастливая судьба, зато заболевшим в воскресенье предрекается скорая смерть. С воскресеньем соотносилась вера об особой активности утопленников¹.

Как и пятница, воскресенье в народной культуре персонифицировалось в женском антропоморфном облики. Согласно «Слову св. Григория Богословца о том, како первое погани суще языцы служили идолам», почитающие неделин день по воскресеньям **кланяются написавше жену въ челчьскъ образъ**². Существование изображений Недели подтверждается «Словом о твари и дни рекомом неделя», согласно которому некий малоразумный на пагубу душам своим поклоняется не Богу, а твари **написанѣи во образъ члвчъ**³. Даже в само пространное название обличительного сочинения его автор включил обобщение всего наставления неразумным: **не пообае крѣпко кланати недѣи. ни целова ея зане тварь есть**⁴. Проповедник решительно настаивает, что день следует называть не неделей, а воскресеньем. Соответственно надо поклоняться не дню, а святому воскресению Христа, в этот день произошедшему⁵. С антропоморфизацией дня связаны поверья о ранах, которые получает Неделя (либо ее христианский заместитель Анастасия — покровительница женских работ). Антропоморфное олицетворение воскресного дня зафиксировано уже цитировавшимся выше «Стоглавом»⁶.

в Воскресенье Господь наш Иисус Христос воскрес из мертвых, а в Среду совещаша жидове убить Христа, а Пяток сотвори Бог перваго человека и в тот же день жидове распяша Господа нашего Иисуса Христа» (цит. по: *Балов А.* Указ. соч. С. 110). О необходимости почитания воскресенья в ряду трех значимых для христианина дней говорит и другая версия того же стиха (ср.: Голубиная книга. С. 217).

¹ СД. Т.1. М., 1995. С. 444–445.

² *Гальковский Н. М.* Указ. соч. С. 25.

³ Там же. С. 79.

⁴ Там же. С. 78.

⁵ Там же. С. 80–81. Согласно тому же антиязыческому поучению с воскресеньем связано почитание некоего «написанного» болвана, изображающего свет: **невѣрнии написавше свѣтъ болваномъ. ꙗ кланяются емоу** (*Гальковский Н. М.* Указ. соч. С. 78). Из содержания неясно, является ли свет (**идолъ написанъ**) расшифровкой и синонимом антропоморфного представления Недели, или это два разных понятия, приуроченных к одному дню. В некоторых источниках осуждается связанное с обоими изображениями почитание твари паче Творца. Что касается света (**свѣтъ**), то аналогом может быть изображение Белого света на прялках (см.: *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 246–247). Из женских антропоморфных образов известны только фигурки Рожаниц из дерева. В нашем случае нельзя исключать, что речь может идти о неканоническом восприятии Анастасии, в двоеверных ритуальных практиках замещавшей Неделю. Тогда понятно, почему древние авторы говорили о рисованном изображении.

⁶ Стоглав. С. 138.

Как и в случае с пятничными предписаниями, по воскресеньям автор «Слова о твари» рекомендует воздерживаться от блуда¹, но надо учесть, что в данном случае выражен взгляд благочестивого автора, а не критикуемые им народные представления. По крайней мере, для бракосочетаний благополучными считались мужские дни, а для воскресенья, которое считалось женским днем, делалось исключение. Получается, что ортодоксальная установка входила в противоречие с практикой.

Отношение к новой жизни в кругу суеверий воскресного дня раскрывается через поверья, относящиеся к субботе, вечернее и ночное время которой в христианском кругу понятий относилось к воскресенью. Суббота была связана с культом мертвых, считалась «вдовим днем», поэтому в субботние дни старались не устраивать свадьбы². Суббота как женский день и последний день будней считалась неблагоприятным днем, чем обуславливались многие запреты. По логике магии последнего дня в субботу нельзя начинать важные виды работ, особенно сев³. Сев же, как известно, в традиционной культуре являлся ритуальным инвариантом брака, поэтому запрет справедливо можно распространять и на брачные отношения. Согласно традиционным поверьям, заболевшего в субботу ожидает кончина. Поскольку последний день недели считался «мертвым», в него не мыли голову и не расчесывали волос, чтобы не овдоветь⁴. Этот же день считался наиболее подходящим для загадывания снов⁵. В архаической перспективе суббота имела самостоятельное и не увязанное с семантикой воскресного времени значение. Астрономически этот день был посвящен Сатурну. Существовало поверье, что «человек, родившийся под ним, бывает плодовитый, лакомый, хитрый, малолетен, молчаливый, ... вор изрядный гневливый, памятозлбный, к женам не весьма охочий, убог, скуп ... и меланхолею наполнит и немощи...»⁶.

Весь комплекс поверий, мотивированный как церковными, так и дохристианскими пережиточными установками, имеет отрицательное значение. Христианские запреты связаны с благоговейным отношением к Господнему дню, а традиционная архаическая семантика была обусловлена, с одной стороны, астрономически, а с другой — представлениями о наибольшей открытости в этот день иному миру, что не могло благоприятствовать новой жизни. А это значит, что по критерию предрасположения к появлению на свет порочных детей суббота–воскресенье могут быть поставлены в один ряд с пятницей, в отношении которой о подобного рода неблагоприятных последствиях говорится более определенно.

Согласно «Епистолие о неделе» воскресенье следует почитать так же, как почитаются среда и пятница: **Но се ѿнѣ глѹ въ четѣ стѹю нѣлю средѹ и пѣтокъ тѣми во трѣми днѣми землѣ стоитъ**⁷. Небрежение предписаниями должного

¹ Гальковский Н. М. Указ. соч. С. 81.

² Толстая С. М. К соотношению христианского и народного календаря у славян. С. 164.

³ СД. Т. 2. С. 97.

⁴ Там же. С. 96.

⁵ Толстая С. М. Указ. соч. С. 159.

⁶ Цит. по.: Балов А. Указ. соч. С. 137.

⁷ Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 316.

поведения в сакральные дни недели может иметь последствием Божью кару. Но для нас в данном случае важнее, что в одном ряду увязаны значимые дни седмицы. Появление в этом ряду, как и в других случаях, среды отражает христианское влияние, но в основе запечатленного текстом представлений лежат традиционные народные и близкие им отреченные верования. На архаичное и традиционное понимание этих дней накладывалась церковная семантика¹. Среда менее всего фигурирует в народных поверьях, особенно в интересующем нас ключе. В семантике приуроченных к среде установлений преобладает их церковная трактовка².

Подытоживая собранный материал, можно констатировать, что отраженная в «Вопрошании» практика прогнозирования судьбы зачатых в неблагоприятные дни детей была несомненно распространена в средневековую эпоху, о чем свидетельствуют веками удерживавшиеся в традиционной народной культуре поверья и инвариантные им сюжеты внеканонической книжности. Согласно данным фольклора и апокрифических источников, запреты на нарушение половой чистоты в так называемые неблагоприятные (злые) дни седмицы были приурочены к женским дням. В комплексе суеверий, связанных со стратегией поведения в неблагоприятные дни, присутствуют двоеверные пережитки: антропоморфное представление о Пятке и Неделе, олицетворявшихся в женских образах; связь пятницы и воскресенья с двоеверным почитанием Рожаниц и плодоносящего небесного начала; магическая сторона трудовой деятельности и продолжения рода. Именно архаическая магия материнства отразилась в поверье о неблагоприятных для зачатия детей днях. Получается, что в запретном своем качестве пятница и воскресенье имели отношение к архаической сакральной сфере плодородия, а точнее, к продуцированию родового потомства³.

В источниках суеверия привязаны к христианскому недельному счету дней. Со стороны семантики также просматривается значительное влияние христианства, из-за чего нельзя дать однозначной трактовки привязанной к пятницам, субботам и воскресеньям прогностики. С точки зрения архаической перспективы запретные дни должны быть связаны не седмицей, а приметами по лунному календарю. Но четкой астрономической привязки меняющегося положения светил к плавающим в разные годы злым дням календаря в источниках не обнаруживается. Отражен-

¹ Толстая С. М. К соотношению христианского и народного календаря у славян. С. 165.

² Конечно, имеются и сугубо традиционные фольклорные поверья, приуроченные к этому дню. Поскольку в церковной семантике среда и пятница стоят рядом как постные дни, некоторые пятничные народные суеверия были отнесены к среде. Например, на среду, подобно пятнице, были перенесены запреты на работу. В ряде регионов среда, подобно пятнице, считается тяжелым днем, в который не предпринимают никаких начинаний, а женщины избегают мыть и расчесывать волосы. В представлениях европейских народов среда находится под покровительством Меркурия. Сам день считался несчастным, и в этот день недели рекомендовалось не предпринимать никаких работ (см.: Балов А. Указ. соч. С. 123–124).

³ В христианской логике счета вечерние и ночные субботние запреты, как уже было показано, относились к воскресенью. Кроме того, отрицательная семантика субботы с архаической точки зрения совпадает с церковными установками, несмотря на разность мотивировок.

ные фольклором противоречивые трактовки пятницы и воскресенья объясняются тем, что часть из них базируется на христианской, а другая часть на дохристианской аксиологии времени. Христианские установки определяются достаточно легко. Они увязываются с церковной практикой поста в дни чествования Христа. Однако и с учетом дифференциации однозначно языческой логикой запреты на половые отношения в женские дни объяснены быть не могут. Закономерен вопрос: если недельные запреты на половые отношения не обуславливались только лунным календарем и пережиточными магическими регуляторами, то какими другими принципами они могли быть обоснованы? Необходимо поискать другое объяснение, и некоторые предположения можно обозначить уже сейчас.

Касаясь существа поверья о злой судьбе, еще Ф. П. Керенский ставил изучение этой проблемы в контекст мирового развития эзотерики, отмечая, что «учение о дне и часе, в который зачинается человек, было усердно разрабатываемо западными астрологами»¹. В указанной связи он коснулся понятия *hora fatalis* — «фатальный час» (или «фатальное время»), вне которого нельзя понять поверье о злой доле зачатого в неблагоприятное время². Последнее обязывает рассмотреть широко распространенное в народной культуре поверье в связи с возможной его астрологической основой. Астрологический принцип синтезирует недельное начало с календарным. Характерно, что в разных астрологических традициях фигурируют два, реже три неблагоприятных дня. Попробуем найти объяснение трем неблагоприятным дням применительно к нашему случаю.

Согласно взглядам античной хрономантии, время по дням недели «управлялось» семью планетами («планетами септенера»): воскресенье Солнцем, понедельник Луной, вторник Марсом, среда Меркурием, четверг Юпитером, пятница Венерой, суббота Сатурном. Названия дней недели в некоторых западноевропейских языках отразили связь этих дней с соответствующим «управлением» ими «планетами септенера». Так, известный историк науки А. П. Юшкевич по указанному поводу писал: «Например, в английском языке „Sunday” (воскресенье) — день Солнца, „Monday” (понедельник) — день Луны, „Tuesday” (вторник) — день Марса (Марсу соответствовал бог *Tiw*), „Wednesday” (среда) — день Меркурия (Меркурий – *Woden*), „Thursday” (четверг) — день Юпитера (Юпитер – *Thor*), „Friday” (пятница) — день Венеры (Венера – *Frig*) и „Saturday” — день Сатурна»³.

¹ Керенский Ф. П. Указ. соч. С. 71.

² «Так называемый фатальный час, *hora fatalis*, считался необходимым условием для всякого дела; но особенно важен он был своим влиянием на зачатие человека... Одни относили его к тому времени, когда мужчина первый раз соединяется с женщиной; другие же принимали за *hora fatalis* весь период времени, в которое мужской плод растет во чреве матери» (Керенский Ф. П. Указ. соч. С. 71). Из этого примера следует, что за *hora fatalis* могло приниматься как мгновение (момент зачатия), так и длительный период в несколько месяцев (9-месячная женская беременность). По мнению Ф. П. Керенского, Кирик зачатие в поверье о злой судьбе понимал в качестве моментального события, а не как растянутый во времени процесс.

³ Нейгебауер О. Точные науки в древности. М., 1968. С. 167. Ссылка 1 (примеч. ред.).

Со времен Клавдия Птолемея (II век н. э.) «планеты септенера» делились на благоприятные для человеческих дел (Юпитер, Венера) и неблагоприятные (Сатурн, Марс). Остальные три могли быть как теми, так и другими, в зависимости от обстоятельств. Причем следует учитывать, что под «управлением» дня имелись в виду световое время, а ночь имела своего «управителя»¹:

Таблица 1

<i>День недели</i>	<i>«Управитель» дня</i>	<i>«Управитель» ночи</i>
Воскресенье	Солнце	Юпитер
Понедельник	Луна	Венера
Вторник	Марс	Сатурн
Среда	Меркурий	Солнце
Четверг	Юпитер	Луна
Пятница	Венера	Марс
Суббота	Сатурн	Меркурий

По Птолемею, зачатие «неблагополучного» ребенка, о котором говорится в поверье о злой судьбе, должно происходить под «контролем» неблагоприятных Сатурна и Марса. Поскольку акт соития супругов, скорее всего, осуществлялся ночью, то избегать близости они должны были во вторник и пятницу. В эти календарные сроки Сатурн и Марс «управляли» ночами вторника и пятницы (см. таблицу 1). Получается, что полного совпадения с процитированной запретительной рекомендацией (воскресенье, суббота, пятница) не происходит. Фактически совпадает только пятница. Этого недостаточно, чтобы заключить, что запретная рекомендация, заимствованная из «некоторой заповеди», имела птолемеевскую основу.

Однако в славяно-русской часовой магии, отличающейся от птолемеевской традиции, в качестве «неблагоприятных» выступают другие «планеты септенера»: в одном источнике это Юпитер и Меркурий («управлявшие» ночами воскресенья и субботы), а в другом — Марс и Меркурий («управлявшие» ночами пятницы и субботы)². Тогда получается полное совпадение дней, в которые предписывалось избегать близости супругов (воскресенье, суббота, пятница). Из этого можно сделать вывод, что изложенное в «Вопрошании» поверье о злой судьбе зачатого в неблагоприятные дни (ночи) ребенка совпадает с традицией, отраженной в славяно-русских астрологических источниках, отличных от птолемеевских хрономантических данных³:

¹ *Bouche-Leclercq A. L'astrologie grecque. Paris, 1899. P. 480.*

² «Часы на семь дни: добры и средни и злы» (РНБ. Кир.-Бел. № 22/1099. Сер. XV в.). Публ.: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. Т. II. С. 382–384; «По сему часы разумети дневные и ночные» (РГБ. Волог. № 14. Конец XV – нач. XVI. Л. 663). Иссл.: *Симонов Р. А.* Астрологический вечный календарь конца XV – начала XVI в. // *Букинистическая торговля и история книги.* Вып. 4. М., 1995. С. 54–69.

³ *Симонов Р. А.* Тайна древнерусского времени: новый синтез // *Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения. К 870-летию «Учения» Кирика Новгородца: Материалы научной конференции.* Москва, 11–12 декабря 2006 г. М., 2006. С. 149–159.

Таблица 2

Планеты септенера	Птолемей	Славяно-русские варианты	
Сатурн	зло	добро	добро
Юпитер	добро	зло	середина
Марс	зло	середина	зло
Солнце	середина	добро	добро
Венера	добро	добро	добро
Меркурий	середина	зло	зло
Луна	середина	середина	середина

Высказывалось мнение, что отмеченные два славяно-русских отличия есть результат ошибочной перестановки двух соседних показателей в исходном тексте¹. Получалось, что первоначальный вариант, в результате случайной описки разделился на два подварианта. На основе анализа процитированного фрагмента из «Вопрошания» можно заключить, что оба подварианта существовали уже во времена Кирика. А сам текст 74-го пункта «Вопрошания» отражает попытку учета обоих подвариантов. В таком случае становится понятно, почему в нем (фрагменте) рассматриваются три дня недели (воскресенье, суббота, пятница), а не два. Последний случай более отвечал бы природе хрономантии, где со времени Птолемея неблагоприятных (как и благоприятных) было по два дня недели. При этом приходится иметь в виду, что процитированное Кириком поверье о злой судьбе, попавшее в «Вопрошание», является источником, в котором часовая хрономантия представлена неявно, в скрытой форме. Астрологическая основа реконструируется как возможная и лучше других источников объясняющая противоречия семантики неблагоприятных дней.

Поднятый Кириком вопрос был не из простых и выводил сразу на несколько смысловых уровней. Сведения о порочном зачатии Кирик почерпнул из «некоторой заповеди», которая по методологии трактовки неблагоприятных дней отражает однотипный апокрифическим «худым номоканунцам» источник. В распоряжении Кирика был текст, который, как и сопоставимые с ним статьи более поздних компилятивных произведений, восходит если не к общему архетипу, то к одному кругу чтения. Принадлежавшие к данному кругу чтения тексты имели отличные от ортодоксии религиозно-мировоззренческие установки.

Изложенное Кириком правило неблагоприятных дней справедливо относят к разряду епитимийников с «чертами архаики»². Поскольку в традиционной культуре до недавнего времени стойко держался комплекс поверий, связанных со злой судьбой зачатых в злые дни, то Кирик вполне мог инициировать обсуждение вопроса о неблагоприятном времени на основании существования практики такого рода в его эпоху³. Судя по другим вопросам, он всегда затрагивал не отвлеченные

¹ Симонов Р. А. Русская астрологическая книжность... С. 30.

² Смирнов С. Материалы... С. 292.

³ В среде древнерусского населения подобного рода поверья, как было показано на материалах фольклора, были широко распространены. Аналогичные апокрифам представления

темы, а злободневную проблематику. Поэтому и саму постановку вопроса логично связывать с наблюдениями за состоянием представлений тогдашнего общества. В содержании 74-го вопроса Кирик не только отразил современные ему поверья, но он также обращал внимание святителя на то, что это явление распространено в христианском мире и регулируется определенными нормами и правилами. Вопрошатель весьма умело подвел поверья его 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 в доступных этнографам и фольклористам ситуациях XIX–XX вв. В первые века христианства имевшая архаические корни практика несомненно бытовала в более широких масштабах, чем в последующем.

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. Видимо, причина, по которой он заострил свое внимание на проблеме неблагоприятных для зачатия детей днях, вряд ли была связана только со стремлением блеснуть начитанностью и продемонстрировать знание необычных правил. Кирика, главной сферой которого были календарно-астрономические и математические расчеты, вполне естественно должна была интересовать расчетная астрологическая подописка прогностики. Как знаток календарно-астрономической книжности он вполне мог быть знаком и с астрологическими текстами, лежащими в основе таких представлений. Судя по всему, Кирик понимал астрологическую логику запретов. Ссылаясь на «некоторую заповедь», он что-то не договаривал, ибо если не сама «заповедь», то какое-то ее книжное окружение могли иметь отношение к астрологическим практикам. За дипломатичным эзоповым приемом скрывается еще одна сфера интересов ученого, уводящая в область запретной астрологической книжности. При всех цензурных умолчаниях сама логика поверья выводила на астрологическую подописку веры в неблагоприятные дни.

Если согласиться с предложенной трактовкой процитированного варианта поверья о злой судьбе из «Вопрошания», касающегося запрета на супружеские отношения по неблагоприятным дням недели, то тогда с определенной вероятностью можно говорить о новом аспекте творчества Кирика Новгородца как предтечи ятронауки на Руси.

Щепетильная тема запретов на половые контакты в неблагоприятные дни благодаря распространению списков «Вопрошания» получила резонанс в отечественной книжности. За отсылкой его к «некоторой заповеди» скорее всего стоит

в рамках народной традиции трудно отделить от апокрифов, содержащих комплиментарные этой традиции мотивы. На родине апокрифы отражали и фиксировали неканоническую практику, а на Руси, видимо, наблюдался обратный процесс. Внецерковным поверьям находились соответствия в переводной апокрифической литературе. Другими словами, и в контексте породившей их культуры, и на древнерусской почве апокрифические сюжеты и соответствующая им внецерковная ритуальная практика были тесно взаимосвязаны.

тенденция популяризации прогностической логики запретов, благо и сами запретные дни совпадали с ортодоксальными церковными рекомендациями. На этот эффект, возможно, и рассчитывал Кирик. Однако Нифонт чутко и четко определил враждебность «некоторой заповеди», а вместе с ней простонародных суеверий с их астрологической подоплекой, ортодоксальной доктрине. Этим и объясняется резкое и категоричное неприятие святителем самого принципа определения неблагоприятных для половых отношений дней. Судя по другим вопросам, для Нифонта требование соблюдения половой чистоты не было строгим (попустительство нарушениям воздержания в пост для молодых людей и в ряде ситуаций послабления в правилах интимной жизни священнослужителей). Причина категоричности в рассматриваемом случае — нетерпимость к суеверному пониманию злых дней как явлению чуждому и принципиально внехристианскому. Уклонения и послабления допустимы, если ситуация удерживается в рамках христианских установлений и церковного контроля. Под эти критерии сконструированная Кириком ситуация никак не попадала.

Опасные реминисценции «Вопрошания» не являются единственным случаем выхода его автора за рамки ортодоксальной заданности. Кроме прогностической литературы, актуальной как в контексте двоеверия, так и с позиций астрологических установок, вопрошатель Нифонта обращался также и к некоторым источникам латинского происхождения (заказные литургии, пост на хлебе и воде). Добавим, что в ряде вопросов владыке отразились весьма своеобразные правила наложения епитимий, рекомендующие нелепое с точки зрения вероучения приобщение к святым тайнам тяжких грешников раз в месяц или раз в год на конец поста. Столь необычная система покаяния возникла в среде потаковников¹ и вполне может быть отнесена к разряду тех «худых номоканунцев», которые отвергал ориентированный на соблюдение византийского канонического права Нифонт.

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 даже источники сомнительного происхождения.

В объемном по количеству поднятых проблем труде его автор тонко и целенаправленно формулировал свои вопросы к Нифонту. Среди них есть такие, в которых владыке предлагалось дать оценку устойчивой приверженности древних новгородцев к традиционным привычкам и обычаям своих предков. Наследие дохристианской эпохи и книжные инварианты древних архетипов фактически были предложены Нифонту для оценки в связи с обсуждением неблагоприятных дней для зачатия детей.

¹ Там же. С. 283–285.

Вопросы широкой социальной значимости

Среди нравственных пороков своих современников Кирик порою обозначал явления масштабные, важные с точки зрения устойчивости социума. Диапазон фиксируемых в «Вопрошании» греховных проступков обширен. Большинство нравственных пороков, описанных Кириком, имеет индивидуальный характер и рассматривается с точки зрения того, что они вредят душе отдельного грешника. Но на этом фоне мыслителем выделяется несколько поступков, которые он считал не просто тяжким личным грехом, но и большим социальным злом. В отличие от ситуаций индивидуального поведения такие поступки 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. Можно указать на целый ряд положений «Вопрошания», благодаря которым создается этически окрашенная картина общественных явлений, не укладывавшихся в христианские нормы и правила.

К социально значимым проступкам Кирик Новгородец прежде всего относит лихоимство — взимание долговых процентов (К 4). Поражает необыкновенно мягкое, снисходительное отношение со стороны новгородского владыки к взиманию реза, рекомендации которого Кирик подробно воспроизводит: **А наимъ дѣла, рекше лихвы, тако велаше оучить: аже попа, то рци кмоу: «не достонгъ ти слоужити, аще того не останеши»; а кже простьца, то рци кмоу: «не достонгъ ти имати наимъ; мнѣ рци, грѣхъ не молвишвше». Дажь не могоутъ са охавить, то рци имъ: «воудите милосерди, възмете легко; аще по ѣ коунъ даалъ кси, а г коуны възми или д».**¹ Голос самого Кирика формально здесь вроде бы не звучит, но его умолчание весьма красноречиво, и смыслы становятся понятны с учетом общей ситуации вокруг проблемы лихоимания в Древней Руси.

Ростовщичество было глубоко укоренено в древнерусском обществе, и можно было бы ожидать, что Нифонт оценит данное явление как проявление социального зла. 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»². Устав был направлен на смягчение социальных противоречий, и значительная роль в нем отводилась регулированию процентной ставки долгов (так называемого «реза»). Характерно, что рез не отменялся великим князем совсем, а лишь ограничивался планкой взимания 50 процентов сверх суммы долга. Если кредитор дважды взимал проценты, то после третьего взимания реза долг считался погашенным³.

¹ РИБ. Т. VI. Стб. 24–25.

² Правда Русская. М.: Л., 1947. Т. II. 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.

³ См. об этом: Творения митрополита Никифора. С. 342–344, 460–462, 496.

Поскольку резоимство 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). Взимание процентов Никифор приравнивал к закланию ножом лихоимства и призывал отказаться от несправедливой мзды¹. Предостережения митрополита Никифора прозвучали в обстановке, близкой антиростовщическому восстанию 1113 г., и были направлены на то, чтобы смягчить социальную напряженность средствами морального увещания. Пожалуй, едва ли не в первую очередь такого рода нравственная проповедь была направлена на увещание влиятельных и состоятельных особ, главным образом тех, кто не только мог дать (но и давал, подобно Святополку) деньги в рост. Возможно, не без участия со стороны Церкви было проведено законодательное ограничение реза Владимиром Мономахом². По крайней мере, ставка половинного роста упоминается, правда, с осуждением, в рекомендации I Всел. 17. Но именно такая ставка как максимальная была принята в статье о резах Устава Мономаха. Если князь ограничивал рез юридически, то митрополит дает духовно-нравственную санкцию ограничения процентов. Полный запрет на рез остался неосуществимым идеалом.

Призыв Никифора к моральной ответственности резоимцев был направлен на снижение социального напряжения и облегчение положения должников. Но об уничтожении резоимства как явления речи не шло. Аналогичную цель преследовали и рекомендации Нифонта в отношении этого общественно вредного порока. Однако его позиция гораздо мягче.

Сразу бросается в глаза, что Нифонт рекомендует процентную ставку выше той, что была установлена Мономахом. И это не все. Формально новгородский владыка воспроизводит правила Апост. 44; VI Всел. 10; Вас. 14, согласно которым взимающий лихву священнослужитель должен был быть низвергнут из сана, если не прекратит небогоугодное занятие. Но были и крайне жесткие рекомендации на этот счет, предписывавшие безоговорочное низвержение из сана за сам факт занятия ростовщичеством. Принципиальный запрет на лихву предписывался Лаод. 4. Согласно I Всел. 17 дача серебра под проценты также расценивалась как лихоимство и постыдная корысть, несовместимая с церковным саном. Запрет обосновывался отсылкой к Священному писанию: «Серебра своего не даде в лихву» (Пс. 14, 15). Авторы древнерусских поучений, осуждавших лихоимство, действовали в русле этих установок³. Соответственно в древнерусских епитимийниках за грех

¹ Митрополит Никифор. СПб., 2007. С. 364, 370, 371.

² Тихомиров М. Н. Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953. С. 97.

³ См., например: *Бугославский С.* Поучение еп. Луки Жидяты по рукописям XV–XVII вв. // ИОРЯС. СПб., 1913. Т. XVIII. Кн. 2. С. 234; Поучение Ильи, архиепископа новгородского // РИБ. Т. VI. Стб. 347.

резоимства полагалось не только низвержение из сана, но и строгая епитимия: *аще епкпъ или попъ или диаконъ взимаю лихвѣ да извергѣса сана и воспримѣ шпитемью на пѣ лѣтъ а поклоноу по ѣ на дѣ. Такожѣ и просцемъ. а собраное богатество злое неправдоу раздати нищѣ*¹. Ничего похожего не обнаруживается у Никифора, который ограничивается снисходительным увещанием. В этом и разница. Это и показал хорошо знавший книжную церковную традицию Кирик своим беспристрастным цитированием.

Но одно дело клирики, а другое миряне, в среде которых жила порочная практика. Никифор адресовал свое послание и клирикам и мирянам, предполагая широкий адресат, не исключая предостережения лицам духовного сана. Митрополит призывал заимодавцев простить долги своим должникам или хотя бы ослабить ростовщический гнет. Другое дело Нифонт. О запрете порочной практики речи не идет. Более того, предлагаются достаточно высокие (выше установленных законодательством) проценты. И это несмотря на то, что в отношении мирян, согласно рекомендациям на этот счет для священнослужителей, предполагались суровые наказания резоимцам. Осуждение «реза» содержат «Правила святых отец» и рекомендации для покаянной дисциплины из сборника ГИМ. Син. № 153 (3). Согласно нормам наказаний для раскаявшихся в грехе ростовщичества в XI–XII вв. за дачу денег в рост полагалась годовая епитимья². В отличие от поучений и епитимийников в отношении лихоимцев никаких жестких предписаний со стороны владыки не последовало. С позиций христианской нравственности и согласно церковным предписаниям, требовалось исполнить принцип справедливости, в соответствии с которым несправедливое взимание лихвы приравнивалось к грабежу. Соответственно и отношение к резоимству должно было быть только резко отрицательным, как к однозначно греховному деянию. Тем не менее социальное зло владыка предлагал лечить не запретами и наказаниями, а увещаниями. Кирик заострил проблему, когда воспроизвел в своем «Вопрошании» мнение Нифонта на этот счет.

Заведомо заниженные требования к резоимцам новгородского архиерея, может быть, и отражали реалии, но не способствовали искоренению порока. Рекомендации Нифонта, бесстрастно зафиксированные Кириком, по сути, означали моральную капитуляцию перед неистребимым злом. Кирик, затрагивая тему и оставляя мнение владыки без комментария, по умолчанию поднимал моральную планку до максимума. Именно на фоне беспристрастного цитирования Нифонта видно, что отношение того к ростовщичеству не отвечало принципу максимально должного, который базировался на высоком христианском понятии справедливости. Создатель «Вопрошания», поднимая вопрос о лихве, очень умело показал, что близкий к имущей и властной среде иерарх занял позицию компромисса, которая вступала в противоречие с соборными определениями в отношении лихоимцев и с находящимися на слуху у книжного человека поучениями и рекомендациями по проблеме ростовщичества.

¹ Смирнов С. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913. С. 55.

² Смирнов С. Материалы... С. 142.

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 назвал взимание «лихвы» греховным, а с другой — смирился с практикой ростовщичества и рекомендовал воспитывать милосердие у толстосумов-лихоимцев, чтобы они ограничивались взиманием малого процента.

К социально значимым порокам можно отнести проблему воровства. Она затрагивается в 83-м пункте «Вопрошания», где данный порок рассматривается применительно к человеку, намеревающемуся стать клириком. Кирик и по данному вопросу 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 рассматриваться князем в уголовном порядке и станет широко известна, то такой человек не может претендовать на сан священнослужителя. Но если участвующие в разбирательстве о краже стороны уладят конфликт мирно и без огласки, в таком случае даже вора можно поставить дьяконом. Но Кирик не без иронии предлагает рассмотреть ситуацию, когда на воровстве попадается слуга, за что он подвергается наказанию со стороны хозяина. Пункт К 83 заканчивается вполне ожидаемым вопросом — разве такой может быть священнослужителем? Разъяснения отсутствуют. В таком виде раздел «Вопрошания» порождает недоуменные вопросы. Возможно, Нифонт считал, что подобного рода проступки находятся в сфере регулирования светской власти под юрисдикцией уголовного права. Но ведь и подпадающие под действие светского законодательства деяния, согласно епитимийникам, имели свое измерение. Как ни странно, о духовных санкциях речи нет. Новгородский архиерей устраняется от врачевания порока. О борьбе с этим социальным злом Церкви он не говорит. Грех воровства ставится лишь в контексте юридического разбирательства и общественного мнения. На этом фоне мотив хозяина, наказывающего вора, выглядит многозначной аллегорией некоего высшего судии. Соответственно, для Кирика поставленная проблема могла иметь единственное решение, без всяких исключений, к которым склонялся Нифонт.

Еще одним социальным и одновременно моральным злом Кирик считал непомерно расцветший к середине XII в. масштаб паломничества в святые места. Владыка Нифонт подтверждает мнение Кирика на запрет путешествий в Святую землю (К 12). Видимо, пастырю, хорошо знавшему свою паству, и архипастырю, ведавшему положение дел в епархии, было понятно, готовы ли собиравшиеся в путешествие новгородцы в религиозном отношении и нравственно к подвигу паломничества (неблизкого хождения). Судя по всему, нравственные качества людей не в последнюю очередь учитывались при принятии решения о благословении путешествия. Однако сам по себе вопрос непростой.

Отрицательное отношение к паломничеству выглядит, по меньшей мере, странным на фоне расцвета данного явления и зарождения связанного с посещением Иерусалима жанра хождений. В период, близкий к созданию «Вопрошания»,

паломничество монашеское и знати к святым местам приняло широкий размах. Содержание «Чуда св. Пантелеимона о короле Харальде» дает основание считать, что около 1097 г. или в 1098–1099 гг. паломничество совершила Гита — жена Владимира Мономаха, скончавшаяся во время путешествия¹. После посещения в 1106–1107 гг. Святой земли иноком из бояр появилось знаменитое авторское описание путешествия — «Хождение игумена Даниила»². В Святую землю в 60-е гг. XI в. ходил печерский игумен Варлаам³. В Иерусалиме завершила свой земной путь Евфросиния Полоцкая, паломничество которой предположительно датируется 1173 г.,⁴ а возможно и более широкими хронологическими рамками в пределах 60–70-х гг. XII в.⁵ Имеются и другие свидетельства русского присутствия в Палестине⁶. Из новгородцев в ближайший к рассматриваемому времени период хождение в Святую землю совершил Добрыня Ядрейкович, который по возвращению постригся в Хутынский монастырь, а потом стал новгородским архиепископом⁷ (1212–1219, 1225–1228, 1228–1229 гг.). В «Вопрошании» речь идет уже не об отдельных богатых паломниках или поездках представителей церкви, а о широком общественном явлении, в которое были вовлечены самые разные слои населения⁸. Возникает закономерный вопрос: чем в данной обстановке можно было руководствоваться, отказывая в благословении на паломничество? Ведь не случайно Кирик колеблется и сомневается в правоте наложенного запрета: **А иже се рѣхъ: идоуть въ стороноу въ кроусалимъ къ сватымъ, а дроугымъ азъ вороню, не вею ити: сдѣ вею доврому кмоу быти. Нынѣ дроугок оуставихъ: ксть ли ми, владыко, въ томъ грѣхъ?**⁹.

Колебания Кирика понятны, ведь для христианского сознания паломничество представлялось душеполезной практикой, а посещение Святой земли понималось как способ максимального приближения к Богу с целью молитвенного преклоне-

¹ Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М., 2001. С. 631–632; *Он же*. У истоков русского паломничества (исторические, богословские, дисциплинарные и правовые аспекты) // Назаренко А. В. Древняя Русь и славяне. М., 2009. С. 285.

² ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 24–115; Хождение игумена Даниила в Святую землю в начале XII в. СПб., 2007.

³ Патерик Киевского Печерского монастыря / Изд. подг. Д. И. Абрамович. СПб., 1911. С. 32, 155.

⁴ СККД. Вып. 1. Л., 1987. С. 147.

⁵ Назаренко А. В. У истоков русского паломничества. С. 285.

⁶ Русское присутствие в Палестине отражают сведения о появлении там русских монастырей (Богородичная обитель в Иерусалиме), распространение в русских землях ближневосточных реликвий (так называемый Иерусалимский мощевик XII в.), легенды («Повесть о путешествии новгородского архиепископа Ильи-Иоанна на бесе в Иерусалим»; легендарное повествование о путешествии 40 паломников в Иерусалим в 1163 г. при князе Ростиславе Мстиславиче, с которым связывается появление в Новгороде святых мощей).

⁷ НВЛ. М., 2000. С. 183.

⁸ Явление русского паломничества было настолько широким, что получило отражение даже в былинном эпосе («О сорока каликах со каликою»).

⁹ РИБ. Т. VI. Стб. 27.

ния перед ним в местах земного пребывания Сына Божьего. Связанные с земной жизнью Христа места рассматривались как своего рода географическая святыня, подобная иконе, которая хранит на себе знак божественного присутствия. Поэтому места священной истории, согласно высказываниям экзегетов, способны вызывать у верующих чувство особого молитвенного благоговения¹. Само намерение посетить Иерусалим и места, связанные с жизнью Господа, могли быть уникальным событием в жизни человека. В тех условиях дальнейшее путешествие через чужие страны было еще и очень смелым предприятием, ибо опасность путешествия в Святую землю сама по себе приравнивалась к подвигу². Несмотря на это, Кирик накладывает запрет на паломничество своих духовных детей в Палестину. Почему?

Можно было бы предположить, что Кирика 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 в «Вопрошании», ни в «Хождении игумена Даниила» не обнаруживается. Наоборот, сам Кирик в своем творчестве проявляет определенные прозападные симпатии и достаточно мягкое отношение к латинству (К 10). Это существенно отличает его установки от идеологических забот киевских иерархов с их жесткой антилатинской пропагандой³.

Причины озабоченности проблемой паломничества в Новгороде проясняет мотивировка Нифонта, безоговорочно одобрявшего запрет Кирика на путешествия в Святую землю: **Велми, рече, добро твориши: да того дѣла идеть, авы порозноу ходаче части и пити; а то ино зло борони, рече**⁴. Из краткого пояснения владыки следует, что осуждаемые «Вопрошанием» паломники не стремились к духовным подвигам. Судя по всему, многие ходили на чужбину вовсе не за благочестием, а чтобы, по меткой характеристике новгородского архиерея, **ходаче части и пити**. И. У. Будовниц на этом основании увязывал запреты на посещение Иерусалима только с экономическими причинами⁵. И все же Нифонта и 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. 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 всего должен быть готов к нему морально (т. е. духовно) и нравственно (т. е. понимать духовный глубокий смысл посещения святых мест).

¹ Назаренко А. В. У истоков русского паломничества... С. 293–294.

² Правда, надо учитывать, что после успеха I Крестового похода обстановка благоприятствовала паломничеству.

³ Имеются в виду митрополиты Иоанн II, Никифор, Георгий, а также «Слово Феодосия Печерского о вере христианской и латынской».

⁴ РИБ. Т. VI. Стб. 27.

⁵ Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI – XIV вв.). М., 1960. С. 183.

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.

Раздел о паломничестве в «Вопрошании» однозначно свидетельствует о том, что в годы Кирика псевдоблагочестивые 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 обращались социальной своей стороной духовно-нравственные изъяны мнимо спасающихся.

Неудивительно поэтому, что в древнерусской письменности сочинение Кирика Новгородца не было единственным, в котором выражалось опасение по поводу благочестивых целей паломников. Г. Подскальски и А. В. Назаренко очень хорошо показали, что сдержанное и даже критическое отношение к «паломническому энтузиазму» было характерно не только для Кирика, но и для других христианских авторов¹. Еще Даниил высказывал опасение, что посещавшие Иерусалим в гордости возносились своим умом², а архиепископ Нифонт в ответе другому вопрошателю — Илье — рекомендовал накладывать епитимию на тех, кто дает клятву посетить святые места (И 22): **Ходили вѣхочу ротѣ, хотѣче въ кроуцалимѣ. — Повелѣ ми опитемью дати: та во рече, рота гоуѣвить землю сню**³. В согласии с ними Кирик считал моду на паломничество сомнительным делом с религиозной точки зрения и вредным предприятием с точки зрения социальной и нравственной. А это означало, что составитель «Вопрошания» выражал достаточно четко обозначенное в церковных кругах мнение⁴. Позже мотивация запрета Кирика и Нифонта была подтверждена собором 1276 г. и в качестве правила была включена в Кормчую книгу⁵.

Одна только асоциальная меркантильность модного поветрия все же не объясняет глубинных причин неприятия его в кругах идеологов древнерусской церкви. Сакральная подоплека идущего вразрез с благочестием мероприятия была обозначена в ответе Нифонта Илье, который ставил перед новгородским владыкой по сути тот же вопрос, что и Кирик (И 22). В «Ильином вопрошании» говорится, что хождения в Святую землю предпринимались в осуществление данной клятвы посетить ее. Реакция архипастыря на это предельно резкая: **та рота гоуѣвить землю сню**. Слова владыки помогают понять концептуальные, религиозно-мировоззренческие

¹ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 г.). СПб., 1996. С. 319; Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. С. 629–631.

² ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 24–115.

³ РИБ. Т. VI. М., 1906. Стб. 61–62.

⁴ В дополнение к сказанному см. также: Изборник 1076 года. М., 1965. Л. 117а; Патерик Киевского Печерского монастыря. С. 110; Козьма Пресвитер. Беседа на новоявившуюся ересь богумилов // В кн.: Бегунов Ю. К. Козьма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973. С. 351, 359. Настороженное отношение к поветрию посещать святые места было свойственно и представителям ранней Церкви (см. об этом: Подскальски Г. Указ. соч. С. 319; Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. М., 2001. С. 629–631).

⁵ Древнерусская кормчая... Т. 2. С. 116; Назаренко А. В. Указ соч. С. 629–630.

основания запрета на подобного рода мероприятия. Дело в том, что клятва, несмотря на ее внешне христианизированную мотивировку, запрещалась как рецидив язычества (Мф. 5, 33–37)¹ и попадала под епитимию². В церковном понимании не может быть богоугодным дело, вдохновляемое чуждыми вере установками. Исполнение клятвы подрывало благочестивые намерения на корню. Другими словами, у социально порочного явления имелась еще и неприемлемая для Церкви ритуальная сторона дела. Она помогает дифференцировать истинно устремленных в Палестину верующих и людей, профанирующих богоугодное начинание. Получается, что Кирик, Нифонт, Илья (будущий новгородский владыка Илья-Иоанн), 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, подрывало сакральные основы важного духовного явления. Принципиальная позиция Кирика и других его современников по данному вопросу тем более ценна, что они стали фактическими провозвестниками официальной точки зрения, противостоявшей поветрию хождений в святые места.

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 (К 69). Кирик, следуя христианским установкам, выступает идеологом крепкой семьи как основы нравственно здорового общества. Он обнажает асоциальные нравы того времени и, приводя авторитетное мнение епископа на этот счет, осуждает рецидивы многоженства. Понятно, что оценка социального явления исходила из сформулированных в церковных правилах установок. Но 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.

На укрепление семьи были направлены те рекомендации «Вопрошания», которые мобилизовывали усилия духовников по пресечению подрывающих крепость уз блудодеяний (К 94 и др.), а также наставления не потворствовать разводам, которые основывались на правилах, осложняющих «ропуст» (К 92). Той же цели служили послабления, которые вопреки установлениям разрешали близость супругов (особенно молодоженов) в нежелательное для этого время (К 57, К 72–73). Наконец, сплочению семьи не могло не способствовать правило несения мужем и женой общей епитимии в случае, если она налагалась на одного из них (К 96).

¹ Стефанович П. С. Крестоцелование и отношение к нему церкви в Древней Руси // СР. № 5. М., 2004. С. 103–109.

² Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Т. III. Одесса, 1894. С. 155.

Все вместе — звенья единой программы формирования здоровой христианской семьи как ячейки общества.

В условиях утверждения нового типа общественных и религиозных отношений социальную значимость приобретали те пункты «Вопрошания», которыми регулировались пути формирования христианского общества. На начальных этапах христианизации особое значение имели отношения с теми, кто еще не отказался от веры своих предков. В условиях торгового города и частых контактов с людьми других конфессий также были актуальны правила общения с представителями чужой веры, особенно если это касалось возможности смены исповедания. Актуальность такого рода задач Кирик осознавал и своими вопросами поднял ряд проблем, решение которых было оформлено в виде рекомендаций, направленных на создание монолитного в религиозном отношении социума. Речь идет о тех пунктах его сочинения, в которых определяется порядок приобщения язычников и иноверцев к православию (К10, К 40, К 50). Важно отметить, что суровых нравственных требований приходящего к таинству крещения новгородца не предусматривается. Условием первого причащения новообращенного новгородца по истечении восьми дней после оглашения является только его физическая чистота (К 50). Главной целью был отрыв язычника от традиций поганства и приобщение, пусть даже чисто внешнее и не отягченное суровыми испытаниями. Рекомендации подобного рода максимально упрощали порядок приобщения к новой вере, дабы не оттолкнуть неопита.

Правда, одно дело, когда к православию приходит свой, местный житель, и совсем другое, если в веру обращается представитель других народов. 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 40-му пункту, для славян и иноязычных инородцев определялись разные сроки оглашения (8 и 40 дней соответственно). Критерием для проведения таких отличий могло быть противопоставление своих и чужих поганых. 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 соседствующей 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 контроль. Почему тогда дальний и ближний чужой оказывались в одинаковом положении? Скорее всего, в Новгороде хорошо знали и понимали, что в соседней финской среде язычество держалось очень цепко, и для выходцев из этой среды требовались дополнительные подтверждения готовности принять христианскую веру.

По тому же критерию, определявшему срок испытания новгородца, проводилось различие и в отношении к латинянам, которые считались христианами иного

исповедания. В «Вопрошании» излагаются условия приобщения к православию 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 (К 10). Из содержания статьи видно, что латинянин тем не менее не приравнивался к язычнику или представителю иной веры. 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 вместе с Антонием Римлянином из Европы учителя Кирика, наконец, определенные прозападные симпатии самого новгородского книжника, который отличался от своих земляков европейской образованностью и оперировал в своих работах в том числе и восходящими к латинским источникам правилами. Характерное для представителей восточного православия противопоставление латинскому миру как враждебному и еретическому, в рекомендательных нормативах Кирика существенно смягчается. Доброжелательный подход к переходящим в православие латинянам и «своим» язычникам — общий принцип произведения.

Естественно, что в окружающей действительности Кирика прежде всего интересовала проблема укорененности христианства в недавно крещенной среде соотечественников, поэтому и содержание его «Вопрошания» отражает напряженное осмысление Кириком религиозной жизни своих современников. Он не проходит мимо фактов живучести дохристианских традиций в новгородской действительности, даже если инерция архаики не выглядела очевидной. По подбору вопросов видно, что Кирик стремился всячески способствовать усвоению древними новгородцами христианства. В сравнении со строгими церковными установлениями некоторые из записанных им со слов Нифонта правил граничили с послаблением вчерашним язычникам (в первую очередь правила половой гигиены). Опираясь на авторитет Нифонта, Кирик в своем сочинении предлагал компромиссное разрешение противоречий между требованиями веры и реалиями жизни.

Остановимся на одной ситуации, урегулирование которой имело значение в масштабах всего общества. По форме вопрос Кирика касался того, можно ли резать скот по воскресеньям (К 11). Суть же проблемы, которая крылась за этим вопросом, сводится к пониманию праздника и празднования. Кирик озабочен: как сочетать насущные заботы мирян с чтимым церковным днем недели, в который запрещалось заниматься житейскими делами. У христиан седьмой день недели связан с празднованием Воскресения Христа и как последний день недели считается днем отдохновения от дел. Вместе с тем вопрос, адресованный владыке, двусмыслен и с подвохом. Ведь заклание скота по праздникам часто совпадало с датами языческого календаря и было связано с коллективными и семейными трапезами

и общественными братчинами, имевшими архаический ритуальный характер. В архаической ассоциации двоеверных практик вовсе не исключалось восприятие подобных действий, как заклание жертвенных животных. Казалось бы, надо напроць запретить всякие бытовые заботы в главный для христиан праздник, но владыка как опытный человек соотносится с нуждами простых мирян. Для Кирика, наблюдательного и чуткого к ритуальным смыслам человека, важно, что церковнослужители должны быть в курсе насущных забот прихожан, но и сам вопрос неспраздний. Сформулированное Нифонтом в ответе на недвусмысленный вопрос Кирика послабление со стороны Церкви выглядело нравственно привлекательным. Церковь в лице ее служителей принимает во внимание насущные заботы и соотносит свое литургическое служение с чаяниями и неотложными нуждами простых людей. Проник ли в двусмысленность ситуации Нифонт? Ведь речь идет не о труде, 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, соотносясь с укорененностью старых привычек, с постепенным вытеснением старых обрядовых действий христианскими ритуалами. Иерарх делает вид, что допускает заклание для неотложных нужд, а на самом деле проводит политику поощрения устойчивым народным традициям. Здесь тонкая грань между канонической линией и пониманием необходимости послаблений. Нифонт разрешает действия, которые невозможно было запретить и которые дожили практически до современности. Такое понимание и послабление со стороны Церкви для молодого в христианстве народа выглядело нравственно привлекательным. Отход от базовых церковных установлений здесь налицо. Нифонт в данном случае отступает от запретов, фиксировавшихся в греческих и древнерусских епитимийниках. Последние заклание скотины по воскресеньям расценивали как грех¹.

Аналогичный компромисс проявлен в отношении тех, кто яйцами в зубы стучит до обедни в пасхальный день Воскресения. Малым детям разрешается даже причаститься яйцами, не дожидаясь разговения (К 59). А вот в отношении совершеннолетних попытку неоднократно постучать яйцом в зубы новгородский иерарх возбраняет. Разбитое о зубы яйцо воспринималось как вкушение пищи, предваряющее причастие.

Как мы убедились, Кирику было свойственно поднимать очень острые и не являвшиеся однозначными для его современников проблемы. Этим и объясняется не утихающая до сих пор дискуссионность вокруг целого ряда списанных им с действительности (и при том сознательно без прояснения и оценок) картин новгородской жизни. Но для Кирика — автора «Вопрошания» — характерно также стремление трагивать в своих вопросах как типичные, так и весьма необычные казусы.

К числу типичных можно отнести некоторые распространенные бытовые явления, не вписывавшиеся в нормы новой религии. Например, употребление в пищу

¹ См.: Алмазов А. И. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Т. III. Одесса, 1894. С. 153; Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 126. Прим. 4.

удавленных животных. Кирик приводит в своем «Вопрошании» яркую и живописную зарисовку с натуры. Он повествует, как подаренный Нифонту к праздничному столу тетерев был выброшен за тын (какая чудная реальия в свете раскопок новгородских усадеб!). И нравоучительный вывод пассажа — тетереватина, добытая через устройство силков, приравнивается к давлению (К 88).

Ловля силками была широко распространена в Древней Руси, и народ веками пренебрегал запретами. Поэтому предписания новой веры, на которых настаивал в данном вопросе Нифонт, были трудновыполнимы. Луком и стрелами не каждый мог добыть дичь. Употребление крови и давленины исключалось на основании того, что в языческое время употреблялось в идоложертвенной обрядности в ритуальных целях (см. об этом: Деян. 15, 28–29). Делались попытки согласовать церковные требования с практикой охоты силками, и с этой целью удавившихся в снастях животных закалывали ножом. Владыка самым категорическим образом осудил подобную практику (К 87). А вот ходить в одежде, сшитой из медвежьих шкур, несмотря на то, что медведь считался у язычников священным животным, — разрешалось (К 91). Опасение привнести нечистоту через контакт со шкурой священного для язычников животного, видимо, уступало широчайшему употреблению мехов в суровых условиях русских зим. Для Кирика это была не просто одна из бытовых черт, а важная проблема. Заострив на ней внимание, Кирик демонстрирует редкую проницательность, ведь вплоть до XX в. шкуры медведя употреблялись в далеких от христианства ритуальных целях.

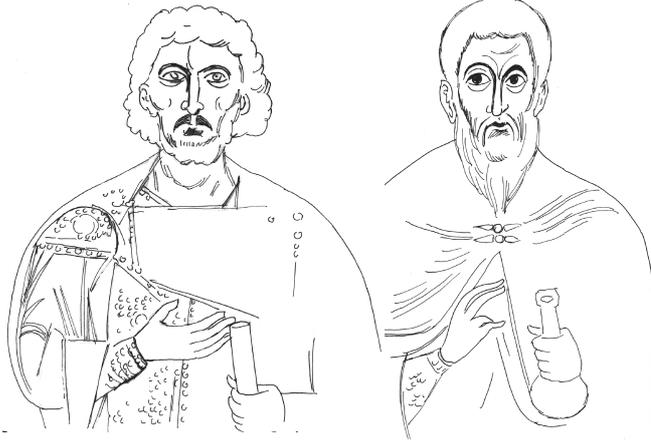
Охарактеризуем несколько выделяющихся своей необычностью сюжетов, дающих представление о курьезах общественной жизни. Общественно резонансной можно считать проблему суеверий, хотя они, может быть, и не имели широкого распространения. Несколько случаев такого рода Кирик затрагивает. К суеверным казусам «Вопрошания» можно отнести магическое отношение к числу, когда к заупокойным службам предписывается заготавливать четное число свеч (К 38), вопрос о допустимости попирать ногами письменный текст (К 65), предостережение не замочить наручни при крещении ребенка (К 41). Любопытен в этом отношении обряд отречения от Сатаны, который предполагает воздеть руки вверх, дабы продемонстрировать, что ничто не утаивается за ними (К 47). С ситуацией усмирения беса в человеке находится описанный в 17-м пункте 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»)¹. 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 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

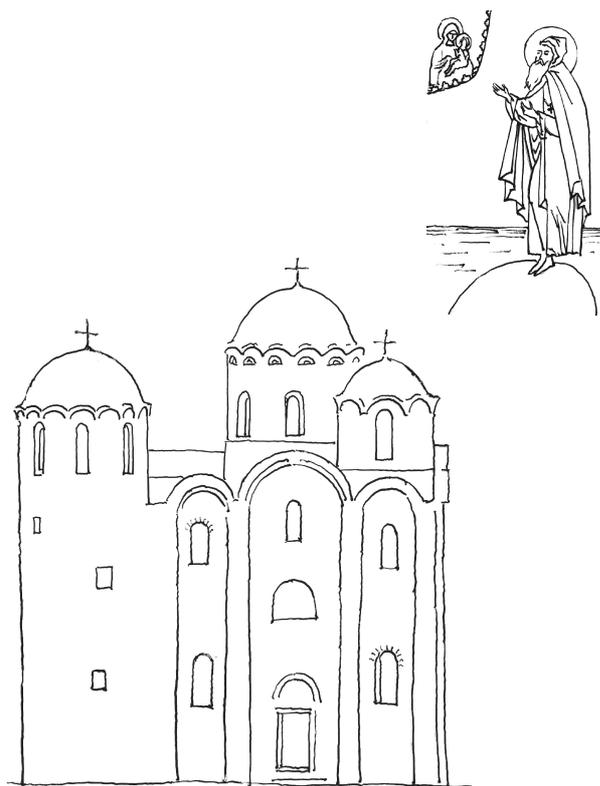
¹ СД. Т. 1. М., 1995. С. 165.

в данной ситуации делал установку на участие и снисходительность по отношению к вместилищу в себя нечистую силу двоедушнику. Нифонт, скорее всего, усмотрел в вопросе Кирика бесобязнь, что можно было бы расценить как веру во всевластие бесов, но свою оценку святитель скрыл за иронией.

Безусловно, можно говорить о большой важности для Кирика нравственно-догматических оценок современной ему действительности. Соответственно значение «Вопрошания» надо расширить и квалифицировать его не только как юридически нормативный документ, но и как облеченную в форму церковно-правовых установлений энциклопедию жизни тогдашнего общества. Поэтому исследователи широко привлекают этот источник для изучения тех или иных сторон новгородской действительности середины XII столетия. Судя по историографии, были востребованы данные о разных сторонах быта новгородцев, свидетельства о ранней истории церкви на Руси, материалы об усвоении в первый век после крещения сложной христианской догматики и правовых установлений. Перспективно использование свидетельства Кирика о разнообразных языческих пережитках в виде данных об отсутствии церковного брака, крещения взрослых, практиковавшемся дохристианском стоворе (обряд «резания сыра»), пережитках архаики в погребальной обрядности, культе Рода и Рожаниц, которым приносились жертвенные кушанья, а также о ряде других сторон тогдашней религиозно-общественной жизни.

Кирик в своем труде объективно и в редкой для церковной книжности беспристрастной манере отразил состояние древнерусского общества на стадии его религиозной перестройки в период перехода от язычества к христианству. Кирик не замалчивает и не лакирует неприглядные с точки зрения новой идеологии пережитки прошлого, но и не выпячивает их. Он беспристрастно фиксирует инерцию язычества в условиях укрепления позиций Церкви как института. Автор «Вопрошания» избегает прямых оценок — только фиксация явлений и нормы должного. Все симпатии и антипатии прочитываются подстрочно. Его диагноз в отношении современного общества суров, правдив и неутешителен для тех, кто хотел бы видеть скорые результаты христианизации. В вышедших из-под пера Кирика Новгородца текстах мы попытались выявить свидетельства, характеризующие идейно-религиозные пристрастия самого автора. Портрет исследователя Новгорода эпохи христианизации получается ярким и таким же многозначным, как его время.

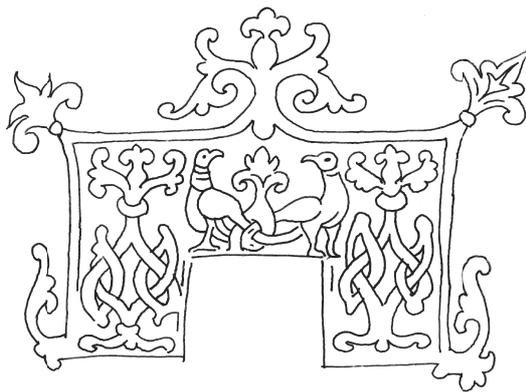




Часть II.
СЛОВО ПОЛЕЗНОЕ.
Наследие Кирика Новгородца



*Антоний Римлянин — создатель храма
Рождества Богородицы в основанном им монастыре.
Фрагмент иконы. Конец XVI в.*



Учение о числах*

К настоящему времени сохранились четыре списка «Учения о числах» Кирика Новгородца и один фрагмент этого сочинения.

1) Погодинский список XVI в. Хранится в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге (РНБ. Погод. № 76. Л. 342а–346а). После введения этого списка в научный оборот в 20-е гг. XIX в. он неоднократно переиздавался¹.

2) Софийский список XVI в. Хранится в Архиве Санкт-Петербургского филиала Института истории РАН (СПбФИИ РАН. Археограф. ком., коллекция 11. № 245. Л. 456–506). Это бывший список Соф. № 475, который считался утраченным. Е. К. Пиотровской принадлежит заслуга обнаружения данного списка и соотнесение его с тем, который считался потерянным². В бывшем Софийском спис-

* Часть раздела, характеризующая принципы публикации «Учения» Кирика по РНБ. Соф. № 1161, написана А. А. Романовой.

¹ *К[алайдович] К. [Ф].* Прибавление к статье: о времени перевода нашей Библии // ТОЛРС. Ч. 3. М., 1823. С. 170–171; *Кирик Новгородец. Учение им же ведати человеку числа всех лет* (фотокопия, перевод, примечания) / Изд. подг. В. П. Зубов, Т. И. Коншина // ИМИ. Вып. VI. М., 1953. С. 173–212. Воспроизведение древнерусского текста «Учения» по Погодинскому списку с параллельным переводом см. в кн.: *Громов М. Н., Мильков В. В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 400–410. Издание текста в переводе В. П. Зубова и Т. И. Коншиной с дополнениями Р. А. Симонова см.: *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец – ученый XII века. М., 1980. С. 98–101; *Он же.* Древнерусская книжность (в свете новейших источников календарно-арифметического характера). М., 1993. С. 164–167. Еще одно переиздание перевода см.: *Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв.* М., 1990. С. 296–300. Публикацию с переводом на украинский язык см.: *Бондарь С. В.* «Вчення» Кирика Новгородця // *Філософська і соціологічна думка.* 1993. № 3. С. 143–150. Недавно из печати вышло «Учение» по Погод. № 76 с анализом в комментариях его философских особенностей (см. в кн.: *Симонов Р. А.* Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. М., 2007. С. 306–335).

² *Пиотровская Е. К.* Об одном списке «Учения о числах» Кирика Новгородца из собрания архива ЛОИИ СССР АН СССР // *ТОДРЛ.* Т. XL. Л., 1985. С. 379–384.

ке текст о дробных часах был вырезан, по-видимому, в начале XIX в.¹ Бывший Софийский список, а ныне СПбФИИ РАН. Археограф. ком., коллекция 11. № 245 имеет такой же состав, что и Погод. № 76. Оба значительно полнее, чем Мазуринский список XVIII в. Найденный Е. К. Пиотровской текст был опубликован несколько лет назад², но еще в начале XIX столетия текст бывшего софийского списка был положен в основу публикации «Учения» Кирика митрополитом Евгением (Болховитиновым)³.

3) Софийский фрагмент, конец XVI – начало XVII в. Хранится в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки Санкт-Петербурга (РНБ. Соф. № 1161. Л. 217б–219а). Он был обнаружен А. А. Романовой и опубликован в 2002 г.⁴ Фрагмент «Учения о числах» входит в состав Обиходника старца Иоанникия Осокина.⁵ В эту рукопись включены календарно-хронологические и кампутистские статьи о поиске дня недели для праздников и общие сведения об устройстве календаря, о лунном и солнечном годах. Отрывок «Учения» предваряют часто встречающиеся в календарно-хронологических подборках XVI–XVII вв. статьи: «Настатие книжным месяцем еже есть епактия», «Сказание о лунных днех и о летех числа», «Ино сказание. Синаксар имат в году книжных месяц 12». Отдельным блоком идет текст о поновлении кругов. Размещение отрывка «Учения» в Соф. № 1161 указывает на то, что составитель, который стремился как-то систематизировать имевшийся у него материал, поместил текст «Учения» Кирика в обрамлении заметок о календарных характеристиках года и об обновлении кругов, куда вошло краткое обобщение данных Кирика о циклизме. В сравнении с текстом «Учения», известным по другим спискам, расширена номенклатура поновляющихся стихий и приведены иные числовые показатели кругов.

Хотелось бы обратить особое внимание на то, что датировка рукописи в целом может быть более ранней (конец XVI – начало XVII в.),⁶ чем запись календарно-

¹ Павлов А.[С.] О сочинениях, приписываемых русскому митрополиту (Открытое письмо к профессору Е. Е. Голубинскому) // Православное обозрение. М., 1881. Январь. С. 347–348; Пиотровская Е. К. Об одном списке «Учения о числах» Кирика Новгородца. С. 382; Она же. Замечания о «вновь найденном» Софийском списке «Учения о числах» Кирика Новгородца // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 16–18.

² Текст был воспроизведен в качестве приложения к статье: Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец (XII в.) как древнерусский мыслитель // Вестник РГНФ. 2004. № 4 (37). С. 59–65.

³ Е[вгений] (Болховитинов). Сведения о Кирике, предлагавшем вопросы Нифонту, епископу Новгородскому // Труды и летописи ОИДР. М., 1828. Ч. 4. Кн. 1. С. 122–129.

⁴ Романова А. А. Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв. СПб., 2002. С. 325.

⁵ Последнее по времени описание рукописи опубликовано в комментариях к работе: Никольский Н. К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. (1397–1625). СПб., 2006. Т. 2. С. 283–284.

⁶ По предположению Н. К. Никольского, рукопись была создана до 1587 г., а редактирование ее велось в промежутке между 1587 г., к которому относится приписка с упоминанием церкви чудотворца Кирилла, и 1602 г., согласно датировке в тексте на Л. 219 (Там же. С. 278–279).

хронологического комплекса на Л. 2176–219а, датируемого в тексте 7110 (1602 г.). Текст на указанных листах написан более мелким почерком (видно стремление писца «вписать» имевшийся у него материал на свободное место) на оставшихся (оставленных?) пустыми листах. Далее в рукописи следуют традиционные пасхальные таблицы, за которыми на Л. 227а–234б размещена еще одна подборка календарных статей, воспроизведенных основным (т. е. более ранним по сравнению с Л. 2176–219а) почерком, в их числе «Мудрость царя Константина».

В нашей книге «Учение» Кирика по Соф. № 1161 воспроизводится вместе с подборкой примыкающих к нему календарно-хронологических статей. Это отличает новую публикацию от предыдущей. Такой принцип подачи материала считаем принципиально важным. Окружение наглядно демонстрирует, в каком контексте бытовало «Учение» на рубеже XVI–XVII вв. По конвою видно, что именно интерес к такого рода текстам предопределял выбор книжного репертуара. Это и было тем фактором, благодаря которому дошел до нас ряд списков «Учения».

4) Мазуринский список XVIII в. Хранится в Российском государственном архиве древних актов, фонд 196 (Ф. Ф. Мазурина) (РГАДА. Мазур. № 1069. Л. 1156–1166). Данный список отличается от бывшего Соф. № 475 и Погод. № 76, ибо содержит лишь начальную часть «Учения». Публиковался факсимильно¹.

5) Румянцевский список начала XIX в. Хранится в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, фонд 256 (Румянцевское собрание). (РГБ. Рум. № 35. Л. 1а–4а). Является копией с Соф. № 475. Сравнение списков с текстом «Учения», изданным Евгением Болховитиновым в 1828 г.², подтверждает мнение В. П. Зубова и Е. К. Пиотровской, что в основу этой публикации был положен текст Соф. № 475, для чего и сделан был Румянцевский список³.

Результаты сопоставления списков уже публиковались⁴. Суммируем данные с учетом недавно обнаруженного Софийского фрагмента.

Все списки «Учения» имеют разный объем. Наиболее полный Погод. № 76. В бывшем Соф. № 475 (ныне СПбФИИ РАН. Археограф. ком., коллекция 11. № 245) отсутствует раздел о дробном делении часа. В остальном содержание «Учения» в названных списках совпадает. Мазур. № 1069 — самый краткий, он соответствует первому разделу о единицах счета времени остальных списков.

Было ли содержание «Учения» неизменным, не зависящим от истории возникновения сочинения и последующего его существования в копиях? Списки могли сохранить первоначальный облик памятника, но могли донести его и в переработанном виде. Погодинский и бывший Софийский списки «Учения» относятся

¹ *Симонов Р. А.* Математические тексты и материалы в славяно-русских рукописях XI–XV вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. II. М., 1976. С. 292.

² *Е[вгений] (Болховитинов).* Указ. соч. С. 123–129.

³ *Зубов В. П.* Примечания к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // ИМИ. Вып. VI. М., 1953. С. 193; *Пиотровская Е. К.* Об одном списке «Учения о числах» Кирика Новгородца. С. 381–382.

⁴ *Симонов Р. А.* Древнерусская книжность... С. 35–47.

к XVI в., следовательно, их от оригинала отделяют примерно четыре столетия и, возможно, несколько этапов переписывания текста, когда могли вноситься правки. Погодинский список считается самым полным списком «Учения». В действительности же первоначальному авторскому варианту «Учения» может соответствовать и более краткая версия текста. Поэтому выяснение исторической судьбы текста «Учения» Кирика Новгородца с учетом всех имеющихся текстов памятника представляется актуальной научной задачей.

Чтобы составить представление о том, что могло входить в состав протографа «Учения» Кирика Новгородца, сопоставим Погод. № 76 с тремя другими списками «Учения».

Произведение Кирика начинается без авторского вступления. Материал разбит на небольшие разделы (будем их называть пунктами или параграфами). Разделы эти пронумерованы, а номера (в древнерусской нумерации) вынесены на поля листов.

В первых пяти параграфах речь идет о том, сколько прошло времени от Сотворения мира до написания трактата. Эта длительность измеряется в различных временных единицах: годах, месяцах, неделях, днях, часах. Каждый параграф содержит цифровой материал, связанный с числом 6644, обозначающим количество лет, которое прошло за указанный период. Это число датирует написание первых пяти пунктов 1136 годом. Пятый параграф завершается сентенцией, смысл которой таков: «Ведь понемногу создается город и делается большим, так и знание понемногу растет». В следующих пунктах говорится о теоретических основах календарных вычислений: об индикте (§ 6), о солнечном и лунном «кругах» (§ 7–8); о тысячелетиях (§ 9); о периодических обновлениях стихийно-природных сфер: неба (§ 10), земли (§ 11), моря (§ 12), воды (§ 13); о високосных годах (§ 14); о великом «круге» (§ 15). В каждом параграфе материал также связан с датой — 6644 г., которая или указывается явно или может быть получена в результате вычислений. Именно привязка к дате свидетельствует, что все перечисленные выше параграфы (§§ 6–15) были написаны в 1136 г. Идущие за ним пункты содержат материал о числе месяцев (§ 16), недель (§ 17) и дней (§ 18) в году с учетом високосных дней. Числовой материал этих параграфов не связан с датой 6644 г. В следующих пунктах говорится о количестве часов в году и дне (§§ 19–20), примыкающие к ним параграфы (21–27) посвящены так называемым дробным делениям часа. В §§ 19–27 не содержится данных, которые можно связать с датой 6644 г. Всю подборку заключает пронумерованный текст, в котором автор сообщает свое имя, год написания трактата, ряд хронологических сведений и биографических данных о себе (так называемая биографическая приписка).

Вырисовывается композиционная структура произведения, характеризующая авторский замысел. Первые пять параграфов Погод. № 76 можно выделить в качестве раздела, обладающего признаками самостоятельной части. Об этом говорят следующие данные. Все пять параграфов связаны между собой общей темой — о единицах счета времени (год, месяц, неделя, день, час), причем применительно к одному периоду — от Сотворения мира до написания сочинения. Сентенция, за-

вершающая первые пять параграфов, не имеет прямого отношения к материалу о единицах счета времени, но разграничивает собой две части текста, настраивая читателя на переход от элементарных понятий и вычислений — к более сложным. Содержание следующих параграфов, начиная с шестого, связано уже с теорией календаря. Идущие далее пункты посвящены таким понятиям, как индикт (15-летний период), солнечный круг (28-летний период), лунный круг (19-летний период), великий круг (цикл в 532 года) и др. В названии § 6 употребляется слово «учение», как и в начальном (первом) пункте; этим как бы подчеркивается единство частей трактата.

Мазуринский список «Учения» Кирика Новгородца содержит только первые пять параграфов (без заключительной сентенции). Тем не менее состав Мазур. № 1069 не случаен. Если бы он обрывался, например, § 4, а не заканчивался § 5, было бы ясно, что материал о единицах счета времени неполный. То же самое заключение можно было бы сделать в случае, если текст обрывался бы на любом другом пункте, не воспроизводя целого тематического блока. Получается, что переписчик ограничился осмысленной тематической выборкой.

Первые пять пунктов «Учения» содержатся во всех трех рассмотренных списках. Таким образом, вполне определенно можно говорить о том, что §§ 1–5 входили в состав протографа «Учения» Кирика Новгородца. Имеющиеся отличия несущественны.

Начиная с § 6 текст, посвященный вопросам теории календаря, распадается на две неравные части: большая (§§ 6–15), состоящая из десяти параграфов, непосредственно соотносится с датой 1136 г., и меньшая (§§ 16–18), которая привязки к дате не имеет. Поэтому могут возникнуть сомнения в принадлежности к протографу только этих трех параграфов. Причем упоминание 1136 г. не может быть веским аргументом против их принадлежности к исходному тексту.

Некоторые основания для отнесения последних трех пунктов к составу протографа «Учения» дают бывший Софийский и Румянцевский списки (последний является копией первого и их можно рассматривать как один текст). В этот текст входит полностью материал как §§ 1–5, так и §§ 6–18. Поскольку текст не обрывается на § 15, последнем из точно датируемых 1136 г., а включает в свой состав также §§ 16–18, можно предположить, что эти параграфы завершали раздел о теоретических основах календаря в протографе «Учения» Кирика Новгородца.

Содержание §§ 19–21 о числе часов в году и дне имеет некоторые признаки самостоятельности. В предшествующих пунктах хронометрические данные рассматриваются последовательно для всех единиц счета времени — года, месяца, недели, дня и часа. Переход от года сразу ко дню в разделе о дробных делениях часа уместен, так как в последующем изложении основной единицей измерения времени выступает день, и материал обо всех более крупных единицах оказался бы лишним. Это соображение дает возможность полагать, что текст о часах, основное содержание которого посвящено дробным делениям часа, начинается § 19, а не § 21, как, например, считал В. П. Зубов¹.

¹ Зубов В. П. Кирик Новгородец и древнерусские деления часа // ИМИ. Вып. VI. М., 1953. С. 196.

При решении вопроса об исходной основе «Учения» с использованием достаточно поздних списков нельзя не учитывать дублирующий характер сведений в рамках одного произведения. Ведь данные, приводимые в § 20 о количестве часов в одном дне, уже сообщались в § 5. Если считать, что § 20 продолжает второй раздел, то непонятно, зачем потребовалось говорить о том же вторично. Однако если к разделу о дробных делениях часа подойти как к независимому текстовому блоку, то содержащиеся в нем данные выглядят вполне логично.

Вопрос принадлежности раздела о дробных делениях часа к протографу уже обсуждался на страницах научной печати. Е. К. Пиотровская привела аргументы против исключения данного блока из протографа «Учения»¹. Однако признаки, отличающие статьи о дробном делении часа от остального содержания трактата, остались необъясненными. Соотнести данный блок статей с изначальным авторским замыслом мешает наличие дублирующих данных с бесспорно входившим в протограф «Учения» текстом. К тому же и связь с датой 1136 г. в материале этого раздела отсутствует.

Автобиографическая приписка в Погод. № 76, примыкающая к § 27, читается также в бывшем Софийском и, соответственно, Румянцевском списках. Здесь говорится о том, что трактат написан в 6644 (1136) г., сообщается, сколько лет осталось от начала седьмого тысячелетия, обозначается год индикта, солнечного и лунного кругов, отмечается, что 6644 г. — високосный, затем приводятся сведения из церковной хронологии, о пасхе и других религиозных праздниках. Далее излагаются сведения об авторе: где живет, какое имеет имя, род занятий, возраст и т. д. Материал заключительного текста связан с содержанием первых двух разделов (§§ 1–18). В нем Кирик демонстрирует умение практического использования тех методов исчисления, которые содержатся в трактате. Так, материал раздела о единицах счета времени пятикратно варьируется в связи с указанием возраста Кирика — отдельно в годах, месяцах, неделях, днях и часах. Сведения, сообщенные в разделе о теоретических вопросах календаря, суммируются в связи с датой написания произведения. В заключительном тексте нет никаких следов его связи с материалом раздела о дробных делениях часа, что требует осмысления.

Согласно Погодинскому списку, структура «Учения» четырехчастная: 1) о единицах счета времени (§§ 1–5); 2) о теоретических основах календаря (§§ 6–18), куда отдельным блоком входят натурфилософские статьи о поновлении стихий (§§ 10–13); 3) о дробных делениях часа (§§ 19–27) и 4) автобиографические приписки.

При таком построении первый, второй и заключительный разделы имеют внутренние скрепы, объединяющие части в одно целое. Третий раздел — о дробных делениях часа — очевидных связей с остальным текстом не имеет. Повидимому, он создавался без учета содержания других частей «Учения». Об этом свидетельствует наличие в нем повторяющихся данных о числе часов в одном дне, причем никаких оговорок по поводу дублирования не содержится. В подоб-

¹ Пиотровская Е. К. Об одном списке «Учения о числах». С. 382.

ном случае в трактате оговаривалось, что сведения излагаются повторно («паки», т. е. опять, как это сделано в § 17, повторяющем данные § 3). При повторном изложении сведений о числе часов в одном дне такого пояснения мы не находим. Это склоняет чашу весов в пользу того, чтобы рассматривать раздел о дробном делении часа как самостоятельный текст. К тому же раздел о дробных делениях часа стилистически отличается от остальных пунктов «Учения». Здесь употребляются личные формы глаголов настоящего времени, в остальных разделах предпочтение отдается безличным оборотам¹.

Все вышесказанное не решает полностью проблему состава протографа. О том, как раздел о дробном делении часа попал в «Учение», можно строить лишь предположения.

Этот раздел мог принадлежать перу самого Кирика, но в состав «Учения» он мог быть включен после написания трактата. Нельзя не учитывать того, что он помещен между бесспорно принадлежавшими протографу текстами. К тому же содержание статей о дробном делении часа свидетельствует о высокой математической квалификации автора, который оперировал делением очень больших чисел. Именно точностью расчетов отличаются труды Кирика от других древнерусских текстов математического содержания. По содержанию данному тексту нет прямых аналогов в средневековой книжности.

Из историков науки мало кто сомневался в авторстве Кирика. Н. В. Степанов считал находящиеся здесь вычисления плодом «числолюбия» Кирика². Т. И. Райнов полагал, что малые дробные часа являются оторванной от действительности игрой ума отдельных «числолюбцев»³. Некоторые исследователи считали, что фрагмент о делении часа при определенных условиях мог иметь практическую ценность для календарных расчетов⁴. М. Ф. Мурьянов высказал гипотезу, что со-

¹ Иванов В. В. Замечания по поводу языковых особенностей сочинения Кирика Новгородца о числах и счете (1136 г.) // ИМИ. Вып. XVIII. М., 1973. С. 278–279.

² Степанов Н. [В.] Заметка о хронологической статье Кирика (XII век) // ИОРЯС. Т. 15. Кн. 3. СПб., 1910. С. 136.

³ Райнов Т. И. Наука в России XI–XVII веков. М.; Л., 1940. С. 187–188.

⁴ Зубов В. П. Кирик Новгородец и древнерусские деления часа. С. 196–212; Раик А. Е. К вопросу о делении часа у Кирика Новгородца // ИМИ. Вып. 16. М., 1965. С. 187–189. В. П. Зубов в качестве предварительного условия рассматривает положение о том, что Кирик исходит из продолжительности 19-летнего цикла Метона в 6940 суток. Тогда, если применить номенклатуру «дробных часов», можно определить малые отрезки времени, которые после исчисления длительности астрономического года путем деления исходной величины цикла на 19 (365 суток, 6 часов) дают представление об остатке от этой операции деления (подробнее см. коммент. 17 к переводу «Учения о числах»). Однако сам Кирик нигде такого результата не приводит и «дробные часы» с астрономическим годом не связывает. А. Е. Раик, опираясь на те же допущения, добавляет еще, что Кирик владел некоторыми теоретико-числовыми закономерностями и знаниями из области бесконечных пятеричных дробей. Интересные гипотезы В. П. Зубова и А. Е. Раик страдают тем недостатком, что авторы исходят из знакомства Кирика с научными идеями, о распространении которых на Руси в XI–XII вв. неизвестно. Имеются достаточно поздние свидетельства о дробных делениях часа в древнерусских письменных источниках (Зубов В. П.

