

П. И. Гайденко

Канонические ответы митрополита Иоанна II Продрома (†1089) о непростых сторонах христианского брака на Руси

УДК [271.2-74:348:347.62](470)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2025_1_111
EDN TТCJW



Аннотация: На протяжении всей истории церковного права брачная жизнь христиан и прежде всего священства находилась под особым контролем Церкви. Канонические ответы митрополита Иоанна II Продрома (†1089) являются тому подтверждением. По меньшей мере четыре предложенных святителем правила посвящены регламентации брачных отношений в кругу духовенства. При этом основное внимание первоиерарха и вопрошавшего мниха Иакова было обращено к проблеме соответствия жен духовенства высоким требованиям, предъявляемым к супругам диаконов и пресвитеров. Сопоставление этих норм с правилами, содержащимися в иных древнерусских канонических сборниках того времени, указывает на то, что в целом проблема брачной чистоты была характерна и для Юга, и для Севера Руси. При этом обращает на себя внимание следующее: 1) греческий и древнерусский варианты Канонических ответов далеко не во всем совпадают; 2) творческое отношение мниха Иакова к церковно-правовому тексту; 3) в то время как митрополит Иоанн (судя по греческому тексту) склонен к проявлению искреннего архипастырского снисхождения, мних Иаков (русский инок) стремится к жесточайшей точности. Все это поднимает проблему не только точности древнерусского перевода греческих церковных норм, неопитства и принятия греческой церковно-правовой культуры на Руси, но и места мниха Иакова в системе церковного управления в Киеве.

Ключевые слова: церковное право, Канонические ответы митрополита Иоанна II, церковный брак, брак священнослужителей, Русская Православная Церковь.

Об авторе: **Павел Иванович Гайденко**

Доктор исторических наук, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, профессор кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана, председатель редакционного совета журнала «Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях», действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

Для цитирования: Гайденко П. И. Канонические ответы митрополита Иоанна II Продрома (†1089) о непростых сторонах христианского брака на Руси // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 111–128.

Статья поступила в редакцию 09.01.2025; одобрена после рецензирования 23.01.2025; принята к публикации 24.01.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

Pavel I. Gaidenko

Canonical Answers of Metropolitan John II Prodromos (†1089) on Difficult Aspects of Christian Marriage in Rus'

UDK [271.2-74:348:347.62](470)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2025_1_111
EDN TTCJIW



Abstract: Throughout the history of church law, marital life of Christians and priesthood in particular was under special control of the Church. This is evidenced by the canonical answers of Metropolitan John II Prodromos (†1089). At least four rules proposed by the holy bishop are devoted to the regulation of marital relations of the clergy. At the same time, the attention of the first hierarch and the questioning monk Jacob was focused mainly on the problem of compliance of the wives of the clergy with the high requirements imposed on the spouses of deacons and priests. A comparison of these norms with the rules in other Old Russian canonical collections of that time shows that in general the problem of conjugal purity was characteristic of both the South and the North of Rus'. Along with this, the following points are noteworthy: 1) the Greek and Old Russian versions of the canonical answers are far from coinciding in all points; 2) the attitude of monk Jacob to the church-legal text is creative in nature; 3) while Metropolitan John (judging by the Greek text) is inclined to show sincere archpastoral leniency, monk Jacob (a Russian monk) strives to tighten the rules. All these issues raise the problem of both the accuracy of the Old Russian translation of the Greek church-legal norms, neophytism and the adoption of the Greek church-legal culture in Rus', and the place of monk James in the system of church government in Kiev.

Keywords: church law, canon law, canonical answers of Metropolitan John II, church marriage, marriage of clergy, Russian Orthodox Church.

About the author: **Pavel Ivanovich Gaidenko**

Doctor of Historical Sciences; Professor of the Department of Historical Sciences and Archival Studies at the Moscow State Linguistic University; Professor of the History Department at the Bauman Moscow State Technical University; Chairman of the Editorial Board of Journal "Paleorussia. Ancient Rus: in Time, in Personalities, in Ideas"; Full Member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law (Barsov Society) at the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

For citation: Gaidenko P. I. Canonical Answers of Metropolitan John II Prodromos (†1089) on Difficult Aspects of Christian Marriage in Rus'. *Khristsianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 111–128.

The article was submitted 09.01.2025; approved after reviewing 23.01.2025; accepted for publication 24.01.2025.