ответствующие единицы дробления времени имели акустический смысл музыкальных интервалов и поэтому представляли интерес для Кирика как руководителя церковного хора¹. Высказывалось также мнение, что материал о дробном делении часа мог использоваться для выработки навыков счета на древнерусском вычислительном средстве — абаке².

Гипотетически нельзя исключать, что §§ 19–27 были вставлены в «Учение» если не самим Кириком, то кем-нибудь другим, кто считал, что оба текста принадлежат перу одного человека.

Суммируя сказанное, можно предположить, что у Кирика, по крайней мере изначально, не было намерения включить данные о дробном делении часа в «Учение о числах». Сочинение это имело четкую структуру и представляло собой не простой перечень сведений по хронологии, полученных на основе математических вычислений в рамках юлианского календаря, а упорядоченное изложение материала. Кирик Новгородец в автобиографической приписке применяет все расчетные приемы предшествующих разделов, кроме раздела «О дробном делении часа». Этим подчеркивается единство взаимосвязанных частей.

«Учение», каким его отражает реконструируемый протограф, дает основание говорить о зарождении на Руси жанра научного трактата. Произведение обладало не только календарно-математическими, но и логико-структурными достоинствами.

Первые две части протографа «Учения» имели теоретическое значение, а заключительная часть — прикладное. В целом трактат Кирика производит впечатление полноты охвата тех сфер, где требуется использование данных о единицах времени и о церковном календаре³. Это достигается за счет четкого композиционного построения произведения, содержание которого выводит на проблемы естественнонаучного и философского значения.

Кирик адресовал свое сочинение книжникам-«промузгам»⁴, которые в своих занятиях сталкивались с необходимостью осуществления вычислительных операций. Видимо, он сознавал их недостаточную математическую образованность, ибо в его трактате именно элементарные положения разъясняются подробно, тогда как многие сложные вопросы, которые могли заинтересовать людей подготовлен-

Указ. соч. С. 198–209), а это повышает статус достоверности гипотезы. Поскольку подобные операции бесспорно осуществлялись в эпоху Московской Руси, можно предполагать, что Кирик, применявший подобные расчеты, намного обогнал свое время.

¹ *Мурьянов М. Ф.* О космологии Кирика Новгородца // Вопросы истории астрономии. М., 1974. Сб. 3. С. 14–15 (переиздание см.: *Мурьянов М. Ф.* История книжной культуры России. Очерки. Ч. 1. СПб., 2007. С. 155–156).

² *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 7–73.

³ У Кирика представлены две системы календарных понятий — краткая и пространная. Краткая содержит хронологические единицы, в которых передан 26-летний возраст Кирика ко времени написания «Учения». Пространная включает данные о календарных циклах. Для каждого цикла в «Учении» указывается, сколько раз он содержится в 6644 годах.

⁴ *Зубов В. П.* Примечания к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // ИМИ. Вып. VI. М., 1953. С. 194.

ных и компутистов, остаются как бы в тени. Употребляя слово «промузгы», Кирик вкладывал в него несколько иронический смысл¹, возвышающий его как более знающего. Данные признаки указывают, возможно, на составительное значение произведения. Скорее всего, «Учение» Кирика служило практической цели демонстрации умений в области календарных расчетов. Если допустить, что фрагмент о дробном делении часа был вставлен в трактат самим Кириком, то сложный с точки зрения вычислений блок можно гипотетически связывать с желанием Кирика щегольнуть своими высокими математическими дарованиями.

Много ценной информации для реконструкции протографа дает Софийский фрагмент «Учения». Во-первых, в нем сохранено первоначальное название трактата: «Учение им же ведати человеку числа всех лет». Во-вторых, в нем, несмотря на небольшой объем, имеются совпадения с Погод. № 76. Фрагмент содержит данные об определении солнечного круга как показателя, по которому рассчитывается дата Пасхи. В нем как бы вкратце обобщается содержание календарного трактата Кирика, включая данные о поновлении стихий. Наличие в тексте сюжета о поновлении стихий можно считать своеобразной «визитной карточкой» Кирика, поскольку аналогичные сведения имеются только в «Учении» и семитысячниках². Но именно в семитысячниках встречаются отличные от Погодинского и бывшего Софийского списков перечни стихий.

Можно было бы предположить, что Софийский фрагмент отредактирован с учетом иной версии семитысячников, где читаются данные о звездном и ветренном «поновлениях», отсутствующие в Погод. № 76. Но есть и не менее весомые основания считать, что данная версия текста может отражать изначальный авторский вариант, подвергнувшийся последующим сокращениям.

В решении данного вопроса мы непосредственно выходим на проблему религиозно-философской оценки произведения. Раздел о поновлении стихий в «Учении» (§§ 10–13) в отличие от других, преимущественно календарно-математических, характеризует философские аспекты воззрений Кирика. Как уже говорилось, раздел вставной, поскольку разрывает целостность повествования и последовательность его частей. В сравнении с содержанием других статей «Учения», где описываются математически исчисляемые астрономические и календарные циклы, блок статей о внутренних процессах обновления природы имеет внеэмпириче-

¹ *Пиотровская Е. К.* Об одном списке «Учения о числах» Кирика Новгородца. С. 379–384.

² Установлено, что набор юлианских понятий Кирика в значительной степени совпадает с перечнем календарных терминов и циклов семитысячников: год, месяц, неделя, день, час. В них описываются циклы индикта, солнечного и лунного кругов, стихийных обновлений, високосов. Как установил А. А. Турилов, эти тексты датируются последней третью IX – первой половиной XI в. Они были написаны на глаголице в Великой Моравии или Болгарии (см.: *Турилов А. А.* О датировке и месте создания календарно-математических текстов «семитысячников» // *Естественнонаучные представления Древней Руси.* М., 1988. С. 27–38). Календарная номенклатура семитысячников послужила Кирику образцом и схемой (*Симонов Р. А.* Малоизвестные русские средневековые источники по хронологии — «семитысячники» // *ИАИ.* Вып. 12. М., 1975. С. 109–112).

скую основу. Как рассчитывались показатели стихийных поновлений, в тексте не сообщается. Логично предположить, данные эти были взяты в готовом виде, причем источник заимствования до сих пор не установлен. Идеи циклического обновления мироздания, в разной их интерпретации, высказывались древнегреческими мыслителями. Вряд ли можно сомневаться в античных корнях подобных воззрений. Соответственно и вторжение данной традиции сопровождалось почти полным отсутствием богословских рассуждений. Кирик математически описывает циклические процессы в природе.

Небольшой, но емкий раздел о поновлении стихий содержит в себе онтологические, натурфилософские и космологические идеи. Здесь названы космические стихии, которые являются вселенскими массами материальных первоначал. Другими словами, содержание раздела имеет прямое отношение к представлениям о предельных основаниях бытия.

С натурфилософской точки зрения, роспись поновления стихий характеризует механизм (закономерность) природных процессов. Мироздание характеризуется как некий универсум, состоящий из циклически обновляемых сфер. Бытие материального мира предстает во множестве параллельных и пересекающихся циклов. В своей совокупности эти дискретные бытийности образуют невидимую в своих изменениях и циклических превращениях непрерывность природных процессов.

Сопоставим номенклатуру природных стихий и данные об их периодичности по разным спискам «Учения». Кроме уже отмеченного факта несовпадений перечней стихий между Погод. № 76 и Соф. № 1069, имеются расхождения при обозначении длительности их поновлений.

	Погод. № 76	Соф. № 1069
круг небесный	80 лет	100 лет
круг земной	40 лет	200 лет
круг морской	60 лет	60 лет
круг ветренный	–	4 года
круг звездный	–	50 лет

Отождествление водного, земного, огненного и воздушного естества сотворенного мира с элементами (стихиями) мироздания было свойственно разным традициям христианской экзегезы. В Погодинском списке количество стихий соответствует тому, как они описываются в сюжетах творения представителями антиохийского богословия. Земля и воды (морские и пресные) тождественны стихиям земли и неба, а небо объемлет собой первоматерию огня и воздуха. Подобный набор стихий обнаруживаем среди переводных текстов, вошедших в состав «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского. Согласно толкованиям о творении мира, космический первоматериал используется для преобразований в вещное множество мироздания, объекты которого включают в себя сочетание первоэлементов в различных пропорциях. Четверица стихий, в понимании Феодорита Киррского и других антиохийских богословов, является производным первотворения: огня

и воздуха, заключенных в небе, земли, вод¹. Именно эти природные стихии фигурируют в Погод. № 76.

Но Кирик работал в рамках теолого-рационалистического направления, воспринимавшего античное наследие с меньшими искажениями. Такой методологии лучше отвечает перечень стихий в Софийском фрагменте, который в сумме дает традиционный для аристотелизма набор первоначал мироздания: небо, земля, вода, воздух (ветренный круг), огонь (звездный круг). Экзегеты восприняли и христианизировали античное учение о четырех первоэлементах, а пятого элемента — неба, как извечного первоначала, христианские авторы не признавали. Но в таком случае Софийский фрагмент завуалированно отражает неканонический взгляд на первоначала бытия. Решение вопроса о том, что было в оригинале у Кирика, остается за текстологами, которым предстоит сопоставить версии «Учения» с различными вариантами семитысячников. Но уже сейчас ясно, в каком направлении следует вести сопоставление.

Остается добавить, что выявление числовых характеристик в трактате Кирика Новгородца объективно отражало некоторые закономерности, присущие бытию. Характеристикам бытия, как и в пифагореизме, дается математическое выражение. Наличие в «Учении» раздела о поновлении природных стихий мироздания свидетельствует о том, что его автор допускал включение античных реминисценций в контекст предназначенного для задач компутистики математически-календарного текста.

В «Учении о числах» отразился комплекс разносторонних знаний: математических, астрономических, календарных, философских. Заостряя внимание на философских смыслах «Учения», приходится учитывать, что в этом произведении они выражены не столько в форме прямых постулатов, сколько контекстно.

«Учение о числах» Кирика Новгородца занимает особое место в древнерусской книжности. Оно возникло в связи с потребностями производить точные календарно-хронологические исчисления. Относить это сочинение, несмотря на его малые размеры, следует к литературе особого жанра — научному трактату в области точного знания. Одновременно «Учение» имеет огромное значение для оценки кругозора его создателя. Статьи о природных циклах, куда входит раздел о поновлении стихий, позволяют судить о Кирике не только как о математике и специалисте в области календарных исчислений, но и как об ученом, не чуждом интереса к философии. Все это делает трактат Кирика предметом изучения как историков науки, так и исследователей древнерусской мысли.

Поскольку «Учение о числах» относится к произведениям малой формы, а количество сохранившихся текстов невелико, ниже мы воспроизводим все известные на сегодня списки, а также комментированный перевод по рукописи РНБ. Погод. № 76.

¹ Подробнее см. главу «Философские аспекты „Учения о числах“».

Д̄ Боуди и се гавлено. како в толицѣ же
 числѣ. лѣт̄ дн̄ӣӣ ест̄ь. носѣвѣдѣ
 и н. к̄. и. ѡ̄. (В). 5. 7. к̄. и едӣ
 дн̄ь. да аще хоцеш̄ӣ вѣдати дн̄ӣ
 колико ѡ̄ ест̄ь. до се дн̄ӣ или до
 коего любо. да чти прѣвое по.
 т̄. и по 2̄. и по пати дн̄ӣ в лѣ
 тѣ. и ега съвокоупиши все то
 число. съчти пакы колико ти е̄.
 дн̄ӣ високосны. и приложи л̄
 къ всѣмъ дн̄емъ. и тако може
 ши право съчести с̄л. испыта
 н̄е часовное. Да ест̄ь ѡ̄ адама

Л. 343а

в' толицѣ* числѣ лѣт̄. часовъ. с̄. несѣ
 вѣдн̄и. и. ч̄. несѣвѣд̄ӣ. и. ѡ̄. (В)
 х̄. и. в̄. часа. кромѣ ноц̄ӣ. да аще
 котор̄ӣ промѡзгы хотѣтъ и се
 моу навькнѣти. или числою
 бци. и ритори да вѣдаетъ како
 в̄. часа еста въ дн̄и. та ѡ̄ели съчи
 таеть. т̄. м̄ц̄ь. т̄. лѣт̄. пом̄
 лоу бо съзидает̄ся гра. и вел̄и бы
 ваеть тако и видѣн̄іе помалоу
 на много приходит̄ь. а се оучен̄іе
 ѡ̄ индиктѣ. Вѣдомо боуди како
 индикт̄ь настаеть м̄ц̄емъ с̄евр̄ь.
 всходит̄ь до. е̄. лѣт̄ и пакы наста
 нет̄ь. е̄. бо лѣт̄ имать крѡгъ. инь
 д̄и. егда хоцеш̄ӣ оувѣдати кото
 рое лѣто индикта. разложи вса
 лѣта ѡ̄ зачала твари мира сего по
 е̄. да что ти с̄л извѣдет̄ь послѣ
 днаго крѡга. того е̄ лѣт̄ индикта.
 аще. а. то .а. аще ли двѣ лѣтѣ. то
 въ второе лѣто боудеть индикт̄ь.

5

аще ли. $\overline{\text{еі}}$. то ти есть $\overline{\text{.е}}$. е на де
сатѣ. и паки начни $\overline{\text{ѡ}}$ прѣваго;
да $\overline{\text{е}}$ крѣговъ тѣ^х ницьло. $\overline{\text{ѡ}}$ адама

Л. 343б

до сего лѣта. $\overline{\text{с}}$. $\overline{\text{х}}$. $\overline{\text{м}}$. $\overline{\text{д}}$. го. $\overline{\text{ѡ}}$. $\overline{\text{м}}$.
 $\overline{\text{в}}$; а послѣднаго индикта. $\overline{\text{д}}$.
изъываетъ. како можетъ вѣ
 $\overline{\text{з}}$ дати слнчны кроу. Вѣсть да $\overline{\text{е}}$
тако. $\overline{\text{а}}$. днѣ мѣа вкѣвѣрѣ. наста
еть слнчны. \odot . в^ссходѣ же $\overline{\text{ѡ}}$ прѣ
ваго до. $\overline{\text{кн}}$. и паки начинаеть
 $\overline{\text{ѡ}}$ прѣваго еѣа же хоцещи вѣда
ти слнчнаго крѣга. которое лю
бо лѣто. его же ницешѣ. ращѣти
вса лѣта $\overline{\text{ѡ}}$ зачала мира. по. $\overline{\text{кн}}$
да которое изъдетъ мене. $\overline{\text{кн}}$.
то то и дрѣжити тѣмъ чти пѣх^ѡ
и вси мѣи. аще ѡдино лѣто изъ
детса то ти прѣвое лѣто. или
дѣа, то второе, или. $\overline{\text{кн}}$. да. $\overline{\text{кн}}$.
да есть крѣгъ слнчны. ницьло $\overline{\text{ѡ}}$ а
дама. $\overline{\text{с}}$. $\overline{\text{л}}$. $\overline{\text{з}}$. а послѣнаго крѣга. и
детъ ѡсмое лѣто им^с же пасх^ѡ ѡ
брѣтѡ сего лѣта. $\overline{\text{с}}$. $\overline{\text{х}}$. $\overline{\text{м}}$. $\overline{\text{д}}$. го;
и $\overline{\text{н}}$ сице же разѡмѣти може кроу лоуны
И сего неслѣ не вѣти. но вѣдан како
 $\overline{\text{а}}$. днѣ мѣа ген^вварѣ, настаеть
лѣнныи. \odot . на всако лѣто. въ
сходѣ же $\overline{\text{ѡ}}$ прѣваго до. $\overline{\text{ѡі}}$. и пакѣ

Л. 344а

въ^звращаетса. и $\overline{\text{ѡ}}$ $\overline{\text{а}}$. го начина
етса. егда^ж хоцещи оувѣдати лоу
ныи. \odot . его же ницещи. разложи
вса лѣта: $\overline{\text{ѡ}}$ зачала твари всего
мира. по. $\overline{\text{ѡі}}$. да еже изъдетъ

мене. ѿ. то ти ѿ лѣто лѣнна крѣ
га. или. а. да прѣвое или второе
да. б. или. ѿ. и паки ѿ. а. го на
чинается. да есть ѿ адама лоу
нны крѣговъ досюда. почетверта
ста безъ вдннѣ. а послѣднѣго крѣ
га. г. лѣ. и дѣ. имъ же пасхѣ вѣрѣ
тѣ сего лѣта. ѿ. х. м. д. го: ~
В вѣцѣ мира. ѿ адама до сего
лѣта минуло есть вѣкъ. ѿ. а
сѣмаго вѣка минуло. лѣ. х. м. д.
тысоущи во лѣ вѣкъ есть единъ.
в поновленіи нѣсѣ. **Н**бо поновла
ется за. п. лѣтъ. да есть тѣ по
новленіи ѿ адама. ѿ. х. м. д. хъ
лѣтѣ. п. и. г. и избывается по
слѣднѣго крѣ. д. лѣта. **в** земле
нѣ поновленіи. **З**емля паки по
новляется за. м. лѣ. да тѣ по
новленіи ѿ в толицѣ лѣ. р. ѿ. ѿ

Л. 3446

а послѣднѣго поновленіа. д. лѣ.
в на колицѣ лѣтѣ веновляется **м**
Море за. ѿ. лѣ поновляется. да
тѣ есть поновленіи. **в** толицѣ
числѣ лѣ. р. и. г. поновленіи. а
г послѣ встають. м. лѣ. и. д.
поновленіа **в**онаа; **В**оды **н**акы³
паки веновляются за. б. лѣ.
да тѣ поновленіи ицьло ѿ ада
ма доннѣ. ч. и. д. а вставает.
ѿ. и. д. **в** високостны лѣтѣ.
д висекость бывает на. д. тое

¹ Так в ркп. Без титла.² Так в ркп. Без титла.³ Здесь в оригинале зачеркнутое слово паки.

лѣто. да естъ тѣ^х лѣ^т висекостнѣ
 ѿ адама. ѿ а. х. ѿ. и ѿдинъ ви
 секостъ. иже се естъ ннѣ. ~ ѿ вѣ
 еі цѣмъ крѣсѣ. Великыи* паки
 естъ кроуѣтъ иже дрѣжи. лѣ^т. ф.
 л. в. да тѣ^х крѣговъ, минуѣло
 ѿ адама. в. а третїанадеса
 те ищѣло лѣ^т. с. ѿ. а се повѣда
 сї етъ колико мѣевъ в лѣтѣ. Вѣсто
 да естъ, іако въ единомъ лѣтѣ. къ
 нижнѣ мѣевъ. в. а нѣнѣ лѣнѣ
 исходитъ. в. лѣнѣ а. г. лѣнѣ ихо
 дитъ. а. днѣ. и в томъ на четве

Л. 345а

ртое лѣто превѣдетъ лѣна. г. а по. д. нн. чѣѣтса въ мѣѣ. г. мѣи пѣни ѿ года до года и ѿдн днѣ. се паки авлаѣ коли ннѣ в лѣтѣ. Вѣдомо боѣ^а іако въ лѣ^т. ѿдиномъ
 нѣл. нѣ. и ѿдинъ днѣ именуѣе
 мѣ инѣктон, с. чѣ. и в' тои. с. чѣ
 на четвер'тое лѣто. приходѣ днѣ
 ѿдинъ. именуѣемъ висекостныи.
 се же наоѣчаеъ колико днѣи в лѣ^т
 ѣсть* в лѣтѣ. ѿ года до года. днѣи.
 т. ѿ. е. а на .д. лѣта приходѣ дѣ.
 а висекостныи бываѣ въ. д. лѣ^т.
 днѣи. т. ѿ. и. с. а се часы повѣдаѣ.
 Разѣмѣти велю іако въ единомъ
 лѣтѣ. д. т. п. и. г. часы. а в но
 щѣ толико* ; ѿ часѣ^х ѿдиногo днѣ. ~
 вси вѣдаютъ и азъ повѣдаю. іако
 въ днѣи ѿдиномъ. в. естъ часа. а
 тако же и в ноши. ѿ дробнѣхъ часѣ^х
 ѿдиногo днѣ. Си же пишемъ лю
 боурицемъ. и хотѣщимъ выкнѣ

ѿ

и

ѿ

к

ка

ти добръ всемѹ. тако рекомыа дробныа. тако е҃га бѹде ихъ. ѿ. днь и сполняю . вѣ. во часа днь има и кы

Л. 345б

жо ча има .е. дробны. тако и но^ш. ~
 кв Есть* в'торы дробны. въ единомъ
 прѣвѣмъ дробнемъ. .е. да есть и
 кг въ дни .т. Тако* и третй дробны .е. въ единомъ часѣ в'торы дробны. да есть во дни. да есть въ дни .а. ф. Четверты же дробныхъ. въ третемъ дробнемъ тако* .е. да есть и въ дни. .з. Пяты же дробны въ .д. мь дробнемъ .е. да есть и во дни. (г) .з. ф. Шесты же паки дробны въ семомъ дробнемъ .е. да есть ихъ во дни. :а: .(и) .з. ф. Шестыхъ же ражаются семн дробнн ѿ одного .е. да есть семы дробны часецъ въ единомъ дни. :а: .(г) .з. ф. тако* в ноци; боле же сего не бываетъ рекше не ражаются ѿ семы дробны. Вѣсто же есть тако числа си писани соѹ ѿ адама. въ лѣтѣ. .с¹. х. м. д. а до исполне нѣа семыа тысаи баше еще лѣт. т. нс. иди. лѣто баше. дѣ. слнъ чна крѣтъ лѣт. и. а лоѹ .гѣ. томъ

Л. 34ба

лѣтѣ и висекѣ. баше бы. пѣ. бл^ше
 была. жи. ма. ка. а кроѹ. марта
 кв. блвщнѣ баше было. в срѣ. пра

¹ Так в ркп. Без титла.



По списку СПбФИИ РАН.
Археограф. ком., коллекция 11. № 245. XVI в.

Л. 45б

Оученіе им же вѣдати
чл̄коу числа всѣхъ лѣтъ Понѣ искони
сътвори бѣ. нбо и землю. и всю ви
димою сїю тварь.

одна строка отступа¹

в

вѣданіе мѣсачное. ѿ зачала тварі
мира се. до сего времени. мѣвѣтъ кнї
жнѣсть. (З). ѿ. ѿ. ѿ. к. и. да аще
хощеши чести мѣы. или ѿ адама
досюдоу. и ты чти по .вї. мѣа. въ

Л. 46а

всако лѣте. Хитрость числѣ ндлны. г
ѿ Адама ндль. в толицѣхъ лѣтѣ

одна строка отступа²

ндли и .г. дни.³ и се вѣсто да ѣ хотѣще
моу разумѣти добре числоу ндлно
моу. тако в лѣте единомъ ндль .нв. і едн
днѣ. и четверть дни. да тою четве
ртию на четвертое лѣто прибоудѣ

¹ На этом месте в РНБ. Погод. № 76 (далее — Погод.) читается: да ѣтъ ѿтѣдоу до сего времени. лѣт. ѿ. ѿ. м.

² На этом месте в Погод.: въ ѿ. ѿ. хъ .ѿ. ѿ. (А). ѿ. ѿ. ѿ. г.

³ С учетом пропущенной строки (см.: Погод.) — это значит «346 673 недели и три дня».

кроуѣ инди. егда же хощеши оувѣ
 дати которое лѣто индикта. ра
 зложи вса лѣта. ѿ зачала тва
 ри мира се. по еі. да что ти са избѣ
 детъ послѣднѣго крѣга. то ѣ лѣто
 индикта. аще прѣвое то прѣвое,
 аще двѣ лѣте. то второе лѣто боу
 детъ инди. аще ли .еі. то ти пѣтое
 на десѣтое. и пакы начни ѿ прѣва
 да ѣ кроуѣго тѣхъ изъшло. ѿ адама
 до сего лѣта. х. ѣм. четверта ѣмв¹
 а послѣднее индикта. д. избыва
 етъ. аще ли * хоще. како може вѣ
 дати слнчнныи кроуѣ. Боуди ти вѣ²

Л. 476

вѣдомо да ѣ. тако вѣ .а. днѣ мѣца ѿтѣ
 настае слнчнныи ☉³ всходитъ же ѿ пе
 рѣа до .ки. и пакы начне ѿ прѣва
 егда же хощеши вѣдати слнчннѣ
 кроуѣга. которое люво лѣто. его * и
 щеши. разочти вса лѣта. ѿ
 зачала мироу по .ки. да которо
 избоудетъ мене. .ки. то то и дрѣ
 жи. тѣмъ чти пасхоу. и вси мѣци
 аще едино лѣто избоудеса. то ти
 прѣвое лѣто. аще ли два. то вто
 рое. или .ки. то ти .ки. е. да ѣ крѣ
 гѣ слнчнныи изъшло ѿ адама. слз.
 а послѣднѣ крѣга. идетъ всное
 лѣто. им же и пасхоу шѣрѣто се
 лѣта. .с. .х. .м. .д. го. ѿице * раз
 мѣти може ☉ луныи.

¹ В Погод.: .с. .х. .м. .д. го. .ѣ. .м. .б. Что значит 442.

² В ркп. повторено дважды.

³ Слово «круг» в тексте выражается знаком в виде кружка с точкой внутри.

Л. 48а

ӣ сего не лѣтъ не вѣдати. но вѣдан ка
 кѣ̄ .а. днѣ̄ мѣца генваря. наста
 т̄ е лоунныи ☉ на всако лѣто. всхо
 дѣ̄ же ѿ̄ прьва̄ до .ѿ̄. и паки въ
 зворачаетса на .а. го начинае
 тса. егда же хощеши оувѣдати лѣ
 нныи ☉ его же ищеши. разложи
 вса лѣта. ѿ̄ зачала твари по .ѿ̄.
 да еже ти избоудѣ̄ мене .ѿ̄. то ти
 е̄ лѣто лоунна̄ крѹга. аще ли прь
 вое. то ти .а. е аще и ѿ̄ второе. то
 ти второе. или .ѿ̄. то ти .ѿ̄. и па
 кы ѿ̄ прьва̄ начинаеца. да е̄ ѿ̄ ад̄
 ма лоунны̄ крѹгѣ̄ досюдоӯ по̄че
 тверта ста бе̄³ едино. а послѣднѣго
 крѹга .г. на десѣте лѣто идетъ.
 им же пасхоӯ ѿ̄рѣто̄ се̄ лѣта,

Л. 48б

ѿ̄ .с. хмд. го: ѿ̄ вѣце̄¹ мира.
 ѿ̄ адама до сего времени минуло
 е̄ вѣкѡвъ .с. а седма̄ вѣка̄ мину
 ло. лѣт̄ . хмд. тысящъ бо лѣт̄ вѣкѣ̄
 е̄ единъ. о поновленіи нбсѣ̄.
 ӣбо поновляетса за .п. лѣт̄. да е̄ тѣ̄^x
 поновленіи ѿ̄ адама въ .с. хмд. хъ
 лѣтѣ̄ .п. и .г. и избываетса послѣ
 днѣ̄ крѹга .д. лѣта, о земленѣ̄
 поновленіи. Земла̄ паки пон^w
 вляетса за .м. лѣт̄. да тѣ̄^x понове
 ніи е̄ в толико̄ лѣт̄. рѣ̄с а послѣднѣ̄
 поновленіа .д. лѣта. За коли
 цѣ̄ лѣте̄ ѡновляетса море.
 Море за .ѣ. лѣт̄ поновляетса. да е̄ тѣ̄^x

¹ Над этим словом на верхнем поле приписано: лѣта.

поновленїи. в толице* числѣ лѣт . рї.
а послѣднїи встаю .мд. лѣта.

Л. 49а

гї Поновленїа воднаа. вуды же
паки веновлаютса за .б. лѣт.
да тѣх поновленїи. изышло ѿ а
дама доннѣ .чд. а вставае .зд.
дї в високостны лѣтѣ. И високо
стѣ бывае на .д. е лѣто. да е тѣх
лѣт високостны ѿ адама. а. х. з.
еї в велице крѹзе. Великыи* паки
е кроутѣ иже дрѣжи лѣт . флв. и тѣ
хъ кроутѣ. минуло ѿ адама .вї.
а третьанадесате изышло лѣт .сз.
дї а се повѣдае колико мѣевъ в году¹.
в лѣте. вѣсто да е. іако въ единѣ
лѣте. книжны мѣевъ .вї. а нѣны
.....
.....²

Л. 49б

зї на .д. е лѣто прибоуде лоуна. гї,
а по .д. ндлї. чтоутса въ мѣв. гї,
мѣи. полни. ѿ года до года и вди
днѣ. Се паки авлае колико ндлѣ
в лѣте. вѣдомо боуди. іако в лѣ
те единѣ ндлѣ .нв. и днѣ. иманѣ
емъ индиктон .с. часѣ. и в тоу
с. часѣвъ. на четвертое лѣто,
приходитѣ днѣ иманоуѣ високо
стѣ. Се же наоучае колико днѣи
ни

¹ В Погод. нет.

² Далее 2 строки в листе вырезаны, но ниже выреза на полях небрежным почерком приписано: лѣнѣ исходи. вї. а на коежо лѣто. встадае. аї. днѣи, и в тѣх днѣхъ (в Погод. в этом месте: лѣнѣ исходить. вї. лѣнѣ а. гї. лѣнѣ иходить. аї. днѣ. и в томъ).

в лѣтѣ. Есть же в лѣтѣ. ѿ года
до года. дни .тѣ. а на четверто^е
лѣто приходи днь високостныи
и бывае в четвертомъ году въ е
динѣ чере³ три года .тѣ. дни.

.....¹

Л. 50а

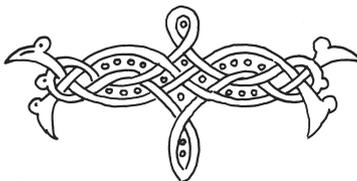
была. жи. марта .ка. а кроу. ма
 та .кв. блгвѣщеніе ваше был^в.
 в сре. празныа ндлн. а петрѡ дн
 в пнлнкъ. з². ндлн. пост. выше
 то не всходитъ. тако не часто бы
 вае. но ѿ сего лѣта за .сми. лѣт.
 тако* воуде. вже бгъ свѡм блгосе
 рдіемъ. дотолѣ съблюде мира.
 Писа же в велице новѣгородѣ. азъ
 грѣшныи и хоудыи. калоугеръ
 антонѡ Кирикъ диаконъ. доме
 стикъ цркви стѣа бца. при црѣ
 гречестѣ юанѣ. кнзю же стосла
 воу сноу алговоу. в княженіи жи
 воуци в новѣгородѣ. лѣт .а. ѿ ро
 да лѣт .л. бгъ же емоу да продлъжѣ
 ть лѣта. і еще при архіеппе ново

¹ Далее вырезано. Хорошо заметен корешок срезанного листа. Но на следующем листе (Л. 50а) небрежным почерком дописан текст: вѣсть же е тако чила си писани соу. ѿ адама. в лѣто. .с. хмд. е до исполненіа сѣмыа тысахи. ваше еще лѣт. тнѣ. ндн. лѣто ваше .ди. а слнчнаго крѡга лѣто. и. е а лнѣт .гн. в то лѣте и високостъ ваше былъ. пасха. ваше. В данном месте в РНБ. Погод. № 76: а се часы повѣдае. Разѡмѣти велю такъ въ единомъ лѣтѣ. д. т. п. г. часы, а в ноце толико^ж; ѡ часѣ^х единого дне. ~ вси вѣдають и азъ повѣдаю. тако въ дни единомъ. вѣ. есть часа. а тако же и в ноши... — и далее после статьи о дробном делении часа — вѣсто же есть тако числа си писани соу ѿ адама. въ лѣтѣ. .с. х. м. д. а до исполненіа сѣмыа тысахи ваше еще лѣт. т. нѣ. ндн. лѣто ваше. ди. слнчна крѡгъ лѣт. и. а лоу .гн. томъ лѣтѣ и високѡ. ваше бы. па. бл^в. По заключению Е. К. Пиотровской, на вырезанном листе находился раздел о дробном делении часа (см. работу указ. автора: Об одном списке «Учения о числах» Кирика Новгородца из собрания архива ЛОИИ АН СССР // ТОДРЛ. Т. XL. Л., 1985. С. 382).

² В данном месте в Погод.: с.

Л. 506

ГОРѠСТЕМЪ. БѠЛЮБИВѠ НИ.Ф.ОНТЕ.
 РОЖЕНІА МОЕ ДОСЮДА БѠШЕ ЛѠБѠ .КѠ,
 А МЦЕВЪ .Т. ВІ. А НЛЬ. Ѡ. ТНД. ДНІ
 А ДНІИ. Ѡ. Ф. БЕ³ ТРЕЮ ДНЕИ. А ЧАСѠ
 .Ѡ. (Т). Ѡ. Ѡ, А НОЩНЫ ТОЛИКО*.





По списку РГАДА. Мазур. № 1069. XVIII в.

Л. 1156

оученіе им же вѣдати члѣкѣ
числа всѣхъ лѣтъ.
Понеже искони сотвори бгъ
нбо. и земли и всю видимю
сїю тварь. да естъ ѿтѣдѣ до сего
времени. лѣтъ. ѣс. хмд. вѣ
ѣ дѣнїе мѣньное. ѿ зачала тва
ри мира сего до сего времени.
мѣвѣ книжныхъ естъ. (3)
ѣѣ. ѡки. да аще хоцещи чести
мѣы. или ѿ адама досюдѣ, и
ли донюдѣ хоцещи, да чти по
дванадесать мѣа во всакомъ
лѣтѣ. хитрость числомъ не
делнымъ. ѿ адама нль в толи
цѣхъ же лѣтѣхъ. вѣ ѣс. хмд.

Л. 116а

.ѣѣѣ. (4) ¹. нль. и. г. дни. и сїе вѣ
сто да естъ хотѣщемоу разѣмѣ
ти добрѣ числѣ нльномъ. тако
вѣ лѣтѣ единомъ нль. нв.
и единъ днѣ. и четверть днѣ.
да тою четвертью на четверь
тоѣ лѣто приходитъ днѣ е

¹ В Погод. № 76 сверх этого читается: ѣс. х. ѣ. г.

динъ. да ис^сщести первое н^аи
всѣхъ лѣтъ. та же д^ни изъ
быточныа. тако же. и четве
рти да разочти, по седми д^ни
в н^аи. и приложи ко всемъ чи
слъ, и тако добръ исправитса
искомое. Како есть раздѣ
ти числ^о дневномъ. Буди же
и се явлено. тако в толицѣ
числѣ. лѣтъ. д^ни есть. по
свѣдѣ ихъ. к. и. ♂. (в) ѣ. ѣ. к.
і единъ д^нь. да аще хощеши
вѣдати д^ни колико ихъ есть.
до сего д^ни или до коего любо.
да чти первое. по. т. и по. ѣ
д^ни в лѣтъ. и егда совожди
ши все то число. сочти паки
колико ти есть. д^ни високосны.

Л. 116б

и приложи га. ко всѣмъ д^не
мъ. и тако можеши право
с^счести са. Испытаніе часовъ.
ε Да есть ѿ адама в^с толицѣхъ
числѣ лѣтъ. часовъ. с. нес
вѣдни. и. ч. несвѣдни . и.
♂. (в) х. ів часа. кромѣ ноци.
да аще которіи промъзги. хо
тять і семъ навикнѣти.
или числолюбци. и ритори
да вѣдаетъ тако в^с. часа
есть во д^ни. та же и н^аи со
чти.



По списку РНБ. Соф. 1161. Кон. XVI – нач. XVII в.*

Л. 2176

Настатѣ книжны мѣе* е* есть епатїа.

Сїа сѣмь рѣ имѣю^т в севѣ пра³днїкї Гѣскїа. и памл^т вели
кї сты рѣ пра³днїки. да кто и разумѣе то с^укаже
наза за^т лѣ^т, а наперѣ тако і до втора пришествїа
Хѣа. Побѣе вѣдати тако рѣ пра³днїкъ възхо^ѡ ѡ вї
мѣц и положи^ѡ во едїнѡ нлїю в 3 днї. Сїа бо нлѣ ѡ на
чала сѣтворена бы в ней премїнѡю^т времена лѣнла
и часоваа. скочанїа* не имѣ да и до сѣвешенїа 3 лѣ^т¹.
въ едїнѡ нлїю в ней* сѣтвори бгъ кв дѣла. Сїа бо нлѣ
и часове і лѣта и тысящи и мѣцы прехоженїю вѣтрѡ
и теченїе звѣ³ да і обшествое слнцѡ и лнѣ постави
бгъ 3 днї 3 лѣ^т. ѡ всѣх 3 днїи д^т временї составї
шѣ та времена имѣ в севѣ по три мѣцы і нарено
бы лѣто* е* есть гѡ² в неже претекаю^т вї мѣци. Мѣцъ
речеса д^т нлї, четыре* нлї составишѣ д^т ра³ сти
хїи сїе* лѣто сѣвершено бы въ едїнѡ недѣлю и имѣ^т

Л. 218a

в севѣ 3 лѣ^т в нїже совѣшаюса дї крѣ.³ Сїи* крѣзи пре
ходѣ 3-ю словы рѣки бгослѣлї и сѣвешенї быша про
тївѡ 3-ми днї коєдо слово наречено бы лѣто. І егда
сѣвешисѣ кї лѣ^т і почїнаеса лѣто в пѣво пѣсте
ѡ начала рѣки. по сѣмѡ же лѣте ра³че овретохо^ѡ нлїю

* Текст подготовлен А. А. Романовой

¹ В тексте знак замены, на поле доб.: и до сконча/нїа вѣкѡ.

² На поле: рѣше гѡ.

³ На верхнем поле: 3 крѣ.

в ней положені сѣть р҃ги пра̑ дни г҃ьскіѣ постави
 х҃о в радѣ с настаю мѣе кнѣны начало бѣ и сїе:
 Семень днь проти мѣта Іаакима і Анны про
 ти м мнѣ. Соуѣимьѣ проти Алесѣа члка
 Бжїа. Зачае Іааа Прѣчи проти Блговѣщєѣ Бѣы.
 Покрѣ Бѣы проти Ман Егѣпекїа Дмитріе днь про
 ти [Ге]ѡргїева дни. Сѡѡѡ Мнхала арханг҃ла проти
 Іева прѣна Введєевъ дє проти цр҃а Кѡстѣтїна,
 Ржѣтво Хѡѡ проти Ржѣтва Іаана Прѣчи. Васнє дє
 проти Петрова дни. Петра и вери проти Влѣмєрова
 дни Григѣа Бг҃слова проти Ільина дни. Стрѣтєѣ дє
 проти Маковє.

- а Рѣка Семїона стѡпнїка. Ржѣтво Прѣтыя Бѣа
 стѣо мнѣ Нїкиты Стрѣтенїе Гнє. Сѡѡѡ вї аплѣ
 апла Фомы. мнѣ Артеа. Памѣ Шеста собора. Мака
 в а велика. Геѡгїа мла не дї. Крѣценїе гнє. Блгѣвѣщенїе
 прѣтыя Бѣа. Ржѣтво Іаана Прѣчи. Обрѣтенїе чѣныя
 глѣы. Вѣ вращенїе мѡщє Іаана Златаѣста. Іааким
 а і Анны. Зачатїе Анны. Феѡра Секїота. Семїона
 бг҃опрїѣца [ѣ]ѡра Тирана (!) [Е]ѣфїа велика Ларїона
 г Велика [м]чнцы Сѡѡнїн. Прєѡражєнїе. Покрѣ стѣи Бѣи
 Іаана Млѣтва Знаменїе чѣтно крѣта цр҃а Кѡстѣтїна
 Положенїе ризы мчнцы Феєлы Семї отрѣ Алїпїа стѡп
 нїка Геѡгїа Осценїе цр҃кви трѣ отрѣ. Іакова бра
 та Гнѣ по плоти. Іаана Бг҃слова Ефрѣма Сирїна
 а Ржѣтво Хѡѡ Обрѣзанїе і Васиа Бориса и Глѣѡа мчнцы
 вѡвары Іакова Алѣѣѡа Іакова пєска Іаана Да
 маскїна Іаана Бг҃слова Данила столпника Пахѣа
 е Великаго мчнцы Крѣтїны. Оѡспенїе Бѣы Введенїе Бѣы
 Іаана Бг҃слова апла Филипа Савы Осцнѣ Спиридона
 Петра вери Григѣа Бг҃слова Мака еѣлиста Трѣ стѣль
 Алфонѣа Алєксѣдрьска Прїнесенїе мѡщє Бориса и Глѣѡа

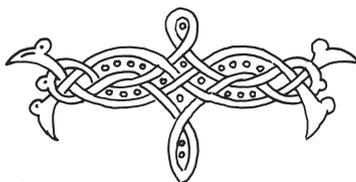
Л. 2186

- с Прїнесенїе мѡщє Нїколы чїѡтѡѡца.
 Мнхѣлово чїѡ Кѡмы
 и Дємьана. Прєстѣленїе Николы чїѡтѡѡца Алѣкы

еулиста, Первомнка Стефана Игнатъа Бго
 носца Петра митрополита Сово арханггла Михала
 Семіона дивногца Антонъа Велика Кира і Ивана
 3 Во³движеніе крѣта. Дмитреа Треее Обрѣте глвы
 Петра и Пала пррка Ильи Положеніе поаса еулиста
 Мафѣа Феодора Стратилата апла Адрѣа кнзла
 Вламера Феѡсїа ощежитела Феѡра Стратила
 та Захан Сеповїца. Сказаніе о лѣнны днѣ і о
 лѣтѣ числа. Вѣдомо¹ да естъ яко въ єдино лѣтѣ
 кнїны мѣвъ вї, а нѣны лѣн исходи вї. А трееи
 на десл лѣны исходи ал днѣ и в то на треее лѣто
 прибѣде гї а лѣна. а по четыре нлн мѣ чтѣчи
 в годѣ гї мѣ і де єди зовомыи индиктъ и с чсѡ
 прѣбѣде де єди зовомыи високтъ. А днѣ в годѣ тѣе
 и с часовъ. І на д є лѣто прибѣде де єдинъ висо
 костно и тогда днїи в лѣтѣ то тѣе, а часѡ д
 тпв, прибывает же кн лѣт 3 днѣ. Нлн єдина тѣ в
 слнчныи крѣ восходи до кн лѣт и пакы обрацаєса
 на пѣвое лѣто. Прибывает же на д-є лѣто въклл
 ныи де а по кн лѣтѣ въкладнаа нлн. Іно сказаніе.
 Синаксїа има в годѣ кнїны мѣ вї а нлн нѣ. А днѣ
 тѣе и с часѡ и в тѣ часѣ на д-є лѣто събираєса
 високостно де тогда днїи бывает в годѣ тѣе въ
 днїи і в но часѡ кд а в нлн часѡ рѣи, а в деслти
 днѣ часѡ см, а в мѣи часѡ хѡв, а в р днѣ часѡв
 євѣ, а в тысащи днѣ часѡ двѣ тмы и д, а в лѣтѣ
 часѡ нлнѣ. В деслти лѣтѣ мѣен рк а нлн фк, а днѣ
 гхи, а часѡ и х, а во р лѣтѣ мѣен ас, а ндль єс,
 а днѣи г сф, а часѡ к: 3 с а в лѣтѣ мѣен

¹ См.: [Учение о числах Кирика Новгородца] по рукописи РНБ. Погод. № 76. Л. 344б–345а.:
 Вѣсто да естъ, іако въ єдиномъ лѣтѣ. кнїжныи мѣвъ. вї. а нѣны лѣнъ исходитъ. вї.
 лѣнѣ а. гї. лѣнѣ ісходитъ. ал. днѣ. и в томъ на четвѣ(Л. 345а)ртѡе лѣто прѣбѣдетъ лѣна.
 гї. а по. д. нлн. чтѣтса въ мѣ. гї. мѣи пѣни ѡ года до года и вди днѣ. се пакы павлає
 колн нлн в лѣтѣ. Вѣдомо боу іако въ лѣт. вдиномъ нѣл. нѣ. и вдинъ днѣ именуємѣ
 инѣкто и, с. чѣ. и в' тон. с. чѣ на четвер'тѡе лѣто. приходн днѣ вдинъ. именуємѣ висе
 костныи. се же наоучаетъ колнко днїи в лѣт. Єсть* в лѣтѣ. ѡ года до года. днїи. т. 3. є.
 а на д. лѣта приходн де. а висекостныи бываетъ въ. д. лѣт. днїи. т. 3. и. с. а се часы
 повѣдає. Разумѣти велю іако въ єдиномъ лѣтѣ. д. т. п. и. г. часы. а в ноцѣ толико* ; w
 часѣ вдиного днѣ. ~

за н̄ лѣ^т, а лѹнныи за ѿ̄ лѣ^т, а слнчныи за к̄ лѣ^т
а мѡскни за ѡ̄ лѣ^т, а вѡнныи за з̄ лѣ^т, а вѣтрѣныи
за д̄ лѣта, а великии крѡ̄ миротвѡныи за ф̄ лѣта,
а високостныи за д̄ лѣта, а идиктиѡ̄ за е̄ лѣ^т,
а ѡсноваа і епакты на ѿ̄ лѣтъ.
Иде пише̄ нбо поновлесеа за п̄ лѣ^т, а земля за м̄ лѣ^т, а [звез]
ды за о̄ лѣ^т.¹



¹ Текст предложения вписан на нижнем поле небрежным мелким полууставом.



Фототипическое воспроизведение копии «Учения о числах»
по списку бывшей Соф. № 475
РГБ. Рум. № 35. Нач. XIX в.

Л. 1а

Кирика Дякона и Доместика Новогор.
Антониса Монастырь

Учение шже вьдати еловьку
числа вьхв мѡтѡ.

Положе искони сотвори боѡ небо и а
землю и все видимую творь.

Вьданіе мѡвѡное, отъ зачала творь Ѣ
мири сего до сего времени мѡвѡное кнѡ-
ицихъ есть ѡѡ ѡѡ мѡтѡ. Да шже хо-
ицихъ ести мѡвѡци или отъ Адама
до стоду и тѡхъ ети по Ѣ мѡвѡца въ
сеѡкомѡ мѡтѡ.

Литрѡсти есиомѡ недѡмѡвѡнѡ. Отъ Г
Адама недѡмѡ въ тѡмѡцѡхъ мѡтѡхъ
(Зѡвѡ писѡмѡ пропѡценѡ и тоѡвѡ ~~наѡѡѡ~~ ~~Нѡмѡ~~,
346, 674) Г недѡмѡ и Г дни. и е шже ѡѡ
да ести шѡтѡицѡмѡ разумѡти добрѡ
еисѡмѡ недѡмѡмѡмѡ. Иѡ въ мѡтѡ есиомѡ
недѡмѡмѡмѡ и едиѡмѡ дѡмѡ. и етѡертѡмѡ дни.
Да тоѡ етѡертѡмѡ на етѡертѡмѡ при-
будѡтѡ дѡмѡ. Да шже ети прѡвое недѡмѡ
сеѡвѡ мѡтѡ. тѡмѡ еѡмѡ шѡтѡицѡмѡ.

Л. 2а

А и учение о Индикте. Введомо буди вкото ин- 5
 дикта неистаетъ мѣсяцемъ Сентябремъ.
 введомо вкото до ЕІ мѣсяцъ и пакы неистаетъ.
 ЕІ бо мѣсяцъ имаетъ кругъ Индикта. Егда
 аще хочещи вѣдати которое мѣсяцъ Индик-
 та. разложиши сѣ мѣсяцъ отъ заката
 мѣсяца мѣсяца сего по ЕІ. Да что мѣсяцъ
 избудетъ послѣднѣю круга то сѣмъ мѣсяцъ
 Индикта. Аще первое то первое. аще
 два мѣсяца. то второе мѣсяцъ будетъ
 Индикта. аще три то третий мѣсяцъ
 индикта. и пакы пакы отъ первого. Да сѣмъ
 кругомъ тѣмъ мѣсяцъ отъ Адмиса до сего м. с. 1136 года, 23
 мѣсяца ЖМ сѣмсертого. ЖМ . и послѣднее ЖМ мѣ-
 сяца. ЖМ Индикта. ЖМ избудетъ.

Аще ли аще хочещи вѣдати мѣсяцъ сѣ- 3
 мѣсяца солнечный кругъ. буди ти введомо
 да сѣмъ вкото до а денъ мѣсяца Октября
 неистаетъ солнечный О. введомо аще
 отъ первого до КН и пакы пакы отъ
 отъ первого. Егда аще хочещи вѣдати
 солнечного круга которое мѣсяцъ мѣсяцъ
 сего аще мѣсяцъ. разложиши сѣ мѣсяцъ
 отъ заката мѣсяца по КН . Да которое
 избудетъ мѣсяцъ КН . то той Индикта.

Л. 26

тлнв эти псху и отъ мшвцы. снзе
 едно лето избудеть то ти првое
 лето. снзем двѣ. то второе или кн
 то ти кнѣ. да сѣтъ кругъ снземъ
 ивнмо отъ Адма слз и послѣднго
 круга идеть ослие лето. ивнзе и
 Псху обратохъ сего лета 5714.

И Снземъ разумити мшвцы о мшвцы.
 сего кнзъ неводити. но свдѣи каковъ ѿ деи
 мшвца Январь исчететь мшвцы о на
 свѣхо лето. всходитъ снзе отъ првого
 до ѿ и похи оворизаетъ на дѣ кнзъ
 нсѣтъ. снземъ доидети чордати мшв-
 цнѣи о оване мшвцы. разлогим свд мшв
 отъ снземъ тасуи по ѿ. да снзе эти
 избудеть мѣне ѿ. то ти сѣтъ лето чн-
 нко круга. снземъ првое то ти дѣ.
 снземъ второе то ти второе или
 ѿ то ти ѿ и похи отъ првого кнзъ
 исчететь. да сѣтъ отъ Адма мшв-
 цнѣи круговъ доиди похи снземъ отъ
 бѣдъ единого. а послѣднго круга П кнзъ
 лето идеть ивнзе и Псху обратохъ
 сего лета 5714.

Л. 3а

О отцах мира. отъ Адама до сего времени $\overline{6}$
 минуло сотъ годовъ $\overline{5}$ и седмию года ми-
 нуло лотъ \overline{XIII} тьмъ $\overline{6}$ лотъ $\overline{6}$
 сотъ $\overline{1}$.

О поволеніи Небесъ. Небо поволеніи въ \overline{II}
 лотъ. да сотъ тьмъ поволеніи отъ Ада-
 ма въ $\overline{5}$ \overline{XIII} лотъ \overline{II} и \overline{VII} и \overline{VI} и \overline{VI}
 послѣднѣю круга \overline{A} лотъ.

О земленыхъ поволеніи. Земли пакы пово-
 лѣнны за \overline{III} лотъ. да тьмъ поволеніи
 въ толмъ \overline{RZS} и послѣднѣю по-
 воленіи \overline{A} лотъ.

Земли лотъ поволеніи море. море \overline{VI}
 за $\overline{7}$ лотъ поволеніи. да сотъ тьмъ
 поволеніи въ толмъ \overline{RZS} лотъ
 \overline{III} и послѣднѣю \overline{RZS} лотъ.

О поволеніи водная. воды пакы обновленіи \overline{III}
 за $\overline{8}$ лотъ. да тьмъ поволеніи и \overline{III}
 Адама до нынѣ \overline{IV} и \overline{III} .

Въ високотныхъ лотъ. И високотъ \overline{A}
 бьветъ ни \overline{A} лотъ. да сотъ тьмъ \overline{VI}
 високотныхъ отъ Адама \overline{IV} \overline{X} $\overline{7}$ и \overline{VI}
 високотъ \overline{VI} и \overline{VI} и \overline{VI} .

Въ величїи кругъ. величїи пакы \overline{VI}

Л. 36

сортъ кривъ иже дръжитъ лѣтъ флѣв. и тѣмъ
кривовъ минуло отъ Адама ВІ и третью
подесть и шило лѣтъ Сѣ.

51

А се поведеть колико лѣтъ отъ году отъ
лѣте, вѣсто да сѣтъ яко въ единомъ лѣтѣ
хриштинскѣхъ лѣтъ ВІ и небесная мѣра
исходитъ ВІ и на каждыи лѣто оставяетъ
дѣ днѣи и въ тѣхъ днѣхъ не дѣ лѣто при-
ходитъ мѣра ПІ и по тѣмъ лѣтамъ ступитъ
въ лѣтъ ПІ лѣтъ полни отъ года до
года и одинъ денъ.

31

Се пакы дѣветъ колико лѣтъ въ лѣте.
вѣсто буди яко въ лѣте единомъ лѣтъ
НВ и денъ именуется Индиктомъ 5 есиовъ
и эту 5 есиовъ на четвертое лѣто при-
ходитъ денъ именуется високость.

ИІ

Се же неучаетъ колико днѣи въ лѣта.
сѣтвѣе въ лѣте отъ года до года днѣи
ТѣЕ и на четвертое лѣта приходитъ
денъ високостивъ и бѣваетъ въ чет-
вертомъ году въ единомъ лѣтѣ три
года ТѣЕ днѣи

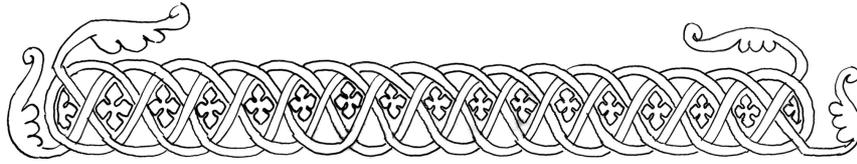
Вѣсто же сѣтъ яко ксиа сѣи писаны
сѣтъ отъ Адама въ лѣто 5 ХМД. до
исполнения седмица тѣхъ бѣше еще

Л. 4а

летѣ МНС. Индиктъ лето выше АИ и
солнечнаго круга лето И. и мѣсяць П.
вѣстовъ иже и великостѣ выше былъ.
Поиска выше была аидовожа Морта ка
и кругъ мѣсяца КВ. Високосице выше
было въ среду празникъ вѣдми и Петровъ
день въ понедѣльникъ 3 недѣли по ста.
Выше того не сходитъ. тако нехото
бываетъ. Но отъ сего лета за СМН мѣ
такошъ Судитъ оше Божъ воимъ бо
воердичи до того обидетъ мѣра.

Писанъ аше въ величавѣ Новгородѣ свѣ
ерешви и судви камперъ Антоновской
Кирихъ Диконъ Дометийъ Церквы
святны Богородица при Царя Ерексотъ
Госава. Кнѣзю аше Свѣтославу сыну Агаву
въ княженіи ашеуцѣ въ Новгородѣ
лето А а отъ роду лето Л. Божъ аше
ему да продолжитъ лето. Неже при
Архипижака Новгородемъ Богомѣ
волъ Нисрохотъ. Разенія мѣро до года
выше лето КС. и мѣсяць ТѢ а недѣль
АМНД дни а дни Ф. Ф. Божъ тучо дни.
и келовъ О. С. ТѢ а помѣнь тошкоче.

Писано въ Новгородской Свѣтославской Библиоткѣ
изъ одного въ Ашета бумажнаго Сборника, по ката-
логу Киришевскихъ книгъ подл. № 475.



* (Л. 342а) Наставление, как человеку познать счисление лет¹

1.² Бог изначально сотворил небо и землю и всю видимую тварь³, с той поры [считаем] до настоящего времени 6644 года.

2. Знание количества месяцев. От начала сотворения сего мира до настоящего времени прошло календарных месяцев 79728. Если хочешь сосчитать месяцы от Адама до настоящего времени или до какого времени хочешь, то считай по 12 месяцев в каждом году.

3. Учение о счислении недель. От Адама в том же количестве лет в 6644 годах содержится 346 673 недели и (Л. 342б) 3 дня. И пусть будет известно желающему, как следует определить количество недель, что в одном году 52 недели и один день и четверть дня, а через четыре года из этой четверти получается один день; сначала сочти недели во всех годах, а также лишние дни, также и четверти и расчитай [их] по 7 дней на неделю и прибавь ко всему числу. И таким образом правильно получится искомое.

4. Как узнать количество дней. Да будет известно, что в том же количестве лет — 2 426 721 день. А если хочешь знать, сколько дней до настоящего дня или до какого-либо, считай сначала по 300 и по 60 и по 5 дней в году. И когда сложишь все это количество, сочти еще, сколько у тебя високосных дней, и прибавь их ко всем [ранее полученным] дням; таким образом ты можешь правильно высчитать.

5. Исследование [количества] часов. От Адама (Л. 343а) в том же количестве лет 29 120 652 часа⁴, кроме ночных. Те мудрецы (?)⁵, или любители расчетов, или риторы⁶, которые хотят это усвоить, пусть знают, что во дне 12 часов⁷. Так образуются недели, месяцы и годы. Как понемногу создается город и делается большим, так и знание понемногу растет⁸.

6.⁹ А вот наставление об индикте¹⁰. Да будет известно, что индикт начинается сентябрем месяцем, доходит до 15 лет и опять начинается; 15 лет — это круг индикта. Если хочешь узнать, который идет год индикта, раздели все годы от начала мира на 15 и сколько лет последнего круга останется, столько будет лет индикта: если один, то первый год, если два года, то второй год индикта, если же 15, то пятнадцатый, и опять начинай с первого. А тех кругов прошло от Адама (Л. 343б) до настоящего 6644 года 442, а последнего индикта протекает 14-й год.

* Перевод текста выполнен В. П. Zubовым и Т. И. Коншиной. Воспроизводится с незначительными дополнениями Р. А. Симонова по изд.: Симонов Р. А. Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 98–101.

7. Как можно познать солнечный круг¹¹. Знай, что солнечный круг начинается в первый день октября месяца, он продолжается с первого [года] до 28-го и вновь начинается с первого. Если же захочешь найти какой-либо год солнечного круга, который ищешь, то раздели все годы от начала мира на 28 и то число, которое останется, меньше 28-ми, его и возьми. При помощи его и вычисляй Пасху и все месяцы. Если в остатке один год, то это первый год, если два, то второй, если 28, то двадцать восьмой. От Адама прошло 237 солнечных кругов, а последнего круга идет восьмой год, при помощи него я определил Пасху в этом 6644 году.

8. Как можно узнать круг лунный¹². И этого нельзя не знать: знай, какой год лунного круга приходится на первый день января месяца. Лунный же круг в каждом году продолжается от первого [года] до 19-го и опять (*Л. 344а*) возвращается и начинается с первого. Если же хочешь найти лунный круг, который ищешь, раздели все годы от начала мира на 19; а если будет меньше 19, то это и есть год лунного круга; если [останется] один, то первый год, или второй. если два, или 19, то [девятнадцатый, и] опять начинается с первого. От Адама до настоящего времени полчетыреста лунных кругов без одного [т. е. 349], а последнего круга идет 13-й год. При помощи его я определил Пасху настоящего 6644 г.

9. О веках мира. От Адама до настоящего года минуло 6 веков, а седьмого века минуло 644 года. Тысяча лет составляет один век.

10.¹³ Об обновлении неба. Небо обновляется через 80 лет. Таких обновлений от Адама до 6644 года — 83. (*Л. 344б*) От последнего обновления протекло 4 года.

11. О земном обновлении. Земля обновляется через 40 лет. Таких обновлений в том же количестве лет было 166, а от последнего обновления прошло 4 года.

12. На каком году обновляется море. Море обновляется через 60 лет. Таких обновлений в том же количестве лет было 110, от последнего обновления прошло 44 года.

13. Обновление воды. Воды обновляются через 70 лет. Таких обновлений было от Адама до настоящего времени 94 и еще остается 64 [года].

14.¹⁴ О високосных годах. Високосный год бывает на 4-й год. Таких високосных лет было от Адама 1660 и еще один год, високосный, нынешний.

15. О большом круге. Большой же круг содержит 532 года¹⁵. Таких кругов от Адама минуло 12, а 13-го прошло 260 лет.

16. Сообщается, сколько месяцев в году. Да будет известно, что в одном году 12 календарных месяцев, а небесных лунных месяцев 12 и 11 дней 13-й луны. И из этих дней на (*Л. 345а*) четвертый год получается 13-я луна; в месяце насчитывается 4 недели, от года до года проходит 13 [лунных] месяцев и 1 день.

17. Вновь сообщается, сколько недель в году. Да будет известно, что в одном году 52 недели и 1 день, называемый индиктой, и 6 часов. Эти 6 часов через четыре года дают 1 день, называемый високосным.

18. Сообщается, сколько дней в году. В каждом году 365 дней и на каждый 4-й год прибавляют один день високосный. В каждый 4-й год бывает 366 дней.

19.¹⁶ Это извещается о часах. Да будет известно, что в одном году дневных часов 4383 и ночных столько же.

20. О количестве часов в одном дне. Все знают, и я сообщу, что в одном дне 12 часов и в ночи столько же.

21. О дробных часах каждого дня. Это же пишем для любителей мудрости и для желающих все хорошо усвоить, о так называемых дробных; как будет их 60, они составят день, так как во дне 12 часов, а в (*Л. 345б*) каждом часе 5 дробных [часов], а также и ночью.

22. Вторых же дробных в одном первом дробном[часе] 5, а во дне их 300.

23. Также и третьих дробных в одном втором дробном часе 5. А во дне их 1500.

24. Четвертых же дробных в третьем дробном также 5, а во дне их 7500.

25. Пятых же дробных в четвертом дробном 5, а во дне их 37 500.

26. Шестых же дробных в пятом дробном опять-таки 5, а во дне их 187 500.

27. Из шестых дробных получают седьмые дробные, из одного — 5. А седьмых дробных часиков в одном дне 937 500, столько же и в ночи.

Больше же этого не бывает, то есть от седьмых дробных ничего не получается¹⁷.

Да будет известно¹⁸, что это исчисление написано в 6644 г. от Адама, а до 7-й тысячи осталось 356 лет; 14-й год индикта, 8-й год солнечного круга и 13-й лунного. Тот (*Л. 346а*) год был високосный. Еврейская Пасха была 21-го марта, а круг марта 22-й¹⁹. Благовещение было в среду на пасхальной неделе, а Петров день был в понедельник. Пост продолжается 6 недель. Раньше этого Пасха не бывает. Так бывает редко, но от настоящего года через 248 лет будет также, если Господь в своем милосердии до тех пор сохранит мир.

Писал же в Великом Новгороде я, грешный монах Антонова [монастыря]²⁰ Кирик²¹ дьякон, domestик²² церкви святой Богородицы²³ при греческом царе Иоанне²⁴ и при князе Святославе, сыне Олега²⁵, в первый год его княжения, в Новгороде, а от роду в тридцатый (да продлит Господь ему года).

И еще при архиепископе Новгородском боголюбивом Нифонте²⁶. А от рождения моего до настоящего времени 26 лет, а месяцев 312, а недель 1354, а дней 9500 без 3 дней [т. е. 9497], а часов 113 960 и столько же ночных.

КОММЕНТАРИИ

¹ Перевод названия трактата не представляется однозначным. Дословно и ближе к смыслу заглавие должно было бы звучать так: «Объяснение, которым дается человеку знать вычисление любых измерений времени». В научном обиходе трактат фигурирует под кратким названием – «Учение о числах». В названии не отражено то, что воспроизведенные в «Учении» приемы исчислений приложимы к совершенно конкретной цели — к определению сроков наступления Пасхи в том или ином году. Высказывалось предположение, что это «пособие» для летописания (см.: *Лихачев Д. С. Текстология. Л., 1983. С. 386*), хотя для летописания не требуется исчисления лунных и солнечных кругов. Можно также предположить, что «Учение» предназначалось для хронологических расчетов, связанных с наблюдениями за небесными светилами.

² Разделы 1–5 в «Учении о числах» посвящены толкованиям различных единиц, применявшихся для счета времени.

³ Изначально формулируемая в тексте креационистическая установка имеет важное мировоззренческое значение на фоне полного отсутствия в трактате ссылок на Св. Писание и цитат из богословских сочинений. При том внимании, которое уделено в «Учении» циклизму, на первом плане восприятия оказывалась замкнуто-круговая модель видения времени. Кирик согласовал ее с библейской концепцией линейной хронологии, несколько раз указав на начало мира (см. §§ 2–9, где расчеты ведутся от Адама, т. е. от сотворения человека), а затем обозначил и ожидаемый предел природного циклизма (автобиографическая приписка). Таким образом, циклизм оказывается не самодостаточной с признаками бесконечности длительностью, а элементом креационистически-финалистической концепции бытия.

⁴ В подлиннике по ошибке пропущено число десятков — 50.

⁵ В оригинале — **промѣзгы**. Употребление этого слова в других древнерусских текстах не зафиксировано. Перевод ‘мудрецы’, предложенный В. П. Зубовым и Т. И. Коншиной, условен. Составители словаря древнерусских слов не нашли ему соответствующего значения (см.: СЛРЯ XI–XVII вв. Вып. 20. М., 1995. С. 170). Высказано мнение, что это испорченная калька с греческого *προϋδτης* (мн. ч. *προϋδοται*). Так у греков назывались люди, которым давалось право первого слова. Это толкование предполагает допущение, что первоначальное **промѣстон** в результате озвончения заднеязычного звука на почве новгородского диалекта превратилось в **промѣзгы** (см.: *Пиотровская Е. К.* Об одном списке «учения о числах» Кирика Новгородца // ТОДРЛ. Т. XL. Л., 1985. С. 383).

⁶ По наблюдениям Е. Э. Ганстрем, «риторами» и «философами» называли лиц, получивших высшее образование в Константинополе (см.: *Ганстрем Е. Э.* Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом» // ТОДРЛ. Т. XXV. М.; Л., 1970. С. 20–28). Из числа риторов и философов формировалась прослойка высших государственных чиновников и советников греческих императоров, которые нередко кичились своими знаниями, благо влиятельное общественное положение к тому располагало. Е. К. Пиотровская не без основания считает, что Кирик был знаком как с такого рода византийскими реалиями, так и с ироническим отношением греков к таким «образованцам», поэтому и в контексте сочинения древнерусского ученого-математика присутствует ирония над теми, кто кичится своей мудростью и знаниями (см.: *Пиотровская Е. К.* Указ. соч. С. 284). Может быть, говоря о **промѣзгах** и не ссылаясь на авторитетные мнения учителей Церкви, он тем самым бросал тень и на богословски-образованных, но незнакомых с тонкостями математических расчетов книжников? Надо сказать, что в ироническом ряду названы **числолюбци** («любители расчетов»). Это яркое и образное слово так же, как и **промѣзгы**, не встречается в других древнерусских текстах (см.: *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. Т. III. Ч. 2. М., 1989. Стб. 1524). Термин можно считать удачной находкой Кирика. Под значение лексического новообразования **числолюбцы** попадает и сам Кирик, поэтому, возможно, заряд иронии он обращает в том числе и в свой адрес. Надо сказать, что лучшего наименования «специализации» ученого трудно и придумать. Поэтому есть основания говорить о больших литературных способностях создателя «Учения».

⁷ Имеется в виду так называемый «косой час», разделяющий исчисление ночного и дневного времени суток в зависимости от сезонов года: дневной летний час в результате, имел большую продолжительность, чем зимний (подробнее см.: *Симонов Р. А.* «Косой час» и первые московские куранты // ЖС. 1997. № 3. С. 24–26).

⁸ В этом образном сравнении отразилось уважительное отношение ученого к знаниям. Создатель «Учения» формулировал у читателя установку на приращение новых знаний. Это отличает его от последователей популярной в Средневековье концепции святого незнания. Приверженцы подобного мировосприятия оперировали готовой суммой данных, полученных через Откровение. Кирик, с его прагматически-спекулятивным отношением к «исследуемой числом» действительности, позиционирует себя как рационалист. Применительно к тем условиям речь может идти о теологическом рационализме. Последний ярко претворен в методе написания его «Вопрошания».

⁹ Разделы 6–9 посвящены астрономическому обоснованию календаря. Их содержание можно назвать «теорией» календарных исчислений.

¹⁰ *Индикт* — пятнадцатилетний цикл юлианского календаря, исчисляемого от 1 сентября в эре от сотворения мира. В античном мире данным термином обозначался чрезвычайный налог на зерно. Затем так именуемый налог превратился в ежегодную подать, начислявшуюся один раз в 5 лет и связанную с переписью населения один раз в 15 лет. С 315 г. римский император Константин официально ввел связанный с переписью счет индиктами в летосчислении. На Русь календарный счет индиктами попал через Византию. Большого распространения в древнерусской летописной практике индикт в качестве датировочного показателя не получил.

¹¹ *Солнечный круг* — 28-летний цикл юлианского календаря, исчисляемого Кириком от 1 октября в эре от сотворения мира. Содержательная сторона этого календарного понятия связана с определением дня недели конкретной даты. Позже в древнерусской календарной практике начало отсчета солнечного круга было отнесено на 1 марта. Понятие солнечного круга использовалось для определения даты Пасхи в юлианском летосчислении

¹² *Лунный круг* — 19-летний цикл юлианского календаря, исчисляемого Кириком от 1 января в эре от сотворения мира. Содержательная сторона этого календарного понятия связана с 19-летней повторяемостью лунных фаз дня каждой календарной даты. Лунный круг и солнечный круг являются основными понятиями пасхалистики. В качестве хронологических терминов в русском летописании встречаются очень редко, впервые они названы в «Повести временных лет» под 6616 (1108) г., т. е. за два года до рождения Кирика.

¹³ Пункты 10–13 образуют единый блок статей о периодических поновлениях природных стихий. Данный раздел «Учения» не связан с прикладными задачами исчислений пасхалий. Это позволяет рассматривать его как включение в достаточно однородную ткань календарно-математического текста. Статьи важны для понимания философских особенностей «Учения». Исследователи сходятся во мнении, что раздел о поновлениях стихий восходит к античной натурфилософской традиции. Затруднение связано с тем, что в античном наследии прямых аналогов не обнаруживается (см.: *Пиотровская Е. К.* Указ. соч. С. 380). Идея периодических обновлений Космоса через циклические трансформации космических стихий в разных интерпретациях разрабатывалась античными философами (см., например: *Платон*. Тимей 37D–38A; *Аристотель*. Физика. Кн. IV. 14; Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 151, 484). Высказывались предположения, что возможным источником идеи обновления космических стихий мог быть пифагореизм (см.: *Мурьянов М. Ф.* О космологии Кирика Новгородца // Вопросы истории астрономии. Сб. 3. М., 1974 С. 17) или стоицизм (см.: *Гаврюшин Н. К.* Поновления стихий в древнерусской книжности // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. Киев, 1988. С. 208). Прямые источники античной идеи обновления космических стихий, как и пути ее трансляции в христианскую книжность, еще предстоит выяснить. Пока похожие тексты обнаружены в некоторых списках семитысячников, причем иногда статьи о поновлении отделены от семитысячника и составляют особые разделы (см.: *Турилов А. А.* О датировке и месте создания календарно-математических текстов — «семитысячников» // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 3). Какой-то из семитысячников послужил образцом для «Учения» Кирика Новгородца, но откуда попали статьи об обновлениях, также неизвестно.

Содержание §§ 10–13 имеет натурфилософский смысл. Здесь дается наглядное представление о материальной структуре мироздания и объясняются невидимые глазу природные процессы. Одновременно можно сделать выводы о том, каковыми виделись автору онтологические основания Бытия. Уже давно замечено, что космические стихии соответствуют основным первоначалам мироздания (см.: *Гаврюшин Н. К.* Указ. соч. С. 208). Отождествление первоэлементов с космическими стихиями — известный прием в богословской экзегезе, тяготеющей к объединению библейских постулатов с элементами античной учености. В версии РНБ. Погод. № 76 номенклатура стихий имеет признаки, характерные для анти-

охийской богословской традиции. Находившиеся в рамках этой традиции экзегеты первооткровения (небо, воды, землю) с позиций буквализма трактовали как появление четырех первоэлементов — материала для строительства природной сферы. По этой логике небо заключало в себе легкие огненно-воздушные стихии, тогда как вода и земля представляли два других первоначала. Но в версии «Учения» из списка РНБ. Соф. № 1161 наряду с росписью поновлений перечисленных природных стихий говорится еще об обновлении звездном и ветренном. Расширенный перечень подверженных поновлениям природных сфер совпадает с номенклатурой таковых в некоторых семитысячниках (*Турилов А. А.* О датировке и месте создания календарно-математических текстов «семитысячников» // *Естественнонаучные представления Древней Руси.* С. 31). Звездная сфера олицетворяет огненную стихию, а ветреная — воздушную. В сумме же получается, что земля тождественна элементу земли, ветер — воздуху, море и воды — элементу воды, звезды — стихии огня, а небо — эфирной субстанции. Если ход мысли верен — в совокупности получаем пять первоначал Аристотеля. Какая версия читалась в авторском оригинале? Больше оснований считать, что Соф. № 1161, несмотря на сокращения и переделки, концептуально ближе к протографу. Кирик Новгородец работал не в духе буквализма антиохийцев. Ему было свойственно стремление к расширению познавательных возможностей, что ярко проявилось в «Учении». Так или иначе, но существование двух номенклатурных версий природных стихий в разных списках «Учения» требует объяснения.

Абстрагируясь от решения обозначенной проблемы, можно констатировать следующее. В связи с поновлениями фигурируют мироустроительные начала. Природные стихии, по признакам агрегатного состояния вещества мироздания, ассоциируются с первоэлементами и их качествами: твердое — земля, жидкое — вода, газообразное — воздух, плазменное — огонь. В таком ряду небо представляет тонкую материальность эфира. Подобная трактовка соответствует натуралистическому принципу мировосприятия, который делает сложные вещи доступными для понимания даже специально не подготовленного человека. Блок записей о поновлениях одновременно дает и наглядный образ мироздания, и объяснение закономерностей его развития. Кроме того, в «Учении» Кирика получили отражение представления о фундаментальной роли космических ритмов, гармонизирующих существование человека в природном окружении. Данный аспект относится к разряду фундаментальных знаний об основах жизни (см. об этом: *Герасимова И. А.* Поновление стихий в «Учении о числах» Кирика Новгородца // *Новгородика – 2011: Материалы Международной научной конференции. Великий Новгород, 2012* — в печати; *Она же.* Принципы гармонии в творчестве Кирика Новгородца // *Кирик Новгородец и древнерусская культура. Великий Новгород, 2012* — в печати). Для полноты философских характеристик текста остается добавить, что в «Учении» применяется пифагорейский принцип познания мира числом.

¹⁴ Пункты 14–18 являются продолжением раздела о теоретических основах календаря и вместе с §§ 6–9 представляют единый сюжетно-тематический блок текста, разорванного вставкой о поновлениях стихий (§§ 9–13 «Учения»).

¹⁵ Так называемый «великий индиктион» — цикл повторяемости христианской Пасхи, равный произведению солнечного и лунного кругов: $28 \times 19 = 532$. Лунные фазы каждого нового цикла великого круга приходятся на те же числа месяца юлианского календаря и на те же дни недели.

¹⁶ Пункты 19–27 образуют особый тематический раздел, условно называемый «О дробных делениях часа» (см.: *Раик А. Е.* К вопросу о делении часа у Кирика Новгородца // *ИМИ.* Вып. 16. М., 1965. С. 187–189). Прежде высказывавшаяся мысль о том, что раздел представлял собой отдельное сочинение Кирика Новгородца (см.: *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — ученый XII века. С. 36–43), ныне оспаривается (см.: *Пиотровская Е. К.* Указ. соч. С. 381–382). Однако убедительного объяснения наличию в «Учении» не связанных с календарно-математическим содержанием статей предложено не было. Только

В. П. Зубов раздел о дробных делениях часа поставил в связь с практикой календарных исчислений (см.: *Зубов В. П.* Кирик Новгородец и древнерусские деления часа // ИМИ. Вып. VI. М., 1953. С. 196–212). По мнению этого ученого к числу статей о дробном делении часа относятся пункты 21–27 (Там же. С. 196). Но, видимо, логичнее считать, что раздел начинается с пункта 19, который вместе с пунктом 20 является введением к разделу «О дробных делениях часа». Ярким признаком инородности данного текстового блока является отсутствие в нем привязки к 1136 г. Кроме того, в разделе дублируются уже приводившиеся сведения о количестве часов в одном дне. По языку данный раздел отличается от основного текста (см.: *Иванов В. В.* Замечания по поводу языковых особенностей сочинений Кирика о числах и счете (1136 г.) // ИМИ. Вып. 18. М., 1973. С. 278–279). Текст «Учения о числах» имеет признаки составного характера его частей. Как и блок статей о поновлении стихий, раздел о дробном делении часа нарушает гармоническую целостность календарно-математического произведения. В обоих случаях — это дополнительный, не связанный с календарными расчетами материал. Скорее всего, первоначально пункты о дробном делении часа в «Учении» отсутствовали и были присоединены к основному тексту позднее, привнеся в сочинение ценную информацию. Данный факт несколько не умаляет достоинства произведения, а лишь говорит о его высокой научной значимости.

¹⁷ Каждый час здесь принимается состоящим из пяти первых дробных, первый дробный часец — из пяти вторых дробных, второй дробный часец — из пяти третьих дробных и так до седьмых дробных часцов, состоящих из пяти седьмых дробных. Сутки берутся равными 12 дневным и 12 ночным часам, т. е. расчеты ведутся в системе так называемого «косого» часа. В отличие от современного (постоянного и равного 60 минутам), он был переменной величиной. Светлое и темное время суток делилось на 12 равных частей. В зависимости от географической широты и времени года «косые» часы меняли свою длительность. Числа первых, вторых, ..., седьмых дробных часцов получаются умножением на 5 количества каждого из предыдущих дробных, которые даются такими:

§ 21. Первых дробных в одном дне $12 \times 5 = 60$

§ 22. Вторых дробных в одном дне $60 \times 5 = 300$

§ 23. Третьих дробных в одном дне $300 \times 5 = 1500$

§ 24. Четвертых дробных в одном дне $1500 \times 5 = 7500$

§ 25. Пятых дробных в одном дне $7500 \times 5 = 37500$

§ 26. Шестых дробных в одном дне $37500 \times 5 = 187500$

§ 27. Седьмых дробных в одном дне $187500 \times 5 = 937500$

В конце § 27 сообщается, что дробные часцы от седьмых дробных «не ражаются», т. е. более мелких часцов не бывает. Очевидно, на том вычислительном средстве (абаке), на котором найдено число 937500 седьмых дробных часцов в одном дне, нельзя было найти число следующих дробных часцов (восьмых и т. д.) путем умножения на пять. Это согласуется с выводом об употреблении на Руси в XI–XII вв. абак с шестью вычислительными уровнями, поэтому предельным был счет до сотен тысяч (подробнее см.: *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — ученый XII века. С. 72–73). С практическими приемами календарного счета связал раздел о дробных делениях часа В. П. Зубов. Необходимость такого деления он вывел из операций, основанных на Метоновом цикле, приравнивавшем 19 солнечных лет к 235 лунным месяцам. При делении полного числа суток (6940) на 19 юлианских лет получается годовая длительность в 365 дней и в остатке 5. Этот остаток, обращенный в часы суток (120) при делении на 19, дает остаток 6. Этот остаток обращается в первую дробную величину ($6 \times 5 = 30$), снова делится на 19, которая дает в остатке 11. Так дойдя до седьмых дробных, при делении на 19 определяется остаток в единицу, с которой дальнейших действий производить невозможно. Поэтому и говорится, что от седьмых дробных ничего не получается (*Зубов В. П.* Указ. соч. С. 197). Ученый рассматривал деление часа не в качестве дроби, а как своеобразные атомы времени, 78125 штук которых наполняют час (Там же. С. 212). Видимо, в определении числового предела также сказалось влияние восприятия седмиричности как принципа полноты. По последним исследованиям выявля-

ются природные биоритмы седмиричности (см.: Бреус Т. К., Обридо В. Н., Халберг Ф. О проблеме происхождения биологической недели // Древняя астрономия: небо и человек. М., 1998. С. 35–50). Символика седмиричности может иметь основание в физических периодах, подобных периодам поновлений космических стихий.

¹⁸ Отсюда начинается автобиографическая часть сочинения Кирика.

¹⁹ Астрономически еврейская Пасха связана с весенним полнолунием. Из данных немецкого ученого Г. Зименса следует, что реальное полнолуние в 1136 г. было на три дня раньше 21 марта (см.: Зименс Г. Вычисление Пасхи в Новгороде в XII веке // НИС. Вып. 6 (16). СПб., 1997. С. 121–127). По-видимому, он пользовался устаревшей таблицей, названной «Пасхой жидом».

О христианской Пасхе Кирик упоминает в «Учении» четыре раза и в одном случае именуется ее «Кругом». Из этого можно заключить, что Кирик Новгородец пользовался для определения даты христианской Пасхи таблицей, которая называлась «Кругом». Поскольку даты еврейской и христианской Пасхи в 1136 г. у Кирика указаны в одной фразе рядом, то, возможно, что он их установил, пользуясь одним источником, в котором таблица весенних полнолуний именовалась «Пасхой жидом», а таблица для определения христианской Пасхи — «Кругом». Такой источник известен. Он представляет собой своего рода пасхальный «вечный календарь» из таблиц в виде двух «рук». На ладони левой «руки» располагались так называемые «солнечные эпакты», с помощью которых определялся день недели любой даты юлианского календаря. На ладони правой «руки» приводились рассчитанные в III в. Р. Х. даты весенних полнолуний, отличавшиеся от реальных к XII в. на три дня. В «Служебнике» XIV в. (РНБ. Ф. п. I. № 73. Л. 394а) эти таблицы озаглавлены так: правая «рука» — *пѣка жѣ [ом]*, левая «рука» — *крѣ лѣ . рѣк[а] ѡа[нна] бѣслов[а]*. Вероятно, Кирик в XII в. пользовался протооригиналом этого источника (или подобного) (см.: Симонов Р. А. Новое в изучении творчества Кирика Новгородца (XII в.) // Восьмая научная конференция по проблемам книговедения: Тезисы докладов. М., 1996. С. 203–205).

²⁰ Антониев монастырь в Новгороде основан в 1106 г. выходцем из Рима Антонием, по легенде приплывшим в Новгород на камне. Подробнее см. в настоящей книге раздел: «Ученый инок. Антониев монастырь. XII век».

²¹ Кирику Новгородцу в «Учении о числах» принадлежат автобиографические приписки, и хронологические исчисления, привязанные ко времени написания рукописи – к 6644 (1136) г. В заключительной части содержатся сведения о современных Кирику правителях, некоторых христианских праздниках, о биографии самого автора с суммарными расчетами количества месяцев, недель, дней и часов, содержащихся в 26-ти прожитых им лет. Математический аппарат «Учения о числах» безупречен и почти не содержит арифметических ошибок, что позволяет говорить об очень высокой квалификации автора. Это значит, что Кирик не механически копировал находившиеся в его распоряжении тексты близкого «Учению» календарно-математического содержания, а корректировал математическую базу собственными расчетами. Структура трактата Кирика имеет соответствия в так называемых семитысячниках, древнерусские списки которых изобилуют цифровыми погрешностями.

Семитысячники — это календарные тексты, появившиеся в славянской глаголической традиции в последней трети IX – первой половине XI вв. Очевидно, уже в XI в. памятники из Болгарии попали на Русь. За время бытования на древнерусской почве в семитысячниках накопилось большое количество ошибок, обусловленных переводом глаголических цифр в кириллические и другими причинами. Семитысячники послужили основой «сюжетной» стороны «Учения» Кирика по расчету месяцев, недель, дней, часов, високосных лет, индиктов, солнечных и лунных кругов, циклов «обновления». Разница состоит в том, что в семитысячниках расчеты давались на 7 000 лет, а у Кирика — на 6 444, т. е. для года написания им трактата. Расчеты Кирика безошибочны и более подробны. Семитысячники и «Учение о числах» соотносятся между собой как прототип и созданный по его канве труд.

Об отличиях труда Кирика от семитысячников следует сказать особо. В семитысячниках отсутствуют приводящиеся Кириком сведения о лунно-солнечном календаре с вставным 13 месяцем; о великом индиктионе в 532 года и о тысячелетиях, которые Кирик называет «веками». Нет в них и данных об «индекте» как календарном показателе. Обращает на себя внимание, что в «Учении» нет отдельного расчета високосных часов. Все это позволяет считать семитысячники образцом для самостоятельного произведения, автором которого является Кирик Новгородец.

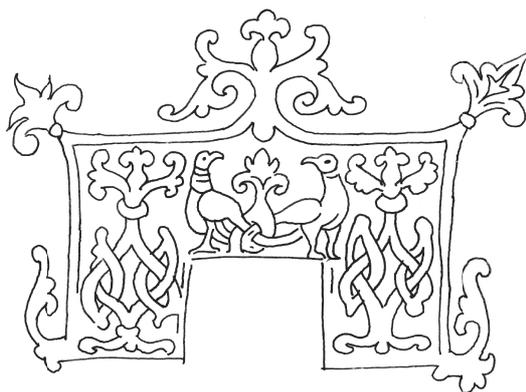
²² *Доместик* — руководитель церковного хора.

²³ Церковь Рождества Богородицы — главный храм Антониева монастыря, построенный в 1117–1119 гг.

²⁴ Иоанн II Комнин, византийский император (1118–1143 гг.)

²⁵ Князь Святослав Ольгович, сын черниговского и тмутараканского князя Олега Святославича (Гориславича), отец знаменитого Игоря — героя «Слова о полку Игореве». Он действительно княжил первый год в Новгороде в 1136 г., когда и было составлено «Учение о числах». Находился на престоле до 1138 г. Кирик имел дерзость назвать князя раньше архиепископа. Властные полномочия князей в это время были номинальными, а реальное управление вечевой республикой сосредотачивалось в руках архиепископа и боярства. Здесь автор заявляет о себе как о стороннике единой государственной формы правления.

²⁶ Нифонт — с 1131 по 1156 гг. занимал владычный стол в Новгороде. Добился прямого подчинения Новгородской церкви Константинополю, минуя зависимость от киевского митрополита (см.: *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. Т. 2. I половина. М., 1901. С. 310). Выступал против так называемой «русской партии», выдвинувшей автокефального митрополита Климента Смолятича (1147–1150 гг.) и едва ли не за эти заслуги получил от патриарха титул архиепископа. Д. С. Лихачев считает Нифонта первым архиепископом, находившемся в непосредственном подчинении Константинопольскому патриарху (см.: *Лихачев Д. С.* «Софийский временник» и новгородский политический переворот 1137 г. // Исторические записки. Т. 25. М., 1948. С. 248). Нифонт был собеседником Кирика, к которому с острыми вопросами обращался пытливый ученый монах. Содержание бесед отражено в «Вопрошании Кириковом, иже вопроши епископа Нифонта и иных».



Вопрошание Кириково

«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. Преобладающий объем текста воспроизводит записи бесед Кирика и Нифонта. Некоторые из них имеют черты дневниковых заметок, в которых отразилось эмоциональное отношение собеседников к предмету обсуждения, обстоятельства, побудившие затронуть ту или иную тему, даже столкновения разных точек зрения. Жанровая форма отвечает критериям вопросно-ответной литературы, на широко известные образцы которой мог ориентироваться в своем творчестве автор. В ткань живого рассказа Кирик периодически включает заранее заготовленные для толкования авторитетными лицами церковные правила, но ничего в пределах своих материалов не систематизирует¹. В «Вопрошании» отсутствует сюжетная линия, произведение похоже на предварительные материалы, деловые записки, фиксирующие разные мнения и подходы к решению ритуальных и бытовых казусов. Все вместе говорит о синкретическом характере сочинения и его неповторимости. В развитие норм традиционного христианского творчества Кирик привнес определенные черты индивидуальности и новаторства. Оставаясь в рамках традиции, ученый инок Антониева монастыря создал не имеющее аналогов произведение.

Большая часть «Вопрошания» была составлена из записей бесед Кирика с новгородским владыкой, поэтому в широком смысле хронологические рамки произведения определяются годами правления Нифонта (1131–1156 гг.). Пункты 20–38 и 43, отражающие беседы с митрополитом Климентом, скорее всего, были написаны

¹ Необходимость систематизации хорошо осознавали средневековые переписчики, в результате чего на одной из стадий бытования «Вопрошания» в него было внесено деление на разделы, в которых вопросы-ответы тематически упорядочены, результатом чего явилась Особая редакция этого произведения.

в 1147 г., 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 встречался с недругом своего патрона и записывал содержание разговоров в привычной для бесед с Нифонтом форме. 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. Соответствующая подборка записей «Вопрошания» указывает на 1156–1158 гг. На тот период Кирику было 46–48 лет.

Под шапкой «Вопрошания» были объединены также вопросы Саввы и Ильи (в количестве 24 и 28 пунктов соответственно). Л. Гётцем было высказано мнение, что и эти части могли принадлежать Кирику. По всей вероятности, так же считали и древнерусские книжники, включавшие вопросы Саввы и Ильи в состав Особой редакции, фигурировавшие под одним названием — «Вопрошание Кириково» (иногда Кириллово). Судя по тому, что в вопросах Кирика, Саввы и Ильи встречаются повторяющиеся темы, а стилистика всех трех частей резко отличается друг от друга, «Саввино вопрошание» и «Ильино вопрошание» следует считать самостоятельными произведениями, обладающими всеми признаками индивидуальности. Тем не менее мы их публикуем по списку Основной редакции вместе с «Вопрошанием» Кирика. Исключить их нельзя, поскольку в составе Особой редакции разделы, написанные Саввой и Ильей, идут с текстами Кирика чересполосно и разделить их без ущерба для памятника невозможно. И Савва, и Илья решали одинаковые с Кириком задачи, пользуясь той же литературной форме «вопрос–ответ». Тексты трех авторов содержат интереснейший материал для сопоставления. При воспроизведении текстов «Саввина вопрошания» и «Ильина вопрошания» по разным спискам им усваиваются литеры «С» и «И» соответственно, а цифрами обозначаются порядковые номера пунктов. Отсылки к «Вопрошанию» обозначаются литерой «К». Эти же обозначения употребляются и в ссылках на соответствующие произведения.

К особенностям работы Кирика над «Вопрошанием» исследователи относят знание им апокрифических и не признанных греческими канонами западных источников¹. Факт использования неизвестных для просвещенных современников произведений расценивался как свидетельство умственного превосходства Кирика над другими представителями древнерусской книжности той эпохи². На самом деле это результат особой образовательной подготовки, дававшей очень высокий уровень знаний. Среди распространенных в древнерусской книжности источников Кирик пользовался правилом Иоанна Постника, соборными постановлениями и постановлениями отцов Церкви (Василия Великого, Тимофея Александрийского и др.).

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 Павлов А. [С.] О сочинениях, приписываемых русскому митрополиту Георгию: (Открытое письмо к профессору Е. Е. Голубинскому) // *Православное обозрение*. М., 1881. Январь. С. 347–348.

Номенклатура перечисленных в «Вопрошании» грехов сопоставима с пенитенциалами, в которых подробно регламентируются практика проведения исповеди и рекомендации по наложению епитимий (древнейший канонарий, в котором сведены и классифицированы различные виды грехов, приписывается Иоанну IV Постнику и читается в составе Устюжской кормчей РГБ. Рум. № 230. Имеются и позднейшие версии этого типа книги)¹. Источники подобного рода, судя по всему, были под рукой у Кирика. Однако выборка делалась не с прицелом на любые возможные случаи жизни, как это имело место в пенитенциалах. В «Вопрошание» включались пункты, точно соответствовавшие реалиям тогдашней новгородской жизни.

В своем «Вопрошании» Кирик сверял с церковно-правовыми нормами поведение и обычаи современных ему новгородцев. Диапазон интересовавших Кирика вопросов был весьма широк. В общих чертах его можно классифицировать по таким тематическим рубрикам: важные вопросы богослужебной практики (К 14, К 20, К 22, К 70, К 95–97, К 101); отношение к причастию (К 1, К 61–63); пищевые запреты, основанные на ритуальных установках (К 86–91); приобщение к православному веру латинян, иноверцев и язычников (К 10, К 40, К 50); вопросы чистоты телесной и духовной применительно к посту и брачным отношениям (К 26–30, К 57, К 67–69, К 71–73, К 77, К 80–82, К 84, К 92–93); отношения полов у мирян и духовенства и борьба с различными блудными проявлениями (количественно преобладают в составе памятника). Применительно к сфере семейных отношений много внимания уделено материнству (К 42, К 46) и детям (К 31, К 49, К 51); описываются рекомендации, регулирующие поведение в самых разнообразных бытовых ситуациях (К 2, К 35); дается правовая оценка суевериям (К 17, К 47, К 74), двоеверным ситуациям (К 11, К 53, К 59). Подвергаются осуждениям и запретам некоторые случаи проявления социального зла (К 4, К 12).

Кирик действует как вдумчивый и тонкий наблюдатель. Поэтому из сюжетов «Вопрошания» складывается яркая картина тогдашней жизни Новгорода. Кирик и наставлявшие его архиереи решали задачу воспитания христианской нравственности и должного поведения в соответствие с церковными нормами и правилами. Наряду с темами ритуального и дисциплинарного характера затрагивались проблемы, проливающие свет на характер раннего русского православия и особенности религиозной ситуации в переходный период от язычества к христианству. Большой интерес представляют сведения о проявлении религиозного синкретизма (например,

¹ Суворов Н. С. Вероятный состав древнейшего исповедального и покаянного устава Восточной церкви // ВВ. Т. 8. 1901. С. 357–434; Заозерский Н. А., Хаханов А. С. Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской. М., 1902. С. 3–79 (по второй пагинации); Алмазов А. И. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Т. 2. Одесса, 1894 (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.

о культе Рода и Рожаниц)¹, а также казусы, фиксирующие состояние двоеверной религиозности новгородцев (К 40, К 53, К 55). Автор сообщает ценные сведения об особенностях быта древних новгородцев, суммирует круг самых насущных забот духовенства. Подлинные черты исторической действительности и даже темперамент Нифонта переданы в произведении очень живо и правдоподобно.

Историография, связанная с изучением памятника, не богата в сравнении с количеством работ, посвященных «Учению». Объемное целенаправленное исследование религиозно-канонического содержания, опирающееся на текстологию и обширные параллели в древнерусской книжности, принадлежит С. И. Смирнову². Чаше всего ученые обращались к «Вопрошанию» в связи с изучением церковного права³. Это уникальное по своему содержанию произведение не могло остаться вне поля зрения историков, изучающих эпоху. Но, к сожалению, авторы исторических работ касались лишь отдельных аспектов, которые пересекались с кругом их довольно разнообразных научных интересов⁴. Несмотря на существование исследований

¹ К 33. Об этом см.: *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. М., 1972. С. 244–248; *Клейн Л. С.* Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 13–26; *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). М., 2000. С. 238–239, 242 (последние два автора доказывают размывание дохристианских корней культа Рода).

² *Смирнов С. И.* 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.).

³ *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси XI–XII 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 / Реферат на соискание степени к. и. н. Свердловск, 1974.

⁴ *Пихоя Р. Г.* Опыт изучения ранних новгородских памятников церковного права (Правило «Аще двоеженец» и «Вопрошание Кириково» // ВИД. Т. 1. Свердловск, 1973. С. 9–16; *Гиттиус А. А.* «Русская Правда» и «Вопрошание Кирика» в Новгородской кормчей 1282 г. (к характеристике языковой ситуации древнего Новгорода) // Славяноведение. 1996. № 1. С. 48–62; *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; *Максимович К. А.* **Заповѣди свѣтыхъ отъць.** Латинский пенитенциал VIII века в славянском переводе. М., 2008. С. 23, 78–79, 82, 139–141. 149–151; *Семикопова Т. В.* Тема «брака и любви» в средневековой русской мысли: освящающая роль Церкви (на примере «Вопросов Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц, XII век) // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. Вып. 6. Н. Новгород, 2008. С. 377–386; *Она же.* Образ священнослужителя Древней Руси в памятнике канонического права «Вопрошание Кириково, иже вопросы епископа Нифонта и иных» (XII в.) // Будущее религии: из настоящего в грядущее. Н. Новгород, 2008. С. 323–328; *Она же.* Истоки учености Кирика Новгородца — монаха, ученого и мыслителя XII века // Православие и русская литература. Сборник статей. Арзамас, 2009. С. 49–54; *Фомина Т. Ю.* Особенности взаимоотношения православных клириков и их паствы в Великом Новгороде X–XII вв. // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2009. № 4 (33). С. 7–13; *Она же.* Повседневно-бытовая культура

тех или иных сюжетов «Вопрошания», обобщающих работ посвященных анализу этого произведения не появилось. Порою изучение ограничивалось просто описательной систематизацией содержания сочинения Кирика¹.

В литературе существуют различные интерпретации и оценки «Вопрошания». Главные споры связаны с обсуждением проблемы латинского влияния и с выяснением объема творческого наследия Кирика. А. С. Павлов подверг сомнению вывод Н. С. Суворова о латинском влиянии на Кирика². Л. Гётц и М. Ф. Мурьянов выдвинули так называемую концепцию двух Кириков³. Эта точка зрения не получила широкой поддержки исследователей⁴.

Структура «Вопрошания» сложная, не систематизированная, поскольку выстроена из разновременных, тематически не всегда связанных между собой блоков. Тем не менее, «Вопрошание» с XIII в. включалось в Кормчии книги ранней русской редакции⁵. Само произведение существует в трех редакциях: 1) Основная редакция (или редакция Кормчих); 2) Особая редакция (или редакция сборников), которая отражает работу по систематизации статей (в некоторых поздних списках

Великого Новгорода X–XII вв. (по археологическим материалам и письменным источникам) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки. М., 2009. № 3. С. 3–7; Колесов В. В. «Гоити!» // Русистика: прошлое и настоящее национального русского языка. Омск, 2009. С. 204–209; Николаева Н. Г. О языке «Вопрошания» Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Великий Новгород, 2012 (в печати).

¹ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 306–310.

² Западные влияния и противоречия классическим образцам греческого права отмечал Р. Г. Пихоя (см. реферат дис. на соиск. степени к. и. н. указ. автора. Церковь в Древней Руси (конец X – перв. пол. XIII в.): Древнерусское покаянное право как исторический источник. Свердловск, 1974. С. 26).

³ Goetz L. K. Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmaler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts. Stuttgart, 1905. S. 176; Мурьянов М. Ф. О новгородской культуре XII в. // Sacris Erudiri Steenbrugge, 1969–1970. V. 19. С. 421, 429.

⁴ Симонов Р. А. Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 27; СККД. Вып. I: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 216–217; Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в X–XIII вв. М., 1978. С. 102–106, 110–111, 179–180; Парфененков В. О. Кирик Новгородец — древнерусский ученый // Петербургские чтения – 96. (Материалы Энциклопедической библиотеки «Санкт-Петербург 2003»). СПб., 1996. С. 34; Он же. Древнерусское сочинение XII в. «Вопрошание» Кирика: История текста / Реферат на соиск. степени к. и. н. СПб., 1999.

⁵ Многие составители позднейших редакций Кормчих книг не включали «Вопрошание» в создаваемые ими кодексы. 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. Так можно объяснить, почему «Вопрошание» исключалось из состава Кормчих строгими блюстителями ортодоксии.

этой редакции автор именуется Кириллом); 3) Краткая реакция, в которой преобладают ответы на вопросы Кирика, соединенные с кратким изложением сути обозначенных им проблем. В разное время перечисленные выше редакции «Вопрошания» вводились в научный оборот. «Вопрошание» публиковалось как произведение церковно-правовой и религиозно-учительной литературы. Дважды издавался текст, который в дальнейшем получил название Основной редакции. В основу публикации положен текст по списку ГИМ. Син. № 132. XIII в. (разночтения подводились по спискам РГБ. Рум. № 231. Кон. XVI – нач. XVII в. и РГБ. Тр. №№ 205, 206. XVI в.)¹. С Особой редакцией научную общественность познакомил С. И. Смирнов. В основу публикации был положен список РГБ. Никиф. № 498. Пер. четв. XVI в. (разночтения по спискам ГИМ. Увар. № 329. Кон. XVI в. и РНБ. Соф. № 1454. Пер. пол. XVI в.)². Надо отметить, что текст данной редакции типографским способом был издан значительно раньше³. Не так давно из печати вышла Краткая редакция в составе «Кормчей XIV титулов без толкований». Она была подготовлена к публикации еще в послереволюционные годы В. Н. Бенешевичем, который воспроизвел текст по списку РНБ. Сол. № 1056/1165. Кон. XV в.⁴ Укажем также на опыт воспроизведения содержания памятника в виде сокращенного его пересказа, с перестановкой статей по тематическому признаку⁵. В последние годы целенаправленным выявлением списков редакций «Вопрошания» занимается В. О. Парфененков, который наряду с обзором данных о рукописях, содержащих сочинение Кирика, подготовил к изданию текст Краткой редакции по списку РНБ. F П. № 1119. 1405–1415 гг.⁶

В нашем издании текст «Вопрошания» Кирика воспроизводится по спискам, которые прежде не публиковались: Основная редакция представлена списком ГИМ.

¹ См.: Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники X–XV вв. / Изд. подг. А. С. Павловым // РИБ. Т. VI. СПб., 1880. Стб. 21–62. (Издание 2-е с той же пагинацией. СПб., 1908). Фрагменты из Основной редакции «Вопрошания» см.: *Камчатнов А. М.* Хрестоматия по истории русского литературного языка. Памятники X–XIV веков по рукописям X–XVII веков. М., 2009. С. 419–423 (www.imwerden.de).

² *Смирнов С. И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 1–27. Переиздание Особой редакции в упрощенной транслитерации по публикации С. И. Смирнова см.: *Гайденко П. И., Фомина Т. Ю.* История Русской церкви и церковно-государственных отношений в Киевской Руси. М., 2009. С. 187–194.

³ Имеется в виду включение извлечений из «Вопрошания» в «Записки о Московии» С. Герберштейна. Естественно, его тексты выходили сначала в Европе. С изданий на латинском и немецком языках «Вопрошание» в том объеме, в котором оно было записано Герберштейном, было воспроизведено в РИБ. Т. VI. Стб. 383–406. Затем значительная часть «Вопрошания» Кирика вошла в русские переводы сочинения С. Герберштейна (см., например: *Герберштейн С.* Записки о Московии / Пер. с нем. А. И. Малеина и А. В. Назаренко. М., 1988. С. 96–99).

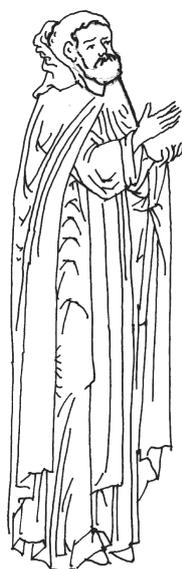
⁴ *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. 2. София, 1987. С. 90–94.

⁵ *Макарий (Булгаков).* История Русской церкви. Кн. 2. М., 1995. С. 389–395.

⁶ *Парфененков В. О.* Трактат XII века «Вопрошание Кирика»: списки, редакции, источники // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Новгород, 2012 (в печати).

Увар. № 791. Л. 16а – 45а. XV в.; Особая редакция — списком РГБ. Рогож. № 342. Л. 266–486. XVI в.; Краткая редакция — списком ГИМ. Чуд. № 169. Л. 54б – 61в. Кон. XV в. Разночтения к ним подводятся по опубликованным текстам «Вопрошания». К разночтениям Основной редакции привлекалась также рукопись БАН 21.5.4 (бывшая Плиг. № 14). Л. 274б–285б. XVI в., чтения которой очень близки Увар. № 791. Кроме перечисленных редакций, мы включили в книгу список Комбинированного состава «Вопрошания», который объединяет чтения Краткой редакции с дополнениями из Основной редакции. Он воспроизводится по рукописи РГБ. Овчин. № 47. Л. 205б–214б. Кон. XV – нач. XVI в.

Перевод на современный русский язык дается по списку ГИМ. Увар. № 791, который представляет Основную редакцию.





Основная редакция
по списку ГИМ. Увар. № 791. XV в. *

Л. 16а

К 1

се естѣ въпрашаніе кѣриковъ¹.
иже въпраша епѣпа новогорьдѣ
ского² нифон³та, и инѣ³. ⁴блѣви ѿчѣ⁴
въпрашахъ⁵ вл^акы. аще чл^ккъ блю
еть причащавса. аще рече ѿ обь
паденїа. или ѿ пѣаньства блюеть
м. дни. епѣтемиа. аще ли ѿ въ
згноушенїа .к.⁶ аще ли ѿ напра

ѿ.о.
в^нима[и].

Л. 16б

сн^ам⁷. а мнѣ⁸. аще ли попъ да та
ко же. м. дни не слоужитъ. съ
инѣмъ въздѣр^жжаніемъ. а
ще по ноужи тако нѣкого нара
дити слоужити за са. да не
слоужитъ с нѣлю. и паки начне
слоужити. епѣтемию держа

* Разночтения по спискам ГИМ. Син. № 132. XIII в. (С); БАН 21.5.4 (бывшая Плиг. № 14). XVI в. (П); РГБ. Рум. № 231. Кон. XV – нач. XVI в. (Р).

¹ кюрнково С.

² новгородского С.

³ Сверх этого: ги. Р

⁴⁻⁴ Нет С, Р.

⁵ прашахъ С, Р.

⁶ Сверх этого: днии С, Р.

⁷ Сверх этиго: волѣзни С, Р.Ѹ

⁸ В некоторых списках: мнее Р.

того* **А**ще блюеть на друугын днь по причащенїи. то нѣтоу за то епитемїи. тако же и на .г. шбаче в соуботоу и в нѣлю не поститиса. нѡ инѣми и сполнити дньми¹ .м. тако же аще и почто² вѡрить³. а се нѣ в^к торон заповѣди налѣзохомъ:~

того* **А**ще кто шбядъса изблюеть причастїе. да трегоубь⁴ .м. днїи. р̄ и к̄ :• **А**ще ли кто болѣзни ради изблюеть причастїе⁵ .г. днїи. да поститиса. а еже есть причастїе .г. днїи да не

Л. 17а

~~считетсѧ~~⁶ а еже есть изблева лѣ да съхранитъ на шгни .р̄. пѣмъ⁷ да испоеть. аще⁸ ли его⁸ пси вкоусѧ .р̄.⁹ днїи да пости тсѧ:• **Д**остойт ли рече. гли н'ноу съсоудоу шквернью сѧ мѣтва творити¹⁰. ци то лико¹¹ древноу. а¹² инѣхъ изъ бивати¹³:• **А**ко же древноу. тако гли н'ноу. тако мѣди

¹ но инѣми дньми да исполнитсѧ С, Р — кроме да.

² ино что С, Р.

³ створитъ С, Р.

⁴ трегоубоуетъ С.

⁵ аще ѿ болѣзни кто изблюеть причастїе С.

⁶ Так в ркп. — текст зачеркнут.

⁷ псалмовъ С.

⁸⁻⁸ то С.

⁹ м̄ С.

¹⁰ глиньну съсоудоу молитвоу даати шквернью сѧ С.

¹¹ ли толико С.

¹² или Р.

¹³ избвнати С.

К 3

и стьклоу и среброу. твори
тсѧ всемоу мѣтва¹: **А** за оу
покои сице велѣше слоужити
сорокоустѣ. на гри .ѣ.² ю. а на
.ѣ. коунъ единою. а на .вѣ. коу
нѣ двоичи³. и⁴ како мога. но все
за того единого. и пѣнїе и слоу
жба. того вино фимїанъ⁵.
и свѣще и⁶ проскоуры. всегда
же слоужи тремѣ проскоурами.
единоу⁷ великою преже доры
выпати. иде же мртвыи не вмѣ

Л. 176

нлють⁸. а внѣ двѣ за оупокои.
а вино свое держи коупивъ⁹ ко
рчагоу¹⁰. тако же и фимиганъ.
а на томъ емли себѣ. а испра
шан рече. или самъ разоумѣи. ко
ли¹¹ ти дати вѣверицѣ. а на то¹²
елико слоужевъ¹³. разложи свѣ
чи и все рѣхъ¹⁴ емоу. а еже вы¹⁵ е
лико соуботъ внимати. за

¹ и всемоу творитьсѧ молитва С, Р.

² ѣ Р.

³ коунъ чю С (пропущена цифра вѣ).

⁴ или С, Р.

⁵ тѣианъ С, П, Р (далее по всей ркп. аналогично и специально не отмечается).

⁶ Нет С, Р.

⁷ единоу С.

⁸ не вмѣняетьсѧ С, Р.

⁹ Сверх этого: в¹ корчагѣ Р.

¹⁰ или Р.

¹¹ Так во всех списках. А. С. Павлов предлагает читать **колико** (см.: Павлов А. С. Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / РИБ. Т. VI. СПб., 1908. Стб. 24. Прим. 13 — *далее*: РИБ).

¹² на томъ С; в остальных как в нашем (РИБ. Стб. 24. Прим. 14).

¹³ слоужеве С.

¹⁴ рече С.

¹⁵ вы С.

того и до сорочинѣ. шбаче мно
го бываеѣтъ свѣчь. и вѣвери
ць .м̄. :· **А** то рече велми добро
аще не своѣа недѣла боудеть
а дроутоу рещи. помани шнь
сего. аще бывши набожьнька;
К 4 **К** намъ дела¹ рекше лихвы тако
велаше оучити. аже поп² то рь
ци емоу не достонть³ слоужити.
аще того не встанеши. а еже про
стыца. то р⁴ци емоу не достонть⁴.
имати и намъ⁵. мнѣ р⁴ци грѣхъ
не мол⁴бвише. даже не могуѣтъ сѣ

Л. 18а

хавити. то рци имъ боудите
млрдн. възмѣте легко. аще
К 5 по⁶ пать коунъ далъ еси. а .г̄. коу
ны възми или .д̄.⁷ **Ч**ерньца въ ски
моу постригавъ не дахъ г[сти]⁸ скоро
ма до .ӣ. го днѣ. и слышавъ еппъ
похвалилъ баше. тако то гораз⁹
К 6 створша:· се¹⁰ влцѣ грѣхъ¹¹. и еще
бе скымы есмь. помышлалъ есмь
в себѣ. нѣ ли къ старости тоже
сѣ постригоу. нѣ¹² ли боудоу¹³ лоу

¹ а наимъ дѣла С, Р.² попа С; попѸ Р.³ Сверх этого: ти С, Р.⁴ Сверх этого: ти С.⁵ В ряде списков правильное чтение: наимъ Р (см. также: РИБ. Стб. 25. Прим. 1).⁶ Нет Р.⁷ Нет П.⁸ Выделенное скобками приписано на правом поле.⁹ горазно С, Р.¹⁰ и се С, Р.¹¹ Д. б.: рѣхъ как в С и др. списках.¹² но С.¹³ бѣдоу Р.

- К 7 чшїи тогда. но хоудыи¹ есмь и бо
ленъ:· **А** черныцемъ и черницамъ²
рече ни масла гаси. в срѣ. и в патѣ.
К 8 аще и трѣрь боудеть. се³ паки че
рнецъ. нѣколико⁴ покаалъса оу
мене. а еже⁵ боудеть⁶ в'борзѣ⁷ постри
щи и в' скимоу. аще⁸ негодно пось
тригати бе скимы боудоуче. а
же ми ты повелиши то ми⁹ добро:~
Рече добро еси помыслилъ еже¹⁰ еси ре
къ. къ старости пострищиса
въ скимоу:~

Л. 186

- К 9 **И**¹¹ постриганїа дѣла чернецъ. попи
нъ еси и¹² постриган, и въ скимоу.
поповство¹³ боле естъ всего. на то
дѣло на¹⁴ всщїїе. и оударихъ че
ломъ:· **И** се влко. вже¹⁵ жены на
иболе¹⁶ кланяютса до земла.
в соу¹⁷. то¹⁸ молвѣть¹⁹ за оупокон

¹ хоудъ С, Р.

² а черницамъ и черныцемъ С, черница и черницѣ Р.

³ и се С, Р.

⁴ нѣколи С.

⁵ аже С.

⁶ Сверх этого: рече С.

⁷ въборзѣхъ С.

⁸ а ци С, Р.

⁹ бы С; нет Р.

¹⁰ се же Р.

¹¹ а С, Р.

¹² Нет С, Р.

¹³ Нет Р.

¹⁴ было Р.

¹⁵ Нет Р.

¹⁶ наипаче Р.

¹⁷ въ соуботѣ до земла С, Р.

¹⁸ тако Р.

¹⁹ тако молва С.

К 10

кланѣмса: Брони¹ рече вел¹ ми то
 го. в патѣ² по вечернии не даи². а въ
 недѣлю по вечерни достоитъ³:~
 Аже боудеть кии члкъ⁴ и крещенъ
 в латыньское⁵ въсхощеть при
 стоупити к намъ. атъ⁶ ходитъ
 въ црковь по .з. днѣи. а ты перь
 вѣе нарекъ⁷ имѣ емоу. таже .д.
 млтвы. сътвори емоу на
 днѣ. иже то по .г.⁸ жы молвѣтъ.
 а мѣса не даи ни млека. и ѿ гла
 шеныхъ. и тако .н. днѣи⁹ измы
 етса. и прїидеть к тебѣ. и съ
 твори емоу млтвы по обычаю.
 и облечеша и в порты чты. или

Л. 19а

сам са¹⁰. и надежеша ризы кртныа.
 и вѣнецъ и тако помажеша и
 стымъ миромъ. и даи емоу свѣщю:~
 А на литургии даси емоу прича
 стїе. и тако дерьжиши. тако и но
 вокрщенаго. аще мощно и до .н. го
 днѣи.¹¹ а перьвое реклъ вѣаше томъ
 днѣи не разрѣшати. а ¹²-поразоу
 мѣюще. какъ ¹² боудеть члкъ.

¹ възбрани Р.

² не повелѣван Р.

³ Сверх этого: кланятися Р.

⁴ Нет. Р.

⁵ въ латыньскую вѣроу и С; в¹ вѣрѣ крщнъ латыновою Р.

⁶ да ѿ Р.

⁷ нареки Р.

⁸ .г. С, П, Р.

⁹ осмыи день С.

¹⁰ Сверх этого: облечет П.

¹¹ Сверх этого: такъ законоу велѣщоу П.

¹²⁻¹² поразмѣючи каковъ Р.

К 11 самъ написахъ. и ²уконо¹ тако
 молвше². цриградѣ рече. тол³ко
 в лѣнтіи³ станеть. коли и⁴ ма
 жють⁵ миромъ. а масломъ рѣ
 не мазати: Достонт ли рѣзати
 в нѣлю скотъ. ⁶аже сѧ прихѡди.⁶
 или птица: Недела чтнѣ днѣ
 есть и празденъ. еже⁷ ити въ
 цркъвѣ и молитисѧ. да того дѣ⁸
 дѣла ать⁹ не томоу станеть.¹⁰
 а иже рѣзати в нѣлю что хотѣче.
 нѣтоу вѣды. ни грѣха спроста
 вже сѧ прилоучитъ¹¹. или празникъ

Л. 196

К 12 или гостѣ. или что. штиноу¹²
 не възбранено есть: А еже¹² се рѣ^x
 идоутъ въ страну¹³ въ іерлмъ
 къ стѣмъ. а дроугымъ азъ
 браню¹⁴. не велю ити. зде велю
 доброу емоу быти. нѣнѣ дроу
 гоѣ оуставихъ. есть ли ми
 влѣко в томъ грѣхъ. велѣми
 рече добро твориши. да того
 дѣла идеть. абы празноу¹⁵ га

¹ В комментариях к публикации Кормчей XIII в. А. С. Горский в данном месте рекомендует читать о-конъ (т.е. наконец, под конец) или законъ, как это прописано в позднейших списках, например, в Р (РИБ. Стб. 27. Прим. 1).

²⁻² законъ (такое нѣ — ошибочный повтор) тако повелѣваша Р.

³ Так в ркп. — буква вычеркнута кинноварью.

⁴ Нет Р.

⁵ Сверх этого: и С.

⁶⁻⁶ Нет Р, пригодить С.

⁷ иже С; в прочих списках как в нашем (РИБ. Стб. 27. Прим. 3).

⁸ Так в ркп. — буквы вычеркнуты кинноварью.

⁹ Нет Р.

¹⁰ станутъ С, Р.

¹¹ пригодить С, Р.

¹² иже С.

¹³ стороноу С, Р.

¹⁴ бороноу С, Р.

¹⁵ порозноу ходоаче С, Р.

К 13 сти и пити. ¹а то ино зло брані рече⁻¹: ѡ причащеніе² еже чресъ лѣто дер³жати боліи дѣла: **Н**³ тѣ ми рече⁴. въ великыи четвертокъ тѣло х⁵во како ѡклада еши на постныа д⁶ни. то де рьжи въ сосудѣ. доколе⁵ хотѣ. а хотѣ до того же д⁷не. тогда потребиши. а коли хотѣ вда ти вложи часть в поти⁸ же⁶ ви на влѣи. и⁷ тако дан⁸:. **А**⁹ иногда рѣхъ. достоинт ли ѡмати коли

Л. 20а

хотѣче. грѣхъ рече есть в томъ. еже иногда инако творити. все гда одинако¹⁰ тѣло х¹¹во. но пакы рече како д¹²нь ч¹³тнъ есть на то:~ **В**ъ великыи четвер¹⁴токъ¹¹. то¹⁵а ѡман:~ **Р**ѣхъ ци приливати воды к¹⁶ виноу коли даюче. тако то и въ великое говѣніе. твори мъ слоужаще постноую¹²:. **Д**осы ти рече едино вино. се¹³ рѣхъ како то шконо¹⁴ бес крове ѡмаеть¹⁵:.

¹⁻¹ а то зло и не боршни рѣ Р.

² а причащени и С.

³ о Р.

⁴ отонми рече С.

⁵ Нет С.

⁶ Нет Р.

⁷ Нет С.

⁸ Нет П.

⁹ и С, нет Р.

¹⁰ одинако С.

¹¹ четвергъ С, Р.

¹² слоужбоу постноую слоужаче С.

¹³ и се Р.

¹⁴ едино С; едино Р.

¹⁵ ѡмати С, Р.

- К 16 **И** наквапи рече лошькою¹ ис поти
рл. когда ѿнимага: **Иже**² то рече
възрючאותса: дати ли ти
емоу³ причащеніе: **Поли**⁴ рече при
с̄мр̄ти: **Дроузи** рече. избыва
ють б̄гомъ. а коли то не боуде
К 17 ть⁵ тоже дан: **А** еже то рече ина
ко⁶ вредъ. или на м̄рт̄вцемъ
лихо емоу боудеть. или надъ
б̄с̄нымъ. или голова болить.
или тошно како: **И**⁷ то соутъ болѣ

Л. 206

- зни понеже смислить⁸. ни ико
ноу⁹ хоулитъ ничего¹⁰ же. ни чл̄къ¹¹
что си мол̄вить дати емоу:
Иже¹² то мол̄вать. запечатати¹³
в немъ¹⁴ боудеть: **См̄башеса**
и вел̄ми зазраше емоу. то рече
не есть без̄ б̄ж̄їа повел̄нїа:
К 18 **А**¹⁵ прочтоухъ емоу правило ст̄го
тимофея: **Аще** кто в̄ренъ е
сть и възв̄ситса. есть ли
л̄по емоу. причаститиса ст̄ы
хъ таинъ или н̄ѣ: **Аще** не испо

¹ ложечкою Р.² аже С, Р.³ томоу С, Р.⁴ оли С, Р; коли П.⁵ боудутъ С.⁶ инакъ С, Р.⁷ а Р.⁸ смислити С.⁹ иконъ С; и иконы Р.¹⁰ ничесо С.¹¹ чл̄къ Р.¹² оже С; еже Р.¹³ запечатано Р.¹⁴ кмоу С.¹⁵ и С, Р.

- вѣдаеть тайны ни инако хоу
 лить. да прїиметь но не по вса
 дни довлѣеть во емоу поне
 в недѣлю: **И** азъ рече тако же
 К 19 мольваю тебѣ: **Д**остонт ли
 попоу своен женѣ мѣтва тво
 рити всакаа. или в селѣхъ¹
 или зде: **По** всен гречьстѣи зе
 мли и власти. не дають сво
 имъ женамъ попове. аже не боу
- Л. 21а
- деть иного попа близъ. и² сътво
 ритъ. рѣхъ митрополитоу³.
 К 20 причащатиса попады оу сво
 его попа достонт ли⁴. есть ли рѣ
 то⁵. есть ти вконо̀ помолче⁶:~
- К 21 **В**⁷ томъ монастыри идеть к ни
 мъ⁸ крѣты възвѣизаетъ. попи
 нъ чернецъ не игоумень. в роу
 стѣмъ. а въ гречестѣмъ и
 К 22 гоумень: **А** игоумень чтеть
 еѣліе. на литоургїи. на великъ
 днь въ вл'тари. зрѣ на западъ.
 а дїаконъ по немъ мольтъ⁹.
 прѣ вл'таремъ стоа по стро
 цѣ. въ дроугое. еѣліе зрѣ:~
- К 23 **А** зерно горящное. прамь¹⁰ рече си

¹ в селѣ С.² а С, Р.³ рече митрополитъ Р.⁴ Нет С, Р.⁵ Сверх этого: грѣх С, Р.⁶ помолча С.⁷ въ С, Р.⁸ См. в С: идѣ-то Климъ.⁹ Так в ркп.: молвить С, П, Р.¹⁰ Нет Р.

К 24 напъ¹: **А** иже паче² се въ пррчьсь
твѣи .і. моужь иметса. по ри
зоу жидовина. оуже было плѣ
неніе и запоустѣніе. имахоу бо
са за ризоу. власти своенхъ³. а
оуже бѣ никомоу же ни до кого⁴ же:

Л. 21б

К 25 **На** възвѣженіе крѣа не досто
итъ рыбъ⁵ ѣсти чернцемъ.
а бѣл'цемъ масла⁶. а въ ны днѣи⁷
целовавше крѣа гости все и масло.
аще ли са годить гладати.
или на кого надѣвати. цѣлова
ти гадше⁸ все: **А** крѣа досто
итъ цѣловати всѣмъ кто
лазить⁹ в' божницю¹⁰ и еуліе цѣ
лоуетъ: **И** мощи цѣловати. и
с женою своею бывше.¹¹ и гад'ше и
К 26 пивше: **П**опъ бывъ съ своею
К 27 женою. внѣ алтара чтеть
К 28 еуліе. и дороу гать: **П**опоу бѣ
л'цоу бывшоу съ своею женою.
за днѣ¹². л'зѣ слоужити. впо
лоскавшеса до пояса. а не кла
навшеса или не мывшеса:~

¹ синапръ С, Р.

² еже пакы С, Р.

³ ризы власти своенхъ С, Р.

⁴ чего С, Р.

⁵ рыбы Р.

⁶ Исправлено из масла; в В С, Р и П — масла.

⁷ вы ныни дни С, Р.

⁸ цѣловавше гости С.

⁹ влазитъ Р.

¹⁰ Сверх этого: или въ церковь Р.

¹¹ Сверх этого: и не мывшеса, но *ополоскавшеса до пояса* (выделенное курсивом приписано другим почерком на полях ркп. С); в прочих списках этого нет, а в Р только: и не мывшеса.

¹² предъ слоужбою днѣмъ С, Р.

- К 29 **А**ще попъ въсхощеть слоужи
ти в нѣлю и въ вторникъ. мо
жетъ съвокоупитиса. межю
днѣма. изрѣнья в пнѣльникъ.
- Л. 22а
съ своєю женою бывъ томъ дни.
- К 30 не л'зѣ¹ въ² вл'тарь:· **И** тако къ
лимъ велаше дати причастїе.
холостымъ на великъ днѣ.
съхраньшимъ что великое го
вѣнїе. аще иногда съгрѣша
ли³. рассмотривше. аже не съ мѣ
жскою женою. или что вел'ми
зло. но и еще⁴ дер'знетъ. на добро:·
- К 31 **А** дѣтѣмъ крѣпче дати причастїе.
любо си не при^{но}шено на вечернюю
или на часы. абы на вѣдню:~
- К 32 **П**ричащатиса достонть⁵ попѣ
в ман'тин⁶ с людми. аще бы не
слоужилъ. и пакы коли хотѣ⁷
- К 33 слоужити: **И**же⁸ се родоу. и рож
ницѣ крають. хлѣбы и сыры и
медъ. бранаше⁹ вел'ми нѣгде
рече молвить. горе пиющимъ
- К 34 рожаницѣ: **В** своета плоти. ни
что же твораше погано. ни въ
- К 35 згор' ни мѣтыхъ¹⁰: **И**¹¹ в лохани рече

¹ не лѣзеть С; не лѣсть Р.

² В С предлог по недосмотру написан дважды.

³ съгрѣшилъ Р.

⁴ ище С.

⁵ подостонть С; не достонть Р.

⁶ монатъи С, Р.

⁷ хочеть Р.

⁸ аже Р.

⁹ боронаше С, Р.

¹⁰ ни возгоръ, ни мотыла С, Р.

¹¹ а С, Р.

Л. 226

- К 36 ¹в ней же¹ мывса. пиють² иноу
 водоу вольавше³; **В**ъ чтоую не
 дѣлю. достонть медъ гати
 прѣсныи. " квасъ житень⁴. а
 икра, по все говѣнїе⁵ бѣлцемъ:
- К 37 **П**рашахъ его где есть крѣтъ че
 стныи. ⁶такое рече повѣдаеть
 намъ рѣчью⁶. тако не дошедъ⁷
 црѣграда егда вбрѣтенъ⁸.
 възнеслѣса на нѣса. тако зо
 воутъ мѣсто то бжїе възне
 сение. ⁹а ^{на} землѣ встало⁹ поножіе:
- К 38 **С**е паки ино¹⁰ слышѣ. тако на коуѣю
 за оупокон. двѣма свѣщема¹¹.
 подобаеть заж^сженома¹² быти.
 или .д. мѣ. или колико хотѣче
 ладно. а за здавіе. е. или трїе:
Д климъ молва¹³ коли хотѣче и
 за зравіе и за оупокон а бес про
 сфоуръ. просфира¹⁴ во испроскоу
 рмисавше въ влтари. а боле е
 га не носѣтъ на коутью¹⁵. црѣгра

¹⁻¹ Нет Р.² пью изъ нея С, Р.³ вльавъ С, Р.⁴ житныи С; житнои Р.⁵ Сверх этого: гати Р.⁶⁻⁶ тако повѣдають рече намъ С; тако рѣ поведають на рѣю Р.⁷ не дошла С; не дошелъ Р.⁸ вбрѣтене С.⁹⁻⁹ а на земли осталоса С.¹⁰ индѣ С, Р.¹¹ свѣщамъ С.¹² зажыгыма С.¹³ молваше С, Р.¹⁴ проскоура С, Р.¹⁵ кжтѣю Р.

Л. 23а

в манастирѣ. принесоуть в⁵ бо
 жницу а верхоу¹ въстанеть
 вина¹ и фимиана². свѣчу просъ
 фиру³. несоуть вса на слоужь
 боу въ алтарь. а на вечерню не
 носать коутыи. ни канона⁴ пѣ
 ти. канон⁵ бо⁵ пѣти на заоутре
 ни. празникомъ и безъ коутыи.
 а за оупокон в соуботоу. а крти
 ти на блюдѣ. развѣ сочива вса.
 горѣ. вобъ⁶. сочевица. ривифь.
 на .д. части восп⁷ше⁷. съ пшени
 цею и с коноплами. а швощъ
 которыи имѣюще⁸. **Ѹ**е же на
 писахъ. не⁹ тако творити все то.
 но разоума ради. ци коли са что
 таково приводитъ¹⁰. **А** еже пи
 шеть¹¹ на .г. хъ штроцѣхъ. на гла
 вахъ и на инѣхъ пррѣцѣхъ: **А** то
 рече за клобоукъ мѣста. та
 ко бо ходили ефешане: **А**¹² се ми по
 вѣдалъ чернецъ пискоупль лоука

К 39

К 40

Л. 23б

евдокимъ: **М**лѣвы шглаше
 ныа. творити бол⁵гариноу по

¹⁻¹ въставать вино С; въставать вина Р.

² темьянъ С; темьяна П, Р.

³ проскоуроу С, П.

⁴ канунъ С.

⁵ Нет С.

⁶ боръ С; в остальных как в нашем (РИБ. Стб. 32. Прим.13).

⁷ Нет Р.

⁸ имѣють Р.

⁹ Нет Р.

¹⁰ Так в ркп. Ср.: пригодить С, Р.

¹¹ пишють Р.

¹² и С, Р.

- К 41 ловчиноу. чюдиноу. преди кре
щенїа .м̄. д̄ни. по.¹ изъ цр̄кве и
сходить вглашенихъ². слове
ниноу за .ӣ. д̄нӣи. младоу³ дѣта
ти все дроугъ. а ъже бы преди
за колико д̄нӣи. а то лоуче вель
ми. а то кр̄щнїе⁴ по .г̄. жы ты
м̄л̄твы соугъ .д̄. г̄лютс̄а. по .і̄.
жы. тѣми вгласить⁵. Попови
достойтъ. хотаче погроужа
ти в водѣ. роуцѣ себѣ завити.
ать не⁶ ъмочитс̄а впастьїе. та
ко же и пелена: .А̄ на водѣ .г̄.
кр̄ты творити породоу. по
мазити миромъ. чело и нос̄ри
и оуши. и⁷ ср̄це. и единоу роукоу
К 42 правою: .М̄ти рожѣши⁸ .м̄. д̄нӣи
да не входить въ цр̄квѣ:
К 43 .А̄ се впраша климъ нашего еппа.
Ѡ полотъскаго еппа иже¹⁰ слоужнї
- Л. 24а
еппъ. поноую слоужвоу. гдѣ цѣ
лоуютъ¹¹ въ скранию¹¹ ли по швыча
К 44 ю. в ramo рече целоватъ: .Коли правн̄
хотаче м̄л̄твоу творити бо лацо
лномоу. преже г̄ли трис̄тоє. та
же¹² вчѣ нашъ. г̄и помилуи. в̄и.

¹ поста С.² исходити Ѡ оглашенихъ С, Р.³ молоудоу С, Р.⁴ крестѣще С, Р.⁵ Нет П.⁶ а не Р.⁷ Нет С, Р.⁸ Сверх этого: дѣта Р.⁹ и Р.¹⁰ аже С, Р.¹¹⁻¹¹ кранию Р.¹² Сверх того: ст̄ын вжѣ. прес̄таа тр̄це П, С; по Р.

К 45

та же мѣтвы за болѣщаго¹:~
 А еже не ида к болѣщемоу. а въ
 цркви или въ кѣльи помолитса
 ш немъ. измол²вить ты² мѣтвы.
 вче сѣи врачу дшамъ³: Зѣлна
 го⁴ ради женскаго. съ ар⁵ кадиемъ
 молвиухъ⁵ съ игоуменомъ. а тво
 ршесса⁶ еппа прашалъ. и⁷ инѣхъ.
 а⁸ покладаше ничто⁹ же. то есть
 ѿ болѣзни в⁵ божницѣ ставити¹⁰.
 еуліе цѣловати. дора гаси:
 А вже нѣ аже¹¹ са боудеть прича
 щати. лѣто или полъ лѣта.
 то ополоснѣтиса¹² вечерѣ. а на
 оутрѣа комкати: Аже ли боуде
 ть в ноць¹³. или оутро до¹⁴ вѣѣда

Л. 246

а въ дроугын днѣ. ¹⁵а иже ли ина
 ко¹⁵ нѣлѣ¹⁶. зане всегда есть. а
 предъ вѣѣднею ополосноу
 вса¹⁷. и тако причащатиса:
 Тако же¹⁸ мрѣа¹⁹ молваше игоуме

¹ болѣщаго С; зѣлнаго Тр. № 205.

² измолви тыга же С, измолви тыга* Р.

³ Нет П; сверх этого: и тѣлѣ Р.

⁴ тѣлнаго С, Р; дѣлнаго П.

⁵ Сверх этого: се С.

⁶ Сверх этого: и С.

⁷ Нет С, Р.

⁸ Сверх этого: не С, Р.

⁹ ни за что С, Р.

¹⁰ ставати С; стоати П; ставъ и Р.

¹¹ оже нелѣ С; аже нелѣ Р.

¹² ополоснѣтиса С, Р.

¹³ аще ли въ ноць ли боудеть С.

¹⁴ Нет С.

¹⁵⁻¹⁵ аже ли инако Р.

¹⁶ Так в ркп. Ср.: нѣлѣ С.

¹⁷ ополосноувшеса С, Р.

¹⁸ Сверх этого: и С, Р.

¹⁹ марина Р.

- ниа. то естъ рече троудовище.
 како же¹ моужемъ² бываесть:·
 К 46 **В** нем³ же храмъ³ мѣри дѣтѣ рѣ⁴
 ть. не достонитъ влазити⁴
 во нь по .г. дѣни. потомъ по
 мьютъ всюдѣ и мѣтвоу съ
 творѣть. юже творѣть на
 с⁵ соудомъ wskвернешимса⁵.
 мѣтвоу възметъ чтоюю и та
 К 47 ко влазитъ: **И**же ѡрицающе
 са сатаны⁶. роуцѣ въздѣвати.
 горѣ рекше .е. нѣтоутъ тво
 его зла⁷. ничто же скрыто оу
 мене. нигде же не держю ни та
 ю. а нифон⁸ тѣ нѣ⁸ и сице моль
 ваше. тако гонаше ѡ себе. или
 рѣчю⁹ ненавидимаго врага:·

Л. 25а

- К 48 **И**ако подобаетъ причащение даа
 ти¹⁰ крѣщеномоу дѣтѣ¹¹ и мѣри.
 аще естъ в покааніи безъ впи
 темни вчѣтиласа дѣтѣти.
 аще и с¹² сало естъ. тако накапи
 ши¹¹ оустьца повели¹² дати с¹³ са
 ти. тако же и всю¹³ .н.¹⁴ дѣни. а до

¹ Сверх этого: и С, Р.² може П.³ храмъ С.⁴ входити Р.⁵ юже на (так в подлиннике, должно быть — надъ) с⁵соудомъ творѣть оск-
верньшимъса С.⁶ сотины С.⁷ злата Р.⁸ В С и Р нет, но читается в Тр. №№ 205, 206 (РИБ. Стб. 35. Прим. 3).⁹ Сверх этого: на С, Р; в Тр. № 205 как в нашей (РИБ. Стб. 35. Прим. 4).¹⁰ дати Р.¹¹ накапити Р.¹² повелѣ Р.¹³ Сверх этого: о С.¹⁴ н Р.

- К 49 стоало бы рече за .л̄. лѣ̄. елико
дн̄и даати причастие:· Рѣхъ
емоу. а же лажать дѣти не
смыслаче. а в томъ рече моужь
скоу полоу нѣтъ вѣды. до .л̄. лѣ̄.
а дѣцѣ не пытан. могоутъ¹ рѣ
и боръ² зо² вредити. тако рече оу
К 50 вась³ соуботы⁴:· Аще велика члка
крѣши. аще и блазнъ⁵ боуде
тъ емоу спашоу в тоу⁶ .н̄. дн̄и.
дати емѣ причащение не мывъ
шѣса. но покланавшоу⁷:·
А женѣ по обычаю женьскы. или
вчтитса тоже крѣти: Аще ли
гавитса в тоу⁸ .н̄. дн̄и⁹ да не ра

Л. 256

зрѣшитса. донъ де же¹⁰ вчти
тса.¹¹ разрѣшити. или¹² давшѣ
причастие¹³. но не мытиса емѣ
томъ дн̄и. развѣ попъ ште
ръ гоубою лице. тако же въ мо
литвеницѣ кажетъ: Аще кто
възмолваше емоу. разрѣши
шити¹⁴ боръ зо. ать не оумреть.
такъ болно дѣта. и глаше имъ

¹ Сверх этого: во С, Р.² борзе С.³ Сверх этого: сжтъ Р.⁴ А. С. Павлов предлагает восстановить искаженное чтение: оуботы (РИБ. Стб. 35. Прим. 10).⁵ блазнъ Р.⁶ Сверх этого: о С.⁷ кланавшоу⁷ С, Р; в Тр. № 205 как в нашем.⁸ Сверх этого: о С; в то Р.⁹ дн̄ь Р.¹⁰ донелъ же С, Р.¹¹ Сверх этого: и С; а Р.¹² Так в ркп. Ср.: или С, Р.¹³ причащеніе П, Р.¹⁴ раздрѣши С, Р; в Тр. № 205 как в нашей.

да лихо ли. иже тако станеть
 прѣ бгомъ. носл хвоу печать.
 невреженоу. азъ радъ быхъ.
 аже бы мнѣ тако же было:~
 К 51 Прашахъ достонт ли на млады
 мъ дѣтѣтемъ пѣти: И ѿ ча
 въ [о]н же крѣтивше. не грѣховъ
 бо дѣлѣ поемъ надъ мртвы
 ми. но тако надъ стымъ. до
 льжни бо рече есмы. всакогъ
 хртѣанина тако стѣ мнѣти.
 а бгъ соудитъ всѣмъ. тако
 же и ѿ сорокоусты слоужити

Л. 26а

К 52 повелѣ: Тако же и на великы
 мъ чкомъ не покаавшемс
 иномоу попоу велаше пѣти
 безъ ризъ. азъ же слышавъ и
 доухъ немоу. и рече ми тебѣ по
 вѣдаю кириче. того ради въ
 збраниваю инѣмъ. ать и дроу
 гын боася того аже безъ ризъ
 К 53 поють покаютс: Зашешоу со

¹ въ тои С (при воспроизведении в РИБ А. С. Павлов заменил на во-тъ); в тои Р.

² во иже С.

³ крестившес С.

⁴ боля С, дела Р.

⁵ и С.

⁶ святыми С.

⁷ всяго С.

⁸ надъ верокуст С.

⁹ Нет Р.

¹⁰ Так в ркп., д. б. на.

¹¹ непокаавшимс Р; погавщес П.

¹² Сверх этого: а С.

¹³ Нет С.

¹⁴ кириче С.

¹⁵ а то Р.

¹⁶ Сверх этого: же С.

¹⁷ Нет С.

¹⁸ покаетс Р.

- лньцѸ не достонть мерьтве
ца хоронити. не рѸци тако борзо
дѣлаемъ. нѣли како¹ оуспѣемъ
до захода. но тако погрести.
како² еще высоко. како и вѣне
ць еще не съиметса с него. то³ бо
K 54 послѣднее видить слнце. до ѡ
бщаго вѣскрнїа: **И**же⁴ кости
мртвѣхъ валютса гдѣ. то
K 55 велика⁵ члкоу томоу мьзда. а
же⁶ погреветь⁷ ихъ:· **И**коноу погре
бли бахоу съ мртвеецемъ. ⁸не вѣ
доуци⁸ стго миханла. и не повелѣ

Л. 266

- възегребати хртїанинъ рече
K 56 есть: **К**ако подобаетъ прича
щенїе даати болнымъ. и что
пѣти аще са годить вѣборзѣ:
ѡ причаще **Б**лгвнъ хс̄⁹ бѣ нашъ¹⁰. тѣ^ж. тртое¹¹.
нїи болна **п**рестѣта трце¹². ѡче нашъ. тѣ^ж.¹³
вѣроую въ единого бѣ. по немъ¹⁴
вечери твоѣи таинѣ¹⁵. слѣва. рекъ¹⁶
ше. тѣ^ж.¹⁷ строу. црю небесныи¹⁸. га

¹ неколико Р.² Сверх этого: и С, Р.³ тои Р.⁴ вже С; аже Р.⁵ велико С.⁶ оже С, Р.⁷ погревоутъ С; погреветъ Р.⁸⁻⁸ Нет С; в Тр. № 205 и Р как в нашем.⁹ Нет Р.¹⁰ Нет П.¹¹ Нет С.¹² Нет Р.¹³ Нет Р.¹⁴ посемъ П; тѣ^ж Р.¹⁵ Нет С, Р.¹⁶ Нет Р.¹⁷ Нет Р.¹⁸ Сверх этого: оутѣшителю Р.

К 57

же¹ ест²ь на³ пентикостѣю. та.*
 бѣи. та.* гѣ помилоуи⁴ .м. та.*
 млтвы причащанию. и тако
 дасть стѣхъ даровъ. та⁵ во
 дицѣ⁶. и приготи сѣсоудъ
 чѣть. да аще възблуетъ вли
 ти в рѣкоу: **П**рашахъ досто
 ит ли дати томоу причастіе⁷.
 аже в великии постъ. сѣво
 коуплетса с⁵ женою своею.
Разгнѣвася. ци оучите рече. въ
 здержатиса в говѣние ѿ женъ.
 грѣхъ вы⁸ в томъ. рѣхъ напи

Л. 27а

сано вѣко ест⁹ь бо въ оуставѣ⁹
 вѣлечствѣмъ. тако добро вы¹⁰
 блюстиса. тако хѣтъ постъ е
 стъ. аще ли не могоутъ. а прѣ
 нюю неделю и послѣднюю. и фе
 одосъ рече оу митрополита
 слышавъ напсалъ. тако же
 не¹¹ написавъ рече. ни митропо
 литъ ни ѿѿодосъ: **Р**азвѣ неде
 ла. празньма¹² недели¹³. а празное
 недели вси днѣ. акы¹⁴ недела.

¹ Нет Р.² Нет Р.³ Нет Р.⁴ Сверх этого: молви С.⁵ Нет Р.⁶ водици С; нет Р.⁷ причащаниѣ С, Р.⁸ вы П.⁹ Сверх этого: в Р.¹⁰ ксть С; нет Р.¹¹ Нет Р.¹² празьдникъ С.¹³ Нет С, Р.¹⁴ Сверх этого: днѣ С.

аще ^{аи} сътворить ¹ тако. запрѣти
емоу пакы творити: **А** хотѣ
че комоу причащатисѧ в неделю.
то в соуботѣ измытисѧ рано.
и пакы к женѣ в ⁵ понедѣльникъ
К 58 на вечеръ: **П**рашахъ причащати
сѧ ² дѣтемъ на великъ днь. вста
ви рече. въ великою соуботоу
слоуживъ. причащение и дороу
³ дан по заоутрени ⁴ в нѣлю. та ⁵ же ⁶
сыръ и ⁷ ганца. любо сии не ⁸ бывали ⁹

Л. 276

на ⁴оутрени. часовъ не пои [и]мъ:
И мѣтвоу сътворивъ имъ ¹⁰ и
тако ¹¹ дан имъ ¹² причащеніе. се
же напсахъ тѣхъ дѣла. и
же ¹³ не могутъ блюстисѧ. не ѣ
доуще до вѣда ¹³. а с^ссоущимъ ¹⁴
коли хотѣче причащатисѧ.
К 59 с^ссавше нетоу вѣды: **А** вже то
рѣхъ. ганце ¹⁵ толчетъ ¹⁶ в зѣбы
до вѣд ¹⁷ни. а ¹⁷ велици: **И**же ма

¹ сѣтворити С.² причащания С, Р.³ В начале строки читается размытая буква и.⁴ заоутрени С; зав'трени Р.⁵ Нет Р.⁶ Нет Р.⁷ Нет С, Р.⁸ Нет Р.⁹ были С, Р.¹⁰ Нет П.¹¹ Нет С.¹² Нет Р.¹³⁻¹³ не могутъ до овѣда блюстисѧ не іадоуче С, Р.¹⁴ сѣсоущими С.¹⁵ ганцель С, Р.¹⁶ толчете С.¹⁷ аще и С, Р.

лымъ¹ то нѣтоу бѣды причащатисл². а иже свершеноу. аще³ единою потол⁴четь. то нѣсть бѣды причащатисл. а иже многажы а помнл. а⁴ то акы вбидно. того въз⁵бранли:~
 К 60 Паки праша сего. коли крѣтимъ⁵ дѣтл. егда же естъ не разрѣшено. даже не⁶ принесутъ его ни на вечерню ни на заутреню. ли⁷ работою. ли⁸ оубожьствомъ. или како хотаче. и дома ничто

Л. 28а

же не пѣли емоу. дати ли емоу причащение. на литоур⁹гїи. и повелѣ дати даи рече: Тѣкмо⁹ рече¹⁰ кормить дѣтл¹¹ или мтрїи родна¹¹ или кормилица. да не гасть до вбѣда. аще ли гасть. да¹² не дан дѣтлти причащенїа. а на вбѣдни не гасти¹³ млека до .н. го днїи. но единой: Иже¹⁴ боуде ть рече члкъ. жеглѣсл¹⁵ и гнои и деть¹⁶. изъ фдна¹⁷. достонт ли е

К 61

¹ Сверх этого: рече С, Р.

² причащаются С, Р.

³ Сверх этого: поне С.

⁴ и Р.

⁵ крестлтъ С.

⁶ Нет С, П.

⁷ а и С.

⁸ или С, Р.

⁹ то кто С; в остальных как в нашем (РИБ. Стб. 39. Прим. 6).

¹⁰ Нет Р.

¹¹⁻¹¹ или родная мати С.

¹² то С.

¹³ Сверх этого: ки мѣса ни С; ни масла Р.

¹⁴ аже С; аще Р.

¹⁵ гажалсл С, Р.

¹⁶ Нет С.

¹⁷ адьна С, Р.

- моу причащатисѧ: **Вел**¹ ми рѣ
достоитъ. и не добро¹ рече смрѧ.
и ѿлоучаетъ стѣна. ни² иже и
зъ оустъ идетъ оу дроугыхъ.
К 62 но³ смрѧ грѣховныи:· **Аще** кровь
рече идетъ изъ зюубъ. ⁴изъ оу
стѣ⁴ въсплевавше⁵ слоужити
нѣсть бѣды. но простымъ
въз⁶бранати. да⁶ не вел¹ ми
К 63 боудѣтъ в невреженіи⁷: **Аще** и бе
с покааніа былъ боудеть чакъ

Л. 286

- и разболитсѧ насмрѣтъ. аже
да сѧ⁸ к тебѣ покаеть добрѣ.
да иже аще¹⁰ вел¹ ми грѣшенъ
есть. и⁹ причащеніе дан емоу:·
К 64 Достойт ли рече¹⁰. испрати пла
тъ иже лежитъ на трапезѣ
сѧ⁸беныи. в нем⁸ же крохотцѣ:·
И прѧмо се¹¹ рече достоинъ. и
спирати¹². развѣ единого ан⁸ти
миса не достоинъ прати:· **И** не
К 65 творѧтъ¹³ в томъ грѣха:· **Нѣ**¹⁴ и
в томъ грѣха. аже по грамота
мъ ходити ногами. аже¹⁴ изрѣза

¹ не тои бо С.² и Р.³ Ошибочно по П.⁴⁻⁴ Нет Р.⁵ выплевавше С, П, Р.⁶ ать С, Р.⁷ вреженьи С.⁸ а оже сѧ С; даже сѧ Р.⁹ Нет Р.¹⁰ Нет Р.¹¹ прѧмъ все С, прѧмо все Р.¹² испирывати С, Р; в остальных списках как в нашем (РИБ. Стб. 40. Прим. 15).¹³ не творѧше С; а не сътворше Р.¹⁴ Сверх этого: кто С, Р.

К 66 въ помечеть а слова боудуць
знати: **П**рашахъ и сего¹. аже по
па оувѣдаетъ слоужаща недои
нѣ. а боудеть емоу снѣ. что по
добааетъ емоу творити: **В**сѣ
къ² рече попъ братъ есть попоу.
запрѣти емоу пер³ вѣе³ и дроугое
встаниса брате. аще тебе не по
слоушаетъ. повѣжь мнѣ. аще

Л. 29а

К 67 не повѣси⁴ с нимъ всоудишиса:~
Прашахъ⁵ пакы аже се⁶ втроци холо
стѣи каютса оу на. тако блюсти
сѣ блоуда. да дроуги⁷ съблюдетъ
колико любо а дроуги мало. да
же и падаеть⁸. л⁹ зѣ ли имъ в⁹ бо
жници⁹ быти. и евліе. цѣловати.

К 68 и дора гаси. и повелѣ не¹⁰ брани
ти¹¹ всего того: **Р**ѣхъ л⁹ зѣ ли в⁹лко.
любо си¹² единою дати имъ прича
щеніе. съблюдше доврѣ .м. дни.
аще и кромѣ говѣнїа ни¹³ не гадоу
че масть. ни медоу пьюче¹⁴ ѿ блоу
да. ать не тако¹⁵ помроутъ¹⁶. дрѣ

¹ всего С.

² а всѣкъ С.

³ первоу С, Р.

⁴ оже не повѣси С.

⁵ прахъ С.

⁶ Нет в С.

⁷ Сверх этого: и С.

⁸ дажь и падають С.

⁹ цркви Р.

¹⁰ но Р.

¹¹ боронити С, Р.

¹² сии Р.

¹³ Нет С, Р.

¹⁴ Сверх этого: и С, Р.

¹⁵ Сверх этого: не С.

¹⁶ ѿмржтъ Р.

К 69 гын¹ ѿноу^а не причащася. и ²въ
з^брани рече емоу². абы престалъ.
иже хоцетъ .м̄. дн̄и. стерпѣвъ³
причащася. то паки шплатъ на
то же въз^бвращаетсѧ⁴ възврат^а
речѣ: **Рѣхъ** емоу аже⁵ вѣко се дроу
зѣи наложници водать⁶ гавѣ. и дѣ
ти⁷ родать. тако и⁸ съ своею. а⁹ дроузѣи

Л. 296

К 70 штан со многими¹⁰ ровами. кото
роє лоуче: **не** добро рече ни се ни шно:
Рѣхъ вѣко. аже поуспити сво
водна. здѣ рече швычан естъ¹¹
таковъ. а лѣпше иного чѣка
выкоупити. абы сѧ и дроугата
К 71 на томъ наказила¹²: **Но**¹³ се рѣхъ
писано естъ в заповѣди іван^с на
постника. молвить первое.
тако не дати причащенна. паки
мол^свить¹⁴ по недомыслию¹⁵. ель
ма же соутъ нѣщѣи. ни¹⁶ въ вели
кѣи постъ оудержатисѧ ѿ грѣ
ховъ не могоуще. и ти сами и

¹ гроубѣ и С; в прочих списках как в нашем.

²⁻² възбранитѣ емѸ Р.

³ стерпѣти Р.

⁴ възвратитѣсѧ С.

⁵ а оже С; а еже Р.

⁶ влядѣтъ Р.

⁷ дѣта Р.

⁸ Нет С.

⁹ и С.

¹⁰ Сверх этого: отан С.

¹¹ несть С; в прочих списках как в нашем (РИБ. Стб. 41. Прим. 9).

¹² казнила С, Р.

¹³ то С, тои Р.

¹⁴ В С ошибочно: палвить.

¹⁵ Свех этого: и С; придѣтъ мыслию и Р.

¹⁶ и С.

моуще жены. подобаетъ тѣ
мъ по скончаніи своѣа заѡвѣди.
ти аще прендоутъ. лѣта мно
жанша. и¹ не имоутъ комъ кати
како. зане прѣно впадати въ
грѣхы. како² держатъ³ постъ.
сѣын великын постъ⁴ весь. како
да не съгрѣшати. и съ страхѡ.

Л. 30а

и трепетомъ .г. днѣи. да комъ ка
ютъ на пасхоу. и прочїи. да дроуѣ⁵
рекоу⁶ попове. ци потомоу дають
на великъ днѣ. толико говѣнїе
оутерпѣвшимъ. да кыми рече
моуками. исполнити то рече ви
длтъ. а како дроуѣмъ мѣстѣ.
в тои же заповѣди молвить.
а того не видлтъ. или како бы⁷
жити в постѣ и не имѣти гнѣ
ва ни на кого же. соухѡ гаси чресъ
днѣ. а не пити. а⁸ не молвити пра
зныхъ словесъ⁹. и в коупли не къ
лѣтиса. и вездѣ¹⁰ ино много. но
ты рече не дан: По¹¹ законоу понима
юще маса¹² малъженома¹³. аже са

К 72

¹ Нет С, Р.

² Сверх этого: да С, Р.

³ держитъ С, Р.

⁴ Нет С, Р.

⁵ Нет С; на дрѡгое Р.

⁶ ркоутъ С.

⁷ Нет С.

⁸ и Р.

⁹ не словесъ празднихъ молвити С.

¹⁰ вездѣ Р; сверх этого: и Р, Тр. № 205.

¹¹ а по С.

¹² понимающаса С.

¹³ женихъ съ невѣстою Р.

годить и причащавшемася. и¹ и
мѣти има съвокоупление на тѣхъ
нощъ². нѣ³ възбранено. тѣмъ бѣ
тѣломъ. и шною. едино тѣло
бываеть. ци не могли быша писа
ти стѣи. аже³ велеть причаща

Л. 306

тиса има. тоу же и блюстиса
велѣти⁴. тако же и женитвѣ
нѣтоу шпитемѣи. ни трѣи
днѣи. ни моужевн ни женѣ:
То⁵ егда хоташце⁶ тогда прича
щатиса съблюдше заповѣ
ди. днѣ преже а послѣже дроу
гын. иного всего аще не боуде
тъ шпитемѣи: **С**ъчетаваю
щимса⁷ на бракъ шщенїа.
прочтоухъ емоу тимофеевъ
канонъ⁸. аже велить блюсти.
нѣлю. и соуботоу. шнѣ⁹ рече тѣ
кмо тобою¹⁰ днѣю блюсти¹¹. но
в⁵ таинѣ рече дан епитемїе.
аще сътворить¹². боле емоу
не вели творити тако: **П**ро
чтохъ¹³ же емоу из нѣкоен¹⁴ запо

К 73

К 74

¹ има С; нет Р.² той ноци С.³ оже С.⁴ велаше С.⁵ се С; но Р.⁶ хоташе Р.⁷ и сочтовающимса С.⁸ канонъ С.⁹ а онъ С, Р.¹⁰ тою С, Р.¹¹ блюстиса С, Р.¹² Сверх этого: волею С.¹³ почтоухъ С.¹⁴ нѣкотори С; нѣкоторые Р.