Христианский брак и внутрисемейные отношения, прежде всего отношения между супругами на Руси XI–XIII вв. неоднократно рассматривались в отечественной историографии. Однако едва ли данная большая тема может считаться исчерпанной, особенно тогда, когда возникает необходимость понять, какой была жизнь первых поколений древнерусских христиан и их пастырей. Источники крайне скупы на сообщения о приватной стороне их существования. Едва ли не единственными ее «свидетельствами» остаются канонические правила. Несомненно, вводя или защищая те или иные нормы христианской жизни, они касались неприглядных сторон повседневности. Поэтому возникает соблазн принять обстоятельства, отраженные в этих нормах, за доминирующую действительность, которая несомненно была сложнее, разнообразнее и не так неприглядна. И все же, принимая во внимание лапидарный характер первых древнерусских канонических сборников, логично допустить, что в них в основном прозвучали вопросы и ответы относительно тех затруднений духовнической практики, с которыми пастырям приходилось сталкиваться чаще всего. Указанное замечание в историографии было детально разобрано на примере ответов, данных на вопросы, заданные новгородскими клириками Кириком, Саввой и Ильей¹. Что же касается Канонических ответов митрополита Иоанна II Продрома (†1089), предложенные в них нормы заслуживают самостоятельного отдельного рассмотрения.

Среди разнообразия вопросов, на которые посчитал необходимым ответить митр. Иоанн, четыре непосредственно либо посвящены, либо затрагивают некоторые особенности семейной жизни христиан Киева, включая и князей, и пастырей. Это правила 12, 13, 15 и 26.

Первое из названных правил рассматривает вопрос о том, как брачные отношения могут влиять на возможность достижения священства. Правило примечательно, поскольку рассматривает путь к священству как в иночестве, так и в браке:

Мужа отлучившася своего подружья, мнишьскаго ради житья, аще отлученая от него жена со инемъ сочтається, не възбраняється ему на иереиство прити: ничтоже бо съгреши; но иже се паче поиметь, сему възбранити ерейства, аще были мысли, ныне хочеть прияти (Канонические ответы, 1880, стб. 6–7).

Не менее примечательно следующее, 13-е правило, посвященное княжеским бракам, точнее бракам княжеских дочерей с инославными:

Иже дщерь благовернаго князя даяти за мужъ во ину страну, идеже служить опресноки и съквернояденью не отметаються, недостоино зело и неподобно праввернымъ се творити своимъ детемъ сочтани[е]: божествный оуставъ и мирскый законъ тояже веры благоверство повелеваетъ поимати (Канонические ответы, 1880, стб. 7).

15-е правило митр. Иоанна сложно по своей структуре и комплексу рассмотренных в нем аспектов жизни христиан. Это и совершение языческих ритуалов на священных местах, и изгнание своих жен с вступлением в брак с иными, и отказ от церковного благословения на супружество, и отказ от причастия, и даже пребывание под наказанием духовника.

И еже жрутъ бесомъ и болотомъ и кладяземъ, и иже поймаются, бе[зъ] благословенья счтаються, и жены отметаються, и свое жены пуцають и прилепляются [инемъ], иже не приимають святыхъ таинъ ни единью летомъ, аще не от отца духовнаго связаны будутъ ни причащаются, — и ты веси яве темъ всемъ чужимъ быти наша веры, отвержени сборная церкви. И всею силою потщися възбранити

¹ См. подр. исследование В. В. Милькова и Р. А. Симонова [Мильков, Симонов, 2011].

и направляти на правую веру: имей к нимъ наказанье и поученье не единою, ни двожь, но различь[но], дондеже уведають и разумеють воистину и добру научатся. Не покоряюще[же]ся и своая злобы не останучеся, чюжа имети от сборныхъ церкви, и нашихъ заповедии не достойны и [не] причастны (Канонические ответы, 1880, стб. 7–8).

Однако самым необычным и интересным из названных правил видится 26-е, посвященное крайне болезненной и непростой проблеме: принятие священником своей жены, возвращенной из плена и пережившей насилие (сексуальное насилие). Данное правило находится в едином контексте со следующим за ним 27-м правилом, также рассматривающим неоднозначную проблему принятия в церковное общение лиц, отвергнувших христианство во время пленения. Весьма примечательно, что архиерей не только вводил нормы, но и пояснял их, наполняя «букву» церковно-правовой нормы христианским духом милости, понимания, сострадания и прощения:

Понеже полонять жены иереемъ, и паки възвращенье имъ будетъ, подобно поимати своимъ мужемъ и симъ приобщатися и не отметатися держанья ради иноплеменникъ осквернения? От сего уведано буди еже д. і. – е и.ѳ. правило рече святаго Василья: «нужю бывающая тли неповинни бывають». И вторыи законъ в Палеи пишеть: «аще отроковица на поли нужю прииметь [от] некого, и восстанеть и возопиеть и не боудеть кто от беды тоя избавляя, дева есть и по тли, занеже противися и воспи». Аще она неповинна [и] от своихъ си чиста, како от иноплеменникъ осквернившася скверна есть? Чистую мужъ свои отгнавъ, како не вменитися в любодейцу еже изгнаньемъ створи любодейцу свою? Луче ми мнитися и не съгрешенье приимати иже от плененья [иереемъ] своя жены, или прелюбодейци иже изгнанья ради творятъ (Канонические ответы, 1880, стб. 14–15).