вѣди: **А**¹ ѡже в нѣлю и в соубо
тоу. и в пѣтокъ². лежитъ
члкъ а зачнетъ дѣтѣ. боуде
тъ любо татъ. лю^бо блудникъ

Л. 31а

- любо разбойникъ. любо тре
петникъ³. а родителема епи
темѣа .в. лѣ^п. а ты⁴ кнѣгы годѣтъ
сжечи. аже въ шпитемни въ
К 75 велицѣ боудуще⁵ причащати
сѣ. ѿ пасхы до пасхы. или на
мѣць. и тако дивовашесѣ⁶.~
- К 76 **И**⁷ се прочтоухъ емоу. како шпи
темѣи избавляетъ .і. литоу
ргѣи. за .д. мѣць. а .к. за .н. а .л.
з̄.⁸ лѣ^п. **И** то⁹ рече что си написа
но. црѣь бы али инѣи бѣгатѣи съ
грѣшающе. а даали за сѣ и¹⁰ слоу
жити¹¹. а сами сѣ не потрѣжаа¹²
- К 77 нимало: **Не** оугодно¹³: **Попоу** слоу
живше¹⁴ в нѣлю. и¹⁵ паки боуде
тъ слоужити емоу въ вторни
достонт ли емоу. съвокоупи
тисѣ с подроужиемъ межю

¹ Нет С, Р.

² Нет Р.

³ трепетивъ С, Р.

⁴ тыи Р.

⁵ боудутъ С; боучи Р.

⁶ доволевашесѣ Р.

⁷ а С, Р.

⁸ Так в ркп., д. б.: за, как в С и Р.

⁹ что С, а то Р.

¹⁰ Нет С, Р.

¹¹ слоужбоу С.

¹² отрече С; трѣдече Р.

¹³ се оугодно С; се оубо годно Р.

¹⁴ Исправное чтение: слоужити (РИБ. Стб. 45. Прим. 1).

¹⁵ а С, Р.

тѣмъ¹: **Р**асмотрише рече. аже бѹде²
младъ.³ и не въздержливъ.
не бранити⁴. аже ли сѧ въздерж

Л. 316

К 78

жати⁵ то⁶ оуче. не запрѣща
ти⁷ силою. поне⁸ болѣи грѣ^х есть⁸:
А еже глѹщѣма има wskверне
сѧ. написано въ заповѣдѣи и
иван⁹ на постника. то рече
есть еже с причастїемъ⁹ с же
ною цѣловати¹⁰. и любити не
свою рекше. еже или языкъ
въ оуста влагати¹¹. или шбъ
гати¹². или¹³ повергъше¹⁴ леши на
нен. и сѣма изыдетъ. или
и гонломъ прикосноутисѧ.
инде¹⁵ не в¹⁵ само^к провъврещи¹⁵. и
аще¹⁶ сѣма изыдетъ. то ти
есть тако. еже аще склучи
тсѧ¹⁷. которому¹⁸ попѹ. или
дїаконоу. ѿлоучитсѧ слоу
жбы. и съ инѣмъ въздерж

¹ Нет П.

² Нет С, П, Р.

³ молѹ Р.

⁴ боронити С, Р.

⁵ въздерж^лжить Р.

⁶ а С.

⁷ али С, Р.

⁸ Нет С, Р.

⁹ причащаникъ С; причащавъсѧ Р.

¹⁰ цѣловатисѧ С.

¹¹ дѣвати С; вдѣвати Р.

¹² овоумати С; шбонмати Р.

¹³ и С, Р.

¹⁴ поверѣгши С.

¹⁵⁻¹⁵ не вѣ само просто въврещи С, Р.

¹⁶ а то С, Р.

¹⁷ ключитсѧ Р.

¹⁸ которѹ Р.

жаниемъ. на нѣколико вре
менъ. и¹ приметъ свои са
нъ. тако же и преже поста
вленїа². аще то створить пре

Л. 32а

- К 79 же дати шпитемиа³. и потомъ
поставитса: **А**ще кто холостъ
боуда сътворить блоудъ. и
ѡ то⁴ са дѣта родить. досто
ит ли поставити дїакономъ:
Дивно рече здѣ внесено. а вже⁴ є
диною сътворить. а ѡ того
дѣта боудеть. аже⁵ многажы
К 80 и съ .і. ю: **А** вже⁶ дѣвкоу растли
тъ. и пакы са шженить иною.
достоит ли поставити. а то
го рече не прашаи оу мене⁷. чтоу
К 81 быти и шномоу и шнон: **А** вже
дїакъ поиметь женоу. и разоу
мѣеть⁸ аже есть не дѣвка:~
Поустивши рече тоже стати:~
К 82 **А** вже ѡ попа или ѡ дїакона попа
дыа створить прелюбы. а поу
стивъ ю рече. держати свои санъ:~
К 83 **Н**аписано есть в заповѣди іша
н⁹на постника. аще кто оукра
детъ. головными началными та

Л. 32б

тѣвы⁹. не прїидеть въ ч^тите
льство прашахъ того: **А**же

¹ Сверх этого: пакы С, Р.

² поставленыа С.

³ шпитемью Р.

⁴ аже С, ажь Р.

⁵ ажь Р.

⁶ иже Р.

⁷ мена Р.

⁸ оуросоумѣеть С, Р.

⁹ Сверх этого: да С, Р.

БОУДЕТЬ РЕЧЕ ТАТ⁵ БА ВЕЛИКА.
 А НЕ ОУЛОЖАТЬ ЕМЪ ШТАИ. НО СИ
 ЛНОУ ПРОУ СЪСТАВАТЬ¹. ПРѢ КНА
 ЗЕМЬ И ПРѢ ЛЮДЬМИ. ТО НЕ СТО
 ИТЬ ТОГО СТАВИТИ ДІАКОНО
 МЪ. А² ШЖЕЛИ ШКРАДЕТСА. А ТО
 ОУЛОЖАТЬ ШТАИ ТО ДОСТОИТЬ:
АЖЕ ПАРОВКА ГОСПОДА³ ВАЖЮТЬ.
 БИЮТЬ ОУКРАДШАГО ЧТО ЛЮБО.
 ДОСТОИТЪ ЛИ⁴ СТАВИТИ: **БѢ**
 ЛЕЦЬ ПОПЪ. БЕЗ⁵ ЖЕНЫ. АЩЕ СМ
 СЛОУЧИТЬ ЕМОУ ПАСТИ. ЕДИ
 НОЮ ТОКМО. ИЛИ ПИАНОУ ИЛИ
 КАКО: **А**ЩЕ И МРѢВЫА РЕЧЕ ВЪ
 СКРШАН^а. НЕ МОЖЕТЪ ПОПОМЪ
 БЫТИ. ТАКО ЖЕ И ДІАКОНОМЪ:
 ПОДІАКОНСТВО^б. АЩЕ ТИ СМ
 КАЕТЪ ПРІИМИ ЕГО. НО ИНОЕ Е
 МОУ ШПИТЕМИ НѢТОУ. И НЕ
 ДАН. ЕЖЕ ЛИШИТИСМ САНОУ. ТА

К 84

Л. 33а

К 85 КО ЖЕ И ЖЕНАТЫМЪ: **П**РАШАХЪ
 БРАШНА ДѢЛА ЧТО ТО ГАМЫ⁶.
 ЕГО ЖЕ НЕ ДОСТОИТЬ ИЛИ МЫ И.⁷
 ИЛИ БѢЛ^сЦИ: **В**СЕ РЕЧЕ ПАСТИ⁸ В⁵ РЫ
 БАХЪ И В⁵ МАСѢХЪ. АЩЕ И САМЪ
 СМ НЕ⁹ ЗАЗРИТЬ. НИ ГНОУШАЕТСА.
 АЩЕ ЛИ ЗАЗРИТ СМ. А ПАСТЬ¹⁰ ГРѢХЪ

¹ съставитъ Р.² и С, Р.³ господарева Р.⁴ Нет С, Р.⁵ В С здесь читается: въ подыаконствѣ.⁶ ѣмы С, П.⁷ Так в ркп. Нет С, Р.⁸ ѣсти и С; пасти и Р.⁹ Нет П.¹⁰ ѣсть С; пасти и Р.

- К 86 есть емоу: **А** еже рѣхъ кровь
рыбью гамы¹. нѣтоу бѣды рече
развѣ животныа крове и пѣти
ца: **Р**ѣхъ емоу творатъ инни
К 87 слышавше ѿ нѣхъ еппѣ. тако
застанеша в силѣцѣ. оуже² оуда
вившеса. тоу зарѣжи не выини
маа. а силцѣ того дѣлаа есть
поставилъ: **А**жють рече. не мо
лвилъ есть³ того. ни^оторыи же е
ппѣ: **И** причтю⁴ рече таковоу⁵:
Тако глѣтъ гѣ. азъ рѣхъ ва^а части⁶
маса⁷ еже есть ѿ зелаи. а кровь
всакого животна пролива^а на
землю. аще ли аси⁹ ю противникъ

Л. 336

- К 88 еси бѣоу. тогдѣ кровь видеть
велѣми бранашеть¹⁰: **А** тете
ривоу¹¹ принесли бахоу емоу на
пирѣ. и повелѣ емоу переме
тати черес тынѣ. и прича
щатиса не достонѣтъ рече¹² га
дше: **И**аковъ братъ гѣ ни
чего¹³ не възѣранли рече. развѣ
блоуда. идоложрътвена.
давленины. крове. зѣврога

¹ ѣмы С.² оужь Р.³ Нет С, Р.⁴ причтю П; притѣча Р.⁵ таковъ Р.⁶ ѣсти С.⁷ маса С.⁸ пролен С, Р.⁹ ѣси С.¹⁰ боронашетъ С, Р.¹¹ тетеревиноу С, Р.¹² Нет Р.¹³ Сверх этого: же С.

- К 89 динѣ. мртѣвечинѣ: **А** смердъ¹
 дѣла помолвихъ иже по село
 мѣ живоуѣть. а покаютьса
 оу на. аже² то дроузиѣ гадаѣтъ
 вѣверичиноу. а³ ино злѣ рече.
 въ злѣ части давлена⁴. аще
 быша и вѣверичиноу ѣли⁵. или
 ино недавлено. нѣтоу бѣды.
 вел⁶ми легчае⁶. а молозива рече.
 лихо и⁷ негодно бы части его.
 тако съ кровию естъ. да быша⁸
 .г. днѣи. телати даали. а по

Л. 34а

- томъ чѣоѣ сами гали⁹: **И** повѣ
 да емоу попинѣ его гадаѣтъ
 рече въ градѣ¹⁰ семъ мнози.
 К 91 и онѣ помолче: **А** порѣтъ дѣла
 в чемъ си¹¹ хотѣче ходити. нѣ
 тоу¹² бѣды. хотѣ и в медвѣ
 К 92 днѣ:¹³ **А** иже то распоустилас
 а малжена¹⁴. и прѣ тобою вѣко
 тагавшася. что тѣмъ епи
 темѣ¹⁵: **Не** даи рече причащенѣа
 томоу которыи ею распоуща

¹ смердовъ Р.² ѡ Р.³ и С, Р.⁴ давленина Р.⁵ яли С, Р.⁶ лжае П, С, Р.⁷ Нет С, Р.⁸ Сверх этого: съ С, Р.⁹ ѣли С.¹⁰ городѣ С, П, Р.¹¹ Нет С.¹² нѣтѣтъ Р.¹³ медвѣдѣи П.¹⁴ малажена П; мал⁶женама Р.¹⁵ ѡпитемѣа П, Р.

етса¹. а съ инѣмъ съвокоу
плаетса. али онъ оумирати
начнетъ. тоже даи: **Иже**² ли ве
льми зло боудеть. тако не мо
чи моужоу дер'жати жены. [~]
ли жена моужа³. а застанеть.
а пор'ты⁴ грабити начнетъ.
или пропивати⁵. или ино зло
на⁶ .г. лѣ⁷. аже ли жена⁷ съ инѣ
мъ⁸. то моужь не виноватъ
К 93 поускаа ю. аже⁹ ли моужь на женѸ

Л. 346

свою. не разидеть¹⁰ безъ свѣ
та. то жена не виновата¹¹
К 94 идоучи ѿ него: **Дѣпо** же есть
и то приписати¹² ѿ канѿ. стго
василѣа канѿ .ѿ. и¹³. тако ни
по каен¹⁴ же винѣ. женѣ не
ѿпоустити моужа своего:
ѿко вставившиа прелюбо
дѣница. или ко иномоу при
шѣше моужевн. вставлены
и же. или ѿпоущеныи. живѸ
щѣа с таковымъ не всоудѣ
тса. аще оубо моужь. ѿстоу

¹ распускаетъ Р.² оже С, Р.³ Сверх этого: или долгъ много оу моужа С.⁴ Сверх этого: кѣа С, Р.⁵ пропиваетъ Р.⁶ да С, Р.⁷ Сверх этого: ѿ мѹжа С.⁸ со инымъ С; съ инымъ Р.⁹ оже С, Р.¹⁰ не лазитъ С, Р.¹¹ виновна Р.¹² приписать П.¹³ Нет С, Р.¹⁴ коен П, С, Р.

пивъ жены к друзѣи при
идеть. и тѣ прелюбодѣиць.
зане творить ю прелюбодѣ
иствовати. и живоущага
с нимъ прелюбодѣица зане чю
жего моужа к себѣ пристави.
Того же правило .мн.¹ Поущенаа ѿ моу
жа своего. по моемоу разоумоу.
превывати подобаетъ. аще

Л. 35а

бо² рече гѣ. аще бо³ кто встави
тъ женоу. развѣ словесе любо
дѣиан⁴на. творить⁴ ю прелюбо
дѣиати⁵. ѿ прелюбодѣианиа на
рещи ю. затвори ю къ иногю
вещенію. како бо можетъ.⁶
повиненъ быти. тако прелю
бодѣианіа повиненъ. а жена
не грѣшна быти. прелюбодѣ
ица ѿ гѣ⁷ вещеніа. ради. къ
иномоу нарекшиса⁷: На⁸ поуще
наго къ времени ѿ жены по
неженствотоу⁹ посагшиа и по
сем¹⁰ поущена бывши. зане въ
звратитиса к немоу первѣе.
блудъ оубо сътвори невѣ
жствомъ. оубо ѿ брака въ

¹ мв Р.

² Нет С.

³ Нет С, Р.

⁴ творити С, Р.

⁵ прелюбы дати С, Р.

⁶ А. С. Павлов здесь видит пропуск: моужь (РИБ. Стб. 49).

⁷ Сверх этого: правило мв С, Р.

⁸ да С, Р; а П. Это место А. С. Горский предлагает читать за (РИБ. Стб. 48. Прим. 3).

⁹ по неженствоу Р; следует читать по невѣжствоу (РИБ. Стб. 48. Прим. 4). В С как в нашей.

¹⁰ и посемь посагшиа С.

К 95 зъбранитса¹. оуне же аще пре
боудеть тако: **Рѣхъ** ажъ моу
жъ боудеть грѣшенъ². тако сва
зати и на .і. лѣ^т. лзѣ ли первѣе³
заповѣдати⁴ емоу⁵. с лѣто. или

Л. 356

съ .в. или съ .г. еже штинюу⁶
не ести⁷ мѣсъ ему⁸. ни медоу
пити⁹ на великъ днь: **Аще** рѣ
шпитемьѧ на члѣцѣ в недѣ
лю и в соуботоу, и въ гдѣскы
ѧ празники. дати емоу все а¹⁰.
.м. днии. не велѣше да аже¹¹ по
ститисѧ кромѣ говѣнїѧ. лю
бо си то перво покаавшоусѧ¹²
блоуда, соубота. и недѣла.
аже самъ¹³ поволни¹⁴ на коли
ко хотѧ. ѡлоучити ѡ чего¹⁵,
а того не бранити. аже ли ѧ
кѡ въ ивановѣ заповѣди, пи
сано естъ: **Достоит** ли женѣ
моужю своему помочи терь
пѣти шпитемьѧ¹⁶ моужѸ и¹⁷ женѣ.

¹ **возбранитъ** с П; это место А. С. Горский полагает читать как **не възбранитъса** (РИБ. Стб. 49).

² Сверх этого: **человѣкъ** С, Р.

³ Нет С; **первѣе** П.

⁴ **заповѣдь дати** С, Р.

⁵ Нет Р.

⁶ Сверх этого: **кмоу** С, Р.

⁷ **ѧсти** С, Р.

⁸ Нет С, Р; **емоу мѣсъ** П.

⁹ Сверх этого: **и**.

¹⁰ **а** Р.

¹¹ **да ѧж** П, **даѧше** С, Р; здесь Р. Калайдович предлагает вариант **да аще**.

¹² **покаавшемоу** с П.

¹³ Сверх этого: **кто** С, Р.

¹⁴ **по воли** С; здесь А. С. Горский предлагает читать **поволи[тъ]** (РИБ. Стб. 50. Прим. 9).

¹⁵ **его** П.

¹⁶ Сверх этого и П, Р; или С.

¹⁷ Нет С, Р, П.

- Достонть рече вел¹ми волею.
 како¹ дроугъ къ дроугоу и бра
 ть братоу. добро есть тако
 К 97 и малженома²: **А** безъ шпигте
 мѣи соущихъ³. аже рече боудеть
- Л. 36а
 праѣникъ гдѣскыи. в срѣ, и⁴ в пѣкть.
 или стѣпа бѣа. и стѣго ѿван⁵на прѣ⁵.
 аще гада⁶ть. добро, аще⁷ ни⁶ гада
 К 98 ть⁷ лоуче: **П**росфоуръ не досъ
 тонт женамъ печи. егда по
 шбычаю ен есть. аже како прѣ
 иметса ко испеченѣ. то нѣ
 К 99 тоугъ бѣды: **П**рашахъ, еди
 ною⁸ просфоурою двстонт ли
 слоужити аже боудеть далече⁹
 в селѣ. а нѣгдѣ боудеть взѣ
 ти дроугое просфоуры то дв
 стонтъ. аже боудеть близъ
 тор¹⁰гъ гдѣ коупити. то не
 достонть. аже¹⁰ ли¹¹ како гдѣ
 не боудеть по ноужн тв¹² досто
 К 100 ить: **В**ъ великы повстгъ. аже
 се емльмъ доры¹³. пѣ. пѣныхъ
 днѣвъ.¹⁴ даже не пригодитса ели

¹ Сверх этого и П, Р.

² и манженама П; и малженома С; и малженома Р.

³ Сверх этого: прашах П, С, Р.

⁴ и С, П, Р.

⁵ Нет С, П, Р.

⁶ ли ни С.

⁷ Сверх этого: а С.

⁸ В ркп. переправлено из *единоа*.

⁹ Сверх этого: тако С, Р.

¹⁰ аще С, нет Р.

¹¹ или Р.

¹² Нет С.

¹³ Сверх этого: на С, Р.

¹⁴ Сверх этого: и П. Прибавление отчеркнуто спиралью как относящееся к концу предыдущей строки.

ко днѣвъ слоужити и¹: **И**² вста
ви рече на дроугою недѣлю³. аче и⁴
до третнїеє нѣтоу⁵ бѣды. та

Л. 36б

К 101

ко же и ⁶неосвѣцѣна проскоуры⁶.
достонть рече проскоумиса
ти и⁷ за .ѡ. неделин: **П**рашахъ
его и сего. аже даетъ⁸ сороко
оустъе. слоужити за оупо
кон. и еще живи соуще. не мѡ
жетъ того рече възборнннті⁹.
и¹⁰. аже приноситъ¹¹ спсѣнїа. хо
таче дши своен. еже твори
шь¹². и митрополита геврь
гїа роускаго написавъшаго¹³.
а нѣтоу того нигде же. лоуче
бы имъ да быша доброу дроу
гъ¹⁴ пороучили. давшѣ что а
бы послѣдї и¹⁵ исправилъ. и
ли оубогымъ. и всѣмъ ба ра^а
прїемлющимъ. егда ли емль
шь сврокооустїе. ѡ того на
оучи¹⁶ гла. брате абы ти како¹⁷

¹ Нет С, Р.

² а С, П, Р.

³ или Р.

⁴ или Р.

⁵ нетоугъ С; нѣ Р.

⁶⁻⁶ неосвѣцѣна просфоура С, Р.

⁷ Нет С, П.

⁸ даю П, С, Р.

⁹ Так в ркп. Ср.: възборонити П, С; въз'бранити Р.

¹⁰ Нет П, С, Р.

¹¹ приносит П, С, Р.

¹² творимъ Р.

¹³ написавъша С, Р.

¹⁴ дроугоу С, Р.

¹⁵ Нет С, Р.

¹⁶ Сверх этого: и П, С.

¹⁷ к томоу Р.

- не согрѣшати боле. види^{шт} ли
мрѣвецъ не съгрѣшаетъ:.
- С 1 \bar{a} **Савинъ**¹. **На** мрѣвецъ² бывшоу
- Л. 37а
- попѣ. достонитъ томъ днѣи
слоужити емоу. аще пакадѣ
- С 2 \bar{b} тѣ и цѣлоуетъ: ³**Аще** жена родѣ
вши дитѣ. начнетъ преста
влатисѣ тѣмъ днѣи. или на
дроугѣи. то в^ннесъше ю въ инъ
храмъ. дати⁴ еи причащенѣ
- С 3 \bar{g} омывше ю: **Аще** ли речетъ оумре
тѣ дитѣ не крещено. небреже
ниемъ родитель. и^т поповымъ
вел^сми за дшегоубѣ^с. \bar{g} . лѣ^т. аще
ли не ведоуче то нетоу⁶ епитѣ
- С 4 \bar{d} мни: **Въ** клетѣ иконы дер^сжа
щен⁷ или⁸ ч^тьнымъ кр^тъ. до
стоит ли быти с женою своею.
ни в грѣхъ рече положена сво
га жена. а въ грецихъ и⁹ в пола
тѣ. тоу имѣнѣ. тоу¹⁰ иконы¹¹
тоу¹² честнымъ кр^тъ. тоу ле
жить моужь с женою. а крестъ
на тебѣ ци сънимаешъ рече боу
да¹³ съ своею женою. съ своею же

¹ савинны. главы Р.² мрѣвецъ П, С, Р.³ В П на поле киноварью приписано: о женѣ р^ошен мла^нецъ.⁴ дати Р.⁵ Сверх этого: поста С; постъ Р.⁶ нѣтъ Р.⁷ държати П, С; дер^сжачи Р.⁸ В ркп. ошибочно или.⁹ Нет Р.¹⁰ Сверх этого: же С; нет Р.¹¹ Нет Р.¹² Сверх этого: же и С.¹³ блѣда Р.

Л. 376

ною бывше достоинъ лѣсти
 и¹ въ ѡл^старь² ѡполосноуѡвше
 сѡ. и еѡлїе цѣловати и не мывь
 шесѡ³ дора ѣсти⁴ а⁵ мощи цело
 вати и⁶ не мывшесѡ⁷. аще и что
 боудеть⁸ въкоусилъ и⁹ пилъ
 тѡлико чтныи кр^тъ целова
 вше. али¹⁰ тоу ноцъ съблѡстї.
 что¹¹ ѡмывшесѡ¹² не гаси сыра
 и маса. томъ д^ни. и климъ
 баше повелѣлъ. а достоинно
 есть кромѣ въз^виженїа це
 ловати. гаси все и масо. и
 ли гл^дати или надѣти на
 кого цѣловати г^дше все: ~
 С 5 ^ѣ Утрокомъ дан кр^тъ целова
 ти росмотривъ како ти¹³ грѣ
 хъ боудеть¹³. еѡлїе и мощи и до
 роу¹⁴. не вел^сми ѡлоу^чаютсѡ¹⁵. оу
 не причащенїа. а понагїе не¹⁶ бра
 нить¹⁷ никоמוу же любо съ сво
 ею женою бывше. тако же и хо

¹ Нет П, С, Р.² В П место затерто, по другим спискам возможно восстановить как — въ ѡл^ста^р.³ Сверх этого: и Р; измывшесѡ и С; и не омывшесѡ Тр. № 205.⁴ гаси С, Р.⁵ и С.⁶ Нет С.⁷ ѡмывшесѡ С; не омывшесѡ Тр. № 205.⁸ Сверх этого: и С.⁹ или С, Р.¹⁰ Сверх этого: и Р.¹¹ что П, Р.¹² Сверх этого: цѣловавше С, Р.¹³⁻¹³ грѣха не б^удетъ Р.¹⁴ Сверх этого: дати С, Р.¹⁵ ѡлоу^чаетсѡ П, С, Р.¹⁶ Нет П.¹⁷ борони П, С, Р.

Л. 38а

- С 6 ⚭ лостым¹ велитъ дати с за
 прещенїенъ:• **А**ще слоужитса
 платъ женьскыи. и² в пор³тъ
 вшити. попоу достоинт ли
 в томъ слоужити пврѣ³.
 и рече достоинтъ. ⁴жена ци погана⁴:.
 С 7 ⚭ **А**ще грѣхомъ оупоуститъ проскоу
 роу⁵ на землю. достоинтъ ли про
 скоуроумисати. и рече двстони
 тъ како си паде⁶. **в**дер⁷ше⁷ добрѣ:~
 С 8 ѿ **А**ще лоужитса на **в**бѣднѣ слоужн
 ти. а на заоутрени и на вечерни
 не слоуживше⁸. ци измолвити
 рѣхъ **в**лѣо **м**лѣвы⁹ вечернїе и заоу
 тренїе. **н**ѣтоу грѣха рече. не мо
 л⁸вивше слоужити. **а**ще⁸ **б**ы измо
 С 9 ѿ л⁸вилъ а то лоуче:• **И**же¹⁰ на ⁸зоутреню
 въсталъ каноунъ¹¹ дѣла. не пѣ
 вше достоинтъ¹² слоужити а сло
 уживше рече достоинтъ плевати.
 и не адше¹³ ци не ѣлъ еси доры¹⁴ **п**росѣры¹⁴,
 і ѡкропъ пилъ **а**ще¹⁵ **н**ѣколико¹⁶ поспати:~

¹ хостымсты П.² Нет С, П, Р.³ Нет Р.⁴⁻⁴ ци погана ѣсть жена С, Р.⁵ оупоуститъ просфиро Р.⁶ падеть С; нет Р.⁷ втерше П, С, Р.⁸ бивше Р.⁹ Нет Р.¹⁰ аже бы С, Р.¹¹ канонъ С; канона Р.¹² не пѣвше не достоинтъ С; аналогично в других списках кроме Тр. № 205, Р.¹³ ѣдше С.¹⁴⁻¹⁴ Нет С, П, Р.¹⁵ Сверх этого: ли Р.¹⁶ нѣколи С, Р.

Л. 38б

- С 10 ^ї **А**ще сѧ годитъ стати чресъ но
чь или пѣти или чтеніе чести.
вѣдавше и оужинавшѧ. до
стоит ли слоужити не поспа
вшѧ и рече или лоучши спати¹.
а не лоучше бѧ молити досто
итъ и² не поспавше слоужити:.
- С 11 ^{аї} **А**ще сѧ и³ мывше. изрѧниѧ⁴ вѣста
вшѧ. а слоужити⁵ любо поспа
вшѧ⁶ любо не поспавше⁷ бранше⁸
велми того рече. вечеръ измы
тисѧ а заоутра слоужити:~
- С 12 ^{вї} **А** иже се вынимаемъ проскоуроу
не велше в соуботоу. вынима
ти⁹ в неделю. вынимати⁹ и рѣ
всю¹⁰ ¹¹-любо и насобъ¹¹. положи тѣ
ло на то. и не клади. таже то
гда молитсѧ. мала дѣла блю
да¹² рече шсовъ. аже се съ дроуго
мъ розломивше слоужити не
велше велми. како рече мо
жеши. разломити кромѣ слоу

Л. 39а

жбы и¹³. грѣхъ великъ естъ въ
томъ не можи того творити¹

¹ спавше Р.

² ли П, Тр. № 205.

³ Нет П, С, Р.

⁴ изрѧниѧ С, Р.

⁵ слоужитъ Р.

⁶ поспавъ С, Р.

⁷ поспавъ С, Р.

⁸ боронше П, С, Р.

⁹⁻⁹ Нет С.

¹⁰ все С.

¹¹⁻¹¹ поосовъ С; насобъ Тр. № 205, Р.

¹² блѣда Р.

¹³ Нет С, П, Р.

и¹ инѣмъ възбрани. а еже рече
 ть. дїаконъ вонмѣмъ, попъ
 сѣаа сѣымъ. вземъ и² поѡиме
 ть тѣло. и люди рекоутъ еди
 нъ сѣтъ. а попъ тѣломъ оучи
 нитъ .г. крѣты на дискосѣ. но³
 не на ѡдиномъ но порядоу и прѣ
 люд⁴ми⁴. преломитъ⁵. и положи
 ть на дискосѣ. ис правое роуки.
 а в лѣвон преломитъ верхнюю
 часть⁶ и положитъ в⁷ потирь⁶.
 нъ влаи внѣ двѣ части вземъ.
 то си⁷ положивъ. и начнетъ ло
 мити ис правые роуки покла
 дываа на дискосѣ. ⁸ а в лѣвон
 не покладываетъ. донде же
 все изламаетъ. то же из лѣвон
 положитъ. атъ⁹ не т⁹щи роуцѣ
 боудѣтъ: **А** иже се на выходъ вы
 шедъ попъ. на вѣднїи и на ве

Л. 396

чернии. въ что цѣловати рече.
 въ иконоу не слоужа¹⁰ цѣлова
 ти и людемъ. того бо дѣла
 икона поставлена. а попови
 идоучи¹¹ въ вла⁹тарь на выходъ
 то в козмитъ цѣловати. ть

¹ Нет С.

² Нет С.

³ Нет П.

⁴ Сверх этого: и С, Р.

⁵ Сверх этого: тѣло С, Р.

⁶⁻⁶ въ потиръ вложитъ а исподнюю ѿ себе положить С, Р.

⁷ сю С, Р.

⁸ В П это место затерто.

⁹ а Р.

¹⁰ служаче С, Р.

¹¹ вхѣда Р.

- бо естъ колѣно х̄во. а влѣзъ въ
 влѣтарь трапезоу цѣлоуетъ¹.
 то соутъ прьси х̄вы. а глава ѡ
 нь столъ. тамо поклан² цѣ
 лоуютъ³. иже тѣ къ еѡлію: ~
- С 14 д̄і **К**ъ болноу велитъ ити и⁴ безъ ри
 зъ. нести причащение дати.
- С 15 е̄і Ѡпѣвше что кажетъ: **А**ще сѧ
 боленъ покаетъ велитъ безъ
 ризъ кагати сѧ. аще не можетъ
 до цркви донти. аще ли рече же
 на боудеть. то велещисѧ въ
 ризы. или въ цркви велеци
 сѧ велико бо рече покааніе не про
 сто мнѧть друзїи: **П**опови и^{*5}
 крѣаще дѣтѧ к собѣ лицемъ

Л. 40а

- вбратити. аще великъ члкъ
 погроужаетъ⁶ его .г.жы. и⁷ крѣы.
 створити пшрждоу. а мѣромъ
 помазати. чело ноѡри оуста. оу
 ши и срце единою роукоу правѣ
 ю долонь во знакоу: **А**ще блазнъ
 рѣхъ⁸ боудеть Ѡ дїавола в но
 щи, и сѣма боудеть достонть
 ли слоужити на вѣдни. ѡпо
 лосноувшесѧ млтвоу вземше:.
Аще боудешъ прилежалъ⁹ мыслїю.

¹ цѣловати П; цѣлоуютъ Тр. № 205.

² покланавсѧ С, Р.

³ цѣлоуетъ С, Р.

⁴ Нет С, П, Р.

⁵ Нет С, П, Р.

⁶ погроужати С, Р.

⁷ Сверх этого: три С, П, Р.

⁸ грѣ П.

⁹ аще рече прилежалъ боудешъ С, Р.

которон женѣ. то не достонитъ.
 аще ли сѧ кроутилъ боудешь на
 слоуж'боу. а сотона съблазнитъ
 хотѧ цркъвь вставиши безъ слѣ
 ж'бы. то вполосноувшесѧ слѣ
 жити. что кажетъ оукарѧ
 себе то лоуче бы не слоужити.
 аще сѧ годитъ¹. в нѣлю блазни
 тъ. аще² ли не изыдетъ сѣмѧ то
 нѣтоу в томъ ничто же аще³
 ли сѣмѧ оузришъ на пор'тѣхъ, и⁴

Л. 406

а жены не видѣлъ еси дѣшъ⁵ во
 снѣ. то вполосноувшесѧ въ
 иныѧ пор'ты вблѣк'шесѧ слѣ
 жити⁶. оударихъ предъ нимъ
 С 18 н̄ челомъ: Аще кто прїидеть
 ко мнѣ на покааніе. не л'зѣ ли
 влѣ⁷ ко иномоу пшпоу ити.
 и рече аще⁸ начнешъ оуправла
 ти. а не прїимешъ грѣхъ естъ.
 и рѣхъ азъ гроубъ⁹ и несмысле
 нь¹⁰. и рече онъ к тебѣ въсхо
 щеть все исповѣдати. любѧ
 тѧ а ко иномоу¹¹ не поидеть лю
 бо всего не исповѣсть оусрамъ

¹ Сверх этого: и С, Р.² ажѣ С.³ Переправлена из ажѣ.⁴ Нет С, П, Р.⁵ боудешь С, нет Р.⁶ Сверх этого: и С, Р.⁷ Сверх этого: повелѣти Р.⁸ ажъ Р.⁹ грѣбыи Р.¹⁰ несмыслены П. С; несмыслены Р. Здесь А. С. Горский предлагает читать: несмыслыныи (РИБ. Стб. 56. Прим. 5).¹¹ В С ошибочно: номоу.

лѣгасѣ. нѣ аще и стѣть боудешь.
и чюдеса творити начнешь.
и мртвѣна въскрѣшати. а за
то ти ити в моукоу. а же не
прїимешь его аще ли прїимѣ.
а не оуправишѣ. то¹ тако же.
а шнѣ без грѣха. и много ш томѣ
поскор'бѣхъ к немоу. ш нем же² рѣ

Л. 41а

- не рекоу ти болѣ. како тѣ ти
преже рекохъ³ оударихъ предь
нимѣ челомѣ. и велаше аже
еси⁴ хитрѣ. и послѣ к немоу⁵ с лю
бвию покаанїе оубо⁶ вольно е
C 19 ѿі сть: **И**же⁷ члѣкъ живѣ дастъ
сорокооустїе доствнт ли слоу
жити за нѣ и коуттїа слати.
аще и то самѣ члѣкъ боудеть
нѣтоу бѣды. и пити томоу
C 20 к и пастї⁸ крѣченое :. **Д**оствнт ли
рече дроугое говѣнїе. молодоу
дѣтати. шбаче⁹ молоко пастї.
аще не¹⁰ боудеть болно. ци лоуче оу
морити. аще ли мѣтрѣ единою,
то хотѣнїи¹¹ .г. лѣ. или .д. или .е.
аже не боудеть дроугаго дѣтѣ
C 21 ка ти пш немѣ: **Д**оствнтѣ рече

¹ Нет С.

² он же Гр. № 205.

³ Сверх этого: и С, Р.

⁴ Нет С.

⁵ ко иномоу С, Р.

⁶ во С, Р.

⁷ аже С, аще Р.

⁸ ѣсти С.

⁹ шбыче Р.

¹⁰ аже С, П; ажъ Р.

¹¹ Две последние буквы в сове зачеркнуты; хотѣче С.

- всакъ родъ прїати на поканїе,
толико женѣ не достонитъ:
- С 22 $\overline{кв}$ **А**ще кто хоцетъ женитиса. да¹
са шхабил блоуда .м. дни или
- Л. 416
за .п.² то вѣнчалъ бы са. и да
ти причащенїе има, аще и ш
питемьн³. да послѣдь дати.
аже хоцетъ то⁴ ночи быти
с нею и не дожѣвъ коуръ и не
- С 23 $\overline{кг}$ **п**спавъ нѣтоу грѣха: **Н**ечтѣ
женѣ достонитъ ли⁵ гаси
проскоуромисана. ни⁶ проскоуры⁷, ни⁸
дору не достонитъ. ни евалїа
цѣловати. ни въ црквь влѣсти⁹.
- С 24 $\overline{кд}$ **П**рашахъ и сего аще¹⁰ жена роди
тъ дитѣ. или иногда скве
рнена. достонит ли съ своимъ
моужемъ быти. добро бы рѣ¹¹
доньдеже чиста боудеть.
тѣже¹¹ быти с нею. да быша¹² и
до .н. дни дати шпитемїа
- ильино¹³ $\overline{а}$ **з**а то:. **В**ъпрашахъ и сего влѣ¹⁴.
И 1 аже владоуче причащали

¹ давы С, Р.

² и С, Р; в других списках как в нашем (РИБ. Стб. 67. Прим. 3).

³ шпитемьн Р.

⁴ Нет П. Читается ниже, не на своем месте: дитѣ. или ино лѣсти.

⁵ Нет С; рѣ П, Р.

⁶ Нет С, П, Р.

⁷ проскоура С, П; просфира Р.

⁸ Нет С, П, Р.

⁹ Нет П; лѣсти С; вхудити Р.

¹⁰ Сверх этого: и С.

¹¹ то П; тоже С, Р.

¹² Сверх этого: любо С, Р.

¹³ В Р и прочих списках прибавлено — въпрошенїе (РИБ. Стб. 57. Прим. 5).

¹⁴ въпрашахъ владыкы С, Р.

сѡ¹. но² повѣдали ѡцѣмъ. а они
вѣдоуче давали. нѣтоу рече
в томъ грѣха дѣтемъ. но ѡ

Л. 42а

- И 2 в̄ ѡцѣмъ: **И** сего въпрошахъ³. аже
в работѣ соутъ дшегоубьци.
и повелѣ ми наполю дати.
и л^сжае не волни бо рече соутъ:.
- И 3 г̄ **И**⁴ сего прашахъ⁵ а се⁶ моужи ѡ же
нѣ съгрѣшали а оуже сѡ уста
ли что имъ ѡпитемѣа. и по
- И 4 д̄ велѣ ми лѣто: **И**⁷ сего прашахъ
аже оу себе кладоутъ⁸ дѣти
спаче и⁹ оугнѣтають. то¹⁰ оуби
иства ли есть ѡн^с же рече аже¹¹
трезви то легчае али пиани¹²
то оубиство есть:.
- И 5 е̄ **И**¹³ сего прашахъ. аже¹⁴ жены дѣла
юще что любо строудоу¹⁵. и вере
жають сѡ и¹⁶ измѣтають. ѡ
нѣ же рече ми. аже не зелиемъ
вережають. нѣтоу за се¹⁷ ѡпи
- И 6 ѡ теми: **И**¹⁸ сего прашахъ

¹ В С ошибочно: причахался.

² не С, Р.

³ прашѣ П, С, Р.

⁴ а С, Р.

⁵ въпрашѣ Р.

⁶ аже С, П, Р.

⁷ а С, Р.

⁸ а оу же кладоу П.

⁹ Нет Р.

¹⁰ Нет С, Р.

¹¹ аще П, Р.

¹² пиани С.

¹³ а С, Р.

¹⁴ а П.

¹⁵ страдоу С, Р.

¹⁶ Нет П.

¹⁷ то С, Р.

¹⁸ а С, Р.

аже велитъ попъ попоу иномѸ
дати своемоу¹ причащеніа а
боудеть ѿвѣ вина еѿа же дѣла

Л. 426

нелъ зѣ причащатисѧ. дати² ли
емоу или ни. ѡнъ же рече ми иже³
не вѣдашь⁴ грѣха. дан. аже ли⁵
оувѣдаешъ не⁶ дан. не⁷ попоу
томоу молви чемоу брате да
ешъ причащеніе. а с за⁸ромъ ти:.

И 7 ѿ И⁸ сего⁹ прашахъ аже велѣлъ бѧ
ше нѣкоторыи попъ. снѣви
аже сѧ¹⁰ можешъ оудрѣжати
боуди съ ѡдиноу. не велѣ ми
семоу разрѣши¹¹ вѣко. рече бо,
не вельми то¹² попъ то¹³ волею
велѣлъ. но видѣ еѿо многѡ¹⁴
неоудержаніе¹⁵ повелѣлъ. да
И 8 ѿ дрѣжитъ ѡдиноу: . И¹⁶ сего пра
шахъ вѣкы и¹⁷ аже боудутъ
дшегоубьци¹⁸. а¹⁹ не имоутъ

¹ Сверх этого: сыноу С.

² да П.

³ аже С, Р.

⁴ оувѣдаешъ П, С, Р.

⁵ Нет С.

⁶ Нет П.

⁷ но С, П; но и Р.

⁸ а С; нет Р.

⁹ се Р.

¹⁰ Сверх этого: не Р.

¹¹ за⁸рше П, С, Р.

¹² Нет С.

¹³ по^н тон П, Р.

¹⁴ мноѡ П.

¹⁵ Сверх этого: и С, Р.

¹⁶ а С, Р.

¹⁷ Нет С, П, Р.

¹⁸ В Особой ред. верное чтение: неволницы.

¹⁹ и С, П.

закон'ныхъ женъ како дерь
жати имъ шпитемѣа. и не по
велѣ зане молоды¹ пакы вже
натса и състарѣютса то
И 9 ѿ же рече даи шпитемни². А еже

Л. 43 а

члкъ причащавса. а³ спавъ
блюетъ томъ дни. шд'на⁴ рѣ
шпитемни⁵. тако спавше та
И 10 ї ко и не спавше: А еже члкъ по
каетса а боудѣтъ оу него грѣ
си мнози и⁶ то не повѣлѣ ми то
же⁷ шпитемни дати. но ч'со⁸ лю
бо мало. да ащи⁹ томоу наоучи
тса¹⁰. тоже придати¹¹ помалоу
а не больми¹² штаг'чати емоу;
И 11 аї А еже члкъ боудетъ¹³ въ¹⁴ шпите
мни. а поидетъ на велѣи¹⁵ поу
тъ. рѣшити и¹⁶ рече. и мѣтва
разрѣшнаа¹⁷ дати емоу. но то¹⁸
держитъ заповѣдь тако же
емоу ѿць повелѣлъ. аще ли на

¹ Сверх этого: и С, Р.

² опитѣмью С.

³ и П.

⁴ едина Р.

⁵ шпитѣмы П.

⁶ Нет С, П, Р.

⁷ тогда же С, Р.

⁸ что С, П, Р.

⁹ В ркп. исправлено из али. То же чтение в П; али С, Р.

¹⁰ обоучитъса С, Р.

¹¹ придавати С, Р.

¹² велми С, Р.

¹³ Нет П.

¹⁴ во П, Р.

¹⁵ великыи С, Р.

¹⁶ Нет П.

¹⁷ разрѣшальная Р.

¹⁸ от С, Р, в других списках встречается но чѣи, но отъ (РИБ. Стб. 59. Прим. 7).

- ратъ поидетъ и аще¹ разболи
тсѣ² дати емоу причащеніе:
И 12 **вї** Проскоуры тако^{вк}и³ женѣ печи.
аже бы не блѣла. аже бы чиста
аще ли боудетъ не чиста тѣ
И 13 **гї** гда не печеть.: **Иже**⁴ члкъ въсхо

Л. 436

- четъ покаятисѣ. а разоумѣти
боудетъ. аже не мочи сѣ емоу
встати блѣда. прїими рече
да слышавъ. **Ѡ** тебѣ наказа
И 14 **дї** нїа встанетсѣ.: **А** се естъ оу
женъ. аже не възлюбатъ⁵
ихъ моужи то шмываютьъ
тѣло свое водою. и даютьъ
тоу водоу моужемъ повелѣ⁶
дати шпитемни. **Ѡ** нѣл. в о
же лѣ⁷. **Ѡ** причащеніа⁸ пѣть
И 15 **еї** на десѣть⁸: **Иже**⁹ члкъ достоу
питъ скота рогатого. то и
нѣмъ достонтъ **Ѡ** него моло
ко пѣсти¹⁰ и маса его. а иже его
достоупилъ. а томоу не пѣсти
ничто же¹¹. шпитемни¹² приа
И 16 **ѕї** ти противоу силѣ: **Иже**¹³ члкъ

¹ или С, Р.² Сверх того: то С, Р.³ такон С, П, Р.⁴ аже С, Р.⁵ волюбатъ П.⁶ Сверх этого: ми С, П; и повелѣ Р.⁷ овоже лѣто Тр. № 205; а лѣто Р.⁸⁻⁸ Нет С, П, Р.⁹ аже С; аще Р.¹⁰ пѣсти С.¹¹ Сверх этого: а С; и Р.¹² шпитемна С, Р.¹³ аже С; а иже Р.

¹пыганъ рина¹ на женоу свою. вре
дитъ в ней дитя. половинѣ
рече шпитемнѣ: . А шже са² но
сили к³ варъжскомоу³ попоу.

Л. 44а

- дѣти на молитвоу. С. нѣль.
епитемнѣ. рече занеже акы
- И 17 ѡ двовѣрци соутъ: . Иже⁴ пыга
нъ моужь попъхноули ба
хоу. запеньше ногою. и оумреть
полъ дшегоубства есть:
- И 18 и Иже⁵ дѣти⁶ дѣла жены твора
тъ что любо. а еже възбо
лать. или к волъхвамъ не
соутъ. а ни к попови⁷ на млтвѣ,
то. С. нѣ. или .Г. аже боудоу
- И 19 ѡи⁸ тъ молоди⁸: . А еже⁹ на члвцѣ на
холостѣ боудеть шпитемна
а падетса в ней. достоинно есть
емоу изнова почати. а за паде
- И 20 к ние емоу приати: . А еже члкъ
въсхощетъ ѡ оца къ иномоу
то рци емоу. ѡпросиса¹⁰ оу него. аще
ли не въсхощетъ гнѣвати¹¹ ѡца
своего¹². да¹³ ѡтан приати и. но

¹⁻¹ достѣпнѣ ринаса пианъ Р.

² се С, П, Р.

³ варжскомоу П, С, Р.

⁴ аже Р.

⁵ а кже С, Р.

⁶ дѣтен Р.

⁷ не к поповоу П.

⁸ млт^а Р.

⁹ аже П.

¹⁰ ѡприса П, Р.

¹¹ гнѣвити П.

¹² того П, С, Р.

¹³ Сверх этого: и С, Р.

рци емоу еман оу него млтвоу.
и дарокъ емоу дан. тако¹ же и перѣ² сего²,

Л. 446

- а со мною исправление дръжи
штан и³ слоушан мене иже⁴ ли
еси былъ тако и оу того, та
ко и оу сего нѣсть ти⁵ пол⁵зы
- И 21 **к̄а** **А** жена баше причащалася на ш
бѣдни. а на вечеръ лежалъ с не
ю моужь. и не повелѣ еи вѣка
дати епитемнѣ но рече аже бы
ша с⁵блюли в⁶ тоу ночь аже хо
тѣче заоутра причащатисѣ⁷,
а по причащеніи съблюдоутъ
дроутю то добро. аже ли боу
доутъ молодни⁸. а не мочи на
чноутъ то нѣтоу бѣды въ сво
- И 22 **к̄в** еи бо же⁹ нѣ⁹ грѣха: **Х**одили башѣ
ротѣ. хотѣче въ ерлмѣ. пове
лѣ ми шпитемню дати. та
бо рече рота. гоубитъ землю
- И 23 **к̄г** сию: **П**рашахъ и сего аже двѣца
лезетъ на дѣвницу. и¹⁰ сѣма има
боудетъ л⁵жае твораше аже
- И 24 **к̄д** не с моужемъ: **И** аще бо и сѣма

¹ тако П.

² Нет П, Р.

³ Нет П.

⁴ еже С.

⁵ Нет П.

⁶ Нет С, Р.

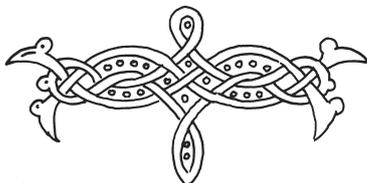
⁷ В Р ошибочно: причатисѣ.

⁸ молодн Р.

⁹ Нет П; нѣтоутъ С.

¹⁰ а П, Р.

- Л. 45а
изидетъ. но двѣство цѣло
естъ. и повелѣ дати шпиге
- И 25 кѣ мню: И аркади молваше то
рече естъ. акы содомъскыи грѣ^х:
- И 26 кс А¹ иже то баблѣтъ. а тѣмъ по
вели² на .и. дни³. Ѡлоучитиса Ѡ
цркве. али⁴ млтва вземьше чѣа
- И 27 кз га тоже влазити:. Аще то⁵ ба
блѣтъ корое паденье злѣе всѣ
хъ. скотиньское⁶ твораше
- И 28 ки Иже⁷ не вѣдаетъ крѣщнѣ ли естъ⁸
достойт ли рече крѣтити⁹. аже
не боудетъ послоуха. крѣщнѣю
достойтъ рече:



¹ Нет П.

² вели С.

³ на осемь днѣи П.

⁴ или Р.

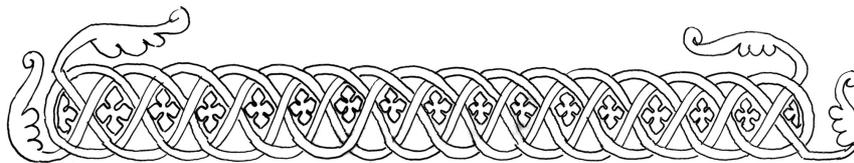
⁵ а иже то С, Р.

⁶ скотинное П, С.

⁷ аже С; а иже Р.

⁸ Сверх этого: не крѣще^ѣ ѣ П, Р.

⁹ Сверх этого: и П, С.



**(Л. 16а) Вопросание Кириково,
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 епитимии¹, если от отвращения — 20 дней, а если по причине сильной болезни — [то] (Л. 16б) 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 епитимию, [не вкушает] меда, мяса и молока. Если сблюет на следующий день после причащения, то нет [за то] епитимии. 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 епитимии], если иные проступки совершит». — «А вот что я обнаружил в некоей заповеди³ [на этот счет]: „Если кто-либо от переядания изблюет причастие, то три раза по 40 дней [тому епитимия, всего] 120 дней. Если кто-либо по причине болезни изблюет причастие — пусть постится 3 дня, (Л. 17а) а то, что изbleвал — пусть сохранит и сожжет на огне⁴ да споет 100 псалмов. Если же [блевотину после причащения] 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 и служба, включая [траты на] вино, фимиам, свечи и просфоры, которые несет тот, [кто заказал Сорокоуст]. Всегда служи на трех просфорах¹²: сначала одну большую, что предназначена для Доры¹³, нужно изъять. [Она], когда мертвый [отпевается], не применяется. (Л. 17б) Остальные две — за упокой¹⁴. А вино свое храни, купив [для того] корчагу. 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 Сорочин¹⁵, то много будет нужно свечей и [недостаточно для того] 40 вевериц¹⁶. — «А то, — ответил, — весьма полезно. [Даже] если случится не твоя неделя [служить], скажи другому [священнику]: „Помяни такого-то“. Если [сделаешь так], то умерший — богоот-мольник (будут отмолены грехи пред Богом)»¹⁷.

4. А [тех, кто] ради процентов, называемых лихвой¹⁸, дает в долг, так велел на-ставлять: «Если это поп, то скажи ему: „Не следует тебе служить, пока того не оставишь”¹⁹. А если мирянин, то скажи ему: „Не следует тебе брать проценты, а мне, — скажи, — грех не сказать [тебе о том]”. Если же не могут (*Л. 18a*) отка-заться [от лихвы], то скажи им: „Будьте милосердны! ²⁰ Берите немного: если по пять кун дал, то возьми [сверх того] три куны или четыре”».

5. [Я справился]: «Когда постригал монаха в схиму, [то] не давал ему есть ско-ромного до восьмого дня²¹. [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?»²².

7. А черницам и чернецам [Нифонт] не велел есть масла ни в среду, ни в пят-ницу, если будет петься тропарь²³.

8. Вот еще некий чернец исповедался у меня²⁴. «Если будет необходимость, — спрашивал [владыку после того], — не откладывая постричь его в схиму, не воз-бранено 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 мо-нахов, [поэтому] постригай его в схиму²⁵. 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”?»²⁶ — «Самым строгим образом запрещай, — ответил. — В пятницу после вечерни не по-зволяй кланяться, а в воскресенье по вечерне можно»²⁷.

10. Просил владыку разъяснить: «Как [поступать], если будет какой-либо че-ловек крещен в латинскую веру и захочет перейти к нам?» — «Пусть семь дней ходит в церковь. Сначала ты дай ему имя и по четыре молитвы читай ему на день, которые повторяются трижды²⁸, как об оглашенном²⁹. 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 (*Л. 19a*) сам оденется, облачи его в одежды крестильные и венец. [Сделав] так, помажь его святым мирром, и дай ему свечу. А на литургии дай ему причастие и держи его как новокрещенного по возможности до восьмого дня. Так предписыва-ет закон»³⁰. А сначала [владыка] сказал, чтобы в тот же самый день не разрешать³¹,

дабы понять, каков будет человек³². Сам [об этом] написал и под конец³³ сказал так: «В Царьграде [при перекрещивании человек] только в опояске стоит, когда его помазывают мирром, а маслом, – сказал, – не [положено] помазывать»³⁴.

11. [Спросил]: «Следует ли в воскресенье резать скот и птицу, если будет такая необходимость?» — «Воскресенье — чистый праздничный³⁵ 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 праздник, (*Л. 19б*) или гость, или что еще другое. Вовсе это не возбраняется»³⁶.

12. А еще вот что я спросил: «[Некоторые] идут в дальнюю страну — в Иерусалим к святыням. Иным я запрещаю, не велю [туда] идти, а велю здесь пребывать и [жить] добродетельно. Ныне [вот] в который уже раз наложил запрет. Есть ли мне, владыка, в том грех?» — «Очень, – одобрил [владыка], – верно поступаешь. [Кто-то] для того идет, чтобы праздн³⁷, не работая, есть и пить. А кроме того и иной вред бывает, [поэтому] – велел, – запрещай!»³⁸.

13. О причастии, которое в течение всего года надо держать на случай причащения больных [Нифонт сказал так]: «В Великий Четверг, – сказал, – приготвь Тело Христово, которое приготавлиешь (откладываешь) на постные дни [для литургий], и храни его в сосуде до того дня, когда потребуется. А если нужно будет его дать [больному], то вложи часть в потир и вина влей, а после этого дай». — «А в другое время, – спросил, – можно ли приготовить, чтобы [использовать], когда (*Л. 20а*) потребуется?» — «Грех, – ответил, – в иное время это делать. Всегда одинаково тело Христово. Но, – сказал еще, – только единственный достойный для того день есть, и этот день — Великий Четверг. 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»³⁹.

15. Кроме того вот о чем спросил: «Как то причастие без Крови [Христовой] вынимать?» — «Накапай, – ответил, – ложкой из потира, когда вынимаешь»⁴⁰.

16. «Если, – спросил, – падает кто в припадках, дать ли такому причастие?» — «Разве только при смерти», – ответил. Другие [же] говорят: «Они оставлены Богом, поэтому и не [при смерти] будут, все равно дай»⁴¹.

17. «А что если, – спросил, – будет какая другая ущербность: или над мертвецом кому-то будет дурно, или над бесноватым [кто-то вскричит]⁴², или голова болит, или воротит (тошнит)?» — «Если в тех болезнях [человек] (*Л. 20б*) сохраняет здравый рассудок, ни икон и ничего другого не хулит, на людей ничего не наговаривает, – дать такому причастие». А что, когда так говорят: «[Если богохульствует, то] надо будет в нем запечатать [это]⁴³». Посмеялся [владыка] и сильно укорял таковых⁴⁴. 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»⁴⁵.

19. «Следует ли попу читать молитву какую-либо над своей женой, будь то в селе или здесь?» — «Во всей Греческой земле и ей подвластной территории не дают попы своим женам [молитвы]. Если только не будет (*Л. 21а*) другого попа поблизости. Тогда можно совершить молитву»⁴⁶.

20. Обратился к митрополиту: «Следует ли попаде причащаться у своего мужа-попа. Есть ли, — спросил, — в том грех?». Помолчал и наконец сказал: «Есть»⁴⁷.

21. В том монастыре, где Клима⁴⁸, кресты водружает иеромонах, а не игумен⁴⁹. Так поступают в русском монастыре, тогда как в греческом [крест] водружает игумен⁵⁰.

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 алтарем.

23. А про зерно горчичное (*горюшною*) прямо сказал — синапр (*синапръ*)⁵¹.

24. А о том, что в пророчестве так сказано: «Десять мужей держатся за ризу иудея»⁵² — сбылось. Уже было пленение и запустение, когда держались за ризы властей своих, а теперь братья некому и не за что⁵³.

25. (*Л. 21б*) На Воздвижение Креста нельзя есть рыбу монахам, а белому духовенству — масла⁵⁴. А в другие дни, поцеловав крест, можно есть всё, включая мясо⁵⁵. А если кому случится взирать или надевать [крест], то поцеловав [его], есть всё. Крест же следует целовать всем, кто ходит в церковь⁵⁶ и Евангелие целует⁵⁷.

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 пил⁵⁸.

27. Поп, который был со своей женою, пусть вне алтаря читает Евангелие⁵⁹ и ест Дору⁶⁰.

28. Поп-белец, который был со своей женою днем перед службою⁶¹, может служить, ополоснувшись до пояса, но не кланявшись или не мывшись⁶².

29. «Если поп собирается служить в воскресенье и во вторник, может ли он совокупиться между этими днями, [например], рано в понедельник?» (*Л. 22а*) — «Быв со своею женою, в тот день не входит в алтарь»⁶³.

30. Вот как Клима велел давать причастие холостым на Велик День, сохранившим себя в чистоте на протяжении Великого поста: «Если только иногда согрешали — [дай], посмотрев, не было ли то с замужней женщиной, или какое большее зло. Тогда снова решится обратиться к добру».

31. А крестя дитя, дать причастие, когда бы ребенка не принесли [в церковь]: на вечерню, или на часы, но только не на обедню⁶⁴.

32. Попу не следует причащаться в мантии вместе с [другими] людьми, хотя и не служит, а тем более, если служит⁶⁵.

33. «Если Роду и Рожанице кроят⁶⁶ хлеб, сыры и мёд?» — «Категорически запрещай⁶⁷. Где-то, — сказал, — написано: „Горе пьющим Рожанице“»⁶⁸.

34. От своей плоти ничто не становится поганым — ни мокрота, ни кал⁶⁹.

35. «И из лохани, — сказал, — (*Л. 22б*) в которой моются, пьют, другую воду в нее влив»⁷⁰.

36. В Чистую неделю следует есть мед пресный, [пить] житный квас. А икра на все [время] говения — бельцам.

37. Спрашивал его: «Где находится Крест честный?» — «Как говорят сказания, — отвечал, — после того как был найден, [несли его], но не доходя Царьграда вознесся на небеса⁷¹. Так и зовут то место Божие Вознесение, а на земле осталось подножие⁷²».

38. «Вот ещё 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»⁷³. 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 (*Л. 23а*) 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 осенять 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»⁷⁴. Это я написал не для того, чтобы так делать, но для памяти, [на случай] если что-либо такое 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 (*Л. 23б*) Лука-Евдоким⁷⁵: «Молитвы оглашенные⁷⁶ совершать так: болгарину, половцу, чудину⁷⁷ перед крещением [все] 40 дней [их] поста. Из церкви выходить от оглашенных [надо] славянину за 8 дней⁷⁸. 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 руки⁷⁹, чтобы не омочились запястья, а также пелену⁸⁰. Воду же осенить тремя крестами и последовательно помазать [крещаемому] мирром лоб, ноздри, уши, сердце и [только] одну правую руку.

42. Родившая [дитя] мать пусть 40 дней не входит в церковь.

43. А вот о чем спрашивал Клим нашего епископа по просьбе полоцкого епископа⁸¹: «Если служит (*Л. 24а*) епископ постную службу, куда его целуют: в щеку или по обычаю?» — «В плечо, — ответил, — надо целовать»⁸².

44. Когда намереваешься молитву сотворить больному, прежде прочитай «Трисвятое», потом «Святой 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] помолишься о нем. Произнеси те же молитвы и «Отче святой, врач душам...»⁸³.

45. О женских недугах, [присущих их организму]⁸⁴ и о том, как [с такими женщинами] поступать, переговорил с игуменом Аркадием, который поставлялся

[тогда] в епископы⁸⁵. 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, (*Л. 24а*) 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 причащаться⁸⁶. 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 входите⁸⁷.

47. Кто отрекается от Сатаны — вскинет руки кверху, повторяя пять раз: «Нет твоего зла⁸⁸, ничего не сокрыто у меня [твоего], нигде [ничего] не держу и не утаиваю!»⁸⁹ А Нифонт еще вот что сказал: «Гонишь от себя [Сатану], если словом на невидимого врага [ополчаешься]».

48. (*Л. 25а*) «Как надо причащать крещеного ребенка и [его] мать?» — «Если [мать] после покаяния без епитимии 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. 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»⁹⁰.

50. «Если крестишь взрослого⁹¹, даже [после того как] будет ему во сне совращение в те 8 дней⁹², 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 дней⁹³, не (*Л. 25б*) освободившись от женского, — [отложить], пока очистится. И разрешишь⁹⁴, 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 большое 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”».

51. Спрашивал: «Надо ли малых детей отпевать?»⁹⁵ — «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»⁹⁶. Так же велел служить и Сорокоуст.

52. (*Л. 26а*) Еще над взрослым непокаявшимся 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, чтобы и другие боялись, что без риз [их] отпоют. [Чтобы] каялись [перед смертью]»⁹⁷.

53. После захода солнца не следует хоронить умершего. Не говори так: «Сделаем побыстрее, может, ещё успеем до захода». Но [надо] тогда похоронить, когда

еще высоко [стоит солнце], когда еще венец не снят с него⁹⁸. Ибо так в последний раз [умерший] видит солнце до общего воскресения⁹⁹.

54. Если кости умерших валяются где-нибудь, то великая награда (велико воздаяние) [будет] тому человеку, который погребет их.

55. [Был случай], икону святого Михаила погребли вместе с умершим. И не велел ее [владыка] (*Л. 26б*) вырывать. Сказал: «Он — христианин»¹⁰⁰.

56. [Спросил]: «Как следует причащать больных и что петь, если потребуется сделать это быстро?» — «„Благословен Христос, Бог наш”¹⁰¹, 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 причащению¹⁰². После этого приобщить Святых даров. Потом [предложить испить] водицы. Приготовь сосуд чистый, чтобы если вдруг изблюет — вылить в реку¹⁰³».

57¹⁰⁴. 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] пояснил¹⁰⁵: (*Л. 27а*) «Написано ведь, владыко, в Уставе белечском¹⁰⁶: „Пристойно блюстись, ведь это Христов пост”¹⁰⁷. [И еще написано]: „Если только не могут [утерпеть], то в первую и в последнюю недели — [строго воздерживаться]”. [О том же] и Феодосий¹⁰⁸, — добавил [я], — от митрополита¹⁰⁹ услышав, написал». — «Такого не написал, — возразил [владыка], — ни митрополит, ни Феодосий¹¹⁰. Только Светлую Седмицу [велел держать] — на Светлой седмице все дни как [единый день] воскресенья¹¹¹. Если кто поступит так [как ты говоришь], запрети ему делать в другой раз. Если же кому захочется причаститься в воскресенье [постом]¹¹², 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 (*Л. 27б*) на заутрене. [Только] не пой им часов, а, молитву сотворив, причащай». Это написал ради тех, кто не может себя сдержать, чтобы не есть до обеда. А грудным детям когда хочешь можно причащаться. [Если и грудь] сосали — нет беды¹¹³.

59. «А если, — спросил, — кто-то яйцом 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 причастию¹¹⁴».

60. Еще спросил его [вот о чем]: «Если крестим дитя, а оно еще не разрешено¹¹⁵: даже не приносили его ни на вечерню, ни на заутреню работой [занятые родители], или по причине нищеты, а также если не захотели дома ему (*Л. 28а*) ничего петь — давать ли такому причастие на литургии?». И повелел дать: «Дай, — сказал, — 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 святыхни. [Страшен не тот смрад], что из уст у иных идет, а смрад греховный»¹¹⁶.

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 [святыхни]».

63. «Если человек, который жил без покаяния, (*Л. 28б*) разболеется и будет при смерти, и [только] тогда перед тобой он искренне во всем раскается, пусть даже если сильно грешен, — причащение дай ему»¹¹⁷.

64. «Можно ли, – спросил, – стирать плат, который лежит сложенным на трапезе¹¹⁸, а в нем крошки?» — «Без исключения все [находящееся в церкви], — ответил, — можно выстирать, кроме одного только антиминса¹¹⁹, который не следует стирать. [Иные не считают такое грехом], а это великий грех»¹²⁰.

65. «Нет ли в том греха, если по грамотам¹²¹ [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 послушает — Расскажи мне. Если (*Л. 29а*) не расскажешь — осудишься вместе с [ним]».

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 лишать¹²².

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 некоторые¹²³ вовсе¹²⁴ не причащались». — «Запрещай ему, – велел, – чтобы перестал. А тот же, кто хочет [только] 40 дней вытерпеть, [чтобы] причаститься, то назад опять на то же возвратится¹²⁵. Запрещай!» — сказал¹²⁶.

69. Говорил ему: «А что если, владыко, одни открыто заводят наложниц и детей рожают, будто со своею женою, а другие (*Л. 29б*) скрытно сожительствуют со многими рабынями¹²⁷. Что лучше?» — «Нехорошо, – ответил, – ни то и ни другое».

70. Сказал: «Владыко, а если пустить на свободу [наложницу с детьми]?» — «Здесь, – отвечал, – обычай такой¹²⁸. Только лучше [кроме того еще] другого человека выкупить, чтобы и одна и другая были ему в наказание»¹²⁹.

71. Еще вот о чем спрашивал: «Написано в заповеди Иоанна Постника¹³⁰. [Там] сначала [Иоанн] говорит, что не надо давать причастие, а затем [еще так]

говорит: „Из-за безвыходного положения [даем]¹³¹. Сколько таких, кто в Великий пост не могут удержаться от грехов и [многократно]¹³² согрешают, имея жен. Подобаает тем по исполнению [наложенной на них] епитимии [принять причащение], иначе если 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 (*Л. 30а*) и трепетом пусть причащаются на Пасху”¹³³. 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 замечают¹³⁴. 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 телом¹³⁵. Или не могли святые [отцы] написать, что велят причащаться (*Л. 30б*) им и сразу же после этого не нужно¹³⁶ блюстись?» — «И так молодоженам нет епитимии, 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] епитимии».

73. Также о сочетающихся на брачное общение прочитал ему (владыке) канон Тимофея, который предписывает соблюдать чисто воскресенье и субботу¹³⁷. А он подтвердил: «Только те два дня [следует] уклоняться от близости. Но [если не смогут, то] втайне, — добавил, — наложи епитимию. Когда исполнят, что повелено, более не вели так поступать».

74. Ещё прочитал ему из некоторой заповеди: «Если в воскресенье, субботу или пятницу ляжет человек [с женой] и зачнет дитя — будет [такой] ребенок либо вором, либо блудником, (*Л. 31а*) либо разбойником, либо трусом. Родителям же [за то] епитимия два года»¹³⁸. — «А такие книги следует сжечь!».

75. «А если на [кого] будет наложена строгая епитимия — могут [они] причащаться только от Пасхи до Пасхи, или раз в месяц?»¹³⁹ Сильно удивился [владыка]¹⁴⁰.

76. А также о том прочитал ему, что от епитимии избавляют 10 литургий в течение 4-х месяцев, 20 литургий в течение 8-ми [месяцев], а 30 [литургий] в течение года¹⁴¹. — «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 бы¹⁴², чтобы перестать [грешить]¹⁴³. 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, (*Л. 31б*) то не [следует] запрещать. Если воздержится сам — то лучше. Не надо налагать невыполнимый запрет¹⁴⁴. Не то еще больший [будет] грех».

78¹⁴⁵. [Когда владыка обсуждал с нами, что значит «устам осквернение», о которых написано в заповедях Иоанна Постника, то выставил всех присутствующих прочь]¹⁴⁶. «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, повергнув, ляжет на неё и при этом семя истечет, или гойлом¹⁴⁷ 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 дьяконом — отлучить его от службы на некоторое время, [чтобы жил] с иным¹⁴⁸ воздержанием, а потом снова примет свой сан. Если до постановления [попом] нечто из того совершит, то прежде (*Л. 32а*) наложить епитимию и потом [можно будет его] поставить».

79. «Если кто, будучи холостым, вступит в блудную связь и от того родится ребенок, можно ли [такого человека] поставить дьяконом?» — «Удивительно, — отметил, — здесь добавлено — если "однажды" так поступит¹⁴⁹ и будет ребенок. А если много раз и с десятью?».

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 дьяк¹⁵⁰ возьмет жену и узнает, что она не девка?» — «Пустив¹⁵¹ [ее от себя], — велел, — продолжать оставаться [в церкви и служить]».

82. «А если жена попа или дьякона будет совершать прелюбодеяния?» — «Разведясь с ней, держать свой сан»¹⁵².

83. Написано в заповеди Иоанна Постника: «Если кто уличен будет в краже, подпадающей под головную татьбу¹⁵³, — (*Л. 32б*) не примет священный сан¹⁵⁴». Я попросил [владыку растолковать] это. — «Если будет крупное воровство, — отвечал, — и не постановят (уладят) это скрытно [от других], но большую тяжбу затеят перед князем и перед людьми, то не следует такого поставить дьяконом. А если проворуется¹⁵⁵ и о том не станет известно, то можно поставить [дьяконом]» — «А если укравшего что-либо паробка¹⁵⁶ хозяева вяжут и бьют за это. Можно ли такого ставить?».

84. «[Вот] поп-белец без жены¹⁵⁷. Если случится ему впасть в [блудный грех] только раз, или пьяному, или еще как?»¹⁵⁸ — «Пусть [он] хоть мертвых воскрешает¹⁵⁹, — постановил, — не может быть попом. Также [впавший в блуд дьякон] — дьяконом. Если кто в иподьяконстве и кается тебе — прими его. Только нет для него другой епитимии. Не допусти, чтобы лишился сана. Эти (*Л. 33а*) 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».

86. «А что если, – спросил, – кровь рыбью едим?» — «Не беда, – ответил, – кроме крови животных и птиц [дозволено]»¹⁶⁰.

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! – вспылил [владыка]. – Не говорил такого никакой епископ». И довод¹⁶¹ привел вот какой: «Так говорит Господь: „Я повелел вам есть мясо, которое от земли, а кровь всякого животного пролить на землю”¹⁶². Если ешь ее (кровь) — ты противник (*Л. 33б*) Богу. Ешь бескровное». [Остальное владыка] настрого запрещал.

88. Однажды принесли ему тетеревятину¹⁶³ на пир, он же повелел швырнуть ее через тын. «И причащаться нельзя, – пояснил, – съев [такое]. Как сказал Иаков, брат Господень: „Ничего не возбраняй, кроме блуда, идоложертвенного, давлений, крови, звероядины¹⁶⁴, мертвечины”»¹⁶⁵.

89. О том, что касается смердов (крестьян), которые живут по селам, а исповедуются у нас, поговорил: «Некоторые из тех, что едят бельчатину и другое, говорят: „[Считается], что это грех. [Но] противозаконно есть давлению. Если, случилось, что бельчатину ели или другое недавленное, то нет беды”. Много легче¹⁶⁶ [им так прожить]».

90. «А молозиво, – сказал, – плохо и негоже потрелять, так как оно с кровью. Надо, чтобы три дня [сначала его] теленку давали, а потом (*Л. 34а*) чистое сами пили¹⁶⁷». Поведал ему попин его¹⁶⁸: «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»¹⁶⁹.

92. «А те молодожены, которые расходились и перед тобой, владыко, судились — какая им епитимия?» — «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 пропивать¹⁷⁰, или какой иной [тяжкий] грех — тогда на 3 года [епитимия]. Если же жена мужу [изменяет] с другим, то муж не виноват, разводясь с ней».

93. «Если муж (*Л. 34б*) овладевает¹⁷¹ женой без ее согласия, то жена не виновата, уходя то него».

94. Подобаает выписать [для таких случаев] и из канона св. Василия¹⁷². 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 прелюбодеец, 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]¹⁷³. Ибо (*Л. 35а*) так сказал Господь: «Кто разведется с женой кроме обвинения в прелюбодеянии, тот вынуждает её прелюбодействовать»¹⁷⁴. 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 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 епитимию на протяжении 10-ти лет? Можно ли запретить ему год, (*Л. 35б*) два или три совсем не есть мяса и не пить мёд даже в Великий день Пасхи?» — «Если, — ответил, — епитимия 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 покаялся в [грехе] блуда, кроме субботы и воскресенья. А если сам кто пожелает насколько-то себя отлучить от чего — того не запрещать¹⁷⁵. Если нет — [делай] как в заповеди Иоанна¹⁷⁶ записано».

96. «Можно ли жене разделить¹⁷⁷ с мужем его епитимию, а мужу с женой?» — «Следует, — разъяснил, — очень бы было хорошо это делать добровольно¹⁷⁸. Как полезно это, когда друг другу и брат брату [помогает], так и супругам¹⁷⁹ [в том же большая польза]».

97. О тех, кто без епитимии, спрашивал: «А если (*Л. 36а*) 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»¹⁸⁰.

98. Просфор не следует печь женщинам, когда у них бывает обычное для них¹⁸¹, 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], то от неизбежности можно [служить и на одной]».

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 (*Л. 36б*) 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 Георгий¹⁸². 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 все 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!“»¹⁸³

Саввино¹⁸⁴ [вопрошание]

1. Попу, стоявшему над покойником (*Л. 37а*), можно служить в тот же день, если даже он покадит [над гробом] и целует [мертвеца]¹⁸⁵.

2. Если женщина, родив дитя, станет умирать в тот же день или на следующий, то дать ей причастие, прежде омыв и перенеся в другой дом¹⁸⁶.

3. Если, сказал, умрет [родившийся] ребенок некрещеным по небрежению родителей или попа, то налагается трехгодичная епитимия за погубление души¹⁸⁷. Если же не знали [о грозящей смерти] — то нет епитимии¹⁸⁸.

4. «Можно ли в том жилье, где находятся иконы и Крест честный, быть [в соитии] с женою своею?» — «Не ради греха, — ответил, — дана на ложе своя жена. Ведь у греков в одном помещении и имущество хранится, и иконы, и Крест честный, там же возлежат муж с женою. Разве, — добавил, — снимаешь свой нательный крест, когда с женою близок бываешь?»¹⁸⁹ (*37б*) Можно и в алтарь входить после того, ополоснувшись¹⁹⁰ и Евангелие целовать, а Дору вкушать и мощи целовать можно только если не мылся целиком»¹⁹¹. — «А если что выпил или вкусил, сразу после того как Честный Крест целовал?»¹⁹² [Следует] ли следующую ночь соблудности [в воздержании], [или достаточно будет] чисто омывшись, отказаться от сыра и мяса в тот день?» — «Клим повелел, что достойно в любой день кроме Воздвиженья [крест] целовать и есть все, включая мясо. Когда [станешь] взирать [на крест] или надевать [его] на кого, — [можешь] целовать, вкушая все¹⁹³».

5. Отрокам дай целовать крест, прежде рассмотрев, в чем грешен будет [тот или иной]. Евангелие и мощи, и Дору давай, чтобы юноша¹⁹⁴ не слишком надолго отлучался от причастия¹⁹⁵. А панагию¹⁹⁶ не воспрещай никому, даже тому, кто был [перед этим близок] со своей женой. Также и (*Л. 38а*) холостым велено давать ее, но с угрозою [последующего отлучения от Даров].

6. «Если случится, что платок женский¹⁹⁷ будет вшит в ризу попа¹⁹⁸, следует ли в том облачении служить?»¹⁹⁹ — И молвил: «Следует! Разве женщина скверна?»²⁰⁰.

7. «Если грешным делом случится уронить просфору на землю — можно ли на ней служить?» И постановил: «Можно, если только сразу после падения ее хорошо отчистить»²⁰¹.

8. «Если случится служить обедню, на утрени и вечерне не служив. Разве нужно тогда, владыко, прочитать молитвы вечерни и утрени?» — «Нет греха, — ответил, — служить не прочитав [тех молитв]. Но если бы прочитал, то это было бы лучше»²⁰².

9. «Тот, кто встал на заутреню ради канона, не пропев его, может служить»²⁰³. А служив, — добавил, — можно сплевывать, если не евши, если не ел Дору и теплую воду пил²⁰⁴. Еще [можно] немного поспать». (*Л. 38б*)

10. «Если случится стоять целую ночь, или петь или отчитывать, перед этим пообедав или поужинав, следует ли отправлять службу без перерыва на сон?»²⁰⁵ [Владыка так] ответил: «Что лучше: спать или Бога молить? Следует и не поспав служить».

11. «Если вымыться, встав пораньше, а [потом] служить, поспав [после этого] или не спав?» Строго запретил это [делать] Нифонт и повелел: «Вечером вымыться, а утром служить»²⁰⁶.

12. А о том, когда вынимать просфору. Не велел в субботу вынимать, [но] вынимать в воскресенье²⁰⁷. — И сказал: «Все [рядом], либо одно на другое положи Тело, но не клади, когда молишься, ибо мало блюдо»²⁰⁸. Затем особо наставлял: «А если так случится, что в ином каком месте (т. е. не в церкви) была надломлена просфора, то категорически запрещено на такой служить. Как, — сказал, — можешь ее преломить, кроме как на службе? (*Л. 39а*) Великий грех в том. Не смей так делать и другим запрети!»²⁰⁹ А как только диакон возгласит: „Вонмем!“, а поп: „Святая святым!“ — взяв, поднимает Тело, а люди возглашают „Един Свят!“. Затем поп знаменует Телом три креста над дискосом²¹⁰, но делает это не раз, а последовательно. После этого преломит [Тело] перед людьми²¹¹ и положит на дискосе²¹². [Кладет] из правой руки, а левой преломляет верхнюю часть и влагает в потир. Когда те две части взяты и положены, то начинает преломлять правой рукой, раскладывая на дискосе. А из левой руки не кладет, пока не изломает все. Потом и левой положит, чтобы не была пустой рука [та]»²¹³.

13. А о том, как на выход²¹⁴ проследует поп. «На обедне или на (*Л. 39б*) вечерне, что целуют?» — спросил. «Икону, те, кто не служит. Целовать ее [следует] людям. Для того икона и поставлена. А попу, идущему в алтарь, [чтобы потом следовать] на выход, приложиться к образам иконостаса у царских врат²¹⁵. То — есть колена Христово. А войдя в алтарь — престол²¹⁶ целовать. Это — груди Христовы. А глава — это находящееся на том престоле Евангелие, к которому с поклоном прикладываются»²¹⁷.

14. К больному [владыка] велел идти и без риз, нести причастие и причастить, пропев, что следует [в таких случаях]²¹⁸.

15. Если больной будет каяться — позволяет [владыка даже] без риз принимать покаяние, поскольку не может [тот сам] до церкви пойти. Если же женщина будет [каяться] — то [велит] облачиться в ризы, а в церкви [обязательно] облачиться. «Великое дело, — сказал, — покаяние, не обычное, как некоторые считают»²¹⁹.

16. Попу, крестящему младенца, обратить [следует того] к себе лицом. (*Л. 40а*) Если взрослый человек [крестится], то [следует] трижды погружать его [в воду] и три креста сотворить подряд. Мирром помазать чело, ноздри, уста, уши и сердце, [а также] ладонь одной только правой руки, как признак [приобщения к вере]²²⁰.

17. «Если, — спросил, — будет соблазн от дьявола ночью и семя [истечет], можно ли служить обедню, ополоснувшись и прочитав молитву?» — «Если в это время представлял себе какую-либо женщину, то нельзя²²¹. Если соберешься служить, а Сатана соблазнит, желая оставить церковь без службы, то, ополоснувшись, надо служить²²². А что говорится [в книге]²²³ „осуждая себя лучше бы не служить“, [думаю об этом вот что]: Если случится, что в воскресенье соблазнит [дьявол], а семя не истечет — то нет в том ничего [предосудительного]. Если же семя увидишь на одежде, (*Л. 40б*) а женщину во сне не видел, то, ополоснувшись и переодевшись в другую одежду, — служить»²²⁴. [И я] ударил перед ним челом.

18. «Нельзя ли, владыка, некоторых из тех, кто придет ко мне на покаяние, отправить к другому попу?». Ответил: «Если начнешь [кого] наставлять, а [потом вдруг] не примешь [кающегося] — грех это». Пояснил тогда: «Грубый я и несведущий».

[Нифонт на то] сказал: «Тот, кто захочет тебе все исповедовать, любя тебя, к другому не пойдет, либо всего не откроет, стыдясь. Если даже святым будешь, и чудеса начнешь совершать, и мертвых воскрешать — все равно будешь осужден в муку, если не примешь своего покаяльника. Если же примешь его, но не наставишь²²⁵, то также [осудишься]. А тот без греха». И много еще я сетовал ему о том. (Л. 41а) [Владыка же] изрек: «Ничего не скажу тебе более того, что прежде сказал». [Снова я о том же] ударил перед ним челом. И [тогда] повелел: «Если искусен [будет духовник], то пошли к нему с любовью. Покаяние ведь дело вольное²²⁶».

19. «Если человек еще при жизни закажет по себе сорокоуст, следует ли служить за него и кутью отправлять?» — «Если ты [кутью] сам [заказавший ее] человек [потребит] — не будет ему вреда пить и есть осененное крестом²²⁷».

20. «Следует ли, — спросил, — на второй год²²⁸ ребенку пост установить, особенно если не будет больным?²²⁹ Все-таки он молоко ест». — «А что, лучше умерить [его]?²³⁰ Если только сама мать захочет, то [пусть кормит] три или четыре, или пять лет, пока не будет другого ребенка после него»²³¹.

21. «Следует, — сказал, — всякого из родственников принимать на покаяние, только свою жену нельзя»²³².

22. Если кто хочет жениться, то пусть воздерживается от блуда сорок или (Л. 41б) хотя бы восемь²³³ дней, а потом венчается. Дать им (венчающимся) причастие, а если они заслуживают епитимии, то дать ее потом. Если кто хочет в ту же ночь с нею (женою) быть, не дождавшись пения петухов и не проспав, нет в том греха²³⁴.

23. «Нечистой женщине можно ли есть просфору, после проскомидии²³⁵?» — «Доры, есть ей нельзя²³⁶. Нельзя также Евангелие целовать и в церковь входить».

24. Спросил еще вот что: «Если женщина родит дитя или когда нечистота [месячная], можно ли ей быть со своим мужем?» — «Хорошо бы, — сказал [владыка], — подождать, пока станет чистой, тогда и быть с ней. А если раньше восьми дней [соединятся], то дать за это епитимию»²³⁷.

Ильино²³⁸ [вопрошание]

1. Спрашивал владыку²³⁹: «Если причащались блудящие и поведали отцам [духовным о том], а те знали и дали [приобщиться к дарам]?»²⁴⁰ — «Нет, — ответил, — в том греха детям [духовным], но [это грех их] (Л. 42а) отцов»²⁴¹.

2. Спрашивал и такое: «Если в рабстве [становятся] душегубцами?». Повелел вполнину облегчить епитимию: «Принуждены, — сказал, — делать это»²⁴².

3. Еще об этом спрашивал: «Если мужья согрешали от жен, но к настоящему времени перестали. Какая им епитимия?» И велел мне: «[Дай] на один год»²⁴³.

4. И об этом спрашивал: «А если кладут с собой [малых] детей спать и [ненароком] задавят. Убийство ли это?»²⁴⁴. Он ответил так: «Если трезвые, то заслуживают более легкого наказания, а если пьяные, то как за убийство».

5. И об этом спрашивал: «[Как быть], если женщины, выполняя тяжелую работу, повреждают плод и происходят преждевременные роды (выкидыш)?»²⁴⁵ Он растолковал: «Если не отравой²⁴⁶ повреждают [они плод], то нет за это епитимии».

6. И об этом спрашивал: «Если велит поп другому попу дать своему [духовному] сыну причастие, а будет очевидной причина, по которой нельзя причащаться. (Л. 42б) Дать [в таком случае] ему причастие, или нет?». Он рассудил так: «Если не знаешь [за ним] греха — дай. А если узнаешь [о грехе] — не давай, а попу тому скажи: „Зачем, брат, [позволяешь] дать причастие? Не бери грех²⁴⁷ [на душу]!“».

7. И об этом спрашивал: «Если какой-нибудь поп так наставляет своего [духовного] сына: „Если не можешь удержать [себя от блуда], будь хотя бы с одной [женщиной]“» — «Не слишком тому потворствуй²⁴⁸, — советовал владыка. — Не слишком тот поп по своему усмотрению действовал [так наставляя], но видя его (сына) многое невоздержание, повелел жить с одной женщиной²⁴⁹».

8. И об этом спрашивал у владыки: «Если будут невольники²⁵⁰, у которых нет законных жен. Как исполнять им епитимию?». И не повелел наказывать [таковых]. «Вот когда женятся и состарятся, — сказал, — тогда и дай епитимию²⁵¹».

9. «А если (Л. 43а) причастившийся человек, уснув, сблюет в тот же день?» — «Одинаковая, — постановил, — епитимия для спавшего и не спавшего²⁵²».

10. [Спросил]: «А если человек покается и объявится у него грехи многочисленные?». В таком случае не велел [владыка] сразу [тяжелую] епитимию дать [тяжкому грешнику], но [советовал не строго] начать с малого и когда тому научится, — добавить понемногу [наказание], чтобы не сильно отягчить его²⁵³».

11. «А если на человека наложена епитимия и [таковой] пойдет далеко ради важного дела?»²⁵⁴ — «Позволить идти, — наставлял [владыка], — и разрешительную молитву²⁵⁵ дать [таковому], но пусть он исполняет заповедь, которой его связал отец [духовный]. Если же [кто] на войну пойдет, или в болезнь впадет — дать ему причастие²⁵⁶».

12. Просфоры следует печь такой женщине, которая бы не прелюбодействовала и была бы чиста. А если будет нечиста²⁵⁷ — тогда не печет.

13. «Если какой человек (Л. 43б) хочет покаяться, но понимает, что не в силах перестать распутничать, — [как быть]?» — «Прими, — велел, — чтобы выслушав твое наставление, бросил бы блудодействовать²⁵⁸».

14. А иногда жены делают так: если разлюбят их мужья, то омывают [они] тело свое водою и дают ту воду мужьям [пить]²⁵⁹. Повелел [владыка] дать [за то вот какую] епитимию: на 6 недель в течение того года [отрешить] от причастия.

15. Если [какой] человек сблизится [в сношении с] животным рогатым, то [делать надо так]: Все прочие могут пить от того животного молоко и есть его мясо. А кто надругался над животным, тому от этого животного нельзя есть ничего. Епитимию пусть примет соответственно степени своего падения²⁶⁰».

16. Если пьяный муж набросится [с побоями] на свою [беременную] жену и повредит в ней дитя — дать половину епитимии, [назначаемую за убийство].

«А если носили детей к варяжскому попу (Л. 44а) на молитву, — сказал [владыка], — [назначить] шесть недель епитимии²⁶¹, ибо они [поступают] как двоеверы».

17. Если [кто] пьяного мужа толкнул, а он, запнувшись ногой, [убьется] и умрет, — [таковому] епитимия облегченная, ибо только наполовину [виновен] в убийстве²⁶²».

18. Если ради детей, когда те заболеют, женщины совершают что-либо [непотребное]²⁶³, или несут к волхвам²⁶⁴, а не к попу на молитву — за то епитимия шесть недель, или три, если будут [матери] молоды²⁶⁵.

19. «Если на холостого человека будет наложена епитимия, а он снова впадет в грех, неся ее?» — «Следует тому снова начать [держат исправление], а за падение принять [новое наказание]»²⁶⁶.

20. А если [какой] человек захочет [уйти] от одного [духовного] отца к другому, [в том числе и к тебе]²⁶⁷, то скажи ему: «Отпросись²⁶⁸ [сначала] у прежнего». Если ли же не захочет [покаяльный сын] гневить отца своего [духовного], тайно прими его. Только скажи: «Бери у него (т. е. прежнего духовного отца) молитву и дарок²⁶⁹ ему подноси как и до этого²⁷⁰, (*Л. 44б*) а у меня кайся и наставляйся²⁷¹ скрытно и слушайся [только] меня. А то, что ты раньше был у того прежнего, — нет пользы²⁷²».

21. «Если женщина причащалась на обедне, а вечером лежал с ней муж — [заслуживает ли епитимии]?». Не велел владыка дать ей епитимию, но сказал: «Если соблюди [себя в чистоте] ту ночь, после которой хотели утром причащаться, а после причащения соблюди еще и другую — то [совсем] благопристойно. А если будут молоды и, не в силах вытерпеть, приступят [друг к другу], то нет беды. В своей жене нет греха²⁷³».

22. «[Есть такие], кто приносили клятву, собираясь [идти] в Иерусалим». Велел мне епитимию [за это] дать²⁷⁴: «Эта клятва, — пояснил, — губит землю ту²⁷⁵!».

23. Спрашивал еще вот о чем: «Если девица лезет на девицу, и семя у них будет?». — «Легче [наказание тем], кто так делает, поскольку это было не с мужчиной»²⁷⁶.

24. «А если семя (*Л. 45а*) изыдет, но девство не нарушено²⁷⁷ [при этом]?». И [в таком случае] велел дать епитимию.

25. А Аркадий выразился [так]: «Это, — сказал, — как содомский грех»²⁷⁸.

26. Тем, кто принимает роды²⁷⁹, вели на восемь дней отлучиться от церкви. Если же молитва очищения взята, тогда пусть входит [в церковь]²⁸⁰.

27. «²⁸¹Которое падение хуже всех?». — «[Когда] скотоложством занимаются»²⁸².

28. «Если [кто-то] не знает, крещен ли он, стоит ли, — спросил, — его крестить?». — «Если не будет свидетеля крещению, то следует окрестить»²⁸³, — сказал [владыка].

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).

* П. И. Гайдено, А. И. Макарова, В. В. Милькова.

В подражание 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: Сорокоуст — сорокадневное поминовение умершего; 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 (Апост. 64). Кормчие книги предписывали низвержения из сана тех клириков, которые нарушат это правило (см.: *Бенешиевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. 1. СПб., 1906. 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. Ч. 1. М., 1993. С. 551–552).

³ Кирик дипломатично не называет конкретный источник, рекомендации которого расходятся с теми, что предписывал Нифонт. Установлено, что он ссылается на установление из «Заповедей святых отец», читавшихся в глаголическом Синайском ехологии (см.: *Суворов Н. С.* Следы западнокатолического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1888. С. 160–161; *Максимович К. А.* **Заповѣди святыхъ отецъ**: 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 (К 74) с «некоторой заповедью» связывается поверье о зачатии детей в неблагоприятные дни, которой нет в славянском переводе латинского пенитенциала. Название из «Заповедей святых отец» сохранилось за «худым номоканунцем», 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 церковных кругов подобное действие и воспринималось. Согласно сербской рукописи XVI в. из собрания Григоровича, предписывалось изблеванное причастие сохранять или погresti его близ церкви, где люди не ходят, а о сожжении говорилось, что **такъ нѣци неразоумни 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 еще в нескольких 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. Изблвание (непринятие) Даров служит указанием, что человек не достоин 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 посуды через контакт с нечистыми животными. Такие ситуации конкретизируются в известных древнерусской письменности церковных правилах. Не исключено, что Кирик отразил своим вопросом практиковавшийся у его современников радикальный способ избавления от подвергшейся осквернению дешевой и доступной глиняной посуды и стремление сохранять более дорогостоящую точеную посуду из дерева.

⁷ Точная этнографическая зарисовка, дающая представление об употреблявшихся в обиходе древних новгородцев сосудов. Нифонт добавляет к перечню редкую и дорогую посудную утварь, которой пользовались горожане (см.: *Смирнова Г. П.* Опыт классификации керамики древнего Новгорода // МИА. № 55. М., 1956. 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 Нифонт 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 которые заупокойные службы не положено было совершать, и суббот, в которые осуществлялись общие поминовения 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 оплаты за укороченные заупокойные службы — один или два раза в неделю за Сорокоуст, вместо обычных пяти в неделю за полный Сорокоуст. По мнению А. В. Назаренко, Кирик считал кунами-резами, когда 1 гривна приравнивалась к 40 кунам. Исходя из этих ценовых соотношений, укороченные службы не были нацелены на минимальные расценки и не являлись средством удешевления обряда поминовения (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, соблюдение которого обеспечивает душе упокоение в ином мире. Наряду с меркантильной стороной вопроса здесь говорится о моральной ответственности священника за отправление поминального ритуала. Духовники на исповедях задавали священнослужителям вопрос: все ли оплаченные за мертвых задушья они отправляли (см.: *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Т. III. Одесса, 1894. С. 232).

¹² Епископ разъясняет практику совершения проскомидии — приготовления перед началом литургии просфор и 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.

¹³ Дорой называют остатки просфоры, из которой в проскомидии вырезается Агнец, часть агничной просфоры, используемой для совершения Евхаристии.

¹⁴ Для поминовения усопших на проскомидии из просфор вынимаются частицы.

¹⁵ Речь о том, что в расчет Сорочин не включаются поминальные субботние службы, на которые требовались дополнительные расходы.

¹⁶ 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. 1: Памятники XI–XV вв. / РИБ. Т. VI. СПб., 1908. Стб. 24. Прим. 11. Далее — Павлов А. С. Комментарии).

¹⁷ Употребленное в списках Основной редакции **НАБОЖЬНЬКА**, **НАБОЖЕНКА** вызывает затруднение при толковании. И. И. Срезневский оставил это слово без перевода (см.: Срезневский И. И. СДЯ. Т. II. Ч. 1. М., 1989. Стб. 266). Вряд ли справедливо видеть в этом слове обозначение служителя культа (см.: СлРЯ. XI–XVII вв. Вып. 10. М., 1983. С. 20). Есть версия, что так назван набожный человек (см.: СДЯ (XI–XIV вв.). Т. V. М., 2002. 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. Т. II. М., 1955. С. 380). Описанная ситуация, когда один священник просит другого в его отсутствие исполнить обрядовые действия по поминовению, предполагает соборную или другую крупную церковь, при которой содержался значительный клир и имелась возможность чередования служения. Судя по тексту, священник должен был делать собственные запасы для отправления ритуала.

¹⁸ **Лихва** — ‘рост’, ‘проценты’, ‘прибыль’, ‘прибавка’ (СлРЯ. XI–XVII вв. Вып. 8. М., 1981. С. 245–246). Оценка Нифонтом несправедливого прироста за счет высоких долговых процентов актуальна для торгового Новгорода. Эту проблему ранее поднимал второй новгородский епископ — Лука Жидята: **Соудите по правдуѣ, мзды не емлите, въ лихвоу не дайте** (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 резозимание, приравнивающееся к человекоубийству). Как актуальный, вопрос о лихоимстве поднимался в «Поучении Ильи, архиепископа новгородского» (см.: РИБ. Т. VI. Стб. 347). Лихоимство приводило к обострению социальной напряженности. Непомерный гнет резозимцев послужил причиной киевского восстания 1113 г., в результате которого Владимир Мономах законодательно ограничил предельную планку «лихвы» (см.: Правда Русская. М.; Л., 1947. Т. II. 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 несправедного «реза» (см.: Поучение 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.: Щанов 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 несправедного реза была проблемой общественно-значимой. В других случаях вопросы общественной морали практически не затрагивались, как пронизательно подметил С. Смирнов (см.: Смирнов С. Древнерусский духовник. С. 116–117).

¹⁹ Запрет на лихоимство для церковнослужителей основывался на следующих правилах Церкви: Апост. 44; I Всел. 17; VI Всел. 10; Лаод. 4; Вас. Вел. 14. Попы-лихоимцы, согласно Кормчим книгам, должны были подвергнуться низвержению из сана (согласно Балашовской кормчей: «Епископъ или поп или дьякон лихвы прося у заимника 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. Ту же норму воспроизводит в своем «Поучении архиерейскому собору» новгородский архиепископ Илья (см. об этом: *Смирнов С.* Материалы... С. 272). Согласно «Правилам апостольским и отеческим», в которых имеются параллели «Вопрошанию» Кирика, за ростовщичество рекомендуется низвержение священнослужителей или пятилетия епитимия (видимо, в случае раскаяния и отказа от лихвы). Для мирян также предлагается пятилетия епитимия. А для тех и других — раздача неправедного богатства нищим: **аще епкпъ или попъ или диаконъ взимаю лнвѣ да извергѣса сана ѿ воспримѣ шпитемью на пѣ лѣтъ а поклоню по ѣ на дѣ. Такжеже и просцемъ. а собраное богатство злое неправдоу 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.

²⁰ «Правила святых отец», действовавшие в XI–XII вв. как покаянные правила для мирян, предписывали назначение епитимии за дачу денег в рост (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 142). Характерно, что такой меры дисциплинарного воздействия Нифонт даже не предусматривает, говоря о лихоимании как греховном действии. Епископ лишь ограничивает порочную практику и даже не прокламирует пресечения греха ростовщичества как заслуживающего наказания со стороны представителя Церкви. Позицию Нифонта можно обозначить как моральные уступки социальному злу. Не исключено, что Кирик, знакомый с церковными установлениями по проблеме лихоимства, подводит свой вопрос под более решительную санкцию со стороны владыки.

²¹ По церковному обычаю, после пострига монах должен был восемь дней безвыходно находиться на месте пострижения (либо в храме, либо в игуменской келье). Ныне срок сокращен до трех или одного дня.

²² 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 // ИМИ. Вып. VI. М., 1953. 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 в Церкви: «Учение» было написано 26-летним иеродьяконом и domestиком, а «Вопрошание» лицом более высокого сана. На время 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 К 8, где Нифонт говорит о предпочтении принятия схимы на закате жизни.

²³ 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 не отменяется, если на эти дни попадают празднования святым, которым на утрени поется тропарь вместо обычного «аллилуйя» (*Макарий, митрополит.* История Русской церкви. Кн. 2. Т. 3. М., 1995. С. 392).

²⁴ Кирик исповедовал монахов не будучи игуменом, что не соответствует Студийскому уставу (см.: *Смирнов С.* Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. М., 1913. С. 25). Порядок такого духовничества отличался демократизмом,

что может свидетельствовать об отличии Антониевской обители от других древнерусских монастырей.

²⁵ Норма, зафиксированная в Номоканоне при большом Требнике. Гл. 82.

²⁶ 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 жен-мироносиц: «В вечер субботний, свитаючи во едину от суббот, прииде Мария Магдалина и другая Мария, видети гроб» (Мф. 28, 1). Этот смысл нашла в 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. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. 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 Пятидесятницей. Позднее было введено почитание памяти павших на Куликовом поле, приуроченное к Дмитриевской субботе (перед 26 октября, днем памяти Димитрия Мироточивого). Проницательный автор зафиксировал проявление одной из форм двоеверного культа предков на ранней стадии христианизации.

²⁷ Предписание Нифонта соответствует VI Всел. 90: «От богоносных отцов наших канонически передано нам: не преклонять колен в дни воскресные, ради чести Воскресения Христова, Посему да не пребываем в неведении, как соблюдать сие, мы явственно показуем верным, что в субботу, по вечернем входе священнослужителей в алтарь, по принятому обычаю, никто не преклоняет колен до следующего в воскресный день вечера, в который, по входе в светильничное время, снова колени приклоняя, сим образом воссылаем молитвы ко Господу. Ибо ночь по субботе приемля предтечу Воскресения Спасителя нашего, отселе духовно начинаем песни и праздник из тьмы в свет переводим, так что с сего времени всецелую ночь и день торжествуем Воскресение» (Каноны, или книга правил. С. 97).

²⁸ В одном из списков Основной редакции читается *г-жды* (БАН 21.5.4). В оригинале, с которого сделан перевод: *сѣтворѣи емоу на днѣ. иже то по г-жды молвѣть* (Л. 18а). Так же и в большинстве других списков Основной редакции (разночтения см.: Павлов А. С. Комментарии. Стб. 26). С учетом тех же показаний в Особой редакции (РГБ. Рогож. № 342: *на днѣ. иже по г-жы молвѣтса* (Л. 476); ср.: Смирнов С. Материалы... С. 26) можно предполагать, что данное чтение не только распространенное, но является первоначальным.

²⁹ В переводе восстанавливается порядок слов, отмеченный А. С. Павловым (см.: Павлов А. С. Комментарии. Стб. 26. Прим. 13).

³⁰ Как в тесно связанном с Европой Новгороде, так и в других землях Руси латиняне не подвергали перекрещиванию, подобно практике XVII столетия, а лишь ограничивались миропомазанием тех, кто переходит из католичества в православие. 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. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. 2. София, 1987. С. 177; Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. С. 568). Миропомазание в аналогичных случаях рекомендуется предписаниями II Всел. 7 и Лаод. 7. В тексте идет речь о восьмидневном сроке, во время которого бывший латинянин приравнивался к новокрещаемому. На восьмой день с его чела особой губкою смывались остатки мирра.

³¹ В оригинале здесь стоит *не разрѣшати*. Слово *разрѣшати* имеет значение: 'развязывать', 'освободить (простить грехи)', 'допускать', 'уничтожать'. (Срезневский И. И. СДЯ. Т. III. Ч. I. 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 омылся и одевался в обычную одежду (Дьяченко Г. Указ. соч. С. 539).

³² По усмотрению священника возможно как усложнение, так и ужесточение процедуры, что открывало пути для субъективных решений.

³³ Комментаторы отмечают, что в позднейших списках читается **законъ** (см.: Павлов А. С. Комментарий. Стб. 27. Прим. 1). В одном из списков здесь читается: **о икономе** (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. Т. I. 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 **оконъ, ѡконо** — ‘наконец, под конец’. См. в оригинале: **самъ написахъ. и ѡконо тако молваше** (ГИМ. Увар. № 791. Л. 19а).

³⁴ 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. Помазание освященным елеем совершается перед самим крещением, которое сравнивается с потоком, уничтожившим пороки. Помазание освященным маслом символизирует масленичную ветвь грядущей земли, на которую должен вступить Ной после потопа. Если человек приходит в православие уже крещенным, то нет смысла помазывать его священным елеем. Описанный у Кирика обряд староверы удачно называют «восполнением». То есть восполняются недостающие шаги на пути вступления в церковную жизнь. Прежде всего это мирропомазание.

³⁵ В оригинале: **чтнѣ** — ‘священный’, ‘чтимый’; **празникъ** — ‘праздник, веселье’.

³⁶ Кирик задает важный 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 заклятие скотины по воскресеньям расценивали 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. В этом убеждает совершенно недвусмысленное употребление термина «заклание» применительно к убою скота в праздничные дни: **ї животнаго в прѣдникъ не заклантѣ** (Поучение отца духовного к детям духовным — цит. по: Смирнов С. Материалы... С. 238. Прим.). 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).

³⁷ В одном из списков Основной редакции ошибочно: **порозноу** (БАН 21.5.4). Верное чтение в оригинале: **да того дѣла и деть. авы прѣдноу гаси и пити** (ГИМ. Увар. № 791. Л. 19б).

³⁸ Несмотря на широкий размах паломничества в древнерусскую пору, отношение к этому явлению было сдержанным или даже отрицательным (см.: Изборник 1076 года. М., 1965. Л. 117а; Патерик Киевского Печерского монастыря / Изд. подг. Д. И. Абрамович. СПб., 1911. С. 110; Ильино вопрошание (И 22) // РИБ. Т. VI. М., 1908. 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). Распространенное 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.: Смирнов С. Материалы... С. 79). 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). 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 естъ* ему грозит *въ ѡнъ векъ сѣ лють* (Там же. С. 78). Кирика волновало, чтобы многотрудный путь спасения не подменялся нравственно сомнительным мероприятием, отрывавшим людей от семьи и обязанностей, да еще позволявшим кичиться праздным времяпровождением, выставляя такие «подвиги» как спасительное деяние. Не исключено, что под видом паломничества процветало бродяжничество. Объявив себя паломниками, путешественники попадали под юрисдикцию Церкви. Злоупотребления со стороны таких «паломников» наносили моральный и материальный ущерб Церкви, вызывая заслуженные осуждения со стороны священноначалия.

³⁹ 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 Великим постом ограничено. Службник Антония Римлянина, например, не упоминает о вливании воды в потир, тогда как службник Варлаама Хутынского обращает на вливание воды особое внимание. Используемая для Евхаристии вода символизирует воду, истекшую из ребер распятого Христа. Однако в литургии Григория Двоеслова употребляются освященные Дары, при приготовлении которых вода уже вливалась. Примечательно, что Антониев службник не содержит в себе чинопоследования литургий Василия Великого и Григория Двоеслова. Не исключено, что будучи воспитанником Антониева монастыря, Кирик не был уверен в точном значении всех тонкостей отправлявшихся в новгородских церквях служб. Возможно еще одной проблемой Кирика было сведение воедино различных богослужебных традиций Новгорода. Кроме того, суть вопроса могла отражать знания Кирика о том, что у некоторых еретиков в III в. практиковалось водное причастие. Согласно ответу, вино — это символ Крови Христовой, причастие — это таинство священнодействия, а не пир. Владыка здесь исходит из установления, согласно которому к алтарю запрещается приносить иной напиток, кроме виноградного вина (см.: Апост. 3). В наше время на приходах служба Преждеосвященных даров совершается редко.

⁴⁰ О запасном причастии, которое подсушивается для хранения на долгое время.

⁴¹ Полемический мотив. Фиксация точки зрения, которая отлична от мнения сановитого собеседника.

⁴² Ср.: *Аще кто бѣсенъ бѹдетъ или възъзрючается, над мертвыми да не ходит* (Правила, 40). Бесным, бесноватым считался тот, кто одержим бесом (см.: Дьяченко Г. Указ. соч. С. 912).

⁴³ В БАН 21.5.4 читается: *запечатати кмоу*. Правильно в ГИМ. Увар. № 791: *запечатати в немъ воудеть*. Аналогично в других списках (см.: Павлов А. С. Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта. Стб. 29). *Запечатати* означало 'закрыть плотно, закупорить, наложить печать' (см.: СЛРЯ XI–XVII вв. Вып. 5. М., 1978. С. 262). В данном случае имелось в виду действие, направленное на усмирение в человеке нечистого духа, типа закрещивания 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; об этом см.: 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 закрещивание богохульника.

⁴⁴ Владыка почувствовал наивность вопроса и не решался даже на осуждение. Смех в данной ситуации — здоровое нравственное разрешение суеверной бытовой проблемы.

Кирик отражал взгляд на бесноватого человека как 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.: СД. Т. 1. М., 1995. С. 165). Владыка же смотрел на проблему так, как ныне относится Церковь к кликушеству — как к разновидности бесноватости (т. е. бесноватых и одержимых припадками следует исцелять, как это делал Иисус: Мф. 4, 24). Другими словами, существовала установка на участие и снисходительность по отношению к вместилищу в себя нечистую силу двоедушнику. Нифонт, скорее всего, усмотрел в вопросе Кирика бесовязнь, что можно было расценить как почитание бесов, но свою оценку святитель скрыл за иронией. Кирик исходил из того, что одержимые не выносят христианских символов.

⁴⁵ Разрешение периодического, при условии если не хулит Христа, причащения бесноватых действительно содержат Канонические ответы св. Тимофея (Тимоф. 3). 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 день, как судьбоносно спасительный и литургически важный. С. Смирнов считал, что источником могла быть одна из редакций Кормчей Иоанна Схоластика. Аналогичное правило читается в Кормчей XIV титулов (см.: *Смирнов С. Материалы... С. 272*).

⁴⁶ Вопрос касается ритуальной практики белого духовенства. В данном случае можно говорить об особой традиции, поскольку участие бельцов в исповеди Греческая церковь не знала. Поэтому под Грецией в данном случае логично видеть не Византию, а подвластные грекам территории. Традиция исповедоваться у бельцов укоренилась сначала у южных славян, а затем на Руси. Славяно-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 иеромонахов вынуждены были выполнять бельцы (см.: *Смирнов С. Древнерусский духовник. С. 6–7, 15, 17*). Сделанное Нифонтом послабление могло быть вызвано нехваткой священников. Вероятно, имелась в виду не только разрешительная молитва после исповеди, но и иные церковные службы, совершавшиеся священнослужителями (например, молитвы матери после рождения ребенка, при соборовании, молитвы над больными и другие случаи).

⁴⁷ Причина молчания, видимо, заключается в отсутствии точных правил на этот счет. Однако в Канонических ответах св. Тимофея (Тимоф. 5) имеется запрет на причащение попа и попадьи после их близости. С. Смирнов считал, что Особая редакция сохранила более правильное чтение (ср.: и рѣ^х митрополитъ написалъ съ причаститисѧ попадѧ оу своего попа достонтъ ѣ ли. рѣ^х то, ти онъ помолче — РГБ. Рогож. № 342. Л 45а). Он исходит из того, что Кирик, как и Нифонт, не признавал Клима митрополитом и так называть его не мог. Поэтому он полагал, что речь идет о митрополите Георгии, на которого 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 (С 4) дает прямо противоположную рекомендацию. Есть основания считать, что митрополитом мог быть назван Климент Смолятич.

⁴⁸ В оригинале ошибочно: **идеть к нимъ**. Аналогично в тексте БАН 21.5.4: **идѣ к нѣ**. Правильное чтение в ГИМ. Син. № 132: **идѣ то климъ**. Речь идет о Клименте Смолятиче — втором русском автокефальном митрополите. В 1147 г. он в нарушение канонических правил был возведен на митрополию. В К 20–38, К 43 воспроизводится запись бесед с ним Кирика, который выезжал с Нифонтом в Киев. Наиболее вероятное время встреч 1147–1149 гг., т. е. период между созывом поместного собора для избрания Климента на митрополию и до вступления в Киев симпатизировавшего Нифонту Юрия Долгорукого. В это время

новгородский владыка, как противник избрания верховного архипастыря Руси местными епископами без участия Византии, находился в заключении в Печерском монастыре. Туда он был помещен Изяславом Мстиславичем за противодействие княжескому выдвигенцу на митрополию. Последнее обстоятельство не мешало Кирику обсуждать важные вопросы с тогдашним главой Церкви и помещать мнения недруга своего покровителя в одном ряду с рекомендациями Нифонта. 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.: ПСРЛ. Т. 2. М., 1962. Стб. 340). Употреблявшееся по отношению к Клименту Смолятичу звание «философ» связывается некоторыми исследователями с возможным получением им систематического образования в Византии, где он мог познакомиться с подлинными произведениями античных мыслителей (см.: Гранстрем Е. Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом» // ТОДРЛ. Т. XXV. Л., 1970. С. 20–28). Клименту Смолятичу принадлежит «Послание», которое сохранилось в списке XV века. Из «Послания» мы узнаем, что Климент делал заимствования «от Омира (Гомера) и от Аристотеля и от Платона, иже во Елиньских нырех (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 нареkania некоего Фомы. Оппонент митрополита считал недопустимым увлечения 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. Античные мотивы прослеживаются в «Учении о числах». В середине XII столетия в Киеве встретились два умнейших и обладавших разносторонними знаниями человека: Кирик Новгородец, занимавшийся «численной философией», и заслуживший у современников высокое звание философа автокефальный первоиерарх. Вероятно, их сближал общий для обоих интерес к античному наследию, а также осмысление религиозной ситуации на Руси с точки зрения церковных уставов и правил.

⁴⁹ Речь идет о чине Воздвижения Креста. Обряд совершается в праздник Воздвижения 14/27 сентября в память обретения Креста Господня равноапостольной Еленой. Важное событие в истории Церкви, случившееся в 313 г. и положившее начало поклонению и чтению святыни. На Руси обряд Воздвижения Креста совершался в кафедральных соборах и монастырях по благословению архиерея (чинопоследование см.: Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. 2. М., 1983. С. 45–46). Ныне в современных храмах этот обряд осуществляется там, где есть архиереи, или по особому благословению.

⁵⁰ Запись отмечает различия ритуальной практики в русских и греческих монастырях. Поскольку прерывается диалог, не ясно, 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 1155 г. находился в русском монастыре близ Константинополя. Записанное в «Вопрошании» сравнение с практикой греческих монастырей возводится к предполагаемому факту биографии автокефального митрополита (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 Изяславе (после 1147 г.), из которого владыка был выпущен в 1149 г. после занятия Киева Юрием. 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 предположить, что хорошо осведомленный в особенностях византийской куль-

туры Климент сравнил известные ему порядки. Да и монастырь, о котором сказано, что в нем пребывает Климент, мог быть митрополичьей резиденцией, где проходили встречи. Там обряд Воздвижения креста Кирик мог наблюдать непосредственно, что и послужило поводом для вопроса, либо он просто записал сопоставление, на которое указал Климент Смолятич. Подчеркнуть отличие от греков логично для представителя русской партии.

⁵¹ Грецизм: *σινάπης*. Во время беседы с Кириком Климент Смолятич показал себя знатком греческого языка, что не удивительно для человека, хорошо освоившего византийскую книжность. Конечно, эта тема возникла не на почве обсуждения ботанических вопросов и речь шла не просто о черной горчице, как о растении, из которого изготовляли масло и приправы (см.: Библейская энциклопедия. М., 1995. С. 15). Для людей богословски образованных было понятно, что «зерно грюшное» — 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). Иносказательно здесь говорится о горчичном семени, которое превращается 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 воскресению. 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.

⁵² 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».

⁵³ Аллегория десяти колен Израиля и рассеяния.

⁵⁴ В разных списках здесь называется либо мясо, либо масло. Например, в Увар.: *маса*, в Син. *масла*. Речь идет о животном, а не растительном масле.

⁵⁵ Т. е. целовать крест после принятия пищи можно в любой день, кроме Воздвижения. Такое обобщение с отсылкой к «Вопрошанию» Кирика читается в «Саввином вопрошании» (С 4). Показательно, что рекомендации Нифонта, которые Савва записывает по заявленной проблеме, противоположны предписаниям Климента. Ясно, что у древнерусских иерархов единого мнения на данный счет не было. Получается, что расхождения касались не только проблемы автокефалии, но также и уставных аспектов церковной жизни.

⁵⁶ В оригинале *вожница*. Обычно так в новгородских источниках называли храмовые постройки латинян.

⁵⁷ Целование креста — это обязанность православного прихожанина приложиться к образу и символу распятия Христа в воспоминание о нем.

⁵⁸ Целование мощей — действие, сопряженное с глубоким религиозным почитанием святых подвижников Божиих, как знак мольбы к ним о заступничестве, исцелении и помощи. Совокупление считается привносящим нечистоту, которая требует очищения. В своей рекомендации Климент исходил из различения степени почитания церковных святых: св. Даров, Креста, Евангелия, Доры (антидора), мощей. В случаях невоздержания христианин мог быть не допущен к одним святыням (причастию св. Дарами или Дорой), но в то же самое время он не отлучался от других почитаемых реликвий — мощей.

⁵⁹ Не практикуемый ныне в Церкви обычай сродни публичному покаянию, так как причина священнического проступка становится для всех очевидной.

⁶⁰ Антидор — части, остающиеся от просфоры, из которой во время проскомидии (подготовительной части литургии) вынимается Агнец, предназначенный для совершения евхаристии. Причащение священника св. Дарами является непременным элементом богослужения, уклонение от причащения литургисающего священника невозможно. Рекомендуемое Климентом предписание может быть выполнено лишь при соборном служении (двух и более) священников. В таком случае священнослужитель, не способный по каким-либо причинам

причаститься, может участвовать в богослужении до евхаристического канона, в том числе и читать Евангелие. После чего он устраняется от дальнейшего прямого участия в литургии, а освящение Даров и последующие действия завершает другой иерей.

⁶¹ В оригинале *за днь*. Ср.: *за день* (РГБ. Тр. № 206). Перевод дается по ГИМ. Син. № 132: *предъ слоужбою днѣмь*.

⁶² Запрет на мытье священнослужителя до и после службы изложен в «Правилах апостольских и отеческих»: *аще попъ или днако хотѣти литургисати или литургиса в том днѣ не мыюца...* (Смирнов С. Материалы... С. 57. № 21). Запрет служить после мытья содержится в ответе Нифонта на соответствующий запрос Саввы (С 11). Допускалось мытье священника не позже, чем в вечер перед службою следующего дня. Согласно епитимийникам мытье перед службой расценивалось как грех (см.: Алмазов А. И. Указ. соч. С. 277).

⁶³ Согласуется с рекомендацией в К 27. Отраженное в пункте ограничение на близость священника с женой в течение одного дня следует считать предпочтительным.

⁶⁴ 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. Эти представления лежат в основе заповеди быть как младенцы: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное; итак кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном» (Мф. 18, 3–4). Ср. Мф. 18, 10. Церковный Устав предполагает, что в особых случаях для оказания пастырской помощи новорожденным, тяжелобольным или лицам, находящимся в смертельной опасности, священник может остановить службу и даже покинуть храм. Однако, выполнив свои обязанности, он должен завершить богослужение. Это касается и литургии. В случае, если просьба поступает во время евхаристического канона, то останавливать богослужение нельзя. Современное учительное извѣстие, сохранившее древнюю практику, предписывает: «Аще иерей начнет литургисати и проскомидии будет действе, или уже в литургии до входа великаго, позовется смертныя ради каковыя приключаемыя нужды, аще крестити, или исповедати, а не в дальнем разстояни: 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, пришедшия люди пользовати 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.

⁶⁵ В тексте, наоборот, утверждается право совместного причащения церковнослужителей с мирянами: *Причащатисѧ достоинтъ попѸ в манѣтнѣи с людьми*. Только в некоторых списках «Вопрошания» говорится о запрете на совместное причащение (см.: Павлов А. С. Комментар. Стб. 31. Прим. 4). По заключению митрополита Макария, данное чтение является верным (см. указ. работу автора. С. 390). Противоречие отчасти снимает наблюдение С. Смирнова (см.: Материалы... С. 264), сравнившего противоречивую и не вполне понятную версию Основной редакции с чтением Особой редакции, которое он считает более правильным (ср.: *ПопѸ червѣньцю достоинтъ ли причащатисѧ в монатѣи и с людьми. аще вы коли не служѣи. вѣлѣцю без ризѣ не достоинтъ*. — РГБ. Рогож. № 342. Л. 446). 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 комкает с другими священниками, надев фелонь (см.: Смирнов С. Материалы... С. 57. № 25), что подтверждается «Заповедью к исповедающимся сынам и дщерям» (см.: Там же. С. 117. № 20). Можно также предположить, что речь 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, монашествому духовенству напоминалось, что при совершении литургии мантия не может заменить фелонь. Хотя во вседневных утрнях и вечернях такая замена фелони иноческой мантией возможна.

⁶⁶ Т. е. приносят в жертву, отделяя части продуктов. Похожие обряды изготовления и употребления разделяемых хлебов в честь болезненного рождения Марии, приуроченные к Рождеству Христову, запрещались установлением VI Всел. 79: «Божественное от Девы рождение, как бессеменно бывшее, исповедуя безболезненным и сие всему стаду проповедуя, подвергнем исправлению творящих, по неведению, что-либо не должное. Следовательно, поскольку некие, по дне святого Рождества Христа Бога нашего, усматриваются приготовляющими хлебное печенье и друг другу передающими, как бы в честь болезней рождения Всенепорочной Девы Марии, то мы определяем, да не совершают верные ничего такого» (Каноны, или книга правил. С. 93).

⁶⁷ Запрет совмещать богородичные трапезы с рожаничными попал в «Заповедь ко исповедающимся сыном и дочерям» и относится к добавлениям, сделанным на русской почве (Смирнов С. Материалы... С. 392. Ср.: С. 126. № 127).

⁶⁸ Древнейшее упоминание о Роде и Рожаницах (**проклятаго того ставления. вторыя трапезы родоу и рожаницамъ. на прѣльсть вѣрнымъ хртѣаномъ**) встречается в антиязыческом полемическом произведении под названием «Слово святого Григория о том, как прежде погане 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 родо-рожаничный культ поставлен рядом с культом упырей, бергинь и Переплута. Ценно, что аналогичный славянам культ древнерусский проповедник усматривает у халдеев и египтян. Он сопоставляет славянские верования с почитанием Афродиты, Артемиды, Осириса. Четко обозначается 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. Т. II. М., 1913. С. 22–25). В одном из списков этого обличительного памятника логика параллелизма доходит до уподобления Рода и Рожаниц Артемиду и Артемиде (см.: Там же. С. 33). Беззаконные трапезы Роду и Рожаницам упоминаются в «Слове некоего христороубца, ревнителя по правой вере». В этом произведении двоеверие осуждается с позиций того, что раб не может служить двум господам (Там же. С. 43). Именно в этом произведении содержится формулировка, близкая «Вопрошанию»: **горѣ чѣкѣ томоу имь соблазнить** (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 присваиваются функции Творца, который **сѣда на въздѣсь мечеть на землю грѣды и в том ражаются дѣти** (Там же. С. 97). На основании немногочисленных сведений единой точки зрения на трактовку названных Кириком 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 Паисьева 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 // ВМОИДР. Кн. IX. 1851. С. 25–36). А. Н. Афанасьев трактовал Рода как прародителя людей и считал 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. Кн. 2. 1-я пол. 1855. С. 132–134; *Он же*. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. М., 1869. С. 319–320, 386–389). До уровня духа предков низводил Рода В. О. Ключевский (см. его работу. Курс русской истории. Т. 1. М., 1987. С. 133–134). Некоторые исследователи сближали Рода с духом предков и дедушкой домовым (см.: *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. XIII. Судьба-доля в народных представлениях славян // *СОРЯС*. 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*. Т. XVI. Л., 1960. С. 84–104). Б. А. Рыбаков понимал Рода как верховное божество, вобравшее в себя функции нескольких небесных божеств славян, как бога плододавца, творца жизни на земле, а Рожаниц сближал с Ладой, Лелей, Лето, Артемидой, Деметрой, Персефоной (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. Образы синонимичны фольклорным Яриле и Ладе. Род вобрал в себя функции небесных мужских божеств (Перун+Стрибог+Сварог+Дажбог), а Рожаницы олицетворяли земное обожествленное начало, которое также персонифицировалось Мокошью. Под разными именами 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.* Идейные 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 со слов Климента Смолятича, доходят сведения о симбиозе православных и языческих верований и действий в христианизируемом обществе. 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 сознания древних русичей и закрепление новых сакральных ценностей. Этой задаче отвечало развенчание прежних духовно-нравственных ориентиров.

⁶⁹ Суть вопроса, возможно, имеет отношение к дохристианским практикам, в которых использование кала было связано с вредоносной магией. Его использовали для накликивания порчи и употребляли в других, предосудительных с точки зрения Церкви, ритуалах. Кал употреблялся для кощунственного поругания святынь и как вредоносное средство. Известен запрет испражняться на восток, чтобы не замарать ангела-хранителя. Обряд кощунственного святотатства над хлебом и иконами известен этнографам. Кал использовали как оберег от нечистой силы и порчи, а также в магической медицине (см.: *СД*. Т. 2. М., 1999. С. 437–439). Каноническая подоплека комментируемого пассажа могла быть и такой: человек сотворен Богом по образу и подобию, а посему продукты жизнедеятельности не могут быть употреблены во вред. Так высоко оценена субстанция человеческого.

⁷⁰ Данная рекомендация противоречит правилам епитимийников, согласно которым есть и пить из сосудов, употреблявшихся для мытья, считалось греховным (*Алмазов А. И.*

Указ. соч. С. 282). Возможная подоплека вопроса — бедность священнослужителей, которые вынуждены были использовать одну и ту же посуду для разных нужд.

⁷¹ Воспроизводится предание, которое встречается в письменности в разных апокрифических интерпретациях. Мотив вознесения Креста имеется в «Откровении Мефодия Патарского» (см.: *Милюков 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 придержитя къ земле, но тако духом святымъ носимъ есть на воздухе» (*Малетто Е. И.* Антология хождений русских путешественников XII–XV века. М., 2005. С. 166). Свидетельство об обретении и судьбе Креста Христова содержится 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 из 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 Константину, 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 следующие церковные авторы: 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 в 631 г. Креста в церковь на Голгофе. Древнейшее свидетельство принадлежит Кириллу Иерусалимскому (ум. 386 г.), согласно которому Честное древо по частям было роздано всей Вселенной (см.: *Кирилл Иерусалимский.* Огласительные поучения. 4, 10, 13). В «Вопрошании» изложена еще одна версия легенды.

⁷² 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. XVII. № 1. С. 96–103).

⁷³ Упоминание о четном и нечетном количестве свечей отражает влияние представлений, которые можно квалифицировать как суеверные издержки, связанные с магией числа. 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. Т. II. М., 1955. С. 542). Похожая символика до сих пор сохраняется в практике принесения четного количества цветов на могилу, а нечетного — для живых. Характерно, что Клима не осуждает описанное Кириком поверье, а лишь констатирует, что число свеч не имеет значения. В данном случае «Вопрошание» отразило существование разных богослужебных практик.

⁷⁴ Кирик приводит состав кутьи, которая была связана с символикой возрождения и традиционно использовалась в архаических поминальных обрядах.

⁷⁵ Возможно, епископский чернец, келейник Нифонта (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 110).

⁷⁶ Имеется в виду литургия оглашения. Оглашение — обряд, который совершается над лицом, приступающим к таинству крещения. Состоит из чтения молитв о приступающем ко крещению, заклинаний на дьявола. Желаящийся креститься отрицается Сатаны, обещается (сочетается) Христу и исповедует символ веры.

⁷⁷ Чудь — в расширенном понимании финно-угорские племена (весь, ижора, воль, меря, черемисы, мордва), с которыми как с ближайшими соседями контактировали славяне.

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 заволочская 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 ближайшем соседстве или даже чересполосно с чудью) (см.: *Петрухин В. Я., Раевский Д. С.* Очерки истории древних народов России в древности и раннем средневековье. 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; *Хвоцинская 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. Болгары входили в область исламского влияния. С этой территории к Владимиру приходили миссионеры от магометан. Для Кирика представители данного этноса должны были восприниматься иноверцами. Из текста ясно, что некрещеными ко времени деятельности Кирика оставались в основном соседние с Русью неславянские племена.

⁷⁸ Меньший срок оглашения для славянина 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 назначения большего срока оглашения инородцев мог быть языковой барьер, поскольку в подобных случаях требовалось большее время для подготовки оглашенных к принятию крещения. Только в отношении ребенка смягчалось требование для вновь крещаемого.

⁷⁹ Имеются в виду специальные наручни — часть богослужебного облачения священнослужителя (поручи, нарукавницы).

⁸⁰ В определенном смысле это может быть связано с символикой одежды священника. Поручи — символ чистоты вновь крещаемого. Пелена символизирует облачение в новые одежды веры.

⁸¹ Имеется в виду Козьма, епископ полоцкий, которого некоторые исследователи относят к числу противников автокефального митрополита Климента (см.: Н. К. Никольский, С. Смирнов). Место, трудное для понимания. Предлагаются две версии перевода: 1) Климент спрашивал Нифонта от имени полоцкого владыки (см.: *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. Т. I. 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 предпочтительно. С. Смирнов обращает внимание на то, что в Особой редакции имеется еще одно, отсутствующее в Основной редакции свидетельство о беседах автокефального митрополита с новгородским владыкой **климово** **Ѧ** **климпъ** **мол'вѣше.** **насилнво** **вел'ми** **рѣ** **еп'пѣ** **такъ** **достои** **мол'вѣти** **а** **намъ** **оум'бѣти** (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 двойственный характер отношений между иерархами, противоречия между

которыми не мешали им обсуждать насущные проблемы церковной практики, а Кирику, входившему в свиту Нифонта, беседовать с антагонистом его патрона — Климентом.

⁸² Аналогичный вопрос выносился на обсуждение Саввой, который выяснял, куда следует целовать священника (С 13).

⁸³ Древнерусские требники в описанной Кириком ситуации рекомендуют молитву: **Оче стын врачу дшамъ и тѣломъ, пославыи единороднаго ти спа...** (РГБ. Тр. № 73. Л. 42а).

⁸⁴ В оригинале: **тѣланаго ради жен'скаго**; ср. в БАН 21.5.4: **тѣльнаго ради женьскаго**. Особая редакция более конкретна: **бѣлаго дѣля женьскаго** (РГБ. Рогож. № 342. Л. 34а–б). Т. е. речь идет о белях, 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.: С 23).

⁸⁵ В оригинале: **а творашеса еппа прашалъ. и инѣхъ**; ср. в БАН 21.5.4: **а творашеса и кпископа прашавъ и инѣхъ**. В таком случае данное место можно было бы трактовать: «Еще епископа спрашивал и других», однако этому мешает грамматическая бессмыслица. С. Смирнов правильно заключил, что в данном месте чтение Основной редакции испорчено. Правильно в Особой редакции: **со варкадѣмъ помолви со игоумено. а творашеса и еппа** (РГБ. Рогож. № 342. Л. 34а–б). Т. е. речь идет об игумене Аркадии (ум. в 1163 г.), 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 1156–1158 гг. (см.: Смирнов С. Материалы... С. 106, 267). Если переводить дословно, ближе всего будет «делался епископом». Перевод дан в соответствии с поправкой.

⁸⁶ Т. е. ограничения в случае белей только в ритуале приобщения к таинствам.

⁸⁷ В Особой редакции больше запретов, касающихся места родов: **А се подобаетъ вѣдати в нем же х'рамѣ мти дѣта родитъ. не достонтъ влазити во нь по г дни. потомъ понмоу (в других списках правильное чтение – помоютъ) всюдѣ и матвоу створлю юже сътворатъ на соунѣ wskвер'шим'са. а доврѣ было wсмого дни. аще ли к'то влази во храминуу тоу. да не влазитъ в црквь. пр г дни потомъ измыетса матву в'земъ чтоюю и тако влазитъ** (РГБ. Рогож. № 342. Л. 32а–32б).

⁸⁸ В ряде списков ошибочно читается **злата**.

⁸⁹ 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.

⁹⁰ В оригинале и других списках Основной редакции ошибочно **оу вас соуботы**, что делает фразу бессмысленной. Уже А. С. Павлов предлагал читать это место: **оу вас оуноты** (см.: Павлов А. С. Комментар. Стб. 35–36. Прим. 10). Особая редакция вносит искажение в чтение данного установления: **И рѣ емю аще лазѣ дѣти не смысачи въ д'тарь. а в томъ рѣ моуску полу нету вѣды. до і лѣ. а дѣцѣ не пытан. могутъ во рѣ и вор'зо вредити. тако тон рече оу ва соу соутъво** (РГБ. Рогож. № 342. Л. 39а). Изначальное правильное чтение здесь — **оуноты**. Переписчик явно запутался, ибо **оу вас соуботы** неуместно. Появление алтаря в ряду сомнительных правок могло быть стыдливостью переводчика, избегавшего говорить о блюде детей. То, что поправка А. С. Павлова верна, подтверждается правилом из подборки «Аще двоеженец кается»: **А что не смысла дѣти лазять на са...** (Смирнов С. Материалы... С. 68. № 19). Составитель этих правил в XIV в. использовал положение «Вопрошания» (см.: Пихоя Р. Г. Опыт изучения ранних новгородских памятников церковного права (Правило «Аще двоеженец» и «Вопрошание Кириково») // Вспомогательные исторические дисциплины. Сб. 1. Свердловск, 1974. С. 9–11; Щанов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. 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 делало невозможным «тестирование» впоследствии чистого брака.

⁹¹ Нормативы и нормы подходов к обряду крещения взрослых. Кирик запечатлел в своем произведении практику, которая была характерна для первых веков христианизации страны. В середине XII в. в Новгороде, судя по этой записи, практиковалось приобщение к христианству взрослых людей, что свидетельствует о затянувшемся процессе христианизации. Речь идет об осуществлении таинства крещения именно над новгородцем (ср. К 40).

⁹² Имеется в виду восьмидневный срок испытания новокрещенного, который следует за восьмидневным сроком оглашения (см. К 40). В эти дни готовящийся к принятию крещения должен присутствовать при богослужении, принимать причастие и носить белые одежды новокрещенного.

⁹³ Поскольку нечистой женщине присутствовать в церкви позволялось (см. К 45), речь идет только о запрете осуществлять таинство крещения неочищенной женщины.

⁹⁴ В оригинале: **разърѣшити**. Возможно, речь идет о снятии белой одежды (т. н. крещальной сорочки) с новокрещаемого на восьмой день (см. К 40).

⁹⁵ Последование отпевания и погребения младенцев совершается по особому чину.

⁹⁶ 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 вопроса о детях, разворачивается общая рекомендация сохранить чин отпевания неизменным, несмотря на личную оценку священником нравственного облика усопшего. В заупокойной обрядности 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. Принцип равенства к мертвым и единство обряда на этой основе.

⁹⁷ Знаковость риз призвана обратить других не кающихся людей под власть духовника. Обрядовая демонстративность, как и в публичном покаянии, призвана быть действенным средством исправления. Подобная практика отпевания нераскаявшихся грешников (пьяниц и иных лиц, которые вели антихристианский образ жизни) без облачения священника в ризы существует и в современной церкви.

⁹⁸ Апокрифическая деталь. Согласно «Откровению Варуха», ангелы по завершению дня снимают венец со светила (см.: Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 484).

⁹⁹ Поразительным образом здесь отразилось сплетение различных верований. Отправной факт — заход солнца за горизонт. В каноне четкого указания на время погребения не дано (Мусин А. Е. Христианизация Новгородской земли в XI–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. СПб., 2002. С. 73, 78, 199). Отсюда сильное влияние традиции. В традиционной культуре подобная норма погребения господствует и объясняется возможностью чувственного созерцания светила умершим (Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края // ЭО. 1890. № 1. С. 53; Барсов Е. В. Погребальные обычаи на Севере Руси // Причитания Северного края. Ч. 1. М., 1872. С. 306). В основе лежит вера в «живого мертвеца», не утратившего после смерти способность видеть и слышать все, что делается вокруг, а также сохранять телесные свойства в ином мире, который виделся вполне материальным (Левкиевская Е. Е. Представления о «том свете» у восточных славян // Славянский альманах. 2003. М., 2004. С. 348, 358). Со способностью зрительного восприятия соотносились элементы погребального обряда (Толстой Н. И. Глаза и зрение покойников // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 189, 192; Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 67). В «Вопрошании» воспроизводится архетипический дохристианский концепт. Новгородский архиерей демонстрирует идеологическую

сдержанность и не обращает внимания на далекую от ортодоксии мотивацию обычая. Фактически Нифонтом принимается дохристианская норма, которая таким образом легализуется. Благодаря такому отношению Церкви, которая не видела в многовековой привычке угрозы вероучению, синкретическая форма погребальной обрядности в традиционной культуре сохранялась вплоть до недавнего времени.

¹⁰⁰ Точное этнографическое наблюдение автора «Вопрошания» над спецификой погребального ритуала его современников. Археологически подтвержденный обычай в Новгородской земле. Свидетельство Кирика подтверждается неоднократными находками 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; *Арциховский 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 Плюсы // МАНЗ. М., 1991. С. 161, 167; *Соболев В. Ю.* Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли // Церковная археология. Материалы I Всероссийской конференции. Ч. 2: Христианство и древнерусская культура. СПб.; Псков, 1995. С. 74–76; *Он же.* Погребальный обряд древнерусского погоста // Церковная археология. Вып. 4. СПб., 1998. 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. № 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. Т. I. М., 2007. 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. Т. I. М., 2007. 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 в. (*Макаров Н. А.* К интерпретации находок предметов христианского культа в древнерусских могильниках. 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). 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 находились 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 (*Строков А. А.* Раскопки в Новгороде в 1940 году // КСИИМК. № 2. 1945. 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

дисгармонирует с сельскими, 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 штук), помещение их на пояс и у ног в захоронениях с меридианальной ориентацией, а также рядом с жертвоприношениями дают основание связывать их с дохристианскими пережитками. Не на это ли намекал Кирик? Вряд ли владыка не понимал языческой логики вещеположения, иначе бы не прозвучала тема возможной эксгумации. Кирик поставил острую проблему двойного прочтения ритуального действия. Кроме того, из разнообразных сюжетов подвесок и медальонов он называет архангела Михаила, а последний в традиционной народной культуре воспринимался проводником умерших на тот свет. В духовных стихах он предстает перевозчиком через огненно-водную преграду в иной мир за вознаграждение, т. е. действует в роли, сопоставимой с ролью Харона (*Вареницов В. Г.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 138, 139, 148; *Бессонов П. А.* Калики переходные. Ч. 2. М., 1863. № 487; Стихи духовные. М., 1991. С. 243). Если предположение верно, то Кирик подспудно затрагивал еще одну двоеверную подоплеку погребального ритуала современников.

¹⁰¹ В списках Особой редакции сверх этого добавлено: **тристое**.

¹⁰² Ср. последование «Во еже поскорю дати больному причастие». Рекомендации «Вопршания» практически не расходятся с современными.

¹⁰³ В списках Особой редакции сверх этого читается: **а даръ бжїи николи же не изблѣва̑ есть** (РГБ. Рогож. № 342. Л. 44а). Ср.: «...а даръ Божии никакоже изблевають, — причастия, ни доры, ни богородична хлеба; но Духомъ Святымъ хранима нисходитъ и утробу человека освятить» (*Смирнов С.* Материалы... С. 266). Похоже, мы имеем дело с позднейшим разъяснением к части, дополнявшей Основную редакцию.

¹⁰⁴ В Особой редакции данная статья отсутствует.

¹⁰⁵ Обсуждение проблемы с полемическим задором. 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 от понимания тщетности строгих требований к представителям молодого христианского общества. С. Смирнов считает, что таким образом «владыка приспособляется к состоянию нравов» (*Смирнов С.* Древнерусский духовник. С. 126).

¹⁰⁶ Правила с названием **Уставъ бѣльцемъ** действительно существовали в книжном наследии Древней Руси (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 184–185), однако текстовых соответствий с «Вопршанием» 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 «Вопршания». С. Смирнов допускает возможность обобщения нескольких первоисточников в 57-ом вопросе (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 312–313). Однако нельзя не учитывать, что Кирик обозначает не одну позицию, а разные точки зрения.

¹⁰⁷ Совпадает с рекомендацией статьи «О великом посте» из «Заповеди иереям, диаконам и клирикам»: **Аще кто въ постѣ пребвѣде в чистоте и стѣю нѣлю стерпн. зане постѣ есть хвѣ** (*Смирнов С.* Материалы... С. 43. № 9). То же требование чистоты на протяжении всего поста находим в подборке «Аще двоеженец» (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 67. № 16), а также в рекомендациях Климента Смолятича (К 30). Источником нормы мог быть юго- или западнославянский епитимийник (см.: *Пихоя Р. Г.* Опыт изучения ранних новгородских памятников церковного права (Правило «Аще двоеженец» и «Вопршание Кириково») // Вспомогательные исторические дисциплины. Сб. 1. Свердловск, 1974. С. 13).

¹⁰⁸ Е. Е. Голубинский предполагал, что в «Вопрошании» упоминается современник Нифонта Феодосий Грек (см. указ. соч. автора. Т. I. 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 исповедающимся сыном и дочерям». Большинство авторов считают, что в тексте фигурирует Феодосий Печерский (см.: Павлов А. С. О сочинениях митрополита Георгия (открытое письмо Голубинскому) // Православное обозрение. 1881. № 1. 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. Вып. 11. М., 2004. С. 222).

¹⁰⁹ 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).

¹¹⁰ Нифонт отрицает не факт наличия самого текста, а его авторство. Таким образом, отводится утверждение об официальном характере отсылки, 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.: Смирнов С. Материалы... 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).

¹¹¹ В списках «Вопрошания» это место испорчено. Похожий текст читается в «Заповеди иереям, диаконам и клирикам»: *стѣю нѣлю стерпи. зане постѣ естъ хвѣ. а стѣа недѣла за еднѣ естъ день. в воскрнне гѣ ба и спаса наше иса хѣ ѿню беганте блѣда* (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 меньше, чем рекомендации воздерживаться от супружеской близости в начале и конце поста. Получается, что представлены три точки зрения: весь пост, кроме крайних недель поста, Светлую Седмицу.

¹¹² Архаическая практика, на смену которой пришло приобщение святых тайн на Пасху.

¹¹³ Согласуется с рекомендацией, изложенной в К 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.

¹¹⁴ Обычай тыкать яйцом в зубы преследовался духовенством. Вопрос о подобном предосудительном действии включался в епитимийные опросники (Алмазов А. И. Указ. соч. С. 181).

¹¹⁵ Имеются в виду возможные ограничения, которые далее и перечисляются.

¹¹⁶ Соответствует установлению Апост. 77, согласно которому человека оскверняют не его телесные недостатки, а душевная скверна.

¹¹⁷ По церковным правилам, всякий отходящий от сего жития должен сподобиться причащения (I Всел. 13; Карф. 7; Гр. Нисск. 5). Согласно «Поучению отца духовного детям духовным», *если прѣидетъ см'ртъ бѣ³ покаяннѣ да лѣтче бы на не родитисѣ* (Смирнов С. Материалы... С. 236). Жизнь без покаяния и без послушания у отцов духовных известна не только по данным источников раннехристианской эпохи, но и по документам более позднего времени (послание митрополита Фотия, грамота Алексея Михайловича в Свяжск 1650 г. и др.).

¹¹⁸ Алтарный престол (от *трѣлѣца* – 'стол'), на котором предлагаются тело и кровь Христовы.

¹¹⁹ Антиминс, специально освященный полотняный плат с защитными частицами св. мощей, предназначается для совершения литургии (на него на престоле поставляются в сосудах св. Дары). Антиминс на престоле хранится в четырехкратно крестообразно свернутом илитоне — дополнительном плате. Антиминс как святыня не подлежит никаким посторонним воздействиям, а защитный илитон можно стирать по мере необходимости.

¹²⁰ В оригинале: **и не творятъ** (вар.: **не творять** и более подходящий к контексту: **а не сотворше, а не сотворивше** — Павлов А. С. Комментар. Стб. 40. Прим. 16) **въ томъ грѣхѣ**. 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 греха; то есть великий грех» (см.: Смирнов С. Материалы... С. 264). Перевод дан с учетом более исправного чтения.

¹²¹ Др.-рус. **грамота** — 'нечто написанное, а также: послание, письмо' (см.: СДЯ (XI–XIV вв.). Т. II. М., 1989). 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.: Щанов 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. С. 22). До открытия берестяных грамот для объяснения данного казуса исследователи привлекали установление VI Вселен. 68, согласно которому запрещалось 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 ненадобностью. За вопросом может стоять 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 подразумевающей тексты на бересте и пергамене, остается в силе.

¹²² Согласно церковному Уставу антидор (Дора) преподается всем присутствующим в храме верующим перед отпустом (завершающей молитвы-благословения, которой священник оканчивает службу и благословляет прихожан). Очевидно, что 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 известна 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 св. Дарами (Телом и Кровью под видом хлеба и вина) привело к тому, что антидор в русской литургической практике стал ассоциироваться с преподаваемыми св. Дарами, усвоив себе их название, произошедшее от греческого эквивалента — *δῶρον* 'приношение, дар'.

¹²³ В разных списках здесь читается либо **дроугън**, либо **гроугъ**, что не меняет смысл предложения. Второе из чтений лишь уточняет смысл: «по грубости своей никогда не причащались».

¹²⁴ В Основной редакции здесь употреблено слово **ѡноу**, а в списках Особой редакции здесь читаются **ѡвхо**, **квхо**. А. А. Гиппиус обращает внимание на то, что Особая редакция в данном случае воспроизводит авторское словоупотребление новгородского разговорного диалектизма, замененного на книжный синоним в процессе последующего редактирования текста (см.: Гиппиус А. А. «Русская Правда» и «Вопрошание Кирика» в Новгородской Кормчей 1283 г. (к характеристике языковой ситуации древнего Новгорода) // Славяноведение. 1996. № 1. С. 59).

¹²⁵ Т. е. только на время поста перестает грешить, а потом снова начинает. Негативное отношение владыки обусловлено тем, что практика приобщения грешников от Пасхи до

Пасхи основывается на т. н. «худых» епитимийниках, представлявших апокрифическую традицию (об этом см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 302).

¹²⁶ См. обсуждение той же темы в К 71.

¹²⁷ Грех, характерный для социальных верхов общества.

¹²⁸ В ГИМ. Син. № 132: **обычан нѣсть таковъ**. В других списках Основной редакции читается в положительном ключе, например: **здѣ рече обычан естъ таковъ** (ГИМ. Увар. № 971. Л. 296). Именно это чтение признается правильным (см.: *Павлов А. С.* Комментар. Стб. 41. Прим. 9). Тот же положительный смысл сохранен в Особой редакции. Ссылка на обычай не случайна. Русская Правда содержит установление об освобождении «робьих детей» у свободного мужа (Статья 92 — *Тихомиров М. Н.* Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953. С. 107). Однако в данном случае Нифонт имел в виду норму «Заповедей святых отцов»: **Аще кто съ рабоу своею влаудитъ. ти родитъ штроча. да свободитъ рабоу твоу. и поститъся. шдино** (*Максимович К. А.* Указ. соч. С. 190). Характерно отстранение владыки от порядков, которые соответствуют данной норме. Может быть, это связано с западной традицией влияния на Русь, которую представляет данный памятник. Именно с этой традицией, восходящей к глаголическим текстам, был хорошо знаком Кирик. Это видно и по комментируемой статье и по другим позициям «Вопрошания» (см.: *Смирнов С.* Материалы... С. 280, см. также С. 278, 317).

¹²⁹ Тексты К 69–70 образуют единый блок в Особой редакции «Вопрошания»: **у налонницѣ. рѣ емоу аще се вѣко д'рүзи налож'ницѣ вода гав'но. и дѣтѣа родѣ тако и своего. а д'рүзи штан. со многими рабами которѣе лүче: Не добро рѣ ни се ни шно. рѣ аще вѣко поуштитъ свобод'на з'дѣ рѣ обычан е' такъ. а гораз'дѣ бы много члка выкупити. акы са и д'роугаа не шх'вогила** (РГБ. Рогож. № 342. Л. 30а). Основная и Особая редакции дают разные версии концовок текстового блока, которые не проясняют трудности перевода.

¹³⁰ Иоанн Постник в 582–596 гг. был патриархом Константинопольским. Им составлен покаянный номоканон, или епитимийник, который отличается значительными послаблениями епитимий в сравнении с теми, что налагались по рекомендациям отцов Церкви. Вопросы Кирика отражают заинтересованное внимание древнерусских духовников к заповедям этого автора. Епитимийник Иоанна Постника вошел в состав Устюжской кормчей XIII в.

¹³¹ В оригинале: **по недомыслию**, что можно перевести как 'невозможность понять' (ср.: **недомыслимо** — 'непостижимо'). В нашем контексте предлагается смысл — 'безвыходное положение' (СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 11. М., 1986. С. 88). Кирик в очередной раз поднимает тему возможного послабления для причащающихся Великим постом, обращая внимание Нифонта на соответствующую такой возможности оговорку Иоанна Постника (ср.: К 57).

¹³² Дополнение внесено с учетом чтения в Номоканоне Иоанна Постника: **многажды имоще жены.**

¹³³ Текст восходит к Кормчей Иоанна Схоластика. Ср.: **и кѣма же соутъ нѣщии ноу жею быстро ни въ великыи постъ оудрѣжатисѣ ш грѣховъ не възмогуще, и ти же сами многожды имоще жены, подобаетъ по скончании тѣмъ своа заповѣди, ти аще придоутъ лѣта множанша, и не имоутъ како комъкати, зане имъ присно въпадати въ грѣхы, да дърѣжать свѣтын постъ великыи вьсь, тако да не съгрѣшати, и съ страхъмъ и трепетьмъ три дни да комъкають на пасхоу. се же по недомыслию** (РГБ. Рум. № 230. Л. 816 — см. об этом: *Павлов А. С.* Комментар. Стб. 42. Прим. 12; *Смирнов С.* Материалы... С. 274). Ср. в Особой редакции: **А се рѣ писано естъ въ заповѣди ивана пост'ника. мол'витъ пер'вѣе. тако не дати причащенїа. пакы мол'витъ по недомыслию. ел'ма же соу нѣщїи. ни великы постъ оудер'жатисѣ ш грѣ не могуще. и тинками (т. е. ти сами) имоще жены подобаетъ тѣмъ по скончани своа заповѣдати. аще придоутъ лѣта множанша. и не имоутъ ком'кати тако зане прно в'дати ти въ грѣху. тако да дер'житъ постъ. стын великїи и ве тако да не согрѣшати. и со страхомъ и трепетомъ**

.Г̃ днѣи да комкаю̃ на пасхоу̃ и прочаа̃ (РГБ. Рогож. № 342. Л. 296–30а). Характерно, что Кирик дважды в своем «Вопрошании» поднимает перед Нифонтом вопрос допущения грешников к причастию, хотя последние и не достойны того. В К 68 он прямо говорит, что некоторые по грехам своим так до смерти и не удостоятся принять святых даров. Ссылка на послабление в каноне Иоанна Постника могла решить проблему. Но Нифонт непреклонен: никаких поблажек в такой ситуации не дает.

¹³⁴ 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. Комментарий. Стб. 43. Прим. 1). Но не исключено, что владыка имел в виду трудности исполнения ограничений, накладывавшихся на нерадивую паству постом.

¹³⁵ 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).

¹³⁶ В оригинале: **тоу̃ же и блюстисѧ велѣшии**. Перевод дан в соответствии со смыслом контекста всего отрывка.

¹³⁷ 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).

¹³⁸ В данном случае Кирик воспроизводит не чуждые двоеверию суеверные представления, которые распространялись в том числе и посредством апокрифической книжности. Аналогичная по содержанию статья читается в епитимийниках с апокрифическими добавлениями (т. н. «худые номоканунцы»). Ср.: **Заповѣди стѣхъ ѿць ко исповѣдающисѧ сномъ и дщеремъ** (Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы: В 2-х 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 святыхъ отць**. Латинский пенитенциал VIII века в церковнославянском переводе. М., 2008. С. 157–158). Переведенные с латинского покаяльно-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. История Русской церкви. Т. 1. 1-я пол. М., 1880. С. 507–526). Оппоненты 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 // ИОРЯС. Т. 6. Кн. 3. СПб., 1901. 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 исповедующимся сыном и дочерям» по изданию Н. С. Тихонравова (см. соч. указ. автора. Т. II. 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» (К 74–76) (см.: *Смирнов С. Материалы...* С. 283).

С одной стороны, неблагоприятные дни вполне укладываются в номенклатуру запретных дней строго расписанной недели христианского благочестия с точки зрения 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 (СД. Т. 2. М., 1999. С. 94). Хрономантия преследовалась церковью, которая строго предписывала **не нарѣцати днѣ зла**. Запреты на нарушение половой чистоты в традиционной культуре были соотнесены по большей части с женскими днями — пятницей и воскресеньем и являлись частью поверий двоeverного комплекса, ядром которого был культ плодородия. Тема недоброй судьбы зачатого в неблагоприятные дни человека звучит в причитаниях (*Веселовский А. Н. Судьба-Доля в народных представлениях славян // СОРЯС. Т. 46. № 6. СПб., 1889. 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 суеверию 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 владыкой.

В К 74 обращается 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 // ЖМНП. СПб., 1874. № 3. С. 71 и след.; Кононов Н. Н. Из области астрологии // Древности. Труды славянской комиссии Императорского 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 описанных им представлений.

¹³⁹ Кирик настойчиво продолжает возвращаться к проблеме возможного допуска к Дарам грешников, находящихся под епитимией (ср.: К 68, К 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 (К 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 св. Даров на несколько лет (*Смирнов С. Материалы...* С. 284–285).

¹⁴⁰ Нифонта удивила каноническая бессмыслица — несообразность дозволения приобщения строгому требованию исполнения епитимии, смысл которой как раз и заключался в отлучении от таинств.

¹⁴¹ Аналогичная норма установления пропорций между сроками епитимии и количеством литургий известна по пергаменной южнославянской рукописи XIV в. из собрания Григоревича: *избавитъ во ихъ ꙗ литургии за дъ мѣсяце, и к литургии за ѿ мѣсяць, за кѣ мѣсяць л литургии, могоуть слоужьбници избавити отъ грехъ, аще хотеть, кающихся* (Starine. 1874. VI. S. 129).

¹⁴² Чтение данного места в ГИМ. Увар. № 791: *погрѣжаа*. Ср.: в ГИМ. Син. № 132: *отрече*. Оттенки смысла.

¹⁴³ Нифонт ставит под сомнение практику заказных литургий, которая восходит к неизвестному византийским Уставам «Правилу» англосакса Бонифатия (см.: *Суворов Н. С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1888. С. 161–163; *Никольский Н. К.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право // Библиографическая летопись ОЛДП. Т. 3. Пг., 1917. 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 в церковной жизни новгородцев. Замену епитимии обеднями рекомендует «Святых апостол правило», которое относилось к числу «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). Влияние традиции «худых номоканунцев» отразилось на заповеди «Уставиша святии отцы», которая датируется временем не позднее начала XIV в. (*Смирнов С.* Материалы... С. 417. Ср. С. 155). В других рукописях вариант: *не отрече* — не отрекаются.

¹⁴⁴ В оригинале: *а лоуче не запрещати силою*, т. е. несоотносимо с силами. Климент Смолятич давал Кирику прямо противоположные рекомендации применительно к случаям близости священников с женами накануне службы (ср.: К 27, К 29). Вопрос о молодости и невоздержанности священника требует пояснения. VI Всел. 14–15, Неокесар. 11, Сард. 10, Карфаг. 16 (22) строго определяют возрастные требования к кандидатам на занятие священных степеней: подьякон — не ранее 20 лет, диакон — не ранее 25 лет, священник (пресвитер) — не ранее 30 лет (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа 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.

¹⁴⁵ Данный раздел в Основной редакции сокращен и испорчен. Исправное чтение сохранила Особая редакция, данные которой учитываются при переводе: *Се же глѹщима нама высла^х всѣ^х вонъ. что естъ оуст^{на} нама осквер^неныа. написано в^с заповѣди. иван^{на} пост^{ника} то рѣ естъ. еже съ причастіе съ женою целовати. и любити не свою прек^{ше} (так в ркп., д. б. — рекше) ѿ или тазыкъ во оуста в^дѣвати. или шьпати. и повер^{ше} леши с нею (вар.: леши на нен). или голы (так в ркп., д. б. — голы) како любо прикосн^{тиса} индѣ. не в^с само просто в^сверсти. а то сама изыде то ти естъ то. ѿ аще ключит^са кому попу ли діакону. ѿсл^{читс}а (так в ркп., д. б. — ѿл^{читс}а) слоуж^{бы} къ (вар.: съ) инѣ в^сдр^{жані}емъ. на нѣкол^{ко} время. и пакы свои санъ прійметъ тако же и преже поставленіа. аще то створи. преже дати шпитемью и потѣ поставитиса (РГБ. Рогож. № 342. Л. 456–46а).*

¹⁴⁶ Исследователи давно определили, что Нифонт обсуждал с Кириком статью *И о дьяконѣхъ и о погѣхъ. Яко дьяконъ устънама осквернѣся* (*Смирнов С.* Материалы... С. 274). В том же месте в Устюжской кормчей конкретное содержание скверных действий опущено: *Что же естъ еже устънама осквернѣся, азъ ѹбо не пишу, ибо явѣ вѣдыи,*

створивши во явить се ... (РГБ. Рум. № 230. Л. 85б–86а). И новгородский владыка, и переписчик Кормчей одинаково стремились избежать популяризации пикантных подробностей. Щекотливые подробности интимных деталей Нифонт обсуждает с Кириком наедине. Можно предположить, что необходимость конкретизации прецедента «осквернения уст» была вызвана как раз исключением описания такого рода поступков из правил. Кирик же любил докапываться до сути интересовавших его проблем. Перевод начальной части статьи восстановлен с использованием Особой редакции.

¹⁴⁷ Вышедшее из употребления слово, обозначающее мужской половой орган (об этом см.: Колесов В. В. Гойти! // Русистика: прошлое и настоящее национального русского языка. Омск, 2009. С. 204–209).

¹⁴⁸ Имеется в виду не воздержание от инстинктивных проявлений, а воздержание, накладываемое епитимией, врачующее и исправляющее падение.

¹⁴⁹ Живое свидетельство непосредственной работы с текстом во время обсуждения нормы. По наблюдениям С. Смирнова, среди древнерусских списков правил Иоанна Постника не встретилось статьи о рождении у священнослужителя внебрачного ребенка. Однако та же норма наказания связывается с однократным падением священнослужителя. Не обсуждение ли подобного текста отразило «Вопрошание»? Ср.: **и аще же нерен и диаconi и прозвиртери идѣ аще въпадуть, аще єдино падєніє вѣдетъ, никто же отнюдь да не сѣжитъ** (Смирнов С. Материалы... С. 275).

¹⁵⁰ В данном случае речь идет не о дьяконе, а о дьяке, церковном причетнике, у которого было право служить. Древнерусские тексты разграничивают эти церковные должности.

¹⁵¹ Имеется в виду развод, расторжение брака — древнерусск. **роспѣст**.

¹⁵² В Особой редакции читается любопытное прибавление, которое редактор Кормчей, обработавший «Вопрошание», сократил по причине яркой зарисовки безнравственной жизненной ситуации, обнажающей степень падения женщины: **а она ходоачи хотѣ по торгѣ лежи. аще сѣо держитъ да не поє 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 базируется на оценке подобных действий в Св. Писании (ср. в 1 Кор. 6, 16: «ли не знаете, что совокупающийся с блудницею становится одно тело с нею? ибо сказано: два будут одна плоть»).

¹⁵³ 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. Комментар. 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 украденія** (см.: Смирнов С. Материалы... С. 275). Близкая «Вопрошанию» форма читается в «Заповеди святых отец»: **аще кто оукрадетъ главною 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, обвиняющийся в краже и убийстве’ (см.: Сл РЯ. XI–XVII вв. Вып. 4. М., 1977. С. 65).

¹⁵⁴ В оригинале: **не прїдетъ въ чѣтительство**, где **чѣтительство** — ‘священство, сан священства, священнослужители’ (Срезневский И. И. СДЯ. Т. III. Ч. 2. Стб. 1529)

¹⁵⁵ Видимо имеется в виду незначительный проступок в виде растраты или мелкой кражи.

¹⁵⁶ **паробѣкъ** — ‘молодой слуга, прислужник’ (см.: СДЯ (XI–XIV вв.). Т. VI. М., 2000. С. 352). В реплике Кирика проводится мысль неотвратимости наказания за воровство. Таким образом он впрямую не указывает владыке на существование соответствующего канонического правила, но в то же время исподволь подводит к действовавшим церковным нормам решения проблемы.

¹⁵⁷ Т. е. вдовец, но не исключено, что это мог быть и целибат.

¹⁵⁸ С. Смирнов считает, что здесь имеет место свободная переработка норм Номоканона Иоанна Постника, предписывающая отлучение священника в случае, если он ляжет с кем-нибудь кроме своей жены (см.: *Смирнов С. Материалы...* С. 276).

¹⁵⁹ Почти дословно соответствует выражению из правила Иоанна Постника по чтению Устюжской кормчей (ср.: **аще имать подвигы, тако мъртвына въскръ҃шати** — РГБ. Рум. № 230. Л. 856). Ремарка позволяет предполагать, что беседа велась с непосредственной опорой на соответствующий текст.

¹⁶⁰ Т. е. «только кровь животных и птиц нельзя» (ср. Быт. 9, 4; Лев. 3, 17; 7, 26; Втор. 12, 16, 23, 24). Кровь отождествлялась с душой животных и согласно языческим обычаям 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 кумирскую жертву едят, употребляя кровь и давлению (см.: Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Т. III. СПб., 1894. С. 67–68).

¹⁶¹ В оригинале — **и причтѹ рече**. В контексте «Вопрошания» трактуется как ‘доказательство, довод’ (см.: СлРЯ. XI–XVII вв. Вып. 20. М., 1995. С. 60)

¹⁶² 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 совершая 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»).

¹⁶³ Тетеревятинна, добытая через устройство силков, приравнивается к давлению. Ловля силками была распространена в Древней Руси и народ пренебрегал запретами. Нравственные нормативы Нифонта трудновыполнимы. Луком и стрелами не каждый мог добыть дичь. Для владыки — это однозначно нечистая пища, поэтому он ее выбрасывает за тын. Комментируемый сюжет является точной этнографической зарисовкой. По данным новгородских раскопок известно, что усадьбы отделялись одна от другой как раз упомянутым в «Вопрошании» тыном.

¹⁶⁴ Об умертвленной зверями дичи. Отрицательное отношение к употреблению растерзанных зверями животных см. Быт. 31, 39: «звероядины не принесох к тебе».

¹⁶⁵ 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 здравы» (Деян. 15, 28–29).

¹⁶⁶ В оригинале — **легчае**, в других списках Основной редакции: **льжае** (вар.: **льжани, льжае**). Предлагается переводить как ср. ст. прил. ‘легкий’ (СлРЯ. XI–XVII вв. Вып. 8. М., 1981. С. 321).

¹⁶⁷ В оригинале — **дадѣть**. Расценивалось как жидкая пища.

¹⁶⁸ Домашний священник владыки.

¹⁶⁹ Данный принцип направлен на изживание многовекового сакрального отношения к одежде. Аналогичное отношение присутствует и в ответе Нифонта Савве, где дается разрешение использовать женский плат в одежде священника (С 6). Чтобы подчеркнуть десакрализацию и десимволизацию одежды, выбирается крайняя форма, разрешающая использование медвежьего меха. Это намеренный полемический прием, ибо шкуры медведя широко использовались в рождественской, свадебной и апотропеической обрядности (именно такова смысловая подоплека статьи). В традиционной культуре медведь считался животным сакральным и являлся важным персонажем народной мифологии. С ним связывался круг представлений о плодородии, силе, здоровье. В сфере архаических представлений на медведя фокусировался целый магический комплекс (СД. Т. 3. М., 2004. С. 211–215). Нифонтом манифестируется резкий разрыв с прошлым и дохристианским отношением к одежде. В контексте христианизации общества это знаковый идеологический прием.

¹⁷⁰ Согласно установлению Вас. Вел. 9 распродажа мужем имущества жены не может считаться основанием для развода.

¹⁷¹ В оригинале — **моужь на женѹ свою. не разидеть безъ свѣѣта.** В БАН 21.5.4: **лазить безъ свѣѣта.** Формулировка обозначает насильственные действия. Вас. Вел. 30, 49 и Иоан. Постн. 17 определяют, что насилие, совершенное над женщиной без ее согласия, освобождают последнюю от церковного наказания (Правила Православной церкви... Т. 1. С. 144; Т. 2. С. 409, 432, 555).

¹⁷² 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; Щапов Я. Н. Указ. соч. С. 102–103).

¹⁷³ В оригинале опущено, восстановлено по спискам правил Василия Великого в других кодексах.

¹⁷⁴ 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)).

¹⁷⁵ Возможность смягчения духовного наказания для того, кто впервые покался в грехе прелюбодеяния.

¹⁷⁶ Т. е. в правилах Иоанна Постника.

¹⁷⁷ В оригинале — **помочи терьпѣтти.**

¹⁷⁸ Неясно, уменьшался ли при этом срок исполнения епитимии, 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 тяжкому грешнику. С. Смирнов считает, что это было средство ослабления наказаний (Смирнов С. Древнерусский духовник. С. 122. Прим. 5).

¹⁷⁹ В оригинале с уточнением — **малженома.**

¹⁸⁰ 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, порой перераставшие в неустрашения. В 1157 г. со своего поста был смещен ростово-суздальский епископ Нестор, который запрещал мясоедение по Господским праздникам (см.: ПСРЛ. Т. 9. С. 210–211). Его преемник Леонтий был смещен по той же причине в 1159 г., а после возвращения на кафедру в 1162 г. продолжал проведение бескомпромиссной линии, распространяя жесткие аскетические правила на всех мирян. Оппонентом Леонтия выступил сменивший его в 1164 г. самозванный епископ владимирский Федорец, который выступал активным сторонником отмены ограничений, если среда и пятница попадали на Господские и Богородичные праздники (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. IX. С. 228). Но когда киево-печерский игумен Поликарп ввел подобную практику, то попал под запрещение митрополита (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 354). Г. Подскальски считает раздел о постах в грамоте Луки Хрисоверга вставку

(см. работу указ. автора. С. 78), ибо он входит в пространную редакцию памятника (см.: РИБ. Т. VI. СПб., 1908. 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 «Слово 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: *Мильков В. В.* Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII в. // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 1. М., 1989. С. 22–23). Как следствие, проблема пощения неизменно сопутствует антиязыческим поучениям (см.: *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества. М., 1913. №№ 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.

¹⁸¹ В древнерусское время просфоры пеклись для продажи на торгу, что нашло отражение в «Вопрошании» (см. К 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. VI. 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.

¹⁸² Есть отдельные свидетельства о заказных литургиях по живым в греческом мире, где подобная практика расценивалась как богохульство (см.: *Смирнов С.* Древнерусский духовник. С. 123). Неясно, что 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 дастъ за сѧ сорокоустие достоинъ пѣти** (*Смирнов С.* Материалы... С. 40. № 22). О широком распространении такой практики свидетельствуют епитимийники, которые не только не осуждают Сорокоусты по живым, но предписывают следить, чтобы священнослужители тщательно отправляли задушие по живым (см.: *Алмазов А. И.* Указ. соч. С. 232). «Заповедь к исповедающимся сыном и дщерям» предписывает прямо противоположное: **Аще кто живъ съ вдасть за оупокон сорокоустъ пѣти за сѧ то недостойно** (*Смирнов С.* Материалы... С. 119. № 58). «Слово о поминании живых за упокой» заказные литургии называет окаянным и лукавым поминованием, которое совершают одержимые стяжанием сребролюбивые и чревоугодные попы. За грех прижизненного задушья 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 поминование одинокие люди, ибо не имеют надежных людей, кому можно было бы 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).

¹⁸³ Нифонт занимает выгодную для Церкви позицию. Запрет на прижизненные поминальные службы мог означать упущение выгоды. Нифонт прикрывает меркантильную вы-

году заботой о душе заказчика и идет в очередной раз на послабление, хотя это является отступлением от правил. Чувствуя неловкость ситуации, он облакает свои рекомендации в ироническую форму. Моральная двусмысленность уступки.

¹⁸⁴ Судя по содержанию вопросов, Савва был белым священником, который испытывал затруднения в практике духовнической деятельности. Предположительно именно этого Савву в 1162 г. поставили игуменом Духова монастыря. Если данное предположение верно, то его часть вопросов Нифонту появилась не позднее этого срока (НПВЛ. С. 588; *Смирнов С.* Древнерусский духовник. С. 107).

¹⁸⁵ Вероятно, этот вопрос, как многие другие, был задан под впечатлением норм ветхозаветной правовой традиции. Трупы как животных (Лев. 11, 8; Втор. 14, 8), особенно нечистых, так и людей (Лев. 21, 1–4; Чис. 6, 6–8; 19, 11–16) в законодательстве Моисея считались носителями нечистоты. Прикосновение к ним было равноценно осквернению. Запрет на прикосновение к мертвецам распространялся и на ветхозаветных священников. Книга Левит, оберегая святость священнического служения, предписывала: «И сказал Господь Моисею: объяви священникам, сынам Аароновым, и скажи им: да не оскверняют себя прикосновением к умершему из народа своего; только к ближнему родственнику своему, к матери своей и к отцу своему, к сыну своему и дочери своей, к брату своему и к сестре своей, девице, живущей при нем и не бывшей замужем, можно ему прикасаться, не оскверняя себя; и прикосновением к кому бы то ни было в народе служить: не на своем не должен он осквернять себя, чтобы не сделаться нечистым». Подобные же запрещения в отношении священников можно встретить в Книге пророка Иезекиля (Иез. 44, 25). Аналогичные комментарии предписания встречаются в памятниках древнерусской книжности. «Написание митрополита Георгия русского и Феодоса» запрещает священнику служить после осквернения трупом, а для мирянина устанавливается запрет на принятие причастия в течение сорока дней после контакта с мертвым телом (*Смирнов С.* Материалы... С. 40. № 30). И прямо противоположная рекомендация в «Правиле о церковном устроении»: *попоу на мртвы гбти, азъ словужити: не грѣхъ бо се* (*Смирнов С.* Материалы... С. 94. № 36). Аналогично в одном из списков «Заповеди к исповедующимся сыном и дочерем» (см.: Там же. С. 177. № 33). Видимо, преобладало суеверное отношение к мертвому, поскольку столетия спустя Олеарий сообщал, что участвовавший в похоронах священник не может давать причастия в тот же день.

¹⁸⁶ Церковное законодательство (Дионис. Александр. 2; Трульск. 69; Лаодик. 19, 44; Тимоф. 6, 7) ограничивало права женщин на вхождение в храм и причастие в период кровотечения и после родов (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. М., 1911. Т. 1. С. 557–559; Т. 2. С. 108, 326–327, 483). Согласно К 46 в дом, где произошло рождение ребенка, запрещалось входить три дня. По отношению к церкви правила были еще более суровы. Если роды случились в храмовой постройке, то ее предписывалось закрыть на 40 дней (К 42). Такое отношение формировалось под влиянием ветхозаветного права. Родившие женщины, места, где принимались роды, равно как и помещения, где находились роженицы после разрешения от бремени, в ветхозаветной правовой традиции считались нечистыми. Женщины после родин должны были пройти процедуру очищения. До этого роженицам запрещалось прикасаться к каким-либо святыням и входить во двор храма (Лев. 12, 4). Следуя логике древнего израильского права, вкушение роженицей причастия, да ещё и в осквернённом ею месте, выглядело уничижением Даров и рассматривалось как недопустимое действие. Христианская церковь проявляла снисходительность лишь к умирающим и лицам, находящимся в беспомощном состоянии, канонические права которых были ограничены. Соответственно послабления оказавшимся в подобном состоянии роженицам были возможны. Сталкивались две нормы: необходимость причастия умирающего и недопустимость причастия в обстановке ритуальной нечистоты. Поэтому перенесение женщины в другое помещение разрешало возникавшее противоречие. Омывание водой преследовало не только гигиенические цели. Во всех религиозных традициях подобные действия расценивались как очищающие и знаменующие видимое обновление.

¹⁸⁷ Н. С. Суворов увидел в данной норме признаки западного влияния, сопоставив норму наказания с 42-ой статьей «Заповедей святых отец» (см.: *Суворов Н. С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1888. С. 161). С. Смирнов указал на греческие источники с той же нормой (См.: *Смирнов С.* Материалы... С. 280–281). Поскольку характерное для западной традиции уточнение, что пост осуществлялся на хлебе и воде, отсутствует, решение вопроса не выглядит однозначным.

¹⁸⁸ Церковные правила очень требовательны в отношении обязательного крещения детей. Отказ в крещении, как и нерасторопность, приводящие к смерти без покаяния, в каноническом праве рассматриваются в качестве тягчайших преступлений. Отвергающие необходимость крещения новорожденных подлежат анафеме (Карф. 124). Согласно епитимийным нормам правил «Аще двоеженец», за смерть младенца по небрежению или по причине пьянства родителей назначается годичная епитимия, а если ребенок не был окрещен в течение шести недель после его рождения, то уже трехгодичная (*Смирнов С.* Материалы... С. 69. № 23). В нашем случае лишь неведение опасности кончины ребенка извиняет неторопливость родителей и священника, откладываявших совершение таинства. Если принять во внимание рекомендацию, содержащуюся в К 50, для умирающего ребенка достаточно было оглашения, которое понималось как «печать Христова».

¹⁸⁹ Ср.: *бѣацѣ мѣжемъ, достой крѣтъ носити на себѣ. аще и с подрѣжиѣ лежа* (*Смирнов С.* Материалы... С. 118). Параллели с «Заповедью ко исповедающимся сыном и дочерям» просматриваются и в других сюжетах беседы Нифонта с Саввой.

¹⁹⁰ Рекомендация, отличная от той, что дается в К 27.

¹⁹¹ Разные списки дают разные рекомендации для тех, кто после полового контакта участвует в отправлении церковных ритуалов. В РГБ. Тр. № 205, как и в нашем списке — **не омывшеся**, тогда как в ГИМ. Син. № 132, наоборот, **измывшеся, омывшеся**. Путаница, видимо, вызвана отсутствием четкой разницы между мытьем и ополаскиванием. Последнюю точно обозначает Климент Смолятич при обсуждении данного вопроса с Кириком. Автокефальный митрополит отличает ополаскивание после соития от полноценного мытья (К 28). Согласно церковным правилам и епитимийникам мытье священнослужителя перед участием в литургии было под запретом (*Смирнов С.* Материалы... С. 57. № 21; *Алмазов А. И.* Указ. соч. С. 277). Это подтверждается также прямым предписанием, содержащимся в С 11: не мыться попом перед их участием в богослужении. Получается, что Савва данный вопрос поднимал вторично (ср. также запрет на мытье в день принятия причастия — К 50). Если учесть, что тема обсуждалась еще Кириком и Климентом, то данная проблема, видимо, была насущной и стояла остро. Надо полагать, что в отличие от ополаскивания, которое можно совершать дома, очищая ту или иную часть тела, мытье осуществлялось в бане, а баня считалась нечистым местом, с которым связаны многочисленные магические манипуляции, гадания, роды, культ предков (*Райан В. Ф.* Баня в полночь. М., 2006. С. 88–92; СД. Т. 1. М., 1995. С. 138–140). Контакт с «мовницей» перед богослужением был ритуально неприемлемым. Соответственно надо принять следующий смысл из имеющихся вариантов разночтений: ополоснуться, но не мыться целиком.

¹⁹² С. Смирнов считал, что вопрос о посте после крестоцелования был спровоцирован известными Савве предписаниями «Заповеди к исповедающимся сыном и дочерям». Ср.: *чтны крѣтъ цѣловавше не їа ма ни сыра* (*Смирнов С.* Материалы... С. 118. № 41. Об этом см. там же. С. 392). Нифонт, судя по последовавшему на это ответу, не считал столь строгие правила целесообразными. Характерно, что разрешая послабление, он придерживается той же точки зрения, что и Климент Смолятич.

¹⁹³ Имеется в виду К 25. Из ответа Нифонта следует, что ему было известно содержание разговоров Кирика с Климентом Смолятичем. Любопытным представляется то, что в данном случае он оперирует установлением автокефального митрополита как вполне авторитетным, несмотря на то, что считал его служение незаконным.

¹⁹⁴ И. И. Срезневский *оунѣ* оригинала предлагал переводить как 'относительно' (см.: *Срезневский И. И.* СДЯ. Т. III. Ч. 2. Стб. 1226). Однако А. А. Гиппиус показал, что здесь

употреблен новгородский диалектизм от прилагательного **оуны** — ‘юный’ (Гуттуис А. А. Указ. соч. С. 52–53).

¹⁹⁵ Судя по аналогичным прецедентам, зафиксированным в «Вопрошании» вероятно, имелись в виду какие-то грехи сексуального свойства, скорее всего связанные с половой невоздержанностью. Последние нарушали необходимое для принятия причастия требование чистоты. Данная тема поднималась в К 67–68, К 71. В указанных разделах «Вопрошания» отразилась сложная и неоднозначная ситуация. С одной стороны, со ссылкой на предписания ставится вопрос о том, чтобы не лишать юношей и молодых супругов святых Даров в силу того, что они не могут воздерживаться продолжительное время (К71), в связи с чем даже вводятся определенные послабления (К 67). С другой стороны, попытка ввести укороченные сроки воздержания молодых людей перед причастием не была поддержана Нифонтом (К 71). Видимо, проблема причастия юношей полностью не была разрешена и как остро-актуальная она вновь поднималась Саввой. Однако видна и преемственность. С учетом уже имевшихся рекомендаций ему предписывалось разобраться, в чём состоял реальный грех, препятствующий принятию святых Даров. Налицо установка на определенный компромисс. Практически полное совпадение с нормой К 67.

¹⁹⁶ Панагия — ‘всесвятая’ — богородичная просфора (просфора, из которой на проскомидии вынимается частица в честь Пресвятой Богородицы).

¹⁹⁷ Судя по конструкции высказывания (**платъ женьскыи**), имеется в виду именно платок, а не часть (лоскут) женской одежды.

¹⁹⁸ Данное обстоятельство указывает на то, что быт священника порой был крайне беден, поскольку его одежда могла быть заштопана женским платком. Одновременно данный сюжет свидетельствует, что в быту приходское духовенство подобно тому, как это можно встретить и в наше время, прибегало в каких-либо делах к помощи женщин.

¹⁹⁹ Заданный архиерею вопрос ясно указывает, что в среде духовенства существовало представление об изначальной нечистоте женщины. Вопрос может находиться в связи с церковным запретом мужчинам ходить в женской одежде (См.: Алмазов А. И. Указ. соч. С. 155). Нельзя исключать, что за такой постановкой вопроса могут стоять крайне аскетические представления церковнослужителей. С ними, в частности, связаны запреты на прикосновение к платью женщины иноков. Предполагалось, что контакт с женской одеждой оскверняет мысль похотью (см. об этом: Смирнов С. Древнерусский духовник. С. 129. Прим. 1). Вместе с тем могла присутствовать и суеверная подоплека. В традиционной культуре платок являлся ритуальной частью одежды, а в быту и обрядности нес большую символическую нагрузку нецерковного круга воззрений (СД. Т. 4. М., 2009. С. 65–69). Возможную ритуальную подоплеку отношения к одежде Нифонт игнорирует и в других случаях. В К 91 владыка разрешает ходить в любой одежде, даже в шкуре медведя, хотя последняя использовалась в рождественских, свадебных и других обрядах. Такова общая установка архиерея, деликатно обходившего вторжение в сферу традиционной ментальности (ср. аналогичную позицию: К 11, К 53, К 55).

²⁰⁰ Как и в случае с отношением новгородского архипастыря к погребению иконки (К 55) или к захоронению умерших до захода солнца (К 53), владыка не замечает двойственности ситуации, тогда как Савва чувствует подоплеку неортодоксального смысла поднятой им проблемы. Со стороны Нифонта отношение к женщине непредвзято, в отличие от авторов аскетического толка.

²⁰¹ Ср. в «Правиле о церковном устроении»: **а что проскоура падеть на землю а не искалаетсѧ ѿтерше лѣтъ слоужити** (Смирнов С. Материалы... С. 85. № 26). Вопрос Саввы и полученный ответ владыки позволяют предположить, что под грехом понимались не столько духовные нарушения, сколько ритуальные и бытовые мелочи. Впрочем, вопрос мог быть вызван и иными причинами. Просфора содержит на себе крест. Падение символа спасения и его загрязнение вполне могли осознаваться как небрежность. Кроме этого сама просфора использовалась для принесения бескровной жертвы, поэтому упавшее на землю могло считаться нечистым.

²⁰² Данный сюжет позволяет сделать вывод о том, что служащий священник должен был совершать полный богослужебный круг, часть которого иерей, очевидно, мог совершать дома. Такая скрупулёзность предположительно может объясняться влиянием монашеских порядков, поскольку строгое соблюдение богослужебного круга было характерно для правил иноческого ритуала. Поэтому неудивительно, что архиерей не видит греха в том, что приходской женатый священник не совершил заутренние и вечерние молитвы.

²⁰³ Вопрос призван уточнить должное поведение священника, пропустившего начало службы и присоединившегося к утрени уже в середине богослужения (канон — это уже примерно середина утрени). Вопрос свидетельствует о невысоком состоянии священнической дисциплины.

²⁰⁴ Ср. в «Правиле о церковном устроении»: **а егда слоуживъ попъ или дьяконъ, како нѣ грѣха на землю плавати, се во^а цю ѡкро^и пивъ** (Смирнов С. Материалы... С. 85. № 29). **ѡкропъ** — 'теплота' — теплая вода, употребляющаяся при совершении богослужения.

²⁰⁵ Смысл заключается в том, что принявший пищу и не поспавший священник воспринимался как только что поевший. Вкушение пищи накануне богослужения рассматривалось вопрошателем в качестве действий, нарушавших ритуальную чистоту священника. Согласно церковным правилам, таинство алтаря на литургии должно совершаться натощак (VI Всел. 29; Карф. 50, 58).

²⁰⁶ Суть вопроса сводится к тому, что ночная, или ранняя утренняя помывка, с последующим сном может считаться мероприятием предшествующего дня. Владыка четко уловил эту подмену и вопрос сна даже не рассматривает. Время маркируется суточно, а не имитацией суточных действий. Тема помывки возникает не первый раз (см.: С 5; К 50). Запрет на мытье перед службой и после нее содержат «Правила апостольские и отеческие» (см.: Смирнов С. Материалы... С. 57. № 21) и «Вопрошание исповеданию» (ср.: **аже попъ мыеться, то в тотъ днь не служитъ** — Алмазов А. И. Указ. соч. С. 277). Ср. в «Правилах о церковном устроении», согласно которым назначается епитимия тому, кто **или мывста оутрѣ слоужи[тъ] или слоуживъ на ночь мыеться ѿ днии** (Смирнов С. Материалы... С. 84. № 19).

²⁰⁷ Имеется в виду запрет совершать проскомидию заранее, в противном случае нарушается целостность службы. В современной церковной практике допускается, чтобы накануне службы священник вынимал из просфор частицы о здравии или упокоении жертвователей. Однако и в этом случае проскомидия совершается исключительно в день совершения литургии. Вероятно, владыка не поощрял преждевременного вынимания частиц ни при каких условиях.

²⁰⁸ Возможно, что на литургии использовались малые дискосы. Это могло объясняться как дороговизной богослужебных предметов, которые изготавливались из драгоценных металлов, либо покрывались таковыми, так и небольшим числом причастников. Приведённый случай, вероятно, связан с приготовлением Агнцев на время Великого Поста, в будничные дни которого совершается литургия Преждеосвященных Даров. Во время этих служб святые Дары (Тело, пропитанное Кровью) уже приготовлены заранее. Как правило, это два дополнительных Агнца. Приготовление происходит на литургии Василия Великого, совершаемой согласно установлению VI Всел. 52 в особые дни, в том числе воскресные дни Великого Поста (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. М., 1911. Т. 1. С. 537–538; *Георгиевский А. И.* Чинопоследование Божественной литургии. Нижний Новгород, 1995. С. 155–156). Маленький дискос, скорее всего, не позволял разместить все Агнцы и частицы. Поэтому владыка советует полагать их совместно, один на другой.

²⁰⁹ Церковные правила предъявляют достаточно строгие требования к качеству агничных просфор (О вещи тайны самага Тела Христова // Служебник. М., 1991. С. 510–511). Надломленные, треснутые, не соответствующие особой рецептуре просфоры не могут использоваться при богослужении. Описанный случай действительно вызывает удивление, потому что священник обнаружил дефект просфоры уже после того, как хлеб и вино были

приложены в Тело и Кровь. В таких условиях заменить просфору не представляется возможным без ущерба для службы. Тем не менее, совет владыки не безупречен. Учительное известие предписывает, что если просфора была надломлена во время проскомидии для проверки её качества, священник «без всякаго смущения и усумнения, чистою и мирною совестию литургисати имать» (О случаях, в служении литургии приключится могущих в вещех, в совершении и в служителях // Служебник. М., 1991. С. 516).

²¹⁰ *Дискос* — особая тарелка (диск) на подставке, используемая в богослужении. На ней располагается Агнец (вырезанная из агничной просфоры часть с именем славным ИС ХС НИ КА [Иисус Христос Победитель]).

²¹¹ Очевидно, действия священнослужителя открыты и совершаются прилюдно. Это возможно лишь в случае, если служение совершается либо при открытых царских вратах, либо при низкой алтарной преграде, позволяющей мирянам следить за действиями священника.

²¹² Архиерей объясняет последовательность литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого перед раздроблением Тела и причащением священнослужителей и мирян. Словами «Святая святых» и пением «Един Свят...» завершается молитвенное приготовление верных к принятию святых Таин.

²¹³ В современной богослужебной практике Тело преломляется и его части распределяются следующим образом: ИС — опускается в чашу, ХС — дробится на число участвующих в богослужении священнослужителей для их причащения. Части НИ и КА дробятся для причащения мирян (Служебник. М., 1991. С. 157–160; *Георгиевский А.И.* Чинопоследование Божественной литургии. С. 136–137). Владыка уделяет большое внимание описанию действий каждой руки священнослужителя, придавая соответствующим действиям не ясный для нас сегодня смысл. При этом явное предпочтение отдаётся правой руке, в то время как левая рука ограничена. Возможна семантика: правая — чистая и иное ценностное восприятие левой руки, которое могло базироваться на негативной оценке всего левого. В современной литургической практике таких ограничений к действию рук нет.

²¹⁴ *Выход* — часть церковной службы, связанная с выходом священнослужителей из алтаря через царские врата.

²¹⁵ В оригинале здесь: *козмитъ* (вар.: *космитъ*) — от греч. 'украшитель'. Так называли ряд икон, которые находились в иконостасе над царскими вратами по обоим сторонам от них (СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 7. М., 1980. С. 361; *Дьяченко Г.* Указ. соч. С. 265).

²¹⁶ В оригинале: *трапезоу цѣлоуетъ*. *Трапеза* — от греч. 'стол'. Святой трапезой называется престол, на котором приносятся Тело и Кровь Христовы. Так же называется и антиминс, на котором пишется: «се есть трапеза священная на приношение бескровных жертвы въ божественной литургии» (*Дьяченко Г.* Указ. соч. С. 728).

²¹⁷ Архиерей даёт оригинальное символическое толкование храма и его частей: аналой с иконой — колено Христа, престол — грудь Христа, а напрестольное Евангелие — глава Христа. Аллегоризм служит для ценностной градации элементов храмоустройства.

²¹⁸ Данный вопрос регламентирует порядок следования священника для причащения больного на дому. Несение при себе святых Даров, вероятно, побуждало иерея облачаться в богослужебные ризы. Владыка не поощряет такую практику.

²¹⁹ В данном случае облачение в священные одежды могло означать проявление к покающимся особого расположения и имело сильное воспитательное значение.

²²⁰ То же чинопоследование рекомендовано в К 41. Новая деталь — крещение взрослому, к которому применяется погружение в воду. Свидетельство затянувшейся христианизации и отсутствия упрощения ритуала в отношении человека, приходящего к вере в зрелом возрасте.

²²¹ Сон и происходящие в нём события, мысли, побуждения, в том числе и «греховного» свойства, рассматривались как равноценная реальность, за которую необходимо нести ответственность.

²²² В данном случае воспроизводится логика действий, которая предписывается любому человеку в случае нечистого сновидения: если Сатана искушает, дабы отрешить от общения со святыней, следует действовать вопреки его намерению, а то искушитель не перестанет нападать (ср.: Тимоф. 12).

²²³ Еще С. Смирнов обратил внимание на то, что выражение **что кажесть оукарма себе то лоуче бы не слоужити**, можно понять так, что Савва и Нифонт непосредственно имели перед собой обсуждаемый ими текст (Смирнов С. Материалы... С. 322). В данном случае речь может идти о норме из «Послания Дионисия Александрийского епископу Василиду». Ср.: «Те, которым приключилось непроизвольное ночное истечение, также да последуют своей совести, и да испытуют самих себя, находятя ли от сего в сомнении, или нет, подобно как и о пище глаголет апостол: „аще яст сомняяся, осуждается“. И в сем случае всякий приступающий к Богу да имеет благуя совесть и благодержновение, по собственному промыслению» (Каноны, или книга правил. С. 234). Речь идет об испытании своей совести после нечистого и соблазнительного сновидения. Сомнения или самоосуждение являются препятствием для исполнения священнических обязанностей в таком случае. Намерения Нифонта — рассеять сомнения или возможные самоосуждения. Тем самым он подкрепляет тезис о необходимости службы после нечистого сна, дабы преодолеть козни дьявола.

²²⁴ В древнерусской книжности существовали разные рекомендации на случай семяистечения во сне. «Правило иереям о соблазне во сне» так моделирует ситуацию: **сотона соблазний емъ в ноци хота встави црковь бе-слъжбы азга таковомъ слъжити... а поклоно р. и млтвѣ ѡкарма себе во все и тако литургисае** (Смирнов С. Материалы... С. 44). Аналогично в «Правиле о церковном устроении» в случае, если священник с вечера пил, имел блудные мысли, сквернословил и кощунствовал (Там же. С. 84). Запрет на службу после ночного семяистечения рекомендовался иеромонахам, а также в предписаниях митрополита Киприана касательно ночных соблазнов (об этом см. : Указ. соч. С. 323–324).

²²⁵ Такая постановка вопроса Нифонтом позволяет считать, что духовный сын не слушается своего отца духовного, а выход из повиновения предполагает поиск нового духовника. Возможно, что за этим стоит реальный случай в практике Саввы.

²²⁶ С. Смирнов усматривает в словах **покаяніе оубо вольно естъ** обиходное понятие, сформировавшееся под влиянием «Заповеди ко исповедающимся сыном и дочерям» (ср.: **покаяніе во вольно естъ**). Хотя в соответствующей статье «Заповеди» говорится о свободном избрании нового духовного отца после смерти прежнего (Смирнов С. Материалы... С. 392. Ср. С. 116. № 18). Идеальным считался принцип духовнической несменяемости, который можно выразить формулой «не ищи учителя иного» (Смирнов С. Древнерусский духовник. С. 51).

²²⁷ Прежде тот же вопрос поднимал перед Нифонтом Кирик (К 101). Это свидетельствует о широком распространении практики прижизненного Сорокоуста. Понятны и сомнения в ее каноничности, поскольку существовали прямые запреты заказных поминальных служб по живым (см. коммент. 182). Как и в ответе Кирику, Нифонт не подвергает сомнению возможность проведения обрядов поминовения живых. Однако щекотливость ситуации в очередной раз маскируется иронией. Только акцент в данном случае смещается с меркантильного денежного интереса на проблему потребления ритуальной пищи «живым мертвецом». Аргумент в данном случае сугубо бытовой и звучит едва ли не как насмешка над приносящими за Сорокоуст: безвредно потребление освященной пищи тем, в поминовение кому она предназначена. Казус серьезным образом не рассматривается и на богословском уровне не решается. Высказывалось мнение, что поминание самого себя являлось своеобразной заблаговременной подготовкой к смерти, которая избавляла родственников от повторения уже осуществленных поминальных ритуалов (Смирнов С. Древнерусский духовник. С. 124).

²²⁸ В оригинале: **Достъит ли рече дрогоуе говѣние. молодю дѣтати.** Имеется в виду говение в Великий пост двухлетнего ребенка.

²²⁹ В нашем списке читается: **аще не боудеть болно,** тогда как в прочих списках говорится именно о больном ребенке. По логике рассматриваемой ситуации считаем верным чтение в нашей рукописи.

²³⁰ Владыка предупреждает о наказании матерей и родителей, виновных в гибели младенцев из-за неразумного соблюдения постов.

²³¹ По сути дела, он позволяет не отнимать ребенка от груди до пятилетнего возраста и на этот срок распространяет послабления в отношении пищевого воздержания. Такое снисходительное отношение, возможно, объясняется тем, что в понимании архиепископа пощени кормящей матери переходит и на ребенка-грудника. Этот принцип обоснован в К 60. Правда, условия поста для кормящей матери в данном случае не поднимаются. Известны более строгие, чем позволял Нифонт, предписания. Согласно епитимийникам, нарушение говения в Великий пост трехлетним ребенком расценивалось как грех (*Алмазов А. И.* Указ. соч. С. 167). По Иерусалимскому уставу запрещалось употребление молочной пищи в малые посты, соответственно разрешение трех постов приходилось на первый год жизни ребенка (*Смирнов С.* Древнерусский духовник. С. 121. Прим. 3).

²³² Запрет на исповедь попом своей жены — общее место установочных правил церковнослужителям. Согласно им, на покаяние к отцу духовному могли приходиться теща, мать, дети и другие родственники (см.: «Правило о церковном устроении» — *Смирнов С.* Материалы... С. 85. № 30; Номоканон. ГИМ. Увар. № 559 (329). Л. 286; Требник. РГБ. Тр. № 233. Л. 362б–363а; духовническая практика Аввакума, который исповедовал детей, но никогда не исповедовал жену — см. об этом: *Смирнов С.* Древнерусский духовник. С. 35–36. Прим 8). Все установления на этот счет имеют русское или южнославянское происхождение, поскольку исповедь у белого духовенства в Византии не практиковалась. Отсутствие греческих канонов на этот счет являлось молчаливым согласием с оригинальной русской практикой. Согласно преданию, муж и жена являются единой плотью. Естественная близость супругов является таинством, а исповедь можно считать искусом, где может выявиться то, чего не знает священник о своей жене. Как накладывать на супругу епитимию, которая может выставить семью в невыгодном для мирян свете. Священник не вправе судить по плоти, а именно свою же плоть. Это дело другого священника, который не допустит послаблений. К тому же кругу вопросов относятся темы, поднимавшиеся Кириком в его «Вопрошании». В К 19, например, формулируется правило для попов не давать своей жене даже молитв. А в К 20 говорится о том, что грех причащаться жене у своего мужа. Правда, имелись и противоположные указания. В ряде текстов, включая и Особую редакцию, читается разрешение попу причащать супругу (РГБ. Рогож. № 342. Л. 45а; *Смирнов С.* Материалы... С. 261, 311).

²³³ В нашем списке здесь читается: **да сѧ шхабил блоуда .м̄. дни или за .п̄.** Изначальную версию отражает ГИМ. Син. № 132, где вместо **п̄** стоит **н̄**. Это подтверждается и чтениями Особой редакции, в ряде случаев лучше отражающей оригинал: **ѡ женащиху сѧ. І се подовае вѣдати аще к'то хоцетъ женитисѧ. да сѧ шхапи за .м̄. дни. или за .н̄. то вѣн'чалъ бы сѧ** (РГБ. Рогож. № 342. Л. 30б).

²³⁴ Разрешение на близость супругов первую ночь после бракосочетания содержится также в К 72. Принятие причастия здесь не рассматривается как препятствие для половой близости супругов. Аналогичный принцип лежит в основе ответа Нифонта Савве.

²³⁵ Т. е. вынутую просфору.

²³⁶ В оригинале: **достонтъ ли части проскоуромисана.^{тм} проскоуры, ни доры не достонтъ.** Отрицательные частицы **ни** — позднейшая вставка, которой нет в Син. № 132 и др. списках. В правильности такого понимания убеждает чтение Особой редакции (ср.: **Нечтѣ женѣ нѣ ести. проскоура проскоумисана дары не достонтъ. нѣ евал'ліа цѣловати** — РГБ. Рогож. № 342. Л. 34б).

²³⁷ Статья эта сильно искажена. Более полная версия, хотя также неисправная, сохранилась в Особой редакции по списку РГБ. Никиф. № 498: *Прашѣ сего. иже жена роди дитѣ. или инога скверна. достонит ли свой мѣжѣ быти. добро бы рече дондѣ чѣа бѣде (в ГИМ. Увар. № 329 сверх этого — м̄ днен, что соответствует исправным чтениям других списков). то бы с нею. да бы^и и до .ӣ днен соблюсти. аще^и зблѣди до .ӣ дне дати за то шпитеа. к̄. днен. аще^и велии нетерпе то в̄и. днен. а егда жене месенаа нечистота. то с нею не преыгнѣ .ӣ. днен. велии сего законъ бранитъ не смешатиса з женою своею во исхѣ крови еа. ѿ неа. аще не ѹдержиса то .к̄. днен. шпитеми (Смирнов С. Материалы... С. 7–8). Как показал С. Смирнов, текст Саввы в более исправном виде читается в статье «О совокуплении» из «Изложения правилам апостольским и отеческим». Ср.: *ш совокупленнѣ. Аще коа жена дитѣ ро^атъ не совокуплатиса с нею мѣжѣ м̄. днен. Аще^и нетерпеливъ. то к̄. днен. Аще^и велии нетерпеливъ то в̄и днен. оудержати. Аще пош додовае вса м̄. днен. оудержатиса. Аще^и прилѣпитсѣ жены в тыа дни да не слѣжит да примѣ шпитемью. ѿ дне. ѿнѣ. Егда жене мѣсачнаа нечистота то .ӣ. днен ѹдержатиса вели. велии во ре законъ бранит не смешатиса с женою во исхѣ крови ѿ неа. аще ли не оудержаца то шпитеми .к̄. днен (Смирнов С. Материалы... С. 59–60). Верность этого чтения подтверждается устойчивым воспроизведением его смыслового ядра в других памятниках епитимийного жанра: «Аще двоеженец» и «От правил святых апостол». Причины сокращения текста С. Смирнов видит в том, что Савва по неопытности внес путаницу, записывая рекомендации Нифонта, а переписчики усугубили ее. В результате вопрос о контакте с женой после родов и в месячные сроки подведен под запрет, соответствующий только месячной нечистоте. Детальная регламентация действий в обоих случаях, восходящая к Иоанну Постнику, отсутствует, а сроки епитимии варьируют. С учетом повторения одних и тех же норм в разных памятниках (кроме «Вопрошания»), можно уверенно говорить, что именно они были известны на Руси в XII в. и читались в оригинале пунктов Саввы, либо рекомендовались Савве от лица Нифонта (Смирнов С. Материалы... С. 341–344). В реконструируемом виде перевод пункта 24 «Саввинова вопрошания» должен звучать следующим образом: «Спросил еще вот что: „Если женщина родит дитя, или когда нечистота [месячная], можно ли ей быть со своим мужем?“ — „Хорошо бы, — сказал [владыка], — подождать, 40 дней, пока станет чистой, тогда и быть с ней. Если [муж] нетерпелив, то 20 дней удержаться от [близости]. Если же очень нетерпелив, то 12 дней воздержаться ...“. Когда у жены месячная нечистота, то велит воздержаться [от близости] восемь дней. “Очень строго, — сказал, — запрещает закон смешиваться с женою во время истечения крови из нее. А если не утерпит [и раньше соединятся], то дать за это епитимию 6 (вариант: 20) дней”» (дополнения с учетом исправных чтений выделены жирным шрифтом — В. М.). Характерно, что «Изложение правилам» сохраняет прямую речь, а это указывает на непосредственное использование записи беседы, характерной для стиля «Вопрошания». Дополнительный довод в пользу аутентичности данного текста оригиналу.**

²³⁸ Илья во время обсуждения с Нифонтом особенностей религиозной жизни Новгорода являлся священником Власиевской церкви на Волосове улице Великого Новгорода. С 28.03.1165 г. по 07.09.1186 г. он был главой новгородской церкви. Сан архиепископа владыка получил в 1167 г. Кроме вопросов, предъявлявшихся Нифонту, Илья является автором поучения, которое было произнесено перед духовенством на епархиальном соборе 1166 г. Многие темы поучения пересекались с теми, что поднимались в «Вопрошании». С. Смирнов предположил, что именно Илья на соборе 1166 г. назвал все три части вопросов к Нифонту (Кирика, Саввы и свои собственные) «Уставом блаженного Нифонта» и придал документу официальный характер. В соавторстве с анонимным белгородским епископом он написал разъяснение относительно «чрезвычайных происшествий» на литургии (о повреждении Агнеца мышами и об отсутствии вина в потире по забывчивости иерея). Правила эти были включены в Кормчую и распространялись в списках Ефремовской редакции. В 1165–1168 гг. Илья принимал участие в церковном соборе в Киеве и принял учас-

тие в каких-то мероприятиях по «исправлению» церковных порядков. В 1172 г. он ездил во Владимир для переговоров с Андреем Боголюбским. Перед смертью принял схиму с именем Иоанн. Похоронен в Софийском соборе, где в 1439 г. были открыты его мощи. Канонизирован в 1547 г. В последней четверти XV в. Пахомием Логофетом было написано житие Ильи-Иоанна. Молитве архиерея приписывают чудо от иконы Богородицы при осаде Новгорода суздальцами в 1170 г. Также Илье приписывается легендарное путешествие на бесе в Иерусалим (*Павлов А.* Неизданный памятник русского церковного права XII века // ЖМНП. 1890. Октябрь. С. 275–300; РИБ. Т. VI. С. 57–62, 75–78; *Смирнов С.* Материалы... 107–109, 375–380; *Смирнов С.* Древнерусский духовник. С. 107–108; *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие... С. 186–191; СККД. Вып. I. С. 208–210).

²³⁹ В оригинале: **Въпрашахъ и сего владко.** То же место в Син. № 132 читается: **въпрашахъ владыкы.** Данное чтение сохранили и другие редакции. Особая: **Въпрашахъ владыкы. а иже владуче причащались. но повѣдали ѿидти. а они вѣдающе давали.** (РГБ. Рогож. № 342. Л. 35а); Краткая: **прашахъ владыкы. аже владучи причащали** (ГИМ. Чуд. № 169. Л. 61а). С учетом разночтений и сего можно считать вставкой переписчика. Перевод дается по версии, отраженной в большинстве списков. Перевод данного места нашего списка выглядел бы следующим образом: «Спрашивал владыку и о таком», что плохо соответствует началу текста.

²⁴⁰ Половой гигиене уделяется огромное внимание в епитимийной практике. Одни и те же вопросы поднимали и Кирик и Савва. При этом разрешение поставленных вопрошателями проблем не было однозначным. Согласно К 67, владыка рекомендовал не отрешать блудников от причастия, если они не выполнили обещание воздержания. Аналогичная рекомендация воспроизводится в С 5. Невоздержанных юношей здесь предписывалось наставлять и предупреждать о возможном отрешении, но не отлучать от даров. В К 67 требование полового воздержания более строгое. Предложение причащать хотя бы раз в году тех, кто выдержал 40-дневный пост, не разделялось владыкой. В К 71 выдвигались еще более суровые требования. Нифонт требовал не ограничиваться только вниманием к греху неудержания, а рассматривать его вкуче с другими прегрешениями. К 68 и К 71 касаются женатых. В нашем случае речь идет не о половом воздержании супругов, а о блудодеяниях (т. е. о половой неупорядоченности в жизни холостых и не отличавшихся верностью женатых людей). Вопрос Саввы можно сблизить с К 67. В них отношение к проблеме одинаково снисходительное. В назидании Нифонта Илье речь идет не о полах-потаковниках. Ведь Кирику в аналогичных случаях предписывалось делать послабления (ср. К 30, где рекомендуется не отрешать холостых парней от причастия при условии, если они не блудили с замужними женами). В комментируемом тексте владыка разъясняет, что проявляя снисхождение, священник не впадает в грех, а берет неизбежные грехи холостых на себя. Получается, что достойные отрешения от общения остаются под церковным надзором в надежде, что в период зрелости и наступления поры семейных отношений положение исправится, а половая жизнь примет упорядоченные формы.

²⁴¹ Вероятно, что приходской священник не мог не знать о состоянии дел прихода. Поэтому Илье задаёт вопрос об ответственности иереев за назидание своих прихожан и за уклонение от обличения пороков.

²⁴² Т. е. не по собственному желанию берут на себя грех. В данном конкретном случае возможно предполагать исполнение приказа расправы над кем-либо, или вынужденное прерывание нежелательной для хозяина рабыни беременности. Половинная епитимия для рабов — общая христианская норма, восходящая к Номоканону Иоанна Постника (см.: *Заозерский Н. А., Хаханов А. С.* Номоканон Иоанна Постника в его редакциях: грузинской, греческой и славянской. М., 1902. С. 65).

²⁴³ Церковные правила предписывают строгое наказание блудника. Например, установления Вас. Вел. 22 предписывают четырехлетнее наказание. Снисходительность к нарушителю объясняется тем, что человек прекратил согрешать. Цель церковного наказания —

исправить грешника. Поскольку исправление уже совершилось, то необходимость в наложении строгого запрета отпадает сама собой.

²⁴⁴ Номоканон предполагает ситуацию, когда родители могут «заспать» детей, но при этом обсуждается проблема, являлся ли погибший младенец крещеным или нет (*Смирнов С. Материалы...* С. 281). В С 3 за смерть некрещеного младенца назначается трехлетний пост. Правило из подборки «Аще двоеженец» назначает тот же срок, если погибший младенец не был крещен в течение 6 недель после появления на свет (*Смирнов С. Материалы...* С. 69, № 23).

²⁴⁵ О гибели младенцев от преждевременных родов в условиях тяжелой физической работы женщин. Ситуация из разряда случаев душегубства.

²⁴⁶ В оригинале: **аже не зелянемъ вережаютъ**. Имеется в виду вредоносное снадобье из трав, с помощью которого освобождались от плода («детоугубное зелие»). Подобное действие в Рязанской кормчей квалифицировалось как убийство: **и даа и приемлющиа. дѣто-гоубнаа зелиа. оубница соутъ** (РНБ. Ф. п. I. 1. Л. 160в). Подобная норма соответствует VI Всел. 91. За детоубийство во чреве предписывалась десятилетняя епитимия (Вас. Вел. 2).

²⁴⁷ В оригинале: **а с за^сромъ ти**. Древнеруск. **ззоръ** — это не только ‘стыд, позор, порицание, осуждение’, но в общем значении, связанном с этими смыслами, выражает понятия греха (СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 5. М., 1978. С. 198; СДЯ XI–XIV вв.). Т. III. М., 1990. С. 302–303). Другими словами, речь идет о реакции на действия однозначно греховные. Данный образный смысл и вкладывается в наш вариант перевода, т. е. — не бери грех на душу, чтобы не испытывать позора, достойного порицания. Весь комплекс оттенков смысла укладывается в распространенной форме высказывания.

²⁴⁸ В оригинале: **не вел’ми семоу разръши**. В варианте чтения ГИМ. Син. № 132 и некоторых других списков: **за^сраше** (т. е. — «не сильно осуждай» вместо «не очень-то разрешай»). Другими словами, некоторые переписчики привносили в текст более снисходительное отношение к пороку. Возможности для смещения акцентов были, ибо категорическое запрещение отсутствовало.

²⁴⁹ Компромиссная форма внебрачной моногамии. Священник принимает в расчет не оборотное воздержание духовных чад.

²⁵⁰ В оригинале и параллельных списках совершенно неуместное в данном контексте: **дшегоубыци**. В Особой редакции верное чтение: **неволницы**. Ср.: **аще боуду неволници. а не имоу закон’ны моужь. како дер’жати имъ впитема и не повелъ. но ѿли млади ѡженатса. а стари ѡступатса. тогожо ре даи** (РГБ. Рогож. № 342. Л. 35а–35б).

²⁵¹ Вероятно, речь идет о рабах или лицах, свобода которых крайне ограничена. Такие лица не могли вступать в брак. Византийское законодательство допускало, что рабы, по своей социальной природе лишённые полного права создавать полноценную семью, могли не оформлять своих отношений в качестве законного церковного союза.

²⁵² Нифонт не конкретизирует наказание. Согласно К 1, за изблевание святых Даров в пьяном виде, вследствие объедения или от отвращения назначалась 40-дневная епитимия, а в отношении больного — 20-дневная. В случае с попом налагалась 40-дневная епитимия и недельное отлучение от службы. Кирику по латинским пенитенциалам были известны более строгие наказания: 120 дней для здорового человека, но зато 3 дня для больного.

²⁵³ Очевидно, речь идет о человеке, впервые обратившемся к священнику для исповеди. Поэтому владыка советует проявить снисхождение к кающемуся. Совет архиерея служит своего рода наставлением разумного отношения к пользе наказаний и может рассматриваться в качестве своего рода урока «православной педагогики». Вместе с этим описанный случай показывает, что определение меры наказания и степень суровости епитимии определялась не только канонами, но и личным решением священника, принимавшего исповедь.

²⁵⁴ Из опасных далеких странствий следует исключить паломничество в Святую землю, которые не поддерживались тогдашним духовенством (см. К 12).

²⁵⁵ Разрешительная молитва читается в конце последования над телом усопшего и в ней испрашивается разрешение от грехов (*Дьяченко Г. Указ. соч. С. 539–540*). В данном случае

речь идет о прощении грехов вне зависимости от их тяжести. В комментируемом тексте предполагаются ситуации, сопряженные с угрозой для жизни. Недаром согласно рекомендации Нифонта, уходящий на войну приравнивается к смертельно больному, которому отпускались грехи и давалось причастие.

²⁵⁶ Ситуация исповеди и причащения больного рассматривается в К 63, а также в С 14–15.

²⁵⁷ Имеется в виду чистота физиологическая (обычное женское). Данный казус уточняется в К 98: *Просфоръ не досътонитъ женамъ печи. егда по обычаю еи естъ* (ГИМ. Увар. № 971. Л. 36а). Ср.: *а женамъ, егда нечитотга, проскоръ и въ то время не печи* (Смирнов С. Материалы... С. 85. № 25). Одновременно к нечистоте приравнивается причастность к блюду, который считался одним из самых тяжких грехов. По древнерусским церковным установлениям просфирницей могла быть единобрачная вдова после пятидесяти лет, при условии чистоты телесной и душевной (Смирнов С. Древнерусский духовник. С. 119. Прим. 4).

²⁵⁸ Не принять такого грешника, который практически не подает надежд на исправление, означало бы «затворить от человек Божие царство» (Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Изд. журналом «Странник» под ред. А. И. Пономарева. Вып. III. СПб., 1894. С. 26).

²⁵⁹ Один из приемов любовной магии. Епитимийники определяли подобные способы как «чары в питии» (Алмазов А. И. Указ. соч. С. 282). Приворотные манипуляции женщин преследовались духовниками (см.: Там же. С. 160, 167, 168, 282).

²⁶⁰ Вопрос, видимо, был вызван недоумением, которое основано на ветхозаветных канонах. Нормы 18 главы книги Левит определяют: «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» (Лев 18, 23). 20-я глава указанной книги предписывает: «Кто смесится со скотиною, того предать смерти, и скотину убейте. Если женщина пойдёт к какой-нибудь скотине, чтобы совокупиться с нею, то убей женщину и скотину: да будут они преданы смерти, кровь их на них» (Лев. 20, 15–16). В древнерусскую эпоху скотоложество расценивалось как самый тяжкий грех среди падений половых распутников (см. И 27). Виновный в совокуплении со скотиной был, несомненно, христианин. О применении к виновным смертной казни, как требовало древнее законодательство иудеев, или отлучения от церкви речи даже не шло (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского... Т. 2. С. 18–19, 383, 440, 501–503, 572, 588). В отличие от иудейского законодательства святоотеческие правила (Анكير. 17; Вас. Вел. 7, 63; Гр. Нисск. 4; Иоан. Пост. 59; Исповед. 29) были более снисходительны к впадшим в этот нелицеприятный грех и предполагали отлучение от причастия на более или менее продолжительный срок в зависимости от обстоятельств. Скотоложество приравнивалось к идолопоклонству и мужеложеству и за него как за прелюбодеяние назначалось тринадцатилетнее покаяние (Вас. Вел. 7). В Древней Руси за скотоложество предполагалась трехлетняя епитимия (Смирнов С. Материалы... С. 58. № 36) как за блудодеяние (прелюбодеяние — более тяжкий грех, наносящий обиду другим, тогда как блуд — исполнение похоти без вреда прочим — Гр. Нисск. 4). Впрочем, и за блуд древнерусские установления предлагали более мягкие наказания по сравнению с соборными правилами. Скотина — это домашнее животное. Но не совсем ясно, о каких именно домашних животных идёт речь (о козах и козлах, овцах, коровах или быках) (Лопухин А. П. Толковая Библия или комментарий на все книги св. Писания Ветхого и Нового Завета: Т. 1: Пятокнижие Моисеево. Пб., 1904. С. 10). Отдельные уточнения относительно пород животных содержат древнерусские епитимийники (Алмазов А. И. Указ. соч. С. 154, 283). Причины совокупления со скотиной тоже непонятны. Вполне возможно, случившееся могло иметь какой-то ритуальный характер. Вопрос привлекает внимание не только мягкостью наказания (запрет на вкушение виновником мяса и молока от осквернённого им животного), но и меркантильностью Ильи, которого волновала не душа христианина, впадшего в грех, а правомочность употребления мяса и молока, которые дорого стоили и могли по ветхозаветным предписаниям подвергнуться уничтожению.

²⁶¹ Шестинедельная епитимия полагалась за проступки двоеверного свойства (ср. в «Заповеди ко исповедающимся сыном и дочерям», согласно которому временное отступление в поганство наказывалось 40-дневным постом (Смирнов С. Материалы... С. 126. № 123).

²⁶² Очевидно, само пьянство приравнивается к пренебрежению своей жизнью, поэтому и пьяницу в некотором смысле можно сближать с самоубийцей. Как следствие такого отношения — толкнувший пьяницу виновен лишь наполовину, поскольку сам пьяница уже своим поведением и пристрастием к греху создаёт опасность для своей жизни и здоровья. При этом установления Анкир. 23, Вас. Вел. 8, 11, 57 и Гр. Нисск. 5 предписывают облегченную епитимию для совершившего случайное убийство (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 2. С. 24, 384–387, 393, 437–438, 503–505).

²⁶³ О практике лечебной магии.

²⁶⁴ Прямое свидетельство о пережитках язычества. Одно из ряда аналогичных явлений эпохи (ср. К 33, К 50, К 74, И14, Ии 22). Некоторые пережитки язычества продолжали жить в ослабленной и неявной форме (К 11, К 53, К 55). Хождение к волхвам на протяжении веков преследовалось русским духовенством (Алмазов А. И. Указ. соч. С.154, 184, 281).

²⁶⁵ Правило учитывает возраст матерей. По всей видимости, для молодой женщины (если руководствоваться седмицами, то до 21 года), вскармливавшей и воспитывавшей своих первенцев и испытывавшей к ним сильные материнские чувства, обращение к лечебной магии было более извинительно, чем для взрослой женщины, жизненный и христианский опыт которой в семейной жизни должен был воспитать в ней смиренное принятие болезни и смерти детей и других членов семьи. Такая дифференциация наказаний за обращение к магии (поиск помощи у различных колдунов, использование талисманов, гадание и др.) в зависимости от степени погруженности человека в запретный опыт не противоречит восточно-христианской канонической практике. Установление VI Всел. 61 назначает меру наказания за колдовство в зависимости от того, уличен человек в этом впервые или же «закосневает» в грехе (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 549). Вместе с этим необходимо отметить, что наказания, рекомендованные в правиле, более снисходительны, чем те, что предписываются византийским каноническим правом.

²⁶⁶ Под «падением» чаще всего понимаются блудные грехи. Юридическая оценка явно не согласуется со здравым смыслом. С точки зрения заложенной в правиле логики получалось, что каждый раз согрешивший должен был нести дополнительное наказание, прибавляемое к предыдущей епитимии. Ответ исключает применение церковных прощений, вопреки христианской установке на человеколюбие и готовности простить слабости человеческие.

²⁶⁷ В данном случае формулируется возможность смены духовника вообще, но судя по изложению темы имеется в виду вполне конкретный тайный переход к Илье чужого покаяльного сына. Более поздние установления Русской церкви накладывали проклятие на того, кто покидал своего духовника и «разорял его правила». Этот строжайший запрет возник на основе расширенного толкования предписаний Василия Великого, регулирующих монастырские порядки (Номоканон, сиречь, законоправильник // Требник. СПб. 1884. Л. 285). Очевидно, что такое отношение к духовничеству распространялось в рассматриваемую эпоху и на мирян.

²⁶⁸ В чтениях ГИМ. Син. № 132 в данном месте употреблена резко категорическая формулировка: **Ѡприса** — 'откажись'. Так понимали смысл владычной рекомендации некоторые переписчики.

²⁶⁹ **дарокъ** — в данном случае речь идет о подарке. Очевидно, духовник по обычаю принимал какие-то обязательные подношения, дарение которых (скорее всего по церковным праздникам) предусматривалось обычаями того времени.

²⁷⁰ Т. е. не разрывай видимого общения.

²⁷¹ В оригинале: **исправление дръжи**. Очень редкое словосочетание, которое означает: 'каяться в грехах, соблюдая дисциплину покаяния' (СлРЯ. Вып. 6. М., 1979. С. 291).

²⁷² В оригинале здесь стоит: *иже ли еси былъ тако и оу того, тако и оу сего нѣсть ти пол'зы*. Фразу следовало бы перевести: «если был и у того и у другого, то нет от этого пользы». Такое обобщение сюжета противоречит смыслу всего повествования и, скорее всего, является позднейшей вставкой, которая отражает порядок, исключавший смену духовника. Предпочтительным и изначальным представляется чтение Особой редакции: *дер'жи штан. и слѹшан мене. аще ли тако еси бы оу того тако ти нету пол'зы* (РГБ. Рогож. № 342. Л. 28а). Здесь объясняется причина смены духовника, а именно бесполезность прежнего духовного руководства. Нифонт, видимо, понимал, что духовное окормление в том конкретном случае, который рассматривался, осуществлялось не на должном уровне. Поэтому он предлагает компромисс, не имевший под собой канонических оснований. Он пытается разрешить противоречие между пользой и исполнением закона. Судя по всему, рассматриваемый казус не подходил под те случаи, когда оставление духовника было возможно. Кроме смерти, таковыми причинами могло быть беснование, еретичество, тщеславие и блудодеяние духовника (об этом: *Смирнов С. Древнерусский духовник. С. 50–53, 63*). Принцип несменяемости духовного отца новгородский владыка не мог отменить, поэтому предлагает скрытно решить проблему, сменив духовного отца сохранить видимость целостности прежней духовной семьи. И все-таки слишком странно выглядит смена духовника, облеченная в форму видимого сохранения прежних отношений. В С 18 обсуждается та же проблема духовнической несменяемости, только инициатором там выступает сам священник, понявший бесплодность своего духовного руководства.

²⁷³ Здесь вновь поднимается вопрос о ритуальной чистоте. Снисходительность вполне согласуется с новозаветным принципом, согласно которому прокламируется признание чистоты законных брачных отношений (Евр. 13, 4).

²⁷⁴ Негативное отношение к паломничеству в Святую землю однозначно обозначено в К 12. Вопрос о целесообразности путешествия даже не ставится. Вместе с тем открываются совершенно новые обстоятельства такого рода предприятий. Получается, что будущие паломники связывали себя клятвой. Из текста неясно, давали ли люди клятву держаться вместе во время дальнего путешествия, или просто намеревались обязательно побывать в Святой земле. В любом случае именно сам клятвенный ритуал попадает под епитимию (см.: *Алмазов А. И. Указ. соч. С. 155*). Характерно, что в ответе Кирику Нифонтом осуждается само явление паломничества, в которое современники Нифонта вливались далеко не из благовидных побуждений. Именно меркантильные, а не духовные устремления предполагалось пресекать в К 12. Под духовное же наказание подводится не само паломничество, а несовместимые с православием действия прибегавших к клятве паломников. Согласно установлениям Вас. Вел. 10, 29, любой прибегавший к клятве человек поступает вопреки Евангелию, а исполняющий клятву утверждает беззакония. Языческая клятва несовместима с пребыванием в священных для христианина местах. Обозначена еще одна причина неприязненного отношения к паломничеству как явлению.

²⁷⁵ Т. е. Святую землю.

²⁷⁶ Снисходительное отношение к гомосексуальным опытам молодёжи сопоставимо с ситуацией, рассматривавшейся в К 49. Судя по ответу владыки Кирику, Нифонт считал, что сексуальные забавы детей («юнотов») до 10 лет, т. е. до полового созревания, можно считать неосознанно безобидными. В отношении девиц он опасался, что подобные игры могут нарушить девственность, поэтому к юницам рекомендовал относиться строже. В данном случае речь идет уже о лесбиянстве зрелых девушек, а проблема их девственности вообще не затрагивается как неактуальная для данного возраста. Дилемма проводится по признаку: интимная близость девицы с однополым партнером лучше, чем с мужчиной, поскольку половые контакты неженатых юношей и девушек подпадали под категорию блудодеяния. Подобного рода послабление выглядит странным, ибо начиная с библейских времен отношение к гомосексуализму носило откровенно неприязненное и категорически отрицательный характер (см. подробнее: *Мэрион Л. Соардс Библия и гомосексуализм.*

СПб., 2001). Показательно, что вопрос о девственности поднимает сам Илья в 24-м пункте своего «Вопрошания» (И 24), где он уточняет и развивает затронутую в И 23 тему.

²⁷⁷ Епитимийник удивляет своей анатомической откровенностью и ветхозаветной талмудической дотошностью. Расспрашивание таких подробностей на исповеди рисует своеобразную картину нравов христианского общества домонгольской Руси. Действия духовников предполагали предельную открытость самых интимных сторон жизни. Подобная педантичность в выяснении обстоятельств половых отношений характерна и для более поздних законоправильников, использовавшихся в канонической практике Церкви (см.: Номоканон, сиречь, законоправильник... Л. 281–289).

²⁷⁸ По-видимому, Илья пробует классифицировать те или иные греховные проявления. Под содомским грехом обычно понимались сексуальные отношения между представителями мужского пола. А грех, совершающийся между девушками, «подобен» ему. Примечательно, что монах Кирик в вопросе о гомосексуальных опытах «отроков» (К 49) не употребляет термин «содомии», поскольку описывает игры не половозрелых детей. Поэтому «лазание» отроков друг на друга воспринималось не содомией, а недопустимой и предосудительной «шалостью». В нашем случае под «содомией» мог пониматься гомосексуальный развратный опыт взрослых людей, не вписывавшийся в традиционное отношение полов. В другом случае И. Кон прав, когда пишет о «расплывчатости» представлений о содомии в Древней Руси (*Кон И. Лики и маски однополой любви*. М., 2003. С. 320–321).

²⁷⁹ В оригинале: **БАБАТЬ**. Перевод глагола **БАБИТИ** ставится в связь со значением 'родить' (СДЯ (XI–XIV вв.). Т. I. М., 1988. С. 103). И. И. Срезневский переводит — 'быть повивальной бабкой' (*Срезневский И. И.* СДЯ. Т. I. Ч. 1. Стб. 37). Но более адекватным следует считать перевод: 'заниматься повивальным делом' (СлРЯ. Вып. 1. М., 1975. С. 60). В этом убеждают контексты употребления данного понятия: «А у жены дитя ся родит, ино бабит мужь» (*Хождение за три моря Афанасия Никитина*. Л., 1986. С. 10). Или: **Бгда бабите ... мѣжскъ полъ ѡбвиватиѣ** (Исх. 1, 16). Если учитывать, что слово **БАБА** имеет значение 'ворожея', то с понятием **БАБИТИ** можно предположительно соотнести и какие-то магические действия, которыми сопровождалось повивальное искусство. Впрочем, в понимании владыки, на повивальную бабу в данном случае переносится нечистота родившей женщины, от которой освобождает очистительная молитва. Если бы речь шла о магических манипуляциях повивальных бабок при родовспоможении, то наказание было бы более строгим.

²⁸⁰ На сороковой день после рождения ребёнка над матерью должны быть прочитаны специальные молитвы, в одной из которых сугубо молятся, чтобы Господь омыл «ея скверну телесную и скверну душевную во исполнении четырёхдесят дней: творяй ю достойну и причащения честнаго Тела и Крове». При этом предписывается, чтобы женщина пришла в храм «очищенною», т. е. после завершения выделений и кровотечения, а кроме того «омовенною» (Молитвы жене родительнице, по четырёхдесяти днеш // *Требник*. М., 2002. С. 18, 22–23). С момента прочтения молитв женщина может полноценно участвовать в церковной жизни храма и христианской общины.

²⁸¹ Во всех списках начало вопроса предваряется словами: **Аще то бабать**, которое никакой связи с содержанием 27-го вопроса не имеет и является ошибочным повторением начала предыдущего вопроса (И 26). Подтвердить это наблюдение материалами списков Особой и Краткой редакций не представляется возможным, поскольку данный пункт в них опущен. При переводе повтор не воспроизводится.

²⁸² Один из казусов, который духовные отцы упоминали при испытании греховности своей паствы (*Алмазов А. И.* Указ. соч. С. 154, 283). Несмотря на тяжесть содеянного, за скотоложество в древнерусскую эпоху назначалась трехгодичная епитимия, как за блудодеяние, хотя церковные правила подводили данное падение под разряд самых тяжких преступлений. Уставы предписывали отлучение скотоложников от общения на срок до 15 лет. Характерно, что Илья повторно в своих обращениях к владыке поднимает вопрос о нечестивом смешении человека со скотиною (ср.: И 15).

²⁸³ С точки зрения церковных канонов (Апост. 47), второе крещение недопустимо. Однако нередко возникали ситуации, когда не было известно о крещении человека. Например, в случае гибели всех родственников. Подобные ситуации могли возникать в условиях достаточно формальной христианской жизни, при которой человек на протяжении большей части своей жизни оставался вне церковного общения. В таких случаях Карф. 72 (82) и каноническая практика Русской церкви предписывают совершить таинство (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 117–121; Т. 2. С. 225; Номоканон, сиречь, законоправильник... Л. 291 об.–292).





Особая редакция «Вопрошания Кирика»
по списку РГБ. Ф. 247. Рогож. № 342. XVI в.*

Л. 266

се ѿ въ

прошеніе¹ кириково². иже въпроша епта

Л. 27а

новъгорѣскаго. анифон³та³. и инѣ^х.

1 К 1

Праша вѣкы. аще члкъ блюе причаща
в'шисл. аще рече ѿ обыаженіа. ли⁴ ѿ пїань
ства. м̄. д̄ни. шпителниа. аще ли ѿ въ
з'гноушеніа⁵. к̄. д̄ни. аще ли ѿ напрасны
болѣзніи а мене. аще ли по^п да⁶ тако же.
м̄ д̄ни не служи⁷. со инѣмъ во²дер'жані
ѣ. аще ли по нѣди⁸ да некого нарадитъ
за сѧ служи. да не служи с недѣлю и па
ки нач'нетъ служити шпителью дер'
жа. ѿ медѹ ѿ маса ѿ молока. шбача в'
сѹботѹ и в нѣлю. не поститсѧ. но инѣ
ми днѣми испол'нити. м̄. д̄ни. тако^{*}
аще ино⁹ створи. аще ли блюетъ на рѹ

* Разночтения по списку РГБ. Никиф. № 498. Перв. четв. XVI в. (Н).

¹ впрашани[ѣ] Н.

² кирилово Н.

³ ниѡнѡнта Н.

⁴ или Н.

⁵ Сверх этого: то Н.

⁶ Нет Н.

⁷ тако^{*} не служи м̄. д̄ни Н.

⁸ нѣжи Н.

⁹ Сверх этого: что Н.

гѣи днѣ по причащеніи или на третїи
то нѣтъ за то шпитемыи. а се в' неко
торои заповеди шврѣтохомъ. аще
к'то швѣдѣса. из'блюе причастїе
да соблюде .м' днѣи. аще ли к'то волѣ
зни рѣ .г' днѣи. да поститса. а еже е

Л. 276

И 9 из'блевалъ. да сохранитса¹ на шгни. р'
плмъ ди² споет³. аще ли его п'си в'коусѣ
р' днѣи⁴ да поститса. аще же⁵ члкъ прича
щавса. а спавъ блюе томъ днѣи. шд'на
рѣ⁶ шпитемыа. іако же спав'ше тако не
спав'ше. а кающимса⁷. аще бес пока
анїа рѣ. бы боуде члкъ. и ра³болитса
насмртъ. да аще к' товѣ показетса до
брѣ. да аще веми грѣше естъ. прича
щенїе дан емү. аще кто рѣ^x прїде⁸ ко
м'нѣ на покаанїе. нѣл'за ли в'ко пове
лѣти ко иному понти попу. и рѣ аще
оучнешъ оуправ'лати. а не прїмеши
грѣх' ти. и рѣ^x. азъ гроубъ и несмы
сленъ. и рѣ. шнъ вѣсхоше к' тебѣ все и
сповѣдати любѣ тѣ. а ко иному
не поидетъ. любо всего не исповѣсть
оустрамлиася⁹. но да аще и стѣ боу
деши. и чюдеса створитъ нач'неши.
и мртвыа воскрѣшати. но¹⁰ за то ти

¹ схранї Н.

² Так в рук. В Н и др. списках: да.

³ испоетъ Н.

⁴ днѣи р' Н.

⁵ а вже Н.

⁶ Нет Н.

⁷ ш кающїсѣ Н.

⁸ прїде Н.

⁹ срамляюса Н.

¹⁰ то Н.

Л. 28а

- ити в¹ моукѹ. аще не прїимеши¹ его. аще ли прїимъ а не оуправиши² тако же. а ѿ бе³ грѣха. и м¹ного ѡ томъ поскор¹бѣ^х к¹ не мѹ. ѡн¹ же ми рѣ. не р¹кѹ ти болѣ. тако ти преже рекѡ. и оударѣ прѣ нимъ челѡ. и мол¹ваше ты аще еси хит¹ръ. послѣ ко иному с любовїю. покаанїе бо вѡно ѣ:⁴ Аще восхоще члкъ^т покаатиса. и разоумѣти боудѣ. аще немош¹но са е мѹ вставиши блѹда. да³ прїими и⁴ рѣ. да негли слыша ѿ тебе⁵ наказанїе⁵ о станетса. Аще члкъ^т восхощеть ѿ оца ко иному. то р¹ци емѹ ѿпросиса ѿ него. аще ли и не хоще гнѣватиса⁶ ѿца того. да и⁷ втаи прїати но р¹ци емѹ. ем¹ли ѹ него млтвѹ и дарѡ емѹ дан, тако же и⁸ пре днаго м¹ною исправленїе⁸. дер¹жи втаи. и слѹшан мене. аще ли тако еси бы оу того тако ти нетѹ пол¹зы. аще члкъ^т покае тса. а боудѹ его⁹ грѣси мнози. то не
- И 13
- И 20
- И 10

Л. 28б

- повелѣ ми тога^а же шпитемъи даати. неч¹то любо малое а томоу шбоучитса. тоже придавати помалоу. и¹⁰ не вѣми тѡг¹чи емѹ. аще челѡвѣ^к боудѣ вѣ шпитемъи, а пондѣ на далѣ поутѣ. рѣши ти рѣ и млтѡ ра³рѣшал¹наа. дати
- И 11

¹ прїимѣ Н.² Сверх этого: то Н.³ ти Н.⁴ Нет Н.⁵ Сверх этого: и Н.⁶ гневати Н.⁷ Нет Н.⁸⁻⁸ прѣди а съ мною исправлѣе Н.⁹ оу не Н.¹⁰ а Н.

емоу но¹ дер^сжитъ заповѣ^а. тако же ему
 ѿцѣ оустави^и. аще ли на рать поидетъ.
 или раз^сболитса. дати ему причащеніе.
 К 95 **Рер^свѣи.**² аще моужь боудетъ грѣшенъ
 члкъ, тако свлзати на десѣ^т лѣтъ.
 лъза ли пер^свее³ заповѣдати емоу³ с лѣ
 то или .б. или г. еже ѿнѣ^и емоу не е
 сти мѣ^и. ни медоу пити. ни⁴ на великъ
 днѣ. **Аще рѣ** впитемья на члцѣ. в^с не
 дѣлю и в^с соуботѣ и во^с успѣска⁶ пра
 з^сники дати ему все. а въ .м^и дни
 не велаше давати. велаше постити.
 и кромѣ говенїи. любо си те⁷ п^срѣво пока
 ашесѣ блоуда аще ли самъ к^сто по воли

Л.29а

но⁸ колико хотѣ ѿлоучитисѣ ѿ чего⁹. то¹⁰
 не брани¹¹. **и¹² ѿ отроцѣ^х праша паки.**
 К 67 **Аще ѿроци холости кают^сса оу на.**
 тако блюстисѣ блоуда. да д^сроутїи
 съблюде^т коль боль бо¹³. а дроутїи нима
 ла¹⁴. дажь и падаетъ¹⁵ лъза ли тѣ^и в^с бо
 ж^сницѣ стоати. и еалїе цѣловати.
 и дора ести и повелѣ не борони рѣче
 К 68 всего того. **Рѣ^х** нельзя ли влѣко любо

¹ Сверх этого: тѣ Н.

² Так в ркп. рѣ^х Н. Аналогично в списках Основной ред.

³⁻³ заповѣ^а дати ему Н.

⁴ и Н.

⁵ Нет Н.

⁶ успѣски Н.

⁷ то Н.

⁸ на Н.

⁹ не Н.

¹⁰ а того Н.

¹¹ борони Н.

¹² Нет Н.

¹³ Так в ркп. Ср.: любо Н.

¹⁴ Сверх этого: и Н.

¹⁵ падаю Н.

4 К 30
 ѡдиною в'зати¹ и причащенїа соблю
 дше добрѣ .м̄. д̄ни. аще и кромѣ
 говѣина не ѣдоуче мѣса. ни² медоу.
 ни³ пїюще. и⁴ ѿ блѡуда. а⁵тъ не тако
 помроу^т. дроути ѡв'хоѣ⁶ не причаща
 л'сѣ. и воз'борони ми. аже⁷ бы то пре
 ставилъ⁸ рече аще хоцетъ .м̄. д̄нен сте
 р'пѣвъ. причащавсѣ. то ѡпѣтъ на⁹-то
 еже⁹ не даи рече: • климово. **А** се климъ
 мол'ваше. дати причащенїе холосты^м
 на вели^к д̄нь. сохранишимъ что великое

Л. 29б

С 5
 говѣино. аще иногѣ согрѣши^к. расмо
 трив'ше. аще¹⁰ не с моуско¹¹ женою. или
 что вел'ми зло. но и еше кроутитсѣ на
 добро. а крѣтъ честными. даи ѡтрокѡ
 цѣловати. расмотривъ какъ ти грѣ^к
 боуде. и еуалїе имоущї¹² и дороу. да не
 вел'ми ѡлоучатсѣ оуне¹³ причастїа. а
 поганье¹⁴ не борони никомоу же. лобо¹⁵ и
 со¹⁶ своею женою быв'ше. тако же и¹⁷ хо
 лостыи. посварив'ше или ан' не дати¹⁷. .

¹ вдати Н.² и Н.³ не Н.⁴ Нет Н.⁵ а то Н.⁶ евхоѣ Н. В ГИМ Син. № 132 и РНБ. Соф. № 1454: гроуѣтъ и ѿноудь.⁷ аще Н.⁸ престѣ Н.⁹⁻⁹ то же Н.¹⁰ Сверх этого: и Н.¹¹ мѣжескою Н.¹² и мощи Н.¹³ В ГИМ. Увар. № 329: ѡне.¹⁴ Так в ркп. Следует читать: понагѣи, как в Н.¹⁵ Так в ркп. Следует читать: лубо Н.¹⁶ Нет Н.¹⁷⁻¹⁷ холосты порасмотреше дати и не дати Н.

К 71 **А**¹ се рѣ^х писано естъ в¹ заповѣдѣи шана²
пост³ника. мол⁴витъ пер⁵вѣе³. тако
не дати причащенїа. пакы мол⁴витъ
по недомыслию. ел⁶ма же соу⁷нѣщїи. ни⁴
великы постъ оудер⁸жатиса ѿ грѣ^х
не могоуще. и тин⁹ками⁵ имоуще жены.
подобаеть тѣмъ по скончани⁶ своѣа
заповѣдати⁶. аще прїидоу⁷ лѣта мно
жанша. и не имоу⁸ ком⁹кати тако за
не прїо в¹⁰дати⁷ ти⁸ въ грѣхѣи. тако да

Л. 30а

дер¹¹житъ постъ. стѣи⁹ великїи и¹⁰ вѣ¹¹
тако да не согрѣшати. и со страхомъ
и трепетомъ .г¹² дни да комкаю¹³ на па
5 К 69 схоу¹⁴ и прочаа. **ѿ** нало¹⁵ницѣ. рѣ^х емоу¹⁶
аще се в¹⁷лко д¹⁸рѣзи нало¹⁹ж²⁰ницѣ¹¹ вода²¹
тав²²но. и дѣта²³ рода²⁴ тако и своєю. а д²⁵рѣ
зи ѿтан. со многими рабами кото
К 70 роѣ луче: **Не** добро рѣ²⁶ ни се ни вно. рѣ^х
аще в²⁷лко поуститъ¹² свобод²⁸на з²⁹дѣ³⁰
рѣ³¹ вбычан³² ѣ такъ. а гораз³³дѣ³⁴ бы и
ного ч³⁵лка выкупити. абы са³⁶ и д³⁷роу³⁸
И 7 гаа не вх³⁹вотила¹⁴. **А**ще¹⁵ се мол⁴⁰вилъ
баше нѣкоторыи попъ с⁴¹ви. аще са

¹ и Н.

² Так в ркп.

³ первое Н.

⁴ Сверх этого: в Н.

⁵ Так в ркп. В Н и др. срисках разных редакций в данном месте читается: ти сами.

⁶⁻⁶ своен заповѣ¹¹ ти Н.

⁷ въпада¹¹ти Н.

⁸ Нет Н.

⁹ Нет Н.

¹⁰ Нет Н.

¹¹ нало¹¹ници Н.

¹² п¹²стити Н.

¹³ горьз¹³дѣ¹³ Н.

¹⁴ В Син. № 132: казнила; в Увар. № 791: наказила.

¹⁵ а Н.

И 6 НЕ МОЖЕШЬ ОУДЕР'ЖАТИ. БУ^а СО ОДИНОЮ
НЕ ВЕЛ'МИ ЖЕ СЕМОУ ЗАЗ'РЕШИ ВЛКО. РЕЧЕ
БО НЕ ВЕЛ'МИ ПОП ОТЪ ВЕЛЕТЪ ВОЛЕЮ. НО
ВИДА ЕГО М'НОГО¹ НЕОУДЕР'ЖАНІЕ. И ПО
ВЕЛѢ ДА ДАР'ЖИ ЕПИТЕМЬЮ. АЩЕ ПО
ВЕЛѢ ПОПИНЪ СВОЕМУ СЪВИ В'ДАТИ ПРИ
ЧАЩЕНІЕ. А БОУДЕ ГВѢ ВІНА. ЕА ЖЕ

Л. 30б

6 И 19 ДѢЛА НѢЛ'ЗА П'РИЧАС'ТИТИСЯ ДАТИ, ЛИ
ЕМОУ ИЛИ НИ, УН' ЖЕ РЕ^ѣ МИ, АЩЕ ПОЧНЕШЬ
НЕ ВДАТИ² ГРѢХА, ДА³ АЩЕ ЛИ ВѢДАЕШЬ
НЕ ДАН'НО⁴ ПОПОУ ТОМУ МОЛ'ВИ ЧЕМОУ БРАТЕ
ДАЕШЬ ПРИЧАЩЕНІЕ И СО ЗАЗОРОМЪ ТИ: .
У НЕОУДЕР'ЖАНІИ⁵. АЩЕ НА ЧЛЦѢ НА ХОСТЕ⁶
БОУДЕТЪ ЕПИТЕМЬЯ. А ПАДЕТСЯ В НЕ.
ДОСТОИНО Е ЕМОУ ИЗНОВА НАЧАТИ. А ЗА
7 ПАДЕНІЕ ЕМУ ПРНО ПРІАТИ. У ЖЕНАЩИ
С 22 Х'СА. І СЕ ПОДОВАЕ ВѢДАТИ АЩЕ К'ТО ХО
ЩЕТЪ ЖЕНИТИСЯ. ДА СА УХАПИ⁷
ЗА .М ДНИ. ИЛИ ЗА .И. ТО ВѢН'ЧАЛЪ БЫ
СА. И ДАТИ ПРИЧАЩЕНІЕ ИМА. АЩЕ ХОЩЕ^т
ТОЕ НОЩИ БЫТИ С НЕЮ. И⁸ НЕ ДОДАВЪ КОУ
РЪ И НЕ ПОСПА НѢТОУ ГРѢХА. ВО СВОЕИ ВО
К 72 ЖЕНЕ НЕ ПОСТАВИ БГѢ ГРѢХА. А ПО ЗАКО
НОУ⁹ ПОМИНАЮЩЕ МАСА⁹ МАЛОЖЕНОМА. А
СА ГОДИ ПРИЧАЩАВ'ШЕ МАСА¹⁰ ИМА. ИМѢ
ТИ ИМА СОВОКОУПЛЕНА¹¹ НА ТОУ НОЩЬ. НѢ
ВОЗ'БРАНЕНО. ТѢМЪ БО ТѢЛОМЪ И УНОЮ

¹ многое Н.

² вѣдати Н.

³ Сверх этого: и Н.

⁴ не дан но Н.

⁵ у непокарляющиса Н. В Соф. № 1454 как в нашей.

⁶ Так в ркп. Следует читать: холосте, как в Н и др. списках..

⁷ Сверх этого: ровь Н.

⁸ Нет Н.

⁹⁻⁹ помнающима Н.

¹⁰ Так в ркп. Следует читать: причащавшемаса Н.

¹¹ има съвокуплене Н.

Л. 31а

- ЄДИНО ТѢЛО БЫВАЄ. ЦИ НЕ МОГАИ БЫША ПИ
САТИ СѢИ. ИДЕ¹ ВЕЛ^Т ПРИЧАСТИТИСЯ² И
МА. ТОЖЕ³ БЛЮСТИСЯ ВЕЛЕТИ, ТАКО ЖЕ
И ЖЕНИТВЕ НЕТ҃У ШПИТЕМЬИ. НИ ТРИ
ДНЬ⁴. НИ МОУЖЮ НИ ЖЕНЕ. НО ЕГ^А ХОТ^А
ТАЧЕ ТОГ^А ПРИЧАСТИТИСЯ. СОБЛЮШЕ ЗА
ПОВ^Б ДНЬ ПЕРЕЖЕ ПОСЛ^Б ЖЕ Д^Б РОУГ^И. И
НОГО⁶ ВСЕГО АЩЕ НЕ БОУДЕ ИНОЕ ШПИТЕМЬИ.
К 73 **Б**ОУ^Б ТАВАЮЩИМЪСА НА БРАКЪ ШБ^БЩЕНІ
А. ПРОЧ^Б ТО ЖЕ⁷ ЕМОУ ТИМОФ^БВЕВ^Б КАН^О.
АЩЕ ВЕЛ^И БЛЮСТИ НЕД^БЛЮ. И СОУБОТОУ.
И⁸ ШН^Б РЕ. ТОЮ ТОКМО ДН^ИЮ И⁹ БЛЮСТИСЯ
НО В^Б ТАИН^Б РЕЧЕ Т҃У РЕЧЕ ШПИТЕМЬЮ. А
ЩЕ СТВОРИ. БОЛ^Б РЕЧЕ НЕ СОТВОРИ ТАКЪ.
К 74 **П**РОЧ^Б ТО¹⁰ ЖЕ ЕМОУ ИЗ Н^БКОТОРОИ ЗАПОВ^Б
ДИ¹¹. АЩЕ В НЕЛЮ И¹² В^Б СОУБОТУ И В^Б ПАТОКЪ
ЛЕЖИ ЧЛ^КЪ И¹³ ЗАЧНЕТСА Д^БТА¹⁴. БОУДЕ
ЛЮБО Т^А ЛЮБО ВЛ^ИНИ. ЛЮБО РА^ББОНИКЪ.
ЛЮБО ТРЕПЕТИВЪ. А РОДИТЕЛЕМА ЕПИ
ТЕМЬА .В. Л^БТА И РЕЧЕ МИ А ТВОА¹⁵ К^БНИГИ

Л. 31б

- С 4 ГОДАТСА СЪЖЕЩИ **В**Ъ КЛ^БТ^И ИКОНЫ¹⁶
ДЕР^БЖАЩЕ. ИЛИ ЧТ^ИНЫ КР^БТЪ. ДОСТОИТ^Б

¹ Сверх этого: то Н.

² причащатиса Н.

³ тѣже и Н.

⁴ трю днѣ Н.

⁵ послѣ Н.

⁶ ино Н.

⁷ протѣ Н.

⁸ Нет Н.

⁹ Нет Н.

¹⁰ протѣ Н.

¹¹ Сверх этого: и Н.

¹² или Н.

¹³ а Н.

¹⁴ Сверх этого: то Н.

¹⁵ В списках Основной ред. здѣь читается: ты, тыи.

¹⁶ иконницѣ Н.

- ли быти своею женою. не въ грѣ^х рече
своя жена положена и въ грѣцѣ^х в^с пола
т^сцѣ. тоу имѣнїе¹ и иконы² тоу и и³
чт^нныи кр^т. тоу же лежи и з^с женою.
а кр^т на тобѣ ци снимаеши рече боу
ди съ⁴ своею женою⁵ достой лѣсти въ л^с
тарь⁶ wполосноув^сшиса. и еѡгал^сліа цѣло
И 21 вати. и дора гаси. А жена баше прича
щал^с на вѣд^н. и на вечерь лежалъ
баше с нею моужь. и не повелѣ еи дати
в^лка wпитемьн. но рѣ. аще быша сов^слю
ли тоу ношь. аще хотан⁷ заоутра прича
щатиса. а по причащенїе соблюдоутъ
д^сроутоу то добро. аще ли боудоу. молодї
а не мочи начноутъ то нѣтоу вѣды.
во своей⁸ женѣ⁹ не поставилъ бѣ⁹ грѣха.
8 С 24 w женѣ. Праша сего. иже жена. роди
дѣтл. или инога сквер^сна. достой ли

Л. 32а

- со¹⁰ свой моужѣ быти. добро бы рѣ дон^с
деже чиста боудѣ. тоже быти с нею.
да быша любо¹¹ и до wсми днїи соблю
лиса. аще ли¹² не соблюдоутса в^с тоу¹². н
И 16 днїи. дати wпитемью за то¹³. Аще чакъ

¹ тоу же Н.² иконницъ Н.³ Так в ркп. В Н нет.⁴ Нет Н.⁵ Сверх этого: быши Н.⁶ Так в ркп.⁷ В Соф. № 1454: хотаче. Аналогично в списках Основной ред.⁸ Сверх этого: бо Н.⁹⁻⁹ нѣ Н.¹⁰ Нет Н.¹¹ Нет Н.¹²⁻¹² звлдан до Н.¹³ Сверх этого: к. днїи. аще вѣми не терпѣ то .вї. днїи. а егда жене месенага нечистота. то с нею не пребыти и днѣм. вѣми бо сего законъ бранитъ не смещатиса з женою своею во исх^д крови еа ѡ неа. аще не здержиса то к. днїи. wпитемьн Н. В списках Основной ред. прибавки нет.

- ринатса пѣанъ на женоу свою¹ вредѣ^т
в неѣ дѣтѣ. половиноу рѣ² шпитемѣа.
И 5 **А**ще жена³ дѣлаючи чѣ⁴то⁴ любо⁵ страдаюу,
а⁶ врежаюса измѣняють⁷. шн⁸ же рѣ⁹
ми⁹ ¹⁰⁻аще не хотѣю его зелѣемъ врежаю¹⁰.
И 4 нѣтоу за то шпитемѣи. **А**ще кладоу^т
оу¹¹ себѣ¹² дѣтѣ и оутиѣтають сплчи
оубиство ли ѣ шн¹ же рѣ⁹. а трезви то ¹³⁻л⁵
жае¹³. аще ли пѣани¹⁴. оубиство есть.
9 К 46 **в рѣнѣи** **А**се подобаетъ вѣдати в не
м же х¹рамѣ мѣти дѣтѣа родитѣ. не
достонѣт влазити в онѣ по¹⁵ .г¹⁶ днѣ¹⁷.
потомъ ¹⁸⁻п^томоу^т всюдѣ¹⁸ и мѣтѣоу стѣво
рѣю юже¹⁹ сѣтворѣтъ²⁰ на соу^тнѣ²¹ wskве
р¹шимъса. а добрѣе было²² wskмаго днѣ.

Л. 32б

аще ли к¹то влази во храминоу тоу. да не
влазитъ²³ во храминѣ²⁴ в цѣркѣ. по г¹ днѣ

¹ Нет Н.² Нет Н.³ жены Н.⁴ Нет Н.⁵ Нет Н.⁶ Нет Н.⁷ врежаю^т дѣтровоы измещѣ^т дѣти Н.⁸ аще Н.⁹ Нет Н.¹⁰⁻¹⁰ и зелѣе^т ни хотѣю врежаю^т Н.¹¹ Нет Н.¹² Нет Н.¹³⁻¹³ лечаетъ Н. Аналогичное чтение в Основной ред.¹⁴ Сверх этого: то Н.¹⁵ Нет Н.¹⁶ Нет Н.¹⁷ Нет Н.¹⁸⁻¹⁸ помяють бы всю Н. В Соф. № 1454: потомъ помяють всюдѣ.¹⁹ Нет Н.²⁰ Нет Н.²¹ В Н ошибочно: сѣномъ.²² Сверх этого: до Н.²³ входѣ^т Н.²⁴ Зачеркнуто в ркп.

С 2 потомъ измыетеса млтвѹ в'земѣ чтоу ю и тако влазитъ¹. Аще же² наро^а в'ши³ дѣтѣ начнетъ преставлѣтисѣ⁴ тѣ днѣи или на д'роуѣи то вынесѣши ю во инѣ храмъ⁵. датї е причащенїе шмыв'ше⁶. ш епитемьѣ⁷. Достонг ли же нѣ моужоу своемуу. помочи тер'пѣти шпитемьѣ. и моужу женѣ своен достонгъ вел'ми волею. тако дроуѣ дроуѣоу. и братъ братоу. добро есть тако⁸ и мало женома безъ шпитемьѣ шщї^х⁸. Аще моуж^ж ш жены согрѣшилъ⁹ а оуже сѣ шстали¹⁰ что имъ шпитемьѣ. ¹¹и повелѣ ми лѣто¹¹. ш роспуштащїсѣ¹². Прашѣ сего. ¹³а иже то¹³ ростѣстисѣ¹⁴ ¹⁵мал'женома прѣ^а тобою влѣкѣ тагав'шисѣ¹⁵. ч'то тѣ^м шпител. не даи рече причащенїа томоу. которы ею роспуштаетсѣ. ¹⁶а ко инѣмъ съвокоу

И 3

зри

11 К 92

Л. 33а

пллет'сѣ¹⁶. или шнѣ¹⁷ оумирати нач'нетъ. тоже дан. Аще вел'ми з'ло боудѣ. тако не мочи моужю дер'жати жены. или женѣ моужа. или дол'гъ мнѣ оу моужа заста

¹ Сверх этого: во цековъ Н.

² ли Н.

³ родишисѣ Н.

⁴ Сверх этого: в Н.

⁵ Сверх этого: шмывшѣ Н.

⁶ Нет Н.

⁷ шпїтемьѣ Н.

⁸⁻⁸ Нет Н. В Основной ред. ГИМ. Увар. № 791 здесь читается только: и малженома.

⁹ согрѣши Н.

¹⁰ шстанѣ Н.

¹¹⁻¹¹ повели имъ лето держати Н.

¹² ш роспушчени мѹжа з жена^м Н.

¹³⁻¹³ и которы Н.

¹⁴ Так в ркп. Должно быть роспуштилсѣ. В Н: распуштісѣ.

¹⁵⁻¹⁵ с женою или жена с мѹжемъ Н.

¹⁶⁻¹⁶ Нет Н.

¹⁷ Нет Н.

- нетъ. а пор^тты кѣ [ε]и¹ гравн^т. или пропива
 ѣ. или ино з^ло. да д^лѣта. аще ли жена
 ѿ моужа со инѣмъ. то моужь не виноват^т
 К 93 поускаа² ю. аще ли³ моужь не лязи на женоу
 свою безъ света. то и⁴ жена не виновата
 К 94 идоучи ѿ него. стго василья. дѣпо
 же ѣ и то приписати ѿ каноуна⁵ стго ва
 силья. каноу⁶ .ф. ⁷ако ни по коеж^ди
 винѣ женѣ ѿстоупити моужа своего⁷.
 тако вставив^ши прелюбодѣица. или
 ко иномоу пришеши мужеви. вставлен^с
 ныи же или ѿпущеныи. и живуща с та
 ковымъ не вѣстса. аще оубо моужь ѿпу
 стивъ женоу къ д^роузеи прїдетъ. и тѣ
 прелюбодѣецъ. зане твориті ю прелюбо
 дѣиствовати. и живуща с нимъ пре

Л. 336

любодѣица⁸. зане чюжаго моужа к^с себѣ
 призвати⁹. того^{*}. канѡ .мн. Поущена
 а ѿ моужа своего по моемоу разоумоу пре
 быти подобаѣ аще бо гъ рече. аще к^то
 встави женоу раз^вѣ словеси блѡйна,
 твориті ю прелюбодѣати¹⁰ ѿ прелюбо
 дѣианіа нареці ю. затвори ю ко иномоу
 вб^щенію како бо може^т ¹¹повинѣ быти.

¹ еє Н.² ѿпѣскаа Н.³ Нет Н.⁴ Нет Н.⁵ канѡ Н.⁶ канѡ Н.⁷⁻⁷ Нет в Н, но читается в списках Основной ред. Ср.: ако ни по каен же винѣ. женѣ не ѿпоустити моужа своего Увар. № 791.⁸ любодѣица Н.⁹ пристави Н.¹⁰ прелюбы дѣати Н.¹¹ Публикаторы считают, что в данном месте, как и в Основной ред. затем должно следовать пропущенное слово моужь (см.: Смирнов С. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913. С. 9 — далее Материалы...; Павлов А. С. Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархиче-

- ако¹ прелюбодѣлнѣа. повиненъ а жена
не грѣш²на быти прелюбодѣлица ѿ га.
ѡб³щенїа рѣ⁴ ко иномоу нарек⁵шиса: ~
Тот оже². канѣ⁶. мѣ. За поущенаго ко
времѣни ѿ жены. по невѣжьствоу
повѣг⁷шїа³. посемъ поущена бив⁸ши
зане въ⁹вратитса к¹⁰ нему пер¹¹вне. блѣ
бо створи нѣвѣжьствѣ оубо. ѿ брака⁴
въз⁵бранитса понеже пребоудѣ тако.
И 14 **Аще се есть оу женѣ. аще не възлюбѣ⁶ ихъ**
моужи. то шмываю⁷ тѣло свое водою⁸.
тѣ воду даю⁹ пити моужемъ повелѣ¹⁰ ми.
- Л. 34а
- 12 И 18 **Ѣ. нѣль. дати шпитемью то же⁶ лѣто ѿ**
причащенїа. ѡ коудесѣ⁷. Аще жены дѣ
ти дѣла творятъ ч⁸то любо. аже⁹ въз¹⁰бо
латъ. или к¹¹ волх¹²вомъ несоутѣ¹³. а не
к¹⁴ попови. на мѣтвѣ. то Ѣ нѣль. или.
И 16 **Ѣ. аще боудѣ¹⁵ молоды. Аще носили ко**
фражьскомоу попоу дѣти на мѣтвѣ Ѣ
нѣль рѣ¹⁶ зане же акы двовѣр¹⁷ци¹⁸ соутѣ.
И 26 **Аще то бабатъ. а тѣмъ повеле на Ѣ**
днѣ ѿлоучитиса ѿ цркви. и мѣтва в¹⁹
К 33 **зем²⁰ше²¹ чистаа тоже влазити. Аще рѣ²²**

ских лиц // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / РИБ. Т. VI. СПб., 1908. Стб. 49 – далее: РИБ).

¹ тако Н.

² того Н.

³ посѣг⁷шїа Н. В списках Основной ред. как в Н.

⁴ Публикаторы считают, что далее следует читать пропущенное не. Пропуск общий для Основной и Особой редакций (РИБ. Стб. 49; Материалы... С. 9).

⁵ Сверх этого: и Н.

⁶ в же Н; В списках Основной ред. здесь читается: в оже лѣ⁷. С. Смирнов предлагает испорченное место читать как: а лѣто (Материалы... С. 10).

⁷ а кже Н.

⁸ несѣ Н.

⁹ двовѣрѣ¹⁰ Н.

¹⁰ Нет Н.

¹¹ рѣ¹¹ Н.

- и роженице. крогѣ хлѣвы и сыры и медъ.
 И 23 боронаше¹ вел²ми нѣг³де рѣ мол⁴ватъ го
 ре пїющимъ роженїицѣ². Аркаѣво³. Пра
 ша сего аще двѣца лезетъ на двѣцю. а семѣ
 има боудѣ. л⁴жае⁴ твораше. аще не с моу
 И 24 жѣ. аще бо и сѣма изыде. но двѣство цѣ
 И 25 ло ѣ. и повеле дати шпигтемыю. ар⁵кадїи
 мол⁶ваше. то рѣ естъ содомьскыи блоу⁷,
 13 К 45 Аркаѣво. Бѣлаго дѣла женьскаго. со⁸ ва

Л. 34б

р⁹кадїемъ⁶ помолви со игоуменѣ. а твора
 шесѣ и⁷ еппа. прашавъ⁸ ннѣ⁸. а не поклада
 ше ни за что же⁹ то¹⁰ ѣ Ѡ болез⁹ни. въ цркви¹¹
 ставити. и¹² егаллїе цѣловати. и дора
 гати. Аще нел³за боудѣ причащати¹³ лѣ
 то. или по¹⁴ лѣта¹⁵. то шполоснѣтисѣ вече
 ре¹⁶. а на оутрїа комкїа¹⁷. аще ли боудѣ в¹ но
 щь. или оутро до шбѣда. а д¹роутїи днѣ.
 аще ли инако нѣл³за занѣ всегѣ естъ. а
 прѣ шбѣ³нею шполосноу³шисѣ. и тако
 причащатисѣ тако же и марина мол³
 ваше игоумена. то ѣ рече троудови

¹ бранѣ Н.

² роженїица Н.

³ Нет Н.

⁴ В Соф. № 1454: лжа ѣ.

⁵ съ Н.

⁶ аркаѣмъ Н.

⁷ Нет Н.

⁸ Сверх этого: и Н.

⁹ Нет Н.

¹⁰ Нет Н.

¹¹ в цркви Н.

¹² Нет Н.

¹³ причащати Н.

¹⁴ Ошибка писца. Следует читать по.

¹⁵ Так в ркп. Должно быть: по лѣта, как в Н.

¹⁶ вечеръ Н.

¹⁷ комкати Н.

- С 23 ще. тако и моужѣ бываѣ. **Печѣ** женѣ
нѣ^ѣ ести. проскоура проскоумисана да
ры¹ не достонитѣ. нѣ еѣгал^лѣа цѣловати.
14 ни в^с цркви власти **ѡ проскоур^смистѣ,**
И 12, К 98 **Просфѣры** такои женѣ подоваѣ^т печи².
аще³ бы приш^ла к^с моужевѣ по законуу де
вицею чиста. с вѣн^чаніемъ. авы ѡ мѹ
жа не б^лла. и еѣа бываѣ или по швыча

Л. 35а

- К 9 ю нечистота. тог^а не печѣ. аже како при
метса ко испеченѣ нетоу бѣды. **А** се
влкы⁴ аще жены наиболѣ кланяютса
в^с соуботѹ до зем^ли. тако мол^вѣа за оупо
кон кланяемса борони рѣ вел^ми того.
в п^ѣ по вечер^ни не дан. а в н^лю по вечер^с
15 И 1 ни достон^т. **о исповѣданіи⁵.** **В**ъпра
ш^а влкы. а иже бладѹче причащалиса.
но повѣдали ѡцмъ. а шни вѣдаюче
дали. нѣтѹ рѣ грѣха и в^с томъ дѣтѣ.
И 15 но ѡцмъ. **А**ще члкъ достѹпн^т скота ро
гатого то инѣмъ достон^т ѡ нем⁶. м^ле
ко асти и масо его. а иже к^то его до
стѹпн^т. а томѹ не асти ничего же. а ѡ
И 17 питем^а пріати противѹ силѣ. **А**ще
пѣанъ моужѣ. поп^хноу⁷ баше запен^ше
ногою. и оум^ре полѣ доушегоубьства
И 8 рѣ. аще боудѹ невѣдници. а не имоѹ зако
н^ны моужѣ. како дер^жати имъ шпи
тем^а и не повелѣ. но ѡлн⁸ млади шже

¹ доры Н.

² печи Н.

³ аже Н.

⁴ влко Н.

⁵ ѡ исповѣи Н.

⁶ не Н.

⁷ попхноули Н.

⁸ оли Н. В Син. № 132: зане.

Л. 35б

- И 2 натсѣ. а стари Ѡстѹпатсѣ¹. тогожо
рѣ дан. **А**ще в работѣ соутъ дшегоуб²
ци. и повелѣ ми наполю даати и л³жае.
К 76 невол⁴ни бо рече соутъ. **А**² се прочтѣ емоу
како шпитемьѣ из⁵бавляетъ .ї литоу
р⁶гѣи за д мцѣ .к. за .н. а л. за лѣ
то. а то рѣ ч⁷то си написано. црѣ бы³ али и
ни богатни согрѣшающе дали за⁴ сѣ
слоужити. а сами сѣ не трѹдѣтъ. ни
16 К 61 мало не⁵ оугодно. **ш** сквер⁶нѣ. **А**ще боудѣ⁷
рѣ⁸ члкъ родилсѣ⁶. и гнои идеть изъ
едына⁷. достонт⁸ ли емоу причащатисѣ.
вел⁹ми рече достонт⁸. не тѣ бо рече смрѣ⁸
Ѡлоучаетъ стѣна ни же изо оустѣ идоу⁷
К 62 дроу⁸ но смрѣ грѣховныи. **А**ще⁹ кровь
рече идеть из зоубѣ. изо оустѣ. вып¹⁰ле
вав¹¹ше слоужити нѣтѹ бѣды. но и¹⁰ про
стымъ дроугонци въз¹¹бранити. а то¹¹
К 65 не вел¹²ми боуди¹² в¹³ небрегѣ. **Н**ѣтоу ли
рѣ¹⁴ в тѣ грѣха. аще по грамотамъ ходи

Л. 36а

- ти¹³ ногами. иже то из¹⁴рѣзав¹⁵ше мечютъ.
а слова боудоу з¹⁶нати. ти шнѣ помол¹⁷че.
17 К 2 **ш** сосоудѣ¹⁸. **Д**остонт¹⁹ ли рѣ²⁰. глииноу¹⁴ ссу

¹ а състари ѡстанѹтсѣ Н.² и Н.³ бы Н.⁴ Нет Н.⁵ Нет Н.⁶ еднилсѣ Н; в Син. № 132: гажалсѣ; в Увар. № 791: жеглося.⁷ една Н.⁸ дроуги Н.⁹ Сверх этого: и Н.¹⁰ Нет Н.¹¹ атъ Н. Аналогично в Син. № 132.¹² бѹде Н.¹³ хода Н.¹⁴ Так в ркп., ср.: глиинѣ Н.

- доу wskвер'шюса. млт̄ва творити ци ли
тол'ко д'ревану. а инѣ^х из'бити¹. тако^{*}
рѣ д'реваноу. тако и глиноу. тако и сте
клоу и среброу. и всемоу творитса. мо
18 К 19 литва. ѡ портѣ^х2. А портѣ делл. в' чем'
С 6 си ходачи³ ходити нѣтоу бѣды. хотѣ
и в' медвединѣ. Аще са слоучитѣ пла
женьскон⁴ и⁵ в' портѣ в'шити. попоу до
стоит' ли в' тѣмъ служити портѣ. и рече
19 достонит' ци погана рѣ жена. о Ѡхода
К 12 щѣ. А вже се рѣ^х идоутѣ во⁶ страноу въ
іерлмъ. къ сѣтымъ. а д'роуги^м газъ боро
ню. не велю ити з'дѣ велю доброу емоу
быти инѣ д'роугаго оустави ци ли есть
ми⁷ в' тѣмъ вѣко грѣ^х. Вел'ми рѣ добро тво
риши. да того дѣла идеть абы поро
з'ноу ходачи ести и пити. а тоу ино з'ло⁸
- Л. 366
- И 22 борони рѣ. А се ходили блхоу ротѣ хода
чи⁹ въ іерлмъ. повелѣ шпитемью дати.
та во рѣ рота гоуби^т землю сѣю. ѡ лих'ва^х10.
К 4 А наемъ дѣла рек'ше лих'вы. тако велл
ше оучити. аще попъ¹¹ р'ци емоу. не до
стоит' ти слоужити. аще того не ѡ
станеши. аще простѣтса¹² то р'ци емоу
не достонит' ти имати наѣ. мнѣ р'ци

¹ избивати Н.² а портѣ дѣла Н.³ хотѣче Н.⁴ женскы Н.⁵ Нет Н.⁶ в Н.⁷ Сверх этого: вѣко Н.⁸ злѣ Н.⁹ хотѣ Н.¹⁰ Названия раздела нет в Н.¹¹ Сверх этого: то Н.¹² простѣца Н.

- грѣхъ не мол'вив'ше. даде¹ не могу^т са²
 ѡхипити. то р'ци имъ боудете мѡрдѣи
 возмѣнте лег'ко. а много³ ѡданте. аще
 по пѡти коу^нь далъ еси. а три коуны
 К 39 воз'ми. или д̄. **А**ще пишю^т все⁴ на трѣ ѡ
 троцѣ^х на главѣ. и на ннѣ^х прѡцѣ^х. а то⁵
 рѣ за клоубоу^ѣ мѣсто⁶. тако бо ходили е
 К 24 фешане. **А**ще пакы се⁷ въ прѡчьствѣи.
 дастъ⁸ моужь имоутса по ризоу жидо
 вина оуже было плененіе⁹. имахоу бо
 са за ризы¹⁰ волостѣи твоей. а оуже нико
 К 23 моу же бѣ ни до чего же. а зер'но горющ'но

Л. 37а

- К 37 е прѡмъ рѣ синапъ: • **П**раша^х его г'дѣ е^ѣ
 кртѣ чтныи. тако рече повѣдаютъ
 намъ рѣ^ѣю¹¹. тако не доше црѣграда. егѡ
 ѡбрѣте. но вознесеса на нѣса. тако и
 зову^т мѣсто то бжїе възнесеніе на зе
 20 мли встало¹² пѡножїе. **ѡ** вращ'нѣ
 К 97 **П**раша^х пакы. аще рѣ боуде^т празнїи гѣскы
 в' средѣ и в' пѣ. или сѣга бѣца. или сѣго
 ѡвана¹³. гисти ли м'леко или масо¹⁴. аще га
 К 7 дѡ добро. аще ли не гадѡ. а лоуче тако^{*}
 и чер'ныцѡ и чер'ницамъ ни масла гисти

¹ да иже Н.² не могу^т Н.³ ино Н.⁴ се Н.⁵ а то Н.⁶ места Н.⁷ Нет Н.⁸ дастъ Н. В Син. № 132 аналогично.⁹ Сверх этого: и запустѣнье Н.¹⁰ ризу Н.¹¹ рѣчью Н.¹² встало Н.¹³ Сверх этого: то Н.¹⁴ Сверх этого: да Н.

- К 85 рѣ. в срѣ. и в пѣ. любо сѣи¹ трепарь² боудѣ.
 Браш'на дѣла праша³ ци ч'то амы⁴ рѣ^х. его*
 не достонитъ. или емы⁵ или бѣл'ци. все
 рѣ^ѣ гаси и в рыбы^х и в' масѣ^х, аще сам' са
 не заз'ритъса⁶ гасъ грѣ^х есть емоу:•
- К 86 **А** еже то рѣ^х кровь рыбою гамы⁷ нѣтоу
 бѣды рѣ. раз'вѣе живот'ныа крови. и
 п'тича рѣ^х⁸ емоу твори⁹, и не¹⁰ слышав'ша
 ѿ ины^х еппъ. тако застанѣ в' сил'цѣ, оу
- К 87

Л. 376

- же оудавив'шесѣ тоу зарѣжи не выни
 маа. а сил'це того дѣла еси полак'лъ.
Ажютъ рече. не мол'витъ¹¹ того нико
 торыи же¹² еппъ. и прич'тлю такоую¹³
 рече. тако гл'тъ гѣ. азъ дѣ вамъ гаси
 маа еже ѣ ѿ зелїи¹⁴. и кровь всакого
 живота пролѣню¹⁵ на землю. аще лї га
 си противни еси б'гоу. тогѣ¹⁶ кровь вы
 идетъ из м'ртва. и¹⁷ вел'ми бранашеть¹⁸:•
- К 88 **А** тетеревиноу принесли емоу бжхоу^т на
 пиръ. и повелѣ вѣка. переметати че
 рес тынъ. и причаститисѣ адше не

¹ си Н.² тропѣ Н.³ впраша Н.⁴ гамы Н.⁵ мы Н.⁶ зазри Н. Сверх этого: ником' скареди. аще ли зазрит са и Н.⁷ Сверх этого: и Н.⁸ и рѣ^х Н.⁹ твори^т Н.¹⁰ ини Н.¹¹ молви^ѣ Н.¹² Нет Н.¹³ тако Н.¹⁴ зѣли Н.¹⁵ пролеи Н.¹⁶ тогдѣ Н.¹⁷ Нет Н.¹⁸ боронаше^ѣ Н.

- К 89 достой рече¹ раз^{вѣ} блоуда. и доложе р^твена давленины крови. звѣрогади ны и² м^ртвочины. **А** смер^{дъ} дѣла помол^витъ иже³ то по семъ⁴ живутъ. а покаются оу на. иже то д^рузи адатъ вѣверичиноу. ино з^{ло} рѣ вел^{ми} гаси. да вленина. аще быша и вѣричининоу⁵. или ино не давлено нѣтоу бѣды вел^{ми} Л. 38а
- К 90 л^{жае}. **А** молозива рѣ лихо нег^оно бы⁶ гаси. еже ако⁷ с кровію есть⁸. да быша со три д^{ни} телати давали. а потомъ чи стое сами⁹ гали. и повѣда емоу попинъ его адатъ рече в^с городѣ семъ м^{нози}. ти внъ помол^{че}. **Д**остойт ли рѣ^х в н^{лю} скотъ рѣзати. вже с^а пригод^т. или п^с тича. **Н**едѣла рѣ ч^тын¹⁰ д^{нь} е^и и празн^е нъ. еже ити во ц^{рк}вь и молитиса да того дѣла ѿ канона кажи. атъ¹¹ не то моу станоутъ. аще в н^{лю} рѣзати ч^{то} хотаче. нѣтоу бѣды ни грѣха спро ста. аще с^а пригодитъ празникъ¹². или¹³ гостъ. или что ино ѿноудъ не воз^с
- 21 **в**ран^{но} есть:• **ѡ** причащеніи.
- К 58 **П**раша^х¹⁴ причащеніа дѣла. дѣт^е на вели

¹ По ср. с Н и чтениями в списках Основной ред. пропущено: **и**акѡ б^ра г^нь, **н**ичегѡ **в**оз-
брани рѣ (ср.: РИБ. Стб. 47).

² Нет Н.

³ же Н.

⁴ Следует читать: **селѡ**, как в Н и списках Основной ред. (ср.: РИБ. Стб. 47).

⁵ Сверх этого: **гали** Н.

⁶ **ми** Н.

⁷ **еже е** **ако** Н.

⁸ Нет Н.

⁹ **само** Н.

¹⁰ **чтныи** Н.

¹¹ **а то** Н.

¹² Сверх этого: **ли** Н.

¹³ Сверх этого: **в** Н.

¹⁴ **впраша** Н.

днѣ. встави рѣ в¹ великою соуботоу служби. причащеніе и дороу. и дан по заоутрене в нлю. таже сырѣ и лица. хотѣ. на заоутрени не были. часовѣ не поемъ².

Л. 386

причастію, и тако дан [и]мъ причастіе се же написа тѣ дѣла. аще не могоу до вѣда блюстиса не адоуче и соуцимъ. коли хотаче причащатиса³ ссавше нету бѣды. **А** же то рѣ⁴ ганцемъ толкоутъ⁴ в⁵ зоубы до вдо⁵ вѣдни. аще⁶ и велици: • **А**ще малы рѣ то нѣ тѣ бѣды причаститиса.⁸ аще свершену. тол же единою полчет⁷ то нѣтѣ бѣды причаститиса⁸. аще многоажды помна а⁹ до вѣднѣ то возбранено. **в дѣтѣ** Паки праша сего. коли крѣтимъ дѣта. егѣ же е и еще не разрѣшено. даждь¹⁰ не прине соутъ его¹¹ ни на вечернюю. ни¹² заутреню. ли работою. ли оубожіемъ. ли¹³ како хотачи. и дома ничто же не пѣли емоу. дати ли емоу причастіе

¹ Нет Н.

² Пропуск, по сравнению с Н и параллельными местами в Основной ред.: млтѣв створи имъ Н; часовѣ не поимъ, и молитвоу творивъ имъ Син. № 132.

³ причаститиса Н.

⁴ толкнѣ Н.

⁵ Описка. Ср. Н.

⁶ а еще Н.

⁷ Так в ркп. Должно быть: толчет.

⁸⁻⁸ Нет Н, но читается в списках Основной ред. Огрехи писца. В др. списках на месте тол же стоит аще, поне. Вместо полчет следует читать толчет. Ср.: а же свершеноу. аще единою потолчетъ. то нѣсть бѣды причащатиса Увар. № 791.

⁹ а Н.

¹⁰ даиже Н; даждь Син. № 132.

¹¹ е Н.

¹² Сверх этого: на Н.

¹³ или Н.

на литор¹гѣи. и повелѣ дати. давѣ
рече **Но** кто¹ рече кор¹митъ дѣтѣ,

Л. 39а

- или мѣти рѣнамъ. или кор¹милица. да
не асть до вѣѣда. аще ли асть. да не
дан рѣ дѣтѣти причащеніа². а на ѡ
бѣдѣ не асти еи мѣса. ни м¹леко³
К 42 до ѡсмаго днѣ но единомъ мѣти рожь
К 48 ши⁴. мѣ днѣи не вх⁵одѣ в¹ цр¹квь. тако по
добаетъ причащеніе дѣтѣти. крѣ
щеному дѣтѣти и мѣри. аще есть
в¹ покажнѣи и⁶ без опитемъи. и⁷ ѡчи
стиласѣ дѣти. аще и с¹сало есть.
тако накапиши оустѣца. повелѣ да
ти с¹сати. таково же и всю и днѣи.
а достоало бы. рѣ и за⁸. і лѣ^т елико
К 49 днѣи дѣтѣти причащеніе. **И** рѣ^х емѣ
аще лазѣ дѣти не смыслагчи въ лѣ^та
рѣ⁹. а в томъ рѣ мо^жскѣ полу нетѣ бѣды.
до і лѣ^т. а дѣцѣ не пытан. могу^ттъ
бо рѣ и бор¹зо вредити. тако тон¹⁰ рече
С 20 оу вѣ соу^т соу^ттъ бо¹¹. **Д**остонѣ ли рѣ^х
м¹ладоу дѣтѣти ѡба¹² молока. д¹роу

¹ токмо Н.

² причастьга Н.

³ млека Н.

⁴ рожѣшон Н.

⁵ вх⁵одѣ Н.

⁶ Нет Н.

⁷ Нет Н.

⁸ Нет Н.

⁹ во ѡлѣ^та Н.

¹⁰ то Н.

¹¹ Это место, как и первоначальный смысл данного пункта «Вопрошания», часто искажался переписчиками. Ср.: вась соуботы Син. № 132; тако рече оу вась соуботы Увар. № 791. Правильное чтение: оуботы (РИБ. Стб. 35. Прим. 10).

¹² Правильное чтение восстанавливается по спискам Основной ред.: ѡбаче Увар. № 791, Син. № 132.

Л. 39б

- гоє говѣино гасни. аще боудѣ бол'но ци
лоуче оуморити. аще ли мѣри¹ ѿдиноу.
то хотѣ .г лѣта. или д̄ или е̄. но аще
не боудѣ дръгаго дѣтати по немъ:•
С 3 **А**ще рѣ оумретъ дѣта не крѣчено. небреже
нѣмъ родитель. или поповы. вел'ми
за дѣшеговѣе. поста .г лѣта. аще ли
К 51 не вѣдоуще то нетоу шпитемьн. **П**ра
шѣ достонт ли нѣ молодымъ дѣтатѣ
пѣти². в' то часѣ³ рѣ⁴ в он' же крѣтив'ше не
грѣ⁵ вѣ⁶ бо дѣла поемъ нѣ мрѣтвыми.
но аки нѣ стѣми дол'жни бо рѣ⁶ ганина
како стѣ имѣти а бгѣ соудѣ⁷ всемъ:•
К 52 **Т**ако же и⁷ нѣ великимъ члкомъ не пока
лв'шим'са иномоу попоу велаше пѣти
безъ ризъ. аз' же слышѣ⁸ идѣ к нему и
рѣ⁸ ми. тебѣ повѣдаю кире. а го ради
азъ воз'браниваю инѣмъ. а того дроу
ги боухуца⁹ того. аще вѣ⁹ ризъ поютъ
С 15 **А**ще са боленъ покае¹⁰. велѣ

Л. 40 а

ше безъ ри³ покаати єго. аще не може до
цркви донти. аще¹⁰ рѣ жена боудѣ. то ѿ
блещиса в ризы или во цркви. ѿблещи
са велико бо рече є поканиє. да ти не про

¹ мѣрь Н.² Сверх этого: и Н.³ в то ча⁸ Н.⁴ Нет Н.⁵ Нет Н.⁶ В ркп. пропуск. Следует читать: всакого хрѣтїанина Н.⁷ Нет Н.⁸ Сверх этого: и Н.⁹ то дрѣгы боаса Н.¹⁰ Сверх этого: и Н.

- С 14 сто м'натъ д'роузи. ш волѣ¹. К' бол'ноу²
велаше ве³ ризъ ити. нести³ причастіе
К 56 дати же ѿп'ѣв'ше ч'то каже. А се како
подобае дати причащеніе. бол'ны.
и что п'ѣти аще сѧ годи в'бор'зѣ. то сице
поч'ни. бавнъ хс бгъ ншь. та. тртѣе.
прѣам трѣ⁴. шче ншь. та. в'роую въ
единого. посемъ вечери твои танны.
сѧва. рек'ше та с'троу. црю нвы.
таже естъ на пан'тикостію. таже. бго
та. ги помилоуи .м. та м'тва прича
щенію. и тако в'дасть с'ты даровъ.
та. вѣци. и приготви с'содъ честѣ⁵.
да аще въз'люетъ то влти в рѣкоу.
а даръ бжїи николи же не излева естъ.
К 44 Тако же коли хотачи м'твѣ творити.

Л. 40б

- бол'номоу. преже глї тртѣе. та прѣам.
трѣ⁶. шче ншь. ги помилоуи .вї. та
м'твы за болащего. аще ли не идѧ къ
болащемоу а въ цркви. или в' кельи по
молиса ш немъ из'мол'ви тыа⁷ м'твы.
зри К 16 ш с'тыи вра. А² иже то рече возрючаютса
дати ли коли томоу причащеніе. бол'
ны⁸ рѣ при смрти. дроузи⁹ рѣ. из'быва
ютъ бгомъ. а коли то не боудѣ тоже

¹ Данный раздел, в Особой редакции, опубликованной С. Смирновым по списку РГБ. Никиф. № 498, не выделен нумерацией.

² болномоу Н.

³ Сверх этого: е Н, как и в Син. № 132.

⁴ Сверх этого: по Н.

⁵ ссѣ ч'тъ Н.

⁶ Нет Н.

⁷ и молви таже Н; из молитвы таже Соф. № 1454.

⁸ вла Н.

⁹ Сверх этого: же Н.

- 23 К 17 даи¹ и лѣто рѣ и волѣ. иже чѣтъ тоже даи¹. ѡ весноүющѣса. Ѧ иже тои² рѣ инакѣ врѣ. или на мѣртвацемъ боудѣ³. или тош⁴ но како⁴ соү болѣз⁵ ни. понеже смыслитѣ. нѣ ико⁵ хоули^т ничего же ни чѣвкѣ^м чѣто си мовитѣ. даати емоу. Ѧ иже то мол^вватѣ⁶ запечатати в⁷ немѣ боудѣ смѣлшесѣ⁷. вел⁸ ми заз^рѣше⁸ томѣ. то рѣ ни естѣ без⁹ божѣа повелѣнѣа и про чѣто емоу правило стѣго тимофеа. аще к⁹ то вѣренѣ^ѣ и въз^бѣситсѣ. естѣ⁹ лѣ

Л. 41а

- по емоу¹⁰. причаститисѣ стѣ^х тай^ѣ или нѣ^ѣ. Ѧще¹¹ исповѣдаѣ танны. нѣ ико¹² хоули. да прѣимѣ по всѣ дни. доволѣ^ѣ бо емоу поне в недѣлю. и азѣ рѣ та^ѣ же молв^{лю} теѣѣ. ѡ сорокооүстѣи¹³. Праша сего. аще даю сорокооүстѣе. служити за сѣ за оупо кон. и еше живи соүще достонт^с ли слоу жити за нь. коүтѣа слати. аще тоу и сѣ чѣкѣ^т тои¹⁴ боудѣ нѣтоу ли бѣды пити и асти томоу крѣщеное. не може^т бо¹⁵ рѣ того воз^бборонити. аще приносит^т¹⁶ спнѣа

¹⁻¹ Нет в списках Основной ред.

² то Н.

³ Пропуск. Ср.: лихо емоу. или на весны. или голова веходи Н. Аналогичное чтение в Основной ред.: или на мѣртвацемъ лихо емоу боудеть. или надѣ бѣснымъ. или голова волитѣ. или тошно како Увар. № 791.

⁴ Сверх этого: то Н.

⁵ инако Н.

⁶ иже чѣ мѣви Н.

⁷ Сверх этого: и Н.

⁸ зазрѣше Н.

⁹ Сверх этого: ли Н.

¹⁰ Нет Н.

¹¹ Сверх этого: не Н.

¹² инако Н.

¹³ ѡ сороковүстѣ Н.

¹⁴ отѣ Н.

¹⁵ Нет Н.

¹⁶ приносит^т Н.

хотѣши дѣши своен. аще творишь¹ и
митрополита георгіа роуѣскаго написа
вѣша. а нѣтоу того нигдѣ же. лоутѣче
бы² да быша были³. доброу другоу по
рѣчили давѣше чѣто. авы послѣди испра
вилъ. или оубогы⁴ бѣга рѣ прѣмлющѣ.
егѣ ли емлеши сорокооустѣе. наоучи
гѣла братї авы ти како не согрѣшати
болѣ видиши ли мѣртвецъ не согрѣшае: ~

Л. 41б

К 3

за⁵ оупокон сице вилишь⁶ слѣжити сороко
оустѣе. на гривѣноу .ѣ ю. а на .ѣ. коуѣнѣ
ѡдино⁷. а на .ѡ. коуѣнѣ двоича. или како
мога. на⁸ все за того єдинаго. и пѣнїе и
слѣжѣба. того винѣцѣ и темїанѣ и свещи⁹
и проскоуры. всегѣ¹⁰ же слоужи .г. ми про
скоурами. ѡдину великоу преже дороу¹¹
вынимати. иде же мѣртвы не вѣнле
тса а нѣнѣ двѣ за оупокон. а вино свое
дерѣжи коупив¹² корчашькоу. и темья¹³
такоже. а на то емли собѣ рѣ емоу.
уже бы¹³ еси ко соуботѣ¹³ вынимати за
того и до сорочи. шбаче мѣного бѣвае
свѣчѣ и вѣвериць. а то рѣ велѣми добро.
аще не своа недѣла бѣде. и дѣроутѣ¹⁴ рѣци

¹ твори Н.² Сверх этого: има Н.³ Нет Н.⁴ Сверх этого: и всѣ Н.⁵ Перед словом сверх того а Н.⁶ велѣше Н.⁷ єдино Н.⁸ но Н.⁹ свѣщїе Н.¹⁰ вѣгѣ Н.¹¹ доры Н.¹² купивши Н.¹³⁻¹³ еліко сугубо еліко то Н.¹⁴ друго Н; другоу Син. № 132, Увар. № 791; другон Увар. № 329.

К 38 **УНЪСАГО**¹. **АЖЕ БЫВЫИ НАБЫЖЕНЬСКА**².
СѢ ПАКЫ ИИ³ ДѢ СЛЫША. ТАКО НА КОУТНЮ
 ЗА ОУПОКОН ДВѢМА СВѢЩАМА ДОСТОИ
 ЗАЖЪЖЕНОМА БЫТИ. ИЛИ .Д. МЪ ИЛИ
 КОЛ⁴КО ХОТАЧЕ ЛАД⁵НО. А ЗА З⁶ДРАВІЕ .Е. ИЛИ

Л. 42а

ТРІЕ. **А** КЛИМЪ МОЛ⁷ВАШЕ КОЛИ ХОТАЩЕ
 И⁸ ЗА З⁹ДРАВІЕ И ЗА ОУПОКОН. А БЕС П[р]ОСКОУРЪ⁴.
 ПРОСКОУРА БО И ПРОСКОУМИСАТИ⁵ В ОЛ⁶ТАРИ.
 А БОЛѢ ЕА НЕ НОСАТЪ НА КОУТІЮ. ВЪ ЦРѢ БО
 ГРАДѢ В⁷ МОНАСТЫРѢ ПРИНОСА⁸ В⁹ БОЖ¹⁰НИЦЮ
 КОУТІЮ. ⁶А ВЕР¹¹ХОУ ВОСТАВА¹² В¹³НИЦА ТЕМ¹⁴НА
 НА⁶. СВѢЩОУ ПРОСКОУРОУ. И НЕСОУ¹⁵ ВСЕ НА СЛОУ
 Ж¹⁶БОУ В ОЛ¹⁷ТАРЬ. А НА ВЕЧЕР¹⁸НИ ⁷НЕ НЕСОУТЪ
 КОУТЪИ НИ КА¹⁹НА ПѢТИ. КА²⁰НУ⁷ БО ПЕТИ
 НА ЗАОУТРЕНИ⁸. ПРАЗНИКѢ И БЕС КОУТЪИ.
 А ЗА ОУПОКОН В⁹ СОУБОУ. А КР¹⁰ТЫ⁹ НА БЛЮДѢ.
 ГОР¹¹. БОБѢ. СОЧЕВИЦА. НА .Д. ЧАСТИ В¹²СО
 П¹³ШЕ СО П¹⁴ШЕНИЦЮ. И С КОНОПЛАТИ¹⁵. А УВО
 25 С 1 **ЩЕ** КОТОРЫИ ИМѢЮЧИ. **У ОУСОП¹⁶ШІ**. **НА**
М¹⁷РТВЕЦЕМЪ БЫВ¹⁸ШОУ ПОПОУ. ДОСТОИТЪ
 ТОМЪ Д¹⁹НИ СЛОУЖИТИ ЕМОУ. АЩЕ¹⁰ ПОКАДИ
 К 53 **И ЦЕЛОУЕ. ЗАШЕШЮ** СЛ²⁰НЦЮ, НЕ ДОСТОИТЪ
М²¹РТВЕЦА ХОРОНИТИ¹¹. НИ Р²²ЦИ ТАКЪ БОР²³ЗО
ДѢЛАИМИ¹². ИБ²⁴ ЛИ¹³ КАКЪ ОУСПѢЕМЪ¹⁴ ДО ЗА
 ХОДА. НО ТАКО ПОГРѢСТИ. АКО И ЕЩЕ БЫ ВЫ

¹ У са готов Увар. № 329; онсего Син. 132, Увар. № 791.

² набыженка Н; набоженка Син. № 132; набожьнька Увар. № 791.

³ Нет Н.

⁴ Буква р в слове пропущена. Восстановлено с учетом чтения в других рукописях.

⁵ испроскумисати Н.

⁶⁻⁶ Ошибка писца. Ср.: а верху вставѣ винца. темьянца Н; на верхъ поставливаю^т винца и тѣяна Увар. № 329.

⁷⁻⁷ не носѣ канона ни кутъи на петъи канонъ Н.

⁸ Сверх этого: и Н.

⁹ кр^ти Н; в^{ст}ити Увар. № 329.

¹⁰ Сверх этого: и Н.

¹¹ погрести Н.

¹² В Син. № 132: дѣлаемъ.

¹³ Нет Н.

¹⁴ поспѣ^м Н.

Л. 42б

- соко¹. тако и венець еше не сонметса с него
то во послед²нее види^т слнце. до вб³щаго
К 55 вѣскр^нїа. **И**коньцю погревли влхочу со
м^ртв^ецемъ. не замыслачи ст^гго михан
ла. и не повелѣ въз³грѣвати. кр^тїанъ
К 54 рѣ ст^гъ естъ. **А**ще кости м^ртв^ы валлю
тса г^де. то² велика ч^лкоу том^г мьз³да
26 К 13 аже⁴ погребѣ. **в** тѣлѣ х^вѣ. **В** причаще
зри н^нї⁵ рече чрѣсъ лѣто. дер^жжати бол^ны⁶ дѣ
ла. **В**ими рѣ в³ великїи четвер^гъ тѣло х^во.
тако **В**кладаеши на пост^ныа д^ни. то де
р^жи в³ соу^цѣ доколѣ хота. а хота и до то
го же д^ни тог^а погребеш⁷. а коли хота
в³дати. вложи частьцоу⁸ в³ потырьцю
в он³ же вин³ца влен. и тако дан. а иног^а
рѣ^х достоит³ ли **В**имати коли хота^чи грѣ^х
рѣ в³ томъ. аще иног^а инако творити.
всег^а одинако тѣло х^во. но паки рече
тако тот⁹ д^нь честенъ е на то. в³ вели
К 14 кїи четвер^гтокъ. тог^а **В**иман. рѣ^х р³ци¹⁰

Л. 43а

- приливати воды. к³ вину коли даючи.
тако¹¹ и в³ великое гов^бино твори. сл^жжачи
К 15 пост^нное досыти рѣ. **в**дино вино. и се рѣ^х
како то тако бес крови **В**имати а наквапи
К 100 рѣ лош³кою ис потыра тог^а **В**емла. **в** вели

¹ Сверх этого: и Н.² т⁸ Н.³ Нет Н.⁴ Сверх этого: а Н.⁵ Сверх этого: же Н.⁶ боли Н; бола Соф. № 1454; боли Увар. № 329.⁷ потр^евиши Н.⁸ часткоу Н.⁹ тои Н.¹⁰ ци Н.¹¹ Сверх этого: то Н.

- кыи постъ иже се ем' ламъ доры на ѿ. по
стны дѣи. да иже¹ не пригодит' сѧ елико
дѣи слоужити. встави рѣ на дроугою нлю.
аще и до третїи нѣтѹ бѣды. тако же и
ны вщѣнаал². просфѹра. достоитъ рече
С 12 проскоумисати за две недели. **Аще** се выни
маемъ³ агнецъ боронаше. в' соуботоу вы
нимати. ⁴в нлю вынимати⁴. и рече все лю
бо всобъ⁵ положи тѣло на томъ не клади
а аже тогѧ ломитсѧ. мала дѣла блю
до⁶. и рѣ на всобъ. а иже се⁷ с' дроугомъ⁸ раз'
ломивъ служити. сварашесѧ вел' ми.
како рѣ можеша раз'ломити кромѣ слоуж'
К 99 бы грѣ^х вели рѣ в' томъ. не мози того тво
рити. инѣмъ з'брани⁹ **П**раша^х единою

Л. 43б

- просфѹрою достоит' ли служити. аще
боудетъ рѣ далече тако в селѣ. а нег' дѣ
взати боудетъ д'роужѣи. то¹⁰ достоитъ
а вже близъ тор'гѣ. а¹¹ г' дѣ коупити
С 7 то¹² не достоитъ. **Аще** грѣхѹ^м поустити¹³
просфѹру на зем' лю. достоит' ли проскоу
мисати. и рече достоитъ. како еси¹⁴ паде^т
К 64 ѿтер'ше добрѣ:• **Д**остоит' ли рѣ^х исправи
ти¹⁵ платъ. иже тои¹⁶ лежи на трапезѣ

¹ даже Н.² не вщѣнаал Н.³ вынимаеш Н.⁴⁻⁴ Нет Н.⁵ наосовъ Н.⁶ блюда Н.⁷ Нет Н.⁸ со дроуго^х Н.⁹ возбрани Н.¹⁰ Нет Н.¹¹ Сверх этого: есть Н.¹² Нет Н.¹³ оупустити Н.¹⁴ си Н.¹⁵ испрати Н.¹⁶ то Н.

- сог^сбеныи. в нем^с же крохотьцѣ. прѣмо
 все рѣ. достон^т испырывати раз^свее. еди
 ного писанаго п^слат^ска. не достон^ть бра
 27 ти не твора^ше¹ в^с томъ грѣха. **Ѡ слоужбѣ**
 С 8 **Ѡ**ще слѣчит^са слоужити на вѣд^снѣ. а
 на заоутреніи и на вечер^сни не слѣжив^сше
 ци измол^свити грѣхъ² вл^ко м^твы вечерь
 нѣи³ и заоутреніи. нѣтоу грѣха рѣ. и не мо
 С 9 л^свнвше слоужити. аще ли бы из^смол^сви^т
 то л^сче. **Ѡ**уже бы на заоутренюю не в^сст^а
 кануна⁴ дѣла. кануна⁵ не пѣв^сше не досто

Л. 44а

- и слоужити. а слоужив^сше рѣ достон^ть
 плевати не ад^сше ци не ал^с еси рѣ доры и оу
 С 10 кропъ п^т. аще нѣколи поспати **Ѡ**ще сл^с
 годи стоати ч^сресъ ношь, или пѣти и
 ли ч^стеніе чести. вѣд^сав^сше в д^нь и оу
 жинав^сше. достон^т ли слоужити не по
 спав^сше. и рече ци л^сче спати а не лоу^тче
 С 11 б^га молити. достон^ть рѣ не спав^сши сл^с
 жити **Ѡ**ще сл мыв^сше израніа воста
 в^сше⁷. а слоужити любо поспавъ. любо
 не поспавъ. боронаше вел^сми того. лихо
 рѣ вечеръ из^смыв^сшес^а. и заоутра слоужі
 28 С 17 ти. **Ѡ**соблаж^сненіе. **Ѡ**ще соблазн^с
 рѣ^х боуде⁸ Ѡ дѣвола в^с нощи. и сѣма боу
 де достон^т ли сл^сжити. на вѣд^снѣ.
 вполосн^св^сшес^а м^тва⁹ в^сзем^сше. аще рѣ

¹ прати не твора Н.² рѣ Н.³ вечерній Н.⁴ канона Н.⁵ канона Н.⁶ Нет Н.⁷ вставше Н.⁸ Сверх этого: попу Син. № 132, Увар. № 329.⁹ м^твѣ Н.

прилежалъ боудешь мыслію. то¹ кото
рон женѣ то не достонитъ. аще ли сѧ
кроути^т боудешь² во служь боу а сотона со
блзни. хотѧ цркъвь вставити бѣ служь^ж

Л. 44б

бы. то вполоснѣв^шшесѧ служити. и ч^то
кажѣ оукарѧ себѣ ѿпѣти³ и ѿ жены.
то лѣче бы не слоужити³. аще ли⁴ в ѧлю го
ди. аще ли не изыде^т семѧ. то нету^в т^о
нич^то же. аще ли семѧ оуз^риши на пор^т
тѣ^х. а жены не видѣлъ еси во снѣ. то
вполоснѣв^шшесѧ⁵. во ины пор^тты вбол^к
шесѧ. служити. и оудари прѣ нимъ че
ло^в: • **Попу** служив^шю в ѧлю. а паки боу
де служити емѣ во в^торни^т. достонит^с ли
совокупитисѧ емѣ⁶ межю тѣмъ. ра
смотрив^ше рѣ. аже мѧ невоз^держили.
не боронити. аще ли сѧ въз^держитъ.
а лѣче не запрещати силою. али и боли
грѣха⁷. **израніа** в пѧни^т своею бывъ. т^о
днѣи не лезетъ в ол^тарь. но в^нѣ ол^та
ра ч^тетъ е^валіе **Попу** чер^ньцю досто
ит ли⁸ причащатисѧ в^с монатѣи с лѣми.
аще бы коли не служѣ. вѣл^цю без ризъ
не достонитъ. **Достонит^с** ли рѣ^х попу

Л. 45а

своеи женѣ мѧтва творити всѧкаѧ.
или в сѣлѣ^х. или з^дѣ во всѣи рече гре

¹ Нет Н.

² бѣдетъ Н.

³⁻³ вже ли то не служѣ бы лѣ Н.

⁴ и Н.

⁵ Сверх этого: и Н.

⁶ Сверх этого: з женою своею Н.

⁷ или боли грѣ Н.

⁸ Нет Н.

- К 20 честѣи землі¹ и. власти не даю^т попо
 ве своимъ женамъ. аще не боуде^т иного
 попа. а створитъ. и рѣ^х митрополитъ
 написалъ сѧ² причаститисѧ попадѣа³
 оу своего попа⁴ достонитъ ѣ ли. рѣ^х⁵ то, ти
 К 82 онъ помолъче. **Аще ѿ попа ли или ѿ дѣако**
на. попадѣа створитъ прелюбыи. а поу
стивше ю рѣ деръжати свои санъ. а шна
 29 **ходачи хотѧ по торъгови лежи. аще**
сїю⁶ деръжитъ да не поѣ в ризѧ **ѡ недо**
 К 66 **стоннѣстѣѡ.** **Праша^х сего аще попа**
оувѣдаю⁷ недостоинно слоужаща. а боу
детъ емѣ снѣ. что подобаѣ емоу тво
 рити всѧкъ рѣ попъ братъ естъ попоу.
 запрети емѣ перъвѣе⁸ и дроугое встани^ѣ
 братие. аще тебе не послоушаетъ. по
 вѣжъ мѣнѣ. аще ли не повѣси с нимъ.
 30 **ѡсоудишасѧ. климово ⁹ **А климъ мо****

Л. 45б

- лѣваше. насилно велѣ ми рѣ еппѣ такъ
 достон^т молъвити а намъ оумѣти⁹.
 К 84 **Бѣлецъ попъ кро^{мѣ}¹⁰ жены. аще сѧ лоучитъ**
емоу пасти. единою токѣмо. или пыа
 ноу или ^инако¹¹. аще ^мртвыѧ рѣ ^воскршаѣ^т¹²
 не може. попомъ быти, тако же и дѣа
 кономъ. а ^пдакъ¹³. да аще ти сѧ каетъ.

¹ землѣ Н.² Нет Н.³ попан Н.⁴ В Увар. № 329 сверх этого: не.⁵ грѣ Н.⁶ ли ю Н.⁷ оувѣдаѣ Н.⁸ первое Н.⁹⁻⁹ Данный фрагмент отсутствует в списках Основной ред.¹⁰ бе Н.¹¹ како Н.¹² въскрешан Н.¹³ Слово не закончено. Ср.: и подѣаконьствѣ Н; в подѣаконьствѣ Увар. № 791.

прїими. но ємоу^ж шпитемьн нѣтоу
и не даи но¹ токмо² еже лишитиса^{ему}³ сана своего.
зри К 78 **С**е же⁴ глѹщима нама выслѹ всѣ^х вонѣ.
что єсть оуст^с нама wskвер^сненнѹ⁵. на
писаное в^с заповѣди. иван^с на пост^сника
то рѣ єсть. еже съ причастіє съ женою
целовати. и любити не свою прек^сше⁶ є
или гзыкъ во оуста в^с дѣвати. или ш
быати. и повер^сше⁷ леши с нею⁸. или голы^м⁹
како любо прикоснѹтиса индѣ. не в^с са
мо просто в^с версти¹⁰. а то сема изыде.
то ти єсть то. є аще ключитсѹ ко
мѹ попу ли¹¹ дїакоу. Ѡслѹчитсѹ¹² слоуж^с

Л. 46а

К 79 бы къ¹³ инѣ^м въ³ дер^сжаніємъ. на нѣкол^с
ко временъ. и паки свои санъ прїиметъ
тако же и преже поставленїа. аще то
створи. преже дати шпитемью и пото^м
поставитиса. **А**ще к^сто холостъ блоу^с
створи. и Ѡ того дѣта роди. досто
ит^с ли поставити дїакономъ. **Д**ив^сно
рѣ здѣ все сено¹⁴. да аще единою створи.
а¹⁵ Ѡ того дѣта боудетъ. то томоу не
достонть. а вже м^сногады и з^с дѣса

¹ Нет Н.

² Нет Н.

³ Нет Н.

⁴ еже Н.

⁵ wskвернение Н.

⁶ Так в рук. Следует читать рек^сше, как в Н и др. списках.

⁷ повергше Н.

⁸ на неи Н.

⁹ Следует читать: гонломъ, как в Увар. № 791.

¹⁰ вверети Н.

¹¹ или Н.

¹² Правильное чтение: Ѡслѹчитсѹ, как в Н и др. списках.

¹³ съ Н.

¹⁴ Так в ркп. Ошибка писца. Следует читать: внесено, как в Н, Увар. № 791 и др. списках.

¹⁵ и Н.

- 31 К 80 тию ѡ дїаконѣ^{х1}. Аще² дѣв'коу расли.^т
а³ пакы сѡ ѡженитъ иню. достонтъ ли
поставити. а того рѣ не проши оу мене⁴.
К 81 Аще дїакъ поимѣ женоу и оуразоумѣ
етъ. аже ѣ не дѣв'ка. поустивше ю.
К 83 рѣ тоже стани а писано⁵ ѣ в' заповѣди
иѡан'на пост'ника. аще кто оукраде.
голов'ныя начальныя. тат'бы. да не
прїидѣ во ч'тительство⁶. Аще боудѣ
рѣ⁷. тат'ба велика. ⁸а не оуложатъ ен

Л. 46б

- ѡтан нь. сил'ноу про съставѣ^{т-8} прѣ кнземъ
и прѣ люд'ми. то не достонтъ того поста
вити дїаконѣ аще ли шкрадетъсѡ. а то
оуложатъ ѡтан достонтъ. Аще паро
п'ка га⁹ свѣжютъ¹⁰. вїютъ оукрашаго.
ч'то любю. достонтъ ставити попѣ.
С 21 попови¹¹ достонтъ рѣ всакъ рѣ прїати¹² на
покаанїе. тол'ко¹³ не достонтъ своен жены
32 К 21 прїимати¹³ ѡ крѣѣ. В' томъ манасти
рѣ иде т'би¹⁴. климъ крѣ ль¹⁵ возвизаетъ
чернецъ попъ. не игоумень в' рустѣмъ.
К 22 а в' грѣчестемъ игоумень. а игоумѣ
ч'тѣ евалїе на литоур'гѣи. на великъ днѣ

¹ о дїаце^х Н.² Сверх этого: дїакъ — Увар. № 329.³ и Н.⁴ Сверх этого: ч'тѣ быти ѡному и ѡнои Н. В Основной ред. аналогично.⁵ написано Н.⁶ чиститѣство Н.⁷ Нет Н.⁸⁻⁸ Ср.: а не оуложѣ еѣ ѡтан. но силнѣ проу съставѣ Н.⁹ Следует читать: господа Увар. № 971; господарева Рум. № 231. Ср.: гдѣрь Н.¹⁰ Сверх этого: и Н.¹¹ а попови Н.¹² Нет Н.¹³⁻¹³ не достонтъ прїати своѣе жены Н.¹⁴ то Н.¹⁵ Ошибка писца. Нет Н. Следует читать крѣсты, как в Син. № 132.

- в ол'тари зрѧ на запѧ. а дїаконъ по немъ
 мол'вигъ пред ол'таремъ стоа по строцѣ
 зри К 43 въ д'ругое еѵгалїе зрѧ. А се проша кли
 мъ ¹на того¹ еппа. Ѡ полотьскаго еппа.
 аще слѹжи еппъ пост'ноѹю слоѹж'воѹ.
 гдѣ цѣлоѹютъ во скаранью. или по ѡ
 33 бычаю. в рамо рече² целовати. ѡ чер'нѣ
- Л. 47а
- К 6 чествѣ. А се влацѣ рѣ и³ еще бес [с]кнмы.
 есмъ. помышлалъ есмъ в себѣ или къ
 старости. тоже сѧ⁴ постригоѹ. нѣ ли⁵ боѹ
 доѹ лоѹче. и тогѧ⁶. но хоѹ есмъ и воленъ.
- К 8 А се пакы чер'нецъ нѣколикѡ покалосѧ
 оѹ мене. аще боѹдетъ вобор'зѣ⁷ пострищи⁸
 въ скымоѹ. а ци негѡно постригали бѣ скы
 мы боѹдоѹще. аже ми ты повелишь то
 быти⁹ добро То рѣ добро еси помыслилъ.
 аже или къ старости пострищисѧ въ
 скыму. а постриганїа дѣла чер'нецъ по
 пинъ еси постриган в' скымоѹ. поповъ
 ство болѣ есть всего. на то дѣло на ѡсѣ
 К 5 нїе и оѹдарї^х челомъ. Чер'нѣцю¹⁰ во скїимѹ
 постриган¹⁰. не даїа^х асти ч'то скоро¹¹ лица.
 и донва. до ѡсмаго днѣ. слышавъ еппъ
 похвалилъ баше тако то гора³до створь
 К 36 ша ѡ ев'докимовѣ¹². В' ч'тоѹю недѣлю

¹⁻¹ нше Н.

² Нет Н.

³ Ошибка писца. Следует читать: рѣ^х и, как в Н. Ср.: се влацѣ рѣх и Увар. № 791; и се се
 владыцѣ рѣхъ и Син. № 132.

⁴ Нет Н.

⁵ Нет Н. В Син. № 132: но ли.

⁶ иногѧ Н.

⁷ вборзѣ Н.

⁸ Сверх этого: и Н.

⁹ бы Н; ми — Увар. № 791.

¹⁰⁻¹⁰ в сѹимѹ постригавъ Н.

¹¹ Нет Н.

¹² Данное заглавие раздела в Н читается ниже, перед пунктом К 40.

34 К 40 достонит^с ли мѣ лсти прѣснои. к^с вась жи
тенъ. и икру^с все говенно гажь. А се ми по

Л. 47б

вѣдалъ чер^снецъ пискоуп^сль лоука ев^сдо
кима¹. Мл^твы углашеныя творити
бол^сгариноу. полов^счиноу чю^ноу преди
кр^сщенїа .м д^ни постъ исъ ц^ркви исх^д
ти ѿ оглашены. словенаниноу² .з н^с
К 10 д^ни. тако^ж аще боуде к^с ч^лкъ кр^сщенъ
в латыньскоую³ восхошетъ пристоупи
ти к^с намъ. а тои⁴ ходитъ во ц^рквь по .з.
д^ни. а та пер^свое нарекъ емоу има та
д^н мл^твы створен^с на д^нь. иже по .г
жы мол^сватса⁶. а ма^с и м^слека не дан.
а ѿ углашены^х вых^дити и тако въ и⁷
д^нь. из^смыетса. и прише^с въ ц^рквь про
К 47 клене^с свою вѣроу. ты же твори⁸ емоу мо
литвы⁹ по обычаю. и вблечиши а в^с по
р^сты ч^ты. и на^жеши ризы кр^тныа
и венець. а вже се ѿрицающеса сотоны.
руцѣ въз^сдѣвати горѣ. рек^сше .е. сло
вѣ и сице мол^сваше. тако гоначе ѿ себѣ.
С 16 или рѣчью. ненави^смаго врага. и ег^сда

Л. 48а

крест^сащоу попови. к^с себѣ лицемъ вбра
титъ и. аще великъ ч^лкъ а запен^сше чим^с

¹ евдоки Н.

² словенани Н.

³ Далее следует читать: вѣроу и, как в Син. № 132.

⁴ ать Н.

⁵ Правильное чтение: стварли ему Н. В списках Основной ред. аналогично.

⁶ Сверх этого: на д^нь Н.

⁷ Писец не обозначил титло над буквенной цифрой. Ср.: и тако во .и. Н.

⁸ створи Н.

⁹ мл^тву Н.

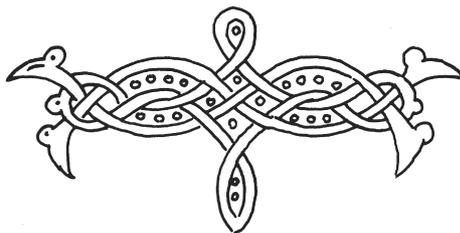
- любо¹ погрюжати в² водѣ трижы. и² три
крѣ³ твори породоу на водѣ. и тако по
мажеша стѣмъ мирѣ. чело нозрѣ⁴. оуста
оуши срѣце ѡдиноу рѣкоу правѣю. дол⁵нь
К 10 во з⁵накоу. и даси емоу свещоу. а на лито
рыгѣ⁵ даси емоу причащеніе. и тако
дер⁶ши⁶ тако и новокрещенаго. аще моч⁶но.
К 50 и до .ӣ го днѣ, аще ли соблаз⁶нь боудѣ
емоу спашу в⁶ тоу .ӣ дни. дати емоу
причащеніе. и не мыв⁷шесѣ⁷ поклонав⁷
шу. **А** женѣ по обычаю женскы толи⁸
очиститсѣ. тоже крѣтити. аще ли ѡ
вйтсѣ в⁸ тоу .ӣ дни. да не раз⁸рѣшитсѣ
донеле же очиститсѣ. а разрѣшити
али⁹ дав⁹ше причащеніе. но не мытсѣ е
моу тѣ⁹ дни. разъвее попъ штеръ гоубо
ю лице. ако же и в⁹ молитвеницѣ каже.
К 10 **А** п⁹рвое рѣ баше томъ дни. не раз⁹рѣшити¹⁰

Л. 48б

- а поразоумѣючи тако аще боудѣ члкъ. сѣ
написахъ. понеже тако мол¹⁰ваше. црѣ
К 28 градѣ¹¹ рѣ. тол¹⁰ко в лен¹⁰ти станетъ. ко
ли мажю мирѣ. **А**ще не вѣдаѣ крещѣ ли
ѣ. или не крещенъ. досто¹² ли рѣ¹⁰ крѣтити
и¹³ вн¹⁰ же рѣ. аже не боудѣ послуха. крещенію.

¹ оубо Н.² Нет Н.³ крѣ Н.⁴ Сверх этого: и Н.⁵ литуркіе Н.⁶ держи Н.⁷ а не мывшесѣ Н.⁸ то али Н.⁹ а разреши али Н.¹⁰ разрѣшити Н.¹¹ црѣгородѣ Н.¹² Следует читать: достои Н.¹³ его Н.

К 50 то достоитъ. **А**ще ли боленъ члкъ̄ кр̄щенъ.
и к¹то возмол¹ваше емоу. разрѣши бо
рзо атъ¹ не оумретъ. тако боленъ
члкъ̄. и блаше² имъ да лихо ли. аже та
ко станеть предъ бгомъ. носѧ хвоу
печатъ. невреженоу. азъ ра³ быхъ та
коваго почиваниа.



¹ атъ Н.

² Описка. Следует читать: блаше, как в Н и др. списках.

³ ра̄ Н.



Краткая редакция «Вопрошания Кирика»
по списку ГИМ. Чуд. № 169. Кон. XV в.*

Л. 54 б

Се ѿ вопрошанїе. крири
ково¹. иже вопроша
еппа навгорѡцкѡ.
нифонта и инѣхъ.

рлди⁶ за сѡ⁷. да не слѣ
житъ с ѱлю. и пакї
начне⁸ слѣжити.
епитемью дрѣжа
ѡ медѣ и⁹ ѡ масѡ. и

Л. 54в

К 1 (1) Праша влкъ аще члкъ
блюе причащавса²
аще рѣ ѡ овѣденїѡ
или ѡ пїаньства.
м. днїи епитемь³.
аще ли ѡ возгнѣше
нїѡ .к. днїи. аще ли
ѡ напрасна⁴ менши
аще попъ тако*. м
днїи не слѣжитъ съ и
нѣмь възѣржанїе
мь. аще по нѣжи⁵ тако
нѣко слѣжити на

(2) млека: .Аще блюе
на дрѣгїи днѣ по при
нѣ епитемьи. та
ко* и на третїи сбѡ
в сѣхъ и в ѱлю не пости
тѣ. но инѣми днѣми
исполънити .м. днї

Л. 54г

¹¹ тако* аще ино что
(3) твори. а се нѣ в кв
торон заповѣди,
налѣзо. аще кто в
быѡса блюе¹⁰. прича
стїе. епитемьѡ тре
гѣвь .м. днїи¹¹. рѣше

* Разночтения по РНБ. Сол. № 1056/1165.
Кон. XV в. (С); РНБ. Основн. собр.
Ф.П. № 1119. 1405–1415 гг. (О).

¹ кирилово С.

² блюеть причащивъса С.

³ епитїма С.

⁴ Пропущено: волѣзни С.

⁵ по ноужь О.

⁶ нарѣити слѣжити С.

⁷ на С, О.

⁸ начнета С.

⁹ Нет С.

¹⁰ сблюеть С.

¹¹⁻¹¹ Нет О.

(4) р̄. и .к̄.: **А**щѣ̂ кто во
лѣзни ра̂^а блюеть¹
причастїа .г̄. д̄ни
по. а еже ѣ вблева̂²
то съхранити на
вгнѣ̂³ .р̄. ѱалмѣ̂⁴
да испое̄. ащѣ̂ егѡ
пси вкѡса̂ .р̄. д̄ни

К 2 (5) по̄.⁴ **В**сакомѣ̂ съсѣ
дѣ̂ творитѣ̂ м̄лтва̂.

К 13 (6) **П**ричащенїе̂ еже чре
съ лѣто дръжати
(6) болен дѣла̂⁵: **О**тѣ̂
ми рече в вели̂ четве
ртѣ̂. тѣло̂ х̄во̂ такѡ
ѡкладаешн на по
стныа̂ д̄ни. то де
ржи в сосѣдѣ̂ хотѣ

Л. 55а

до тогѡ̂ д̄ни. тогѡ̂
потребишь. а⁶ коли⁷
хотѣ̂ вдати вложї
часть в потирь. и
вина влен. и такѡ

(7) дан̄: **И**ногѡ̂ рѣ̂^х дв
стоитъ ли ѡпати
колико⁸ хотѣ̂чи грѣ̂^х
рѣ̂ ѣ в тѡмѣ̂. еже ино
гѡ̂⁹ творити. всегѡ̂

единако тѣло̂¹⁰ х̄вѡ
но па̂ рѣ̂ д̄нѣ̂ чтнѣ̂ ѣ
на то. в¹¹ вели̂ четве
ргѣ̂¹¹ тогѡ̂ и ѡнима̂.

К 14 (8) **Р**ѣхѣ̂ ци приливати
воды к¹ винѣ̂ коли
даючи. тако то и вѣ
великое говѣнїе̂ тво
римь слѡжачи по̄
нѣю **Д**осыти рече

К 15 (9) **У**дино вино̂ си¹² рѣ̂
хѣ̂ како то вконо
вес крове ѡнимаете̂
и накѡпи рече лѡ̂
шкою ис потира̂

Л. 55б

когѡ̂ ѡнима̂: ~

К 1 (10) **Д**остоитѣ̂ по̄пѣ̂ своен
женѣ̂ м̄лтва̂ твори̂
всакам̄. или в селѣхѣ̂
или зѣ̂ по всен гречѣ̂
стѣ̂и земли. и вбла
сти. не даю̂ своимь
жѣ̂намь попове. аже
не вѣдѣ̂ инѣ̂ по̄па вли³

К 20 (11) а сътворити̂ рѣ̂^х ми
трополитѣ̂ при¹³ по
падѣ̂и ѣ̄ своего по̄па
достой̄. есть ли рѣ̂,
то. ѣ̄. коно. и помолче: ~

К 21 (12) **В**ѣ̂ монастырѣ̂^х ѡста

¹ съблюета С, О.

² вблева С.

³ огни С; огонь О.

⁴ поститса С.

⁵⁻⁵ Нет С.

⁶ ащѣ С.

⁷ ли С.

⁸ коли С, О.

⁹ Сверх этого: инако С.

¹⁰ Ошибка, д. б.: лѣто С.

¹¹ великыи четвертокъ С.

¹² и си С.

¹³ причащатиса С.

вны. идѣ то крты
възвизаю¹ попинъ²
чернецъ а не игѣмѣ.
в рѣстѣмь. а не³ въ
гречьстѣмь игѣмѣ: ~
К 22 (13) **Н**а вели днь игѣменъ
чтѣ еѣгаліе на лиргѣи.
въ алтари за прѣлаѣ
зрѣ на запа. а дѣакѣ
по немь молви прѣ

Л. 55в

алтарѣ по строцѣ⁴.
въ дрѣгое зрѣ еѣгаліе:.
К 25 (14) **Н**а возвиженіе крѣта
не достои рыбы⁵ гаси
черньцемь. а бѣлчем⁶
масла. а во ины дни
цѣловав⁷ше крѣты⁶.
(15) гаси. все и мл. аще
пригоди на кого над⁸
ти⁷ цѣловати гадъ
К 27 (16) **Ш**е все: **П**о⁹ бывше
своею⁸ женю. внѣ
олтаря чьсти⁹ еѣгалі.
и дрѣ гаси: ~
К 28 (17) **П**опѣ бѣльцѣ бывъ¹⁰
своею женою предѣ
слѣвою днѣмь. лзѣ¹¹

¹ въздвигаютъ С.² попинъ С.³ Нет С, О.⁴ строци С.⁵ рыбѣ С, О.⁶ крѣтъ С.⁷ надѣвати С.⁸ съ своею С.⁹ чтѣтъ С.¹⁰ бывшю съ С.¹¹ Нет С.

слѣжити шполоск¹²
в¹³шесл до полса¹². а не
кланавше. или не ш
мывшесл:.

К 29 (18) **А**ще по¹⁴ восхоще¹⁵ слоу
жити в¹³ нѣлю. и въ
второ¹⁴ може съвѣ
кѣпити мѣ днѣма.

Л. 55г

изранѣл в пнѣ¹⁵. своею
женою бывъ. того¹⁶
дни не лѣзе во алтарь:.

К 30 (19) **И** тако велѣше. кли
мь да холосты при
частіе. на вели днь
съхранше что вели
кое говѣніе. аще и и
нога съгрѣшали ра
смотривше. аже не
с мѣжскою женою
или что вел¹⁷ми злав
но¹⁷ еще дерьзнѣ на до

К 31 (20) **Б**ро: **А** дѣта крѣта
чи дати причастіе
аще и не приношено
на вѣрню. и на часы
авы хотѣ и на вебѣ
К 32 (21) **П**ричастити
сѣ достоинѣ попѣ
в монастырѣ с лю

¹² Нет О.¹³ Нет С.¹⁴ вторникъ С.¹⁵ Сверх этого: съ С.¹⁶ томъ С.¹⁷ Сверх этого: и С, О.

ми. аще бы не слѣжѣ
лѣ, и паки кѡ хотѣ
слѣжити: ~

К 40 (22) **М**лѣтвы вглашены

Л. 56а

творити. бѡгаринѣ. по
ловчинѣ. чюдинѣ прѣ^а
крщенїа .м. днїи. по^п
изъ цркви изхѡ^атъ ѿ
оглашенїа. словени

(23) нѣ за .и. днїи. молв
дѣ дитати все дрѣ.
а вже бы прѣ^а за коли
ко³ днїи. а то лѣчыши
вел¹ми. а то по .г.* кре
стащѣ. ты * млѣтвы
сѣ .д. же глѣтъсѣ. по
т. тѣми вглѣтити: ~

К 41 (24) **Н**а водѣ три крѣты тво
ри порадоу. муромѣ
помазати. чело. но
зри. оуши и срѣце. и едї
нѣ роукѣ правоу: ~

К 42 (25) **М**ати рѡши дѣтѣ.
.м. днїи да не вхѡди
въ црковь: ~

К 45 (26) **А** жене лѣтѣ⁴ сѣ вѣдетъ
причащати лѣтѣ⁵. или
полѣ лѣтѣ⁶. то шполо
снѣти вечерѣ. а на

Л. 56б

оутрїа ком¹кати: ~

К 46 (27) **В**ъ немѣ * храмѣ дѣтѣ
роди мати. не достѡи
влизити в онѣ по. г
днїи. потѡ помыють⁷
всюдѣ. и млѣтвѣ сѣ
творѣ. ю же и нѣ сѣ
сѣдѣ оскверньшимѣ⁸
и всѣмѣ тѣ бывши
взѣ млѣтва чѣтѣ. и
такѡ влизитѣ: ~

К 50 (28) **А**ще велика члѣвка кре
стиши. аще и влизнѣ
бѣдѣ емѣ сплѣщѣ в тѣ
и. днїи. и⁸ дати емѣ
причастїе не мывѣ
шисѣ⁹. но поклана
(29) в¹шюсѣ. **А** женѣ¹⁰ по
вбычаю женьскї.
или вчититѣ тѣ¹¹
крѣти. аще гавитѣ сѣ
в тѣ .и. днїи. да не ра
зрѣшитѣ донелѣ же
вчинитѣ сѣ: ~

(30) **И** разрѣшено ли дав¹ше

Л. 56в

причащенїе. но не мы
тисѣ емѣ того¹¹ днїи
развѣ по^п втерѣ гѣ
бою лице. такѣ * во мѡ

¹ поста С; пост О.

² предѣ С.

³ Нет О.

⁴ нѣлѣтѣ С.

⁵ причастити лѣто С.

⁶ Нет С.

⁷ помыти С.

⁸ Нет С, О.

⁹ не мывшѣ сѣ С.

¹⁰ аже С.

¹¹ томѣ С.

твеницѣ кажетъ.

(31) **А**ще кто возмолва
ше емѹ разрѣши бо
рзо ать не оумреть¹.
такѡ болно дѣтѡ
и глше имь лихо ли,
иже тако станеть
прѣ бгомь. носл хвѹ
печа невреженоу. а
зъ ра² бы. аже³ мнѣ
такѡ было: ~

К 51 (32) **П**раша^х достѡи ли нѡ
младенцемь пѣти
и въ тѣ чсѣ в не кртї
вше. не грѣховь бо дѣ
ла поемь надъ мрѣ
твыми. но тако нѡ
стѣми. длѣжни
бо рече есмы. вслѡко
хртїанина⁴ тако стѡ
мнити. а бгѣ сѣди

Л. 56г

всѣ⁵. тако^{*} и⁵ сорѡ

К 52 (33) **К**оустьн повѣлѣ. та
кѡ^{*} и нѡ велики члвѣ
кѡ повелѣ. не покаа
вшемь. иномѹ попу
велаше пѣти бе³ рн³
азъ^{*} слышавъ идѡ
к немѹ. и рѣ ми тебѣ
повѣдаю кѹриче,

того ради възбрани
ваю инѣмь. ать и
дрѹгїи богатѣ того.
аже бе² ризѣ поють
и покаютъса: ~

К 56 (34) **Т**акѡ⁶ пѡ^абаѣ^т прищенїе
дати болнымь. и
что пѣти аще сѡ слѹ
чи вборзѣ. блвень хсѣ
бгѣ⁷. таже. трѣтое
и по ѡ ншѣ. вѣрѹю въ
единого бга. посѣ.
вечерѣ твоен⁸ тай.
та⁹. црю нѣныи. та¹⁰
бѡ⁶². азъ¹¹ дво⁶². та. гн
помилѡи .м. та^{*}

Л. 57а

млтѡвы причащенїю
и¹² тако дастъ стѣ
таинѣ. та^{*} водици¹³
приготовити съсѣ
чтѣ. аще възблѡе
влити в рѣкѣ: ~

К 57 (35) **А**ще комѹ хоташѹ при
частитисѡ¹⁴. в нѣлю
то в сѣ⁶ измыти рано
и пѡ к женѣ в пнѣ на

К 62 (36) **В**ечерѣ. **А**ще¹⁵ кровѣ

¹ ѹмрети С.

² ради С.

³ Сверх этого: бы.

⁴ кртїанина С, О.

⁵ Сверх этого: о С, О.

⁶ како С.

⁷ Сверх этого: нашъ С.

⁸ твои С.

⁹ Сверх этого: сѡ С, О.

¹⁰ Нет О.

¹¹ Нет С, О.

¹² Нет С.

¹³ Сверх этого: и С.

¹⁴ причащатисѡ С.

¹⁵ Сверх этого: ли С.

рѣ¹ идеть изъ зѣбъ
изъ ѱстѣ выплева
вше слѹжи нѣ² бѣ³
но просты възбра
нлнтѣ. ать не вель
ми бѣдѣ⁴ в небреже
К 63 (37)нїи: **А**ще вес пока⁴
нїа бы бѣдѣ⁵ члвкѣ.
и разболитѣ насме
ртѣ. аще сѧ добрѣ кае^т
к тебѣ. дан емѣ прї
частїе. аще и вельмї
грѣшенъ: ~

К 68 (38)**Р**ѣхъ лъзѣ ли влѣко. хо

Л. 57б

лосты хотѧ ѡдино
ва дати причастїе.
съблюдеши² добрѣ
м. днїи. аще и кромѣ
говѣнїа не гадѹчи³
мѧ. ни медѣ пиючи.
ѡ блѣда. да не тако
помрѣтъ. дрѹгїи ѡ
инѣ не причащасѧ.
и възбрани рѣ¹ емоу.
абы престѧ⁴ иже хѡ
ще⁵ м. днїи стерпѣ
въ⁵ причащавъ и паки
впѧ^т то творить.
възбранли рече: ~

К 69 (39)**И**нїи⁶ налѣници водѧ.

¹ вѣрѣ С.
² съблюдыше С.
³ ѱбдѹче С.
⁴ перестал С.
⁵ терпѣвъ С.
⁶ а инни С, О.

гавѣ и дѣти. и дѣти⁷
ражаютъ. тако своею
а инїи ѡган. со мно
гими рѣбамн котѡ
роѣ лѣче. не добро рѣ¹
ни се ни ѡно: ~

К 72 (40)**По** законѣ⁸ поймающе⁹
малженома. аще ѣ⁸
годїи¹⁰ и причащавшимѧ

Л. 57в

има. съвокѣплень
на⁹ тѣ¹⁰ ношь. нѣ¹¹ въ
збран¹⁰но. тѣмѣ бо
тѣлѡ¹¹ и ѡною. ѡди
но тѣло бываетъ.
ци не могли быша
писати сѣтїи. аже
велѧ¹² причащатисѧ
има. тѣ¹³ же и съблю
сти¹⁰ велѣти. тако
и женитвы¹¹ нѣсть
впитемьн. ни трїи
днѣ¹² и¹³ ни мѣжеви,
К 80 (41)ни женѣ: **А**ще дѣ
вкѣ¹⁴ растлѧ. и паки
оженитъ¹⁴ иною. до
стой ли поставити
а того¹⁴ рече не прашѧ

⁷ Повтор в ркп.
⁸ Нет С; сѧ О.
⁹ совѣкѣпленье С, О.
¹⁰ блюстисѧ С.
¹¹ женитвѣ С, О.
¹² третїи днїи С.
¹³ Нет С, О.
¹⁴ то О.

оу мене чѣѣ быти.
и ѡномѣ и ѡнон: ~
К 81 (42) **А**ще¹ дѣакъ² поиметь
женѣ. и ѡразумѣеть
аже ѣ не дѣвка ста
ти ли емѣ в попы,
пѣстивше рѣ тѣ ста

Л. 57г

К 82 (43) ти.: **А**же³ ѡ попа и
ли ѡ дѣаконѣ попа
дѣла сътвори прелю
бы ѡпѣстивъ ю рѣ
держати свои са: ~

К 83 (44) **Н**аписано ѣ в заповѣ
ди ѡван¹ на постни
ка. аще кто ѡкраде^т
головныя начаныя
татъбы. да не прѣи
дѣ въ чѣтительство
праша^х того: ~
Иже бѣде рѣ татъба
велика. а не ѡложѣ
ем ѡган. но силнѣ
прю състави^т⁴. прѣ
кнѣзѣ и прѣ люми,
то⁵ не достои^т того
ставити дѣаконѣ
иже ли ѡкрадет^с са
а то ѡлжѣ ѡган
то⁶ достои^т: ~

¹ и иже С.
² дѣаконъ С.
³ иже С, О.
⁴ състави^т С.
⁵ нъ С.
⁶ Нет С.

К 84 (45) **Б**ѣлецъ по^н вѣ³ жены
аще са слѣчитти ѣ
мѣ пасти единою

Л. 58а

токмо. или пытаню
или ка. аще и мѣтвѣ
рѣ вѣскрешаѣ. не мо
же попомъ быти,
тако^{*} и дѣаконѣмъ:.

К 87 (46) **Р**ѣ^х емѣ творѣ^т инѣ и⁷ слы
шав^{ше} ѡ инѣ^х епѣ
тако заставше в силѣ
цѣ⁸ оуже ѡдавивше^ѣ
тѣ зарѣже⁹ не выни
маа. а сильце того
дѣла естъ постави^т
лжю рѣ. не молвилъ
того никоторы¹⁰,
епѣ: **П**рѣтчию¹¹ рѣ
таковѣ. тако¹² глѣ
гѣ. азъ рѣ^х вамъ лсти
мѣ еже естъ ѡ земь
ли. а кровь всакого
скота¹³ живота про
леи на землю. аще лѣ
лси¹⁴ противникъ ѣ
бѣѣ. тогѣ^ѣ кровь въ
ниде^т вельми борона

К 88 (47) ше: ~ **А** тетере

⁷ Нет О.
⁸ силци С.
⁹ зарежи С.
¹⁰ Сверх этого: же.
¹¹ и прѣтчию С, О.
¹² тако О.
¹³ Нет С.
¹⁴ Сверх этого: ю С.

Л. 58б

винѸ принесли блѸхѸ
емѸ на пирѸ. и пове
лѣ емѸ преметати
чресѸ тынѸ. и при
чащати не достои
рече гадѸши: ~
ИтакѸ бра гнѸ ничего не
возбранли рѣ. развѣ
блоуда. и идолъжрѸ
твенна. давленины
крове¹ звѣрогадины
мертвечины: ~

К 89 (48) **А** смерѸ дѣла мѣвли
вы². иже по селѸ живѸ
а покаютѸ Ѹ на. а ннѸ
вѣверичинѸ гадать.
и иное злѣ рѣ въ злѣ
гастри давленина.
аще быша и вѣвери
чинѸ али. или инѸ
недавлено нѣтѸ бѣ
ды велми легче: ~

К 90 (49) **М**олозива рече лихѸ. и
негодно³ бы гастри его
такѸ с кровѸю естѸ.

Л. 58в

да быша .г. днѸ те
лати дали. а пѸ
томъ чѸое сами га

К 92 (50) ли: **А** иже то распѸ
стиласа малжена

и перѣ тобою влѸхѸ,
тагавша. что тѣ
мѣ впитемѣа:.

Не дан рѣ причащенѸа
томѸ которынѸ ею
распѸщаетсѣ. а ко⁴
инѣмѣ съвокѸплатю
тѣсѣ. ноли Ѹмирати
начнѣ тоже дан: ~

(51) **А**же⁵ ли вельми зло бѸ
дѣ. тако не мочи моу
жѸ держати жены
или жена мѸжа за
станѣ. а⁶ порты еѣ
гравити начнетѸ
и пропивати. или
ино зло. да .г. лѣта
аще ли жена ѿ мѸжа
со инѣмѣ то мѸ* не
виновѣ пѸскѣ ю,

Л. 58г

К 93 (52) **а**же ли моу* на женоу
свою не разити бѣ³ съ
вѣта тоже⁷ то жена не
виновѣта идѸчи

К 94 (53) ѿ него. лѣпо же естѸ
и то приписати ѿ
канона сѸтого василѸа
канѸ. Ѹ. тако ни по
коен* винѣ женѣ не
ѿпѸстити мѸжа
своего. тако не уста

¹ Сверх этого: и С.

² молвиѸ С.

³ не ходно С; не годнѸ О.

⁴ со С, О.

⁵ иже С, О.

⁶ се С.

⁷ Нет С, О.

виши ѿ прелюбодѣи
ца. или къ иномоу
пришеши мѹжеви
вставленыи*. или
ѿпущеныи. живѹ
щамъ с таковыми
не вѣдѣтъ. аще
оубо моу ѿстѹпивъ
жены. къ дрѹзѣи
прѣиде. и тѣ прелю
бодѣецъ. зане тво
ритъ ю¹ прелюбодѣи
ствовати. и живѹ
щамъ с нимъ прелю

Л. 59а

бодѣица. зане чю
жего мѹжа к себѣ прѣ
вести: ³тогѹ правѣ²
Поущенамъ ѿ мѹжа свое
по моему разѹмоу пре
бывати подобаетъ
аще бо рече гѣ. аще кто
встави женѹ. развѣ
словеси любодѣина
творитъ ю прелюбы
дѣати. ѿ прелюбо
дѣаніа нареци ю,
затвори ю къ ину
му вѣщенію. како
бо може повиненъ
быти. тако прелюбо
дѣаніа повиненъ
а жена не грѣшна.

¹ прелюбодѣецъ не затворитъ ю О.² Сверх этого: мѣ О.

быти прелюбодѣи
ца. ѿ гѣ вѣщеніа ра³
къ иномѹ нареци: ³

К 95 (54) Рѣ^x аже мѹ бѹдетъ грѣ
шенъ члвкъ. такъ
свѣзати на⁴ .і. лѣ^т,
лъзѣ ли прѣвѣе⁵ запо

Л. 59б

вѣдати емѹ с лѣто
или два. или три. ѣ
штинѹ не асти мѣ
емѹ⁶. ни медѹ пити
ни⁷ на великъ днѣ: ~
Аще рече шпитемѣа. на
члвцѣ. в нѣлю. или
в сѹтѹ. и въ гѣскіа
празнѣи. дати емѹ
все асти. а .м. днѣи
не вѣлѣша дааше
постити. кромѣ го
вѣнѣи. любо си то пе
рво покаавшесѣ блѹ
да. сѹтѣа. и нѣла. аже
самъ кто по воли,
на колико хотѣ ѿлѹ
читѣи ѿ чего. а того
не бранити. аже ли
такъ въ івануновѣ за
повѣди писано е: ~
правило сѣтго савы.

С I (1) На⁸ мертвецѣ поⁿ бывъ³⁻³ Нет С.⁴ и С; и на О.⁵ первѣе С.⁶ Нет С.⁷ Сверх этого: но Н.⁸ Ошибочно: на С.

ши¹. достонть ли² слѣ
жити того³ дни,

Л. 59в

- аще и покади^т и поцѣ
С 2 (2) лоуѣтъ⁴:. Аще жена
роди⁵ дитѣ. начнеть
преставлати то
го⁶ дни. или на дрѹгѣи
тъ вынес⁷ше ю во и
нѣ хрѣ. и смывшѣ ю
и дати е причащѣ:.
С 3 (3) Аще⁷ рѣ ѹмрѣ дитѣ не
крѣщено. невренѣем⁸
родитѣ. или попѡ
вымь. вельми за дѹ
шегѹбѣе .г. лѣ^т. по⁸
аще ли не вѣдѹще ѡ
питемь и нѣсть:.
С 4 (4) Вѣ клѣти иконы де
ржати или чѣны
крѣтъ. достон ли бы
ти съ женою своею
ни въ грѣ^х⁹ рѣ положе
на жена своѣ. а въ
грѣцѣ в полатѣ тѣ
имѣнїе. тѣ^х и иконы
тѣ^х и чѣны крѣтъ
тѣ лежи мѣ съ женою

Л. 59г

а крѣтъ на тебѣ чи
снимаешь бѹда съ
женою. бывше дв
стоитъ лѣсти въ
олтарь ѡполосноу
вшеса і еѹалїе цѣ
ловати. и не мывь
шеса дора гаси,
а моци цѣловати
не мывшѣ. аще что
бѹдѣ вкѹсилъ. и пѣ
толико чѣныи крѣ
цѣловавшѣ. али тѣ
нощѣ съблѹсти
что смывшеса
цѣловавшѣ али тѣ
нощѣ съблѹсти
что смывшеса
цѣловавшѣ не ѡсти
ни¹⁰ сыра. ни мѣ то
мѣ дни и климь ба
ше повелѣлъ а достон
но есть кромѣ въ
зѣвиженїа цѣлова
ти ѡсти все и мѣ
или гладати. или
надѣти на когѡ.
цѣловати ѡдѣше все: ~

Л. 60 а

- С 11 (5) Аще сѣ мывше изрань⁴
воставше. а слѣжи
ти любо поспавъ.
любо не поспавъ. бо

¹ бывшѹ попѡ С.

² Нет С.

³ томъ С.

⁴ цѣлѹета С.

⁵ ро^а вши С.

⁶ томъ С.

⁷ Сверх этого: ли С.

⁸ по .л. лѣтъ С.

⁹ ни въ грѣсѣхъ С.

¹⁰ Нет С.

ронаше вельми то
го. рѣ вечеръ измыти
сѧ. а заутра слѣти: ~

С 12 **А** иже се вынимаемь
просѡщрѣ не велаше
в сѣботѣ вынимати
в нѣлю. и рѣ все любо
насовь. положи тѣ
ло на то. и не клади.
таже тогѧ молитѣ
мала дѣла блюда.
шсовь рече¹: ~

(6) **А**же се съ дрѣгѣмъ розло
мивше слѣжити.
не велаше. вельми
какъ² рече можешн
разломити кромѣ
стражбы³. грѣхъ ве
ликъ есть в томъ
не мози того тво
рити. а инѣмь въ

Л. 60б

збрани. а иже рчетъ
дѣакѣ. вонъ мѣмь по^п
стѣаа стѣы. вземь и
пѣимѣ тѣла. и лю^д
ркѣ единъ стѣ. а по^п
тѣла мѣччннн .г. кртѣ⁴
на дѣискосѣ. но не на
одинѣмъ. нопорядѣ и
прѣ людѣми преломн
тѣло и положить

¹ да рѣ осовь С.

² како С.

³ слѣжбы С.

⁴ кртѣ С.

на дѣискосѣ. и с пра
вои рѣки. а в лѣвви
преломн верьхнѣю
часть в потирь вло
жн⁵. а испѣнною ѿ се
бе ѿложи. но ли шни⁶
двѣ части вземъ.
то сю положивъ и на
чнѣ лшмити. ис пра
вои рѣки покладываа
на дѣискосѣ. а в лѣвви
не прикладывае. до
нде⁷ все изломае тѣ⁷
из лѣвви положитъ
атъ не тѣщи рѣци бѣдѣ: ~

Л. 60в

С 17 (7) **А**ще съблазнѣ⁸ рѣ^х боу
дѣ ѿ дѣвола в ноци
и сѣма бѣдѣ. досто
итъ ли слѣжити на
шѣ^а ннн шполоснѣ
вшеса. и мѣтѣвѣ въ
земьше: . **А**ще рѣ при
лежалъ бѣдѣши мы
слѣю которон женѣ
то не достон. аще^а
сѧ кртѣ бѣдѣши
на слѣжбѣ. а сата
на съблазнн. хотѣ
црковѣ⁹ шставити
бе слѣбы. то шполо

⁵ положить С.

⁶ оно олѣ онѣ С.

⁷ таже С.

⁸ блазнѣ С.

⁹ црквн С.

снѡвшесѧ слѡжити.
 что каже оукарма
 себе то лѣче бы не слѡ
 жити. аще сѧ годи
 и в нѣлю блазнить
 аже ли не изидеть
 сѣма. то нѣтъ въ
 томъ ничто*. аже
 ли сѣма оузришь на
 портѣ^х. аже ннѣ ви

Л.60г

дѣлъ¹ еси. во снѣ тѡ
 ополоснѡвшесѧ^и во и
 ны порты вблѣкъ
 шесѧ слѡжити: ~

С 21 (8) Достой рѣ всь рѡ свои
 пріати на покааніе
 толко жены не дв
 стоитъ: ~

С 22 (9) Аще кто хоше^т жени
 ти. дабы сѧ ухаби
 лъ блѡда .м. днѣи
 или за .и. тѣ и вѣ
 нчалъ бы сѧ. и дати
 причащеніе има.
 и аще шпитемѣи да
 послѣ^а дати еже хо
 ще^т тои ночи быти
 с нею. и не дожѡвѣ
 кѡрѣ. и не спавѣ
 нѣтъ грѣха: ~

С 23 (10) Нечтѣ^т женѣ. достѡи^т
 рѣ лсти проскѡрами
 санѧ проскѡра. а до

ры не достѡи. ни
 еугаліа цѣловати

Л. 61а

ни въ црковь лѣсти:
 стѡго ѡца ильи правѣ

И 1 ²Впраша^х влѣкы. аже
 владѣчи прищали^и
 но повѣдали ѡцѣмъ
 а уни вѣдѣчи³ даллі
 нѣ^с рѣ грѣха в томъ
 дѣтемъ но ѡцѣмъ: ~

И 3 ^б И сего вѣпраша. аже
 мѡжи ѡ женѣ сѣгрѣ
 шаю. а оуже сѧ вета
 ли что имъ шпите
 мѣи и повелѣ. лѣ^т: .г.

И 2 ^г И сего праша^х аже в ра
 ботѣ сѣ дшегѡвци.
 и повелѣ ми наполю
 дати шпитемѣю

И 9 ^д и легчѣе. не волни во
 рече сѣ: . ^а еже члѣвѣ
 къ причащавсѧ. а
 ставъ блюѣ^т то⁴ днѣ
 одина рѣ шпитемѣ^и
 спавше и не спавше:.

И 10 ^е ^а еже члѣвкъ покаетѣ^т
 а вѣдѣ^т ѡ него грѣси,

Л. 61б

мнози. то не повелѣ
 ми тогѡ же шпите

¹ а жены не видѣлъ С.

² Пропущена буквенно-цифровая пагинация: а С.

³ видѣче С.

⁴ томъ С.

мїи дати. но что лю
бо мало. дано ли то
мѸ научитѣ. то^ж при
давати помалѸ. а не
вельми шгагчати емѸ:

И 11 **Ѹ** **А**же члвкъ бѸде въ ш
питемьѣ. и¹ поидеть
на великїи пѸ. рѣши
ти рѣ и дати мѣтва
разрѣшалнаа емоу
нѣ ѿ держїи заповѣ^а
тако же емѸ ѿць пове
лѣлъ. аще^а на рѣ поиде^т
и аще разболитьса
то дати емѸ причѣтїе:

И 12 **Ѹ** **П**роскѸры тако² женѣ
не печи. аже бы не бл
ла. аже бы чѣа. аще^а
не чѣа да не пече: ~

И 13 **и** **И**же члвкъ восхочеть
покалти. а разѸмѣ
ти³ бѸде. аже не мѸ
чи са емѸ шстати

Л. 61в

блѸда. прїими рече
да слышавъ рѣ⁴ ѿ те
бе наказанїе и шста

И 14 **Ѹ** **И** се есть
оу женѣ. аще не возлю
бѣ и мѸжи. то шмы
ваю^т тѣ^а свое. и даю^т
мѸжемъ своимъ пи

ти. шпитемьѣ **Ѹ**.
нѣль. а лѣ^т. ѿ прїстїа:

И 15 **т** **И**же члвкъ достѸпи^т
скота рогатого. и
нѣмь гаси ѿ него
и млеко и мѣ. а то
мѸ не асти. а шпите
мїа по силѣ: ~

И 16 **а** **И**же члвкъ риндса пїа
нѣ на женѣ. и вередї
в нен дѣтѣ. полови
на рѣ шпитемьѣ: ~

И 17 **в** **И**же пїана мѸжа по
пѸхнѸли⁵ запеньши
ногою и шмре. полѣ
дшегѸбьства есть:



¹ а С.

² такоже и С.

³ воумѣти С.

⁴ Нет С.

⁵ пїанѣ мѸжъ попехнѸлъ С.



«Вопрошание Кирика»

Комбинированного состава

по списку РГБ Овчин. № 47. Кон. XV – нач. XVI в.*

Л. 205б

К 40 **се въпрошенне кѣрико. и въпроша
еппа нов'грѣскаго нифон'та . и инѣ^х.**
Млѣвы вглашеныа творити бо
лъгаринѣ. половчинѣ чуднѣ. прѣ^а
крещениа. м. дни по'та. и^з цѣрке
исходитъ вглашены словенани
нѣ. за и. дни. молодѣ дитати все
дрѣ а еже бы прѣ^а за колико дни. а то
лѣче вел'ми. а то крещение по г^ж. ты.
мѣ. сѣ. д. же глѣтса по .і. жы. тѣ^б
К 41 ми вгласитъ на водѣ. г. крѣты тво
ритъ порадѣ помазати миром'.
чело и нозд'ри. оуши и срѣце. и единѣ

Л. 206а

К 44 рѣкѣ правѣю: **о при бономѣ. коли
хотачи млѣвѣ творити боно
мѣ. прѣ глн. трѣое. та. по ѡ нашъ
ги помилѣи. вѣ. та^ж. млѣвы за бо
лащаго. а еже нѣа к болащемѣ а в це^р
кви или в кѣи помолитса ѡ немѣ.
и^з мѣви ты. мѣ. ѡ честѣ врачу**

* Курсивом выделены статьи из Краткой редакции. Прямым шрифтом — дополнения из Основной редакции.

- К 47 дша^м и тѣло. иже ѡрицающеса со
тоны. рѹцѣ въ³ девати горе. рѣше
пльть нетѣ твоего зла. ничто же
скрыто ѹ менѣ. нигдѣ же не дръжѹ
ни таю. а нифон^тъ сице мѡва
ше. тако гонаше ѡ себѣ. или рѣю не
К 48 навидимаго врага. тако по^абаеть
причащение дати крѣщеномѹ ди
тати и мѣри. аще ѣ в покаянии
бе³ впитен^м вчтила^а дитати.
аще и ссало ѣ тако накапищи оустыца.

Л. 206б

К 49
в гресѣх^х
ѡвѣ^т

К 50

повели дати ссати всю. и. дни. а до
стоило бы рѣ за пль лѣт. елико дни да
дати причастие. аще лазь дѣти
не смыслай. а в то^о рѣ мѡскѹ полѹ не
тѹ беда до. і. лѣт. а в двѣцѣ не пыта
могѹтъ рѣ и бо^озо вередити. аще ве
лика крѣстиши. аще и бла³нѣ бѹде ѣ
мѹ спашѹ в^т тѹ. и. дни. дати емѹ
причастие не мывшѹсѹ. но покла
навшѹсѹ. а женѣ по обычаю жень
скомѹ или вчистисѹ. то крѣтити.
аще ли авитсѹ в^т тѹ. и. днѣ. да не ра³
рѣшитсѹ донде^ж вчистисѹ ра³ре
шити или давшѹ причастие. но не
мыти емѹ того дни. ра³ви по^н вте^о
гѹбою лице. тако^ж мѡтвеницѣ каже^т.
аще кто въ³ мѡваше емѹ ра³дреши
ти бо^озо. атѣ. не оумре^т тѣ болно ди

Л. 207а

ѡ К 51

тѣ. и глше имѣ да лихо ли. и тѣ
станетѣ прѣ бгомѣ носѣ хѣвѣ печѣ.
па³ ра^а бы. аже бы мнѣ тѣко было:
достой ли на^а младенце^м пѣти. ѡ

- ѡ мла
нице.
ѡвѣ
K 52 часавъ иже крѣши. не грѣхѣ дѣ
ла поемъ на мртвыи но ꙗко на стѣи.
дѡжни бо рече и мы всако крестна
нина тако стѣа имѣти. и бгѣ сѣди
всѣмъ. тако * и ѡ сорокоустѣи. слѣжи
ти повелѣ. тако * и на великыи. ѡ ѡсошѣ.
аще члкъ не покажавше оумре. вели
на ни попу ве² ри² пѣти. и въспроси
ѡ то^м чего рѣ тако. вещь ми. того рѣ
кириче въ³браниваю инѣмъ. да боѣса
K 53 того и каютса зашешѣ слнцю не
достой мртвца хоронити. но
такѡ погрести. тако еще высоко слнце.
како и венець еще съиметса с него.

Л. 2076

- K 54 то бо послѣднее види слнце до вѣтъ
щаго въскрѣниа. иже кости мртвыи
валгаютса гдѣ то велика члкъ мза.
аще кто погребѣ и. се вопрошнѣе ки
риково. и * вопроша еппа новгородска
нифота. и инѣ: аще кто в наю при
K 57 ститса а в понел. на но и к жене иде.
K 58 аще причащатиса дѣте не¹ вели днѣ
встави рече. прищан и в великую сѣ
ботѣ слѣжи и дорѣ и дан по задрѣ
ни бо в не. сы^р и таща имѣ даютъ.
а хотѣ и не бывали оу задрѣни.
часовъ и не пон. мртвѣ створи и
да причащатиса. и не могѣ блюстиса
не едмчи до вѣда. а съсѣщи коли
K 59 хощеши причащан нетж бѣды. за
иже и таща токаю в зѣбы до вѣ
ни. а иже съвршенѣ. аще единою

¹ Так в ркп. Следует читать: на.

- Л. 208а
- К 60 ^тпоточе то нѣ бѣды причащаюса
а и многожы. а помна того во³бра
ни. па^хкы въпраша в се коли кре
сти дитѣ. егѣ же е не ра³решено. да
не принесѣ его. ни на вече^рню ни на за
оутреню. ли работою ли ѹб^жеством.
и дома ничто не пели емѣ. дати
ли емѣ причастье. на лиргии дан
емѣ причастие. а кормилица бы
или мати роднаа да не гастъ до в
ѡвѣ^т бѣда: аще ли естъ не дан прича
стиа дитѣти. а молока не гасти
К 61 ^тѡдинои. и дни. аще бѣде члкъ же
глѣса и гнои идетъ. и³ една досто
итъ ли емж причаститиса: вѣми
ре^т достой. не добро ре с^рма и ѡлѣча
етъ стни ни же изо ѹстъ идетъ
оу држгы но смра грѣховныи: о крѣ.
- Л. 208б
- К 62 аще кровь иде и³ зѹбѣ. и³ оустъ выпле
вавше слѹжити нѣ бѣды. но просъ
ты въ³браниати. а то не вѣми бждѣ
К 63 в неврежении: ~ аще и бе³ покалниа
бы бждетъ члкъ. и ра³болитса на
смрть. да аще покае добре. аще и
вѣми грѣшенъ дан емж причастье: ~
о покалѣ^т
К 67 аще штроци холости каютса оу на.
яко блюстиса блжда. да и^ж и падае^т
л³зѣ ли и въ цркви быти е^тлине це
ловати и дора гасти. и повелѣ имъ
К 68, К 68 не воронити всего того. рѣ^х лзѣ ли
вѣко любо си ѡдиною дати и при
щение. съблѹше добрѣ. м. дни.
а и кромѣ говѣнии не адачи ма.
ни мѣ пиючи. ѡ блѹда. ат оне тако
помрѣтъ. држгы ѡниѣ не причаща
са. и во³брани ре емѣ абы престалъ.

Л. 209а

- и хоще. м. дни стѣпѣвъ. причаща
 сѧ. то па на тѣ въ³вращаетсѧ впа^т.
 К 69, К 69 въ³бранни рѣ. рѣ^х емъ аще влѣо се д¹рж
 зи наложници водатъ гавѣ. и дѣ
 ти родѧ тако и³ своею а дрѣзии ѿтѧ
 съ многими ровами которое лѣче
 не добъ рѣ. ни си ни шно: в блж.
 К 79 (сокр.) аще хго холостъ блѣда добѣде ѿ блѣ
 да дитѧ достои ли поставити ди
 законѣ. аще шдиною створи а ѿ то
 К 80 дитѧ бжде: аще дѣвкѣ растли.
 и паки сѧ шжени иною достои ли
 постави того рѣ не впрашан менѣ.
 К 81 чѣ⁸ быти и шномъ и шнон: аще
 днакѣ поимѣ женж и оуразумѣе.
 аще е не дѣвка. в по^н. пѣстивше
 К 82 рѣ то^ж стати. в по^н. аще ѿ попа или
 днакона жена прелюбы створи.

Л. 209б

- К 85 пѣстивъ ю рѣ. держати свои сѧ. впра
 ша бращна дѣла что тамы егѣ не до
 К 86 стои. в кро^{вѣ}. аще кро^{вѣ} рыбию емы не
 тѣ бѣды рѣ ра³ви животными кровѣ
 К 87 и птича беще. и причю рѣ таковъ: ~
в кро^{вѣ} тако глн гѣ. а³ рѣ^х ва^м гаси масѧ ѿ зѣли
 а кровь всакого живота проливаи на
 землю. аще еси ю. то противни^ѣ еси бѣж.
 К 88 аще в силѣ² оува³нетъ не гаси его.
 инаковъ братъ гнѣ ничего не во³бра
 нли рѣ. ра³вѣ блѣда. и доложе^ртвена.
 давленины. кровѣ звероадины.
 К 90 м¹рътвачины. в молозѣ. а моло
 зива рѣ лихо и негѣно гаси его. тако
 с кровию. естѣ да быша .г. дни те

¹ Так в ркп. Зачеркнуто.² Так в ркп.

о по^атѣ^х К 91 лати да^али. а потѣ^о что^о е^е сами ели:
 А пор^утѣ^т дѣла^а в чѣ^е си хотѣ^ачи ходи
 ти нетѣ^ѣ беды хотѣ^а и в мѣвѣ^ене: ~

Л. 210а

К 92 (сокр.) не да^аи рѣ^е причащениа^а которыи
 мѣ^ж или жена лжема роспѣ^тщае^са.
 и съ инѣ^е съвокѣ^плае^тс^а. или ѡ
 нѣ^е оумира^ти начнетѣ^т тѣ^о да^аи:
 ѡ блѣ^ѣ аще ли^и вѣ^еми зло бѣ^детѣ^т. тако не
 мощи мѣ^ж дръжати жены. или
 жена мѣ^жа застанѣ^т анѣ^т пор^утѣ^т гра
 бити начнѣ^т. или пропивати. и
 ли ино зло на. г. лѣ^т. аще жена съ инѣ^е
 то мѣ^ж не винов^а пѣ^стити ю. а
 жена тако^ж не винов^ата. идѣ^{чи}
 ѡ него коли ѡ^л ли. тѣ^о пра^ва. ми. ѡ про^фирѣ^ѣ.
 К 99 и впраш^а ѡ сѣ^е достои^т ли единою
 просви^рою слѣ^жити. аже бѣ^де да
 лече в селѣ^ѣ а негдѣ^ѣ бѣ^де взати дрѣ^в
 гиа про^фиры. по нѣ^жи то достои^т.
 аще бѣ^де бли^з тор^ггѣ^ѣ гдѣ^ѣ кѣ^пити
 К 100 то не достои^ттѣ^т. В^ѣ великы^ѣ постѣ^ѣ

Л. 210б

аще се емлемѣ^ѣ. доры. е. по^ны днѣ^вѣ^ѣ.
 даже не пригодитс^а ели днѣ^вѣ^ѣ слѣ^жи
 ти хоти и на дрѣ^вѣ^ѣю нѣ^лю уста
 ви. и до т^рех нетѣ^ѣ бѣ^ды. тако^ж и
 не всѣ^ѣаа про^фирѣ^ѣ достои^т проскѣ^ѣ
 К 101 римсати за. в. нѣ^ли. вѣ^сп^раш^а
 и ѡ семѣ^ѣ. аще даю^т сороко^ѣстѣ^ѣе слѣ^ж
 жити за нѣ^ѣ за оупокон. и еше живи
 С 19 сѣ^ѣце и кѣ^ть слани. аще и то с^а че
 ловѣ^ккъ бѣ^детѣ^т нетѣ^ѣ беды. и пити

¹ Выносное л затерто.

К 101 ти томъ и ести крѣще не може рече
того възборонити. аще приносѣ
спѣсина хотѣчи дѣши свои. еже тво
риши. и митрополита георгия
рѣкаго. написавшаго. а нечѣ то
го нигдѣ же. лжче бы имѣ да быша
добрѣ дрѣж порѣчили даше чѣто.
абы последи исправнѣ. или оубоги

Л. 211а

или всѣмъ бѣга ради приемлющѣ.
егда ли емлѣ сърокоуствие того на
оучи глѣ. братьѣ быти како не съ
грѣшати волѣ. видиши мртвѣи
С 1 не съгрѣшае. сави. на мертвецѣ бы
вшѣ попѣ достонѣ того дѣни ѡ
бѣдна слѣжити емѣ. аще покади
С 7 и целѣе. ѡ профире. аще грѣхѣ пѣ
стѣ просвирѣ на землю. достон ли
проскѣрѣмисати. и рече достон
С 10 како си падѣ штерши добрѣ. ѡ слѣбе.
аще сѣ годитѣ столѣти чреѣ ноцѣ.
или пѣти или чести. ѡбѣдавше
или оужинавше достон ли слѣжити.
не поспавше. и рече. или лѣче спѣти.
а не лѣче бѣга молити. достон не
поспавше слѣжити: • о прелѣдени хлѣба.
С 12 (сокр.) а еже рече днако вънмѣ. поѣ стѣга стѣ

Л. 211б

взе и подоиметѣ тѣло. и люди рече
кжтѣ единѣ стѣ. а попѣ тѣло оуч
чинитѣ. г. кресты на дѣискосѣ.
не на единѣ но порѣдж и рече людьми
преломнѣ. и положитѣ на дѣискосѣ.
ис правыѣ рѣкы. а в левон преложнѣ
верхнюю часть. и положитѣ в по

- ты^р. но ули уни две части взѣ^м то
 си положи. и начнетъ ломити и^з пра
 выа рѣкы покладываа на дѣнско.
 а в левѣ не покладывае. донде же все и^з
 ламае то и^з левон положитъ. атъ
 С 14 не т^сщи рѣцѣ вждѣ^т: а к бонѣ вели и
 ти бе^з ри^з нести причастие и дати
 С 15 ѿпешше что: ѡ покааніи. аще болѣ
 покаетъ вели бе^з ри^з каати. аще ре^е
 жена то и вблещиса в ризы. или
 в це^кковъ вблещиса. в^с велики бо ре^е

Л. 212а

- С 16 покааніи^е не просто мнѣ дръзи.
 попѣ крѣща^а дѣти к себѣ лицѣ вбра
 тити. ѡ крѣще^аи штрѣ. аще вели
 члкъ погрѣжаемъ. г^р. и крты. г^р. съ
 творити порадж. мирѣ помазати.
 чело нозри и оуста. оуши сердце. еди
 нѣ рѣкж правѣю долонь в^с знакж:
 С 21 ѡ поа. достоитъ всѣ рѣ приати на
 покааніе толнко жены не достон.
 С 22, С 22 ѡ женіи. аще кто хоцетъ женитиса
 да са встанетъ блѣда. м. дни. или
 за. н. то бы венчатиса и дати и
 ма причастье. аще впитен да по
 следати. аще хоце^т тои ноци быти
 С 23 с нею и не дажав кжрѣ. и не поспавъ
 то нетѣ грѣха. ѡ же. и ѡ профире.
 нечисте женѣ достон ли ре^е ести
 просфирамисана. доры еи не достон

Л. 212б

- И 4 асти. ни еулиа целовати ни в це^ккѣ
 лѣсти. И сего впраша. аще оу себѣ кла
 джтъ дѣти спачи и оугнетаю. то
 ѡбиство ли есть. ѡ смрѣти мѣнца.

¹ Так в ркп.

- И 5 он же рѣ аще трѣ³ви то легчал. аще
ли пиани то ѹбниство ѣ. и се го въ
прошѣ. аще жены дѣлающе что
любо страѹ врежаются и н³метають.
И 7 он же рѣ ми аще не зелнѣ врежаю нетѹ
за се впитѣн. и се го въ прашѣ аще
велѣлъ некоторои попѣ снви вѹди
съ единою. не вѣми семѹ зазрѣше вла
И 11 дыко но видѣ его многое неѹде³жаніе.
повелѣ да де³житѣ единѹ: аще члкъ
бѹдетѣ въ впитѣн. а пидѣ на ве
лики пѹтъ. ра³решити его рѣ. и мо
литва ра³решѣнам дати емѹ. аще
на ратѣ пидѣтъ. и ра³болитсѣ да

Л. 213а

- И 12 ти емѹ причастие ѡ проскѣ³нїцѣ.
просфиры такои женѣ печи. аще бы
И 14 не блѣла аще бы чѣта. аще бѹде. не
чиста тогѣ не печетѣ: и се ѣ оу же
аще не во³любѣ и мѹжи то шмыва
ю тѣло свое водою. и даю тѹ водѣ
И 16 мѹже. впитѣн. ѡ. нѣ. а лѣто ѡ
причащениѣ ѡлѹчити. аще члкъ
рнѣсѣ¹ пианѣ на женѹ свою вреди
И 17 в ней дѣтѣ половина рѣ впитѣн.
и же пианѣ мѹ попехнѹ ли запеше
И 18 ногою и оумретѣ по дшегѹбства.
аще дѣтѣн дѣла жены творѣ часто²
любо. а еже въ³болатѣ или к во³хвѣ
несѣ. а не к попѹ на мѣтѣвѹ. то. ѡ.
И 19 нѣ впитѣн аще бѹдѣ молоды
то. г. нѣ. аще на члцѣ на холостѣ
бѹдетѣ впитѣн. а падѣсѣ в ней

¹ Так в ркп. Д. б. рнѣсѣ.² Так в ркп. Д. б. чѣто.

Л. 2136

- И 28 ДОСТОИНО ЕСТЬ ЕМЪ И²НОВА ПОЧАТИ.
а за падение емъ приати: аще не
вѣдаю^т крѣнѣ ли е^ѣ или не крѣнѣнѣ.
достой ли рѣ крѣтити. аще не бѣ
детъ послѣха крѣщению достой^т
И 23 рѣ. ѡ двѣа и ѡ блѣ. вѣпраша^х и сего
аще двѣа лѣзетъ на двѣицу и сѣма
има изыдетъ но двѣство цѣло е^ѣ
И 16 и повелѣ има дати шпитѣю: ^а иже
то баба а тѣ повелѣна. и дѣи ѡлѣ
читиса ѡ цркви. али мѣтва взѣ
И 21 ше чистаа тѣ влазити: ~ аще же
напричащалася на вѣне а на вѣч^р
не¹ мѣ с нею бы^ѣ нѣ^ѣ ен шпитѣи, в тѣ
С 4 бы ношъ сѣблюли аще хотѣчи заѣ
тра причащатиса. ѡ совокупле
ни женѣ с мѣжѣ: в кѣти и в го^рни
ца^х и в полатѣ. иконы чѣныа кре

Л. 214а

- И 15 сты стоатъ. тѣто лжетъ мѣ
с женою своею нѣ^ѣ грѣха. хотѣ и кре
сты и на нѣ бѣ^ѣ мощи. мѣ бивѣ
съ своею женою достой^т и в ѡта^р лѣ
сти шполоснѣв^ѣса и еѣлие целѣетъ.
и дорѣ гастъ и мощи целѣ^ѣ. толико
чѣны крѣ^ѣ целоваше. на во^ѣдѣ
женіе. тѣ ношъ сѣблюсти. и чѣкѣ
достѣпитъ скота рогатого. то
инѣ^ѣ достой^т ѡ него молоко гасти.
и маца его. а иже его достѣпитъ.
томѣ не гасти ничто^ѣ. шпитѣи
приати по силѣ.

¹ Зачеркнуто в ркп.

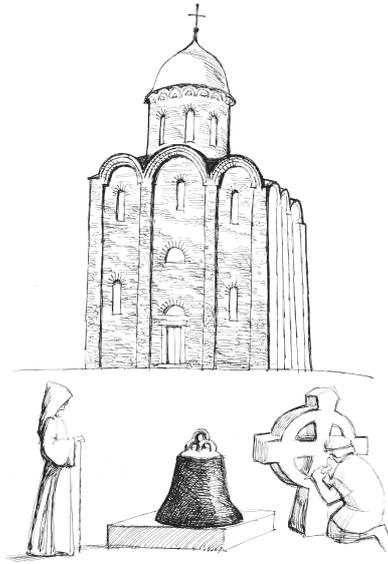
**Таблица состава статей «Вопрошания»
Основной, Особой, Краткой редакций
и Комбинированной версии**

Тематика статей	Номера статей Основной ред. ГИМ. У вар. № 791	Разделы Особой ред. РГБ. Рогож* № 342	Номера статей Краткой ред. ГИМ. Чуд. № 169	Номера статей Комб. версии РГБ. Овчин. № 47
Об избежании причастия	К 1	1	<i>К 1</i>	—
Об осквернении сосудов	К 2	17	<i>К 2</i>	—
О Сорокоусте	К 3	24	—	—
О лихве	К 4	19	—	—
О посте перед пострижением в схиму	К 5	33	—	—
О намерении Кирика принять схиму	К 6	33	—	—
Пищевые правила среды и пятницы для монахов	К 7	20	—	—
О том, может ли постригать в схиму несхимник	К 8	33	—	—
О субботних поклонах женщины за упокой	К 9	14	—	—
О приобщении к православию латинянина	К 10	34	—	—
О резании скота и птицы по воскресеньям	К 11	20	—	—
Запрет на паломничество	К 12	19	—	—
О запасных Дарах для больных	К 13	26	<i>К 13</i>	—
О приуготовлении вина	К 14	26	<i>К 14</i>	—
О преподании запасного причастия	К 15	26	<i>К 15</i>	—
О том, как причащать припадочных	К 16	22	—	—
Причащать ли бесноватых и душевнобольных	К 17	23	—	—
О причащении бесноватых по воскресеньям	К 18	23	—	—
Запрет попам давать молитву своим женам	К 19	28	<i>К 19</i>	—
Запрет причащаться попадьям у своих мужей	К 20	28	<i>К 20</i>	—
Чин Воздвижения Креста в русских монастырях	К 21	32	<i>К 21</i>	—
О чтении Евангелия на пасхальной службе	К 22	32	<i>К 22</i>	—
О зерне горчичном	К 23	19	—	—
Толк.: «десять мужей держатся за ризу иудея»	К 24	19	—	—
Что вкушать на Воздвиженье; целование креста	К 25	—	<i>К 25</i>	—
О целовании мошей после близости с женой	К 26	—	—	—
Поп читает Евангелие вне алтаря, быв с женою	К 27	28	<i>К 27</i>	—
Поп, быв с женой, служит, если не мылся	К 28	—	<i>К 28</i>	—
Поп, быв с женой, в тот день не входит в алтарь	К 29	28	<i>К 29</i>	—
О причащении холостых в Великий Пост	К 30	4	<i>К 30</i>	—
О крещении ребенка	К 31	—	<i>К 31</i>	—
Запрет причащаться вместе с прихожанами	К 32	28	<i>К 32</i>	—
О поклонении Роду и Рожаницам	К 33	12	—	—
От своей плоти ничто не погано	К 34	—	—	—
Из лохани, в которой мылись, можно пить	К 35	—	—	—
Пищевые правила Чистой недели	К 36	33	—	—
О том, где находится Крест Честный	К 37	19	—	—
О кутье и числе свеч заупокойных служб	К 38	24	—	—
Что рисуют на головах трех отроков и пророков	К 39	19	—	—
Порядок оглашения славян и инородцев	К 40	34	<i>К 40</i>	<i>К 40</i>
Обрядовые действия при крещении	К 41	—	<i>К 41</i>	<i>К 41</i>
О родившей женщине	К 42	22	<i>К 42</i>	—
Куда целовать епископа во время постной службы	К 43	32	—	—
Что читать над больным	К 44	22	—	К 44
О женских недугах и приобщении Дарам	К 45	13	<i>К 45</i>	—
Об очистительных действиях в доме после родов	К 46	9	<i>К 46</i>	—

Ритуал отречения от Сатаны	К 47	34	—	К 47
О причащении грудного ребенка и его матери	К 48	22	—	К 48
Об отношении к сексуальным шалостям детей	К 49	22	—	К 49
О крещении взрослых	К 50	34	<i>К 50</i>	<i>К 50</i>
Об отпевании младенцев	К 51	22	<i>К 51</i>	<i>К 51</i>
Петь без риз над умершим без покаяния	К 52	22	<i>К 52</i>	<i>К 52</i>
Об осуществлении похорон до захода солнца	К 53	25	—	К 53
О погребении костей	К 54	25	—	К 54
Запрет выгребать иконку из могилы	К 55	25	—	—
Обряд причащения умирающего	К 56	22	<i>К 56</i>	—
О причащении супругов в Великий Пост	К 57	—	<i>К 57</i>	<i>К 57</i>
О причащении детей на Пасху	К 58	21	—	К 58
О тех, кто тычет в зубы яйцом до обедни	К 59	21	—	К 59
О причащении младенцев перед их крещением	К 60	22	—	К 60
О причащении человека с гнойными устами	К 61	16	—	К 61
Как служить и причащаться, если зубы кровоточат	К 62	16	<i>К 62</i>	<i>К 62</i>
О предсмертном причащении раскаявшегося	К 63	2	<i>К 63</i>	<i>К 63</i>
Об антиминос и плате	К 64	26	—	—
О грамотах на земле	К 65	16	—	—
Как поступать с недостойным служить иереем	К 66	29	—	—
Не лишать антидора невоздержанных юношей	К 67	3	—	К 67
О переставших грешить только на время поста	К 68	3	<i>К 68</i>	<i>К 68, К 68</i>
О явных и тайных наложницах из рабынь	К 69	5	<i>К 69</i>	<i>К 69, К 69</i>
Об освобождении рабыни, родившей от хозяина	К 70	5	—	—
Условия допуска к причастию в Великий Пост	К 71	4	—	—
О совокуплении молодоженов после причастия	К 72	7	<i>К 72</i>	—
Уклоняться от близости в субботу и воскресенье	К 73	7	—	—
О неблагоприятных для зачатия детей днях	К 74	7	—	—
О причащении несущего епитимию грешника	К 75	—	—	—
О заказных литургиях	К 76	15	—	—
Не требовать воздержания от молодого попа	К 77	28	—	—
Об осквернении уст при интимных отношениях	К 78	30	—	—
Не ставить дьяконом, у кого внебрачный ребенок	К 79	30	—	<i>К 79 (сокр.)</i>
Не достоин иерейства растлитель девиц	К 80	31	<i>К 80</i>	<i>К 80</i>
Дьяк расстается с женой, если она не девственница	К 81	31	<i>К 81</i>	<i>К 81</i>
О разводе клириков с женами-блудницами	К 82	28	<i>К 82</i>	<i>К 82</i>
Может ли принять священный сан вор?	К 83	31	<i>К 83</i>	—
О лишении сана церковнослужителей за блуд	К 84	30	<i>К 84</i>	—
Все годно в пищу, чем не брезгуешь	К 85	20	—	К 85
Об употреблении рыб и запрет на кровяедение	К 86	20	—	К 86
Зачем режут уловленную силками дичь	К 87	20	<i>К 87</i>	<i>К 87</i>
Тетеревятина и правило дозволенной пищи	К 88	20	<i>К 88</i>	<i>К 88</i>
Об употреблении в пищу бельчатины	К 89	20	<i>К 89</i>	—
Об употреблении в пищу запрещенного молозива	К 90	20	<i>К 90</i>	<i>К 90</i>
Об использовании в одежде медвежьих шкур	К 91	18	—	—
О правах жены на развод	К 92	11	<i>К 92</i>	<i>К 92 (сокр.)</i>
О жене, покидающей мужа-наильника	К 93	11	<i>К 93</i>	—
Правила развода и предписания разведенным	К 94	11	<i>К 94</i>	—
Дни выхода из поста для тех, кто под епитимией	К 95	2	<i>К 95</i>	—
О совместном несении епитимии	К 96	10	—	—
Об отмене пищевых запретов среды и пятницы	К 97	20	—	—
О пекущей просфоры	К 98	14	—	—
Когда можно служить на одной просфоре	К 99	26	—	К 99
О продолжительности употребления Доры и просфор	К 100	26	—	К 100
О Сорокоусте по живым	К 101	24	—	К 101
Поп может служить после участия в похоронах	С 1	25	<i>С 1</i>	<i>С 1</i>
О причащении женщины, умирающей после родов	С 2	9	<i>С 2</i>	—
Если умрет некрещеный ребенок по небрежению	С 3	22	<i>С 3</i>	—
О дозволении святых после близости супругов	С 4	7	<i>С 4</i>	<i>С 4</i>
Не отрешать от святых грешных юношей	С 5	4	—	—

О женском платье в ризе попа	С 6	18	—	—
Дозволение служить на упавшей просфоре	С 7	26	—	С 7
О чтении молитв богослужебного круга	С 8	27	—	—
О служении натошак	С 9	27	—	—
О ночном служении после ужина и о сне	С 10	27	—	С 10
Запрет священнику мыться перед службой	С 11	27	С 11	—
О порядке служения на Агничной просфоре	С 12	26	С 12	С 12 (сокр.)
О том, что целует поп на литургии, следуя в алтарь	С 13	26	—	—
Идти к больному без риз	С 14	22	—	С 14
Облечься в ризы, принимая покаяние	С 15	22	—	С 15
Правила крещения младенца и взрослого	С 16	34	—	С 16
О ночном соблазне неряя накануне службы	С 17	28	С 17	—
О смене духовника	С 18	2	—	—
О прижизненном Сорокоусте	С 19	24	—	С 19
О времени установления поста для грудников	С 20	22	—	—
Запрет попу принимать покаяния у жены	С 21	31	С 21	С 21
О воздержании перед венчанием	С 22	7	С 22	С 22, С 22
Правила поведения для нечистой женщины	С 23	13	С 23	С 23
О близости с мужем неочистившейся женщины	С 24	8	—	—
О приобщении к Дарам блудников	И 1	15	И 1	—
Об облегчении епитимии невольным душегубцам	И 2	15	И 2	—
О мужьях, переставших блудить	И 3	10	И 3	—
О наказании задавившим детей во сне	И 4	8	—	И 4
О выкидышах у женщин на тяжелой работе	И 5	8	—	И 5
О причащении недостойного	И 6	5	—	—
О совете блуднику жить с одной женщиной	И 7	5	—	И 7
Об отсутствии законного брака у невольников	И 8	15	—	—
Об избежании причастия во сне	И 9	1	И 9	—
Не оттолкнуть раскаявшегося тяжелой епитимией	И 10	2	И 10	—
О снятии епитимии с идущего на войну	И 11	2	И 11	И 11
О чистоте просфорницы	И 12	14	И 12	И 12
О склонении распутника к покаянию	И 13	2	И 13	—
О любовных приворотах женок	И 14	11	И 14	И 14
О скотоложестве и запретах на оскверненное	И 15	15	И 15	И 15
О повреждении плода пьяным мужем	И 16	8, 12	И 16	И 16, И 16
О случайном убийстве пьяного человека	И 17	15	И 17	И 17
О том, как носят больных детей к волхвам	И 18	12	—	И 18
Холостяк за падение снова держит исправление	И 19	6	—	И 19
О тайной перемене духовного отца	И 20	2	—	—
Не наказывать за близость до и после причастия	И 21	7	—	И 21
О епитимии за клятву идти в Иерусалим	И 22	19	—	—
Лучше девица лазит на девицу, чем с мужчиною	И 23	12	—	И 23
О сексуальных забавах девственных девиц	И 24	12	—	—
Что есть содомия	И 25	12	—	—
Скотоложество – худшее из падений	И 26	12	—	—
Если нет свидетелей крещения – крестить	И 28	34	—	И 28

* **Роспись состава статей, вошедших в разделы Особой редакции:** 1 (К 1, И 9); 2 (К 63, С 18, И 13, И 20, И 10, И 11, К 95); 3 (К 67, К 68); 4 (К 30, С 5, К 71); 5 (К 69, К 70, И 7, И 6); 6 (И 19); 7 (С 22, К 72, К 73, К 74, С 4, И 21); 8 (С 24, И 16, И 5, И 4); 9 (К 46, С 2); 10 (К 96, И 3); 11 (К 92, К 93, К 94, И 14); 12 (И 18, И 16, И 26, К 33, И 23, И 24, И 25); 13 (К 45, С 23); 14 (И 12, К 98, К 9); 15 (И 1, И 15, И 17, И 8, И 2, К 76); 16 (К 61, К 62, К 65); 17 (К 2); 18 (К 19, С 6); 19 (К 12, И 22, К 4, К 39, К 24, К 23, К 37); 20 (К 97, К 7, К 85, К 86, К 87, К 88, К 89, К 90, К 11); 21 (К 58, К 59); 22 (К 60, К 42, К 48, К 49, С 20, С 3, К 51, К 52, С 15, С 14, К 56, К 44, К 16); 23 (К 17, К 18); 24 (К 101, С 19, К 101, К 3, К 38.); 25 (С 1, К 53, К 55, К 54); 26 (К 13, К 14, К 15, К 100, С 12, К 99, С 7, К 64); 27 (С 8, С 9, С 10, С 11); 28 (С 17, К 77, К 29, К 27, К 32, К 19, К 20, К 82); 29 (К 66); 30 (К 84, К 78, К 79); 31 (К 80, К 81, К 83, С 21); 32 (К 21, К 22, К 43); 33 (К 6, К 8, К 5, К 36); 34 (К 40, К 10, К 47, С 16, К 10, К 50, К 10, К 28, К 50).



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БАН	— Библиотека академии наук (Санкт-Петербург)
ВИ	— Вопросы истории
ВИД	— Вспомогательные исторические дисциплины
ВИЕТ	— Вопросы истории естествознания и техники
ВМОИДР	— Временник Московского общества истории и древностей российских
ВМЧ	— Великие Минеи Четьи
ВЯ	— Вопросы языкознания
ГИМ	— Государственный исторический музей (Москва)
ЖМНП	— Журнал Министерства народного просвещения (Санкт-Петербург)
ЖМП	— Журнал Московской патриархии
ЖС	— Живая старина
ЗОРСА	— Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества
ЗРАО	— Записки Русского археологического общества
ИА	— Институт археологии
ИАИ	— Историко-астрономические исследования
ИАК	— Известия Археологической комиссии
ИМИ	— Историко-математические исследования
ИОРЯС	— Известия Отделения русского языка и словесности АН СССР
КВОГМ	— <i>Матвеев В. А., Щеголева Л. Н.</i> Книги временные и образные Георгия Монаха. Т. I. Ч. 1. М., 2006
КСИА	— Краткие сообщения Института археологии
КСИИМК	— Краткие сообщения Института истории материальной культуры
ЛОИИ	— Ленинградское отделение Института истории АН СССР
МАВГР	— Материалы по археологии восточных губерний России
МАНЗ	— Материалы по археологии Новгородской земли
МАР	— Материалы по археологии России
МИА	— Материалы Института археологии РАН
МНМ	— Мифы народов мира
МГУП	— Московский государственный университет печати
НИС	— Новгородский исторический сборник
ННЗ	— Новгород и Новгородская земля
ОИДР	— Общество истории и древностей российских при Московском университете
ОЛДП	— Общество любителей древней письменности
ПВЛ	— Повесть временных лет
ПДП	— Памятники древней письменности
ПЛДР	— Памятники литературы Древней Руси
ПСРЛ	— Полное собрание русских летописей

РАН	— Российская академия наук
РГАДА	— Российский государственный архив древних актов (ранее ЦГАДА) (Москва)
РГБ	— Российская государственная библиотека (ранее Государственная библиотека им. В. И. Ленина, ГБЛ) (Москва)
РГГУ	— Российский государственный гуманитарный университет
РГНФ	— Российский гуманитарный научный фонд
РИБ	— Российская историческая библиотека
РЛ	— Русская литература
РНБ	— Российская национальная библиотека (ранее Государственная публичная библиотека им. Салтыкова-Щедрина, ГПБ, Ленинград; до 1917 г. Императорская Публичная библиотека) (Санкт-Петербург)
РР	— Русская речь
СА	— Советская археология
САИ	— Свод археологических источников
СД	— Славянские древности
СДЯ	— Словарь древнерусского языка
СККД	— Словарь книжников и книжности Древней Руси
СлРЯ	— Словарь русского языка
СОРЯС	— Сборник Отделения русского языка и словесности АН
СПбФИИ РАН	— Санкт-Петербургский филиал Института истории РАН
СР	— Средневековая Русь
ТОДРЛ	— Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) Л.; СПб.
ТОЛРС	— Труды Общества любителей российской словесности
ХГА	— <i>Истрин В. М.</i> Книги временья и образья Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. 1. Пг., 1920
ЧОИДР	— Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете
ЭО	— Этнографическое обозрение
ЯГПУ	— Ярославский государственный педагогический университет

**Сокращения названий
рукописных собраний и фондов**

Барс.	— Собр. Е. В. Барсова (ф. 48987, 52073) ГИМ
Больш.	— Собр. Т. Ф. Большакова (ф. 37) РГБ
Волог.	— Собр. Вологодское (ф. 354) РГБ
Волок.	— Собр. Иосифо-Волоколамского монастыря (ф. 113) РГБ
Гильф.	— Собр. А. Ф. Гильфердинга (ф. 182) РНБ
Григ.	— Собр. В. И. Григорович (ф. 86) РГБ
Кир.-Бел.	— Собр. библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря (ф. 6103) РНБ
Мазур.	— Собр. Ф. Ф. Мазурина (ф. 196) РГАДА
МДА	— Собр. Московской духовной академии (ф. 173. I–III) РГБ
Муз.	— Музейное собрание (ф. 178) РГБ
Никиф.	— Собр. Н. П. Никифорова (ф. 199) РГБ
Овчин.	— Собр. П. А. Овчинникова (ф. 209) РГБ
ОЛДП	— Собр. Общества любителей древней письменности (ф. 536) РНБ
ОР	— Собр. Отдела рукописей (ф. 218) РГБ
Погод.	— Собр. М. Н. Погодина (ф. 583) РНБ
Попов.	— Собр. А. Н. Попова (ф. 239) РГБ
РО МГАМИД	— Рукописный отдел библиотеки Московского главного архива Министерства иностранных дел (ф. 181) РГАДА
Рум.	— Собр. Н. П. Румянцева (ф. 256) РГБ
Син.	— Собр. Синодальное (ф. 80370) ГИМ
Синод.	— Собр. Синодальной типографии (ф. 381) РГАДА
Сол.	— Собр. библиотеки Соловецкого монастыря (ф. 717) РНБ
Соф.	— Собр. Софийской библиотеки (ф. 728) РНБ
Тр.	— Собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304) РГБ
Тих.	— Собр. Н. С. Тихонравова (ф. 298) РГБ
Увар.	— Собр. А. С. Уварова (ф. 4911, 80269–80271) ГИМ
Унд.	— Собр. В. М. Ундольского (ф. 310) РГБ
Чуд	— Собр. Чудова монастыря (ф. 80370) ГИМ
Юд.	— Собр. Г. Г. Юдина (ф. 594) РГБ

СОДЕРЖАНИЕ

Грани дарований древнерусского мыслителя. Вместо предисловия (В. В. Мильков)	7
---	---

Часть I.

СЕРДЦЕ, УКРЕПЛЕННОЕ МЫСЛЬЮ.

КИРИК НОВГОРОДЕЦ — ВЫДАЮЩИЙСЯ ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ДРЕВНЕРУССКОЙ МУДРОСТИ

Вехи жизни и творчества

История изучения. Споры об объеме наследия (В. В. Мильков).....	13
Ученый инок. Антониев монастырь. XII век (В. В. Мильков, Р. А. Симонов).....	30

Статистик мироздания. Календарно-математическое содержание «Учения о числах»

Математика в христианском мире и особенности трактата (Р. А. Симонов).....	81
Календарно-вычислительные знания Кирика Новгородца и его современников (Р. А. Симонов)	
Календарные понятия и пасхальные вычисления в Древней Руси.....	107
Своеобразие хронологически-календарных воззрений Кирика.....	125
Методы календарных расчетов по данным сравнительного анализа выходных записей в «Учении» и других древнерусских текстах	128

Разумное око

Философские аспекты «Учения о числах» (В. В. Мильков)	151
---	-----

Глазами на земле, мыслями – в небе.

«Вопрошание» о средневековом Новгороде

Нравственно-этическая проблематика (А. И. Макаров, В. В. Мильков)	171
Явления общественной и религиозной жизни (В. В. Мильков).....	184
О двоеверных практиках древних новгородцев	185
Культ Рода и Рожаниц и его особенности в свете разных источников	227
Прогностическая тема и сокрытые в ней смыслы (в соавторстве с Р. А. Симоновым)	260
Вопросы широкой социальной значимости	285

Часть II.
СЛОВО ПОЛЕЗНОЕ.
НАСЛЕДИЕ КИРИКА НОВГОРОДЦА

Учение о числах

Вводная часть (В. В. Мильков, Р. А. Симонов)	301
Древнерусские тексты по спискам	
РНБ. Погод. № 76 (В. В. Мильков)	312
СПбФИИ РАН. Археограф. ком., колл. 11. № 245 (В. В. Мильков)	319
РГАДА. Мазур. № 1069 (В. В. Мильков)	326
РНБ. Соф. № 1161 (А. А. Романова)	330
Фототипическое воспроизведение копии «Учения о числах» по списку быв. Соф. № 475. РГБ. Рум. № 35	335
Перевод (В. П. Зубов, Т. И. Конишина)	342
Комментарии (В. В. Мильков, Р. А. Симонов)	344

Вопрошание Кириково

Вводная часть (В. В. Мильков)	351
Древнерусский текст	
Основной редакции по списку ГИМ. Увар. № 791 (В. В. Мильков)	358
Перевод (В. В. Мильков)	413
Комментарии (П. И. Гайденко, А. И. Макаров, В. В. Мильков)	429
Древнерусские тексты	
Особой редакции по списку РГБ. Рогож. № 342 (В. В. Мильков)	474
Краткой редакции по списку ГИМ. Чуд. № 169 (В. В. Мильков)	512
Комбинированного состава по списку РГБ. Овчин. № 47 (В. В. Мильков)	525
Таблица состава статей «Вопрошания» Основной, Особой, Краткой редакций и Комбинированной версии (В. В. Мильков)	535
Список сокращений	539
Сокращение названий рукописных собраний и фондов	541
Содержание	542

ISBN 978-5-7396-0221-3



Научное издание

Мильков В. В., Симонов Р. А.

**Кирик Новгородец:
ученый и мыслитель**

Редактор

Г. Н. Жолобова

Компьютерная верстка

С. В. Милькова

Художественное оформление

А. Н. Агарков

Подписано в печать с готового оригинал-макета

Формат 70x100 ¹/₁₆. Бум. офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 34. Тираж

Заказ

Издательство «Кругъ»

krugh@yandex.ru

www.bookrevue.ru