Таким образом, вопросы брака и сексуальных отношений нашли свое отражение в целом ряде норм Канонических ответов митр. Иоанна, охватив широкий круг проблем семейных отношений как клириков, так и остальных христиан. Правда, здесь приходится заметить, что круг вопросов брака и внутрисемейной жизни в Канонических ответах и численно, и по охвату различных сторон жизни существенно меньше тех, которые прозвучали в «Вопрошании» Кирика Новгородца, Саввы и Ильи. Чем это можно объяснить?

Прежде всего, Канонические ответы существенно (в три раза) меньше созданного в Новгороде «Вопрошания». К тому же различие обнаруживается как в статусе вопрошаемых (мних Иаков обращался к митрополиту, главе церковной организации Руси, в то время как еп. Нифонт, которому докучал своими вопросами Кирик, при всей властности был лицом более доступным), так и в целях. Соглашаясь с совершенно обоснованным мнением С. И. Смирнова и Р. Г. Пихой о том, что оба канонических сборника предназначались для руководства духовникам (см.: [Смирнов, 2004, 180–190; Пихоя, 2016, 42–55]), все же логично допустить, что создание таких сборников, вероятно, было обусловлено и иными целями. Так, составление «Вопрошания», наиболее вероятно, было инициировано самим Кириком, архиепископским секретарем. Скорее всего, работая над каноническим сборником, Кирик намеревался укрепить влияние и власть новгородского архиерея над местным независимым духовенством, защищенным положением клириков при ктиторских храмах. Во всяком случае, история венчания в 1136 г. новгородского князя Святослава Ольговича «своими попы у святого Николы», в которой еп. Нифонт никак не мог повлиять на княжеское духовенство², а также Устав церкви Ивана на Опоках, ограничивавший

² «В то же лѣто оженися Святославъ Олговицъ в Новѣгородѣ, и вѣнцася съ своими попы у святого Николы; а владыка Нифонтъ его не вѣнца, ни попомъ, ни чернцмъ не да на свадбу ити, глаголя: „не достоить ти ея поняти“» (Новгородская первая летопись, 2000, 209); [Успенский, 2013, 79–80; Виноградов, 2022, 53–67].

аппетиты архиереев при получении подарков с церкви³, хорошо демонстрируют непростую ситуацию в системе административно-канонического управления духовенством Новгорода в XI–XIII вв. При этом было важно предложить священникам некий единый церковно-правовой взгляд на нравы, царившие в Новгороде и его пригороде. В результате «Вопрошание» изобилует правилами и казусами, живописующими крайне трудную и, что немаловажно, лишенную какой-либо интимности неоднозначную жизнь новгородцев и их духовенства⁴. Что же касается мотивов создания Канонических ответов, то таковые видятся еще более сложными. Нельзя исключать того, что они, во-первых, являлись наставлением для митрополичьего хартофилакса при выполнении им своих обязанностей от имени русского первосвященителя и, во-вторых, подобно Правилам митр. Георгия, могли быть наставлением для будущего архиерея (см. об этом: [Артемов, Гайденок, 2021]). Все это нашло отражение как в вопросах, так и в полученных на них ответах.

Итак, как уже было отмечено, первое из названных правил посвящено проблеме соотношения сохранения чистоты брака человека, желающего принять иноческий образ, с возможностью быть рукоположенным. Весьма примечательно и ценно, что данное правило сохранилось и в русской, и в греческой версиях. Однако уже первое сопоставление древнерусской церковно-правовой нормы с греческим вариантом Канонических ответов обнаруживает существенное различие. Русский текст правила начинается с рассмотрения вопроса о допустимости принятия сана «мужем», разлучившимся со своей супругой «ради иноческого жития» в условиях, когда оставленная им супруга «с иным сочетается». Греческий вариант звучит иначе и ничего не говорит об иночестве: «Ἀνδρὸς δὲ ἀλοζυγέντος τῆς ἰδιάς γυναικὸς διὰ τὴν πρὸς τὴν μοναδικὴν πολιτείαν μετέλευσιν, ἢ ἂν ὑλοζυγεῖσα γυνὴ ἑτεροζυγῆ, οὐ χρὴ τὸν τοιοῦτον κολλῆσθαι εἰς ἱερωσύνην ἕλθεῖν οὐδὲν γὰρ οὗτος ἡμάρτηκεν τὸν γὰρ ταύτην λαμβάνοντα μᾶλλον χρὴ παντελῶς εἴργεσθαι τῆς ἱερωσύνης» (Отрывки греческого текста, 1873, 14).

Предложенные А. С. Павловым и А. Ю. Митрофановым переводы передают следующее содержание греческого варианта:

<p>Если муж разведется со своею женою, или если замужняя женщина выйдет замуж за другого: то не должно препятствовать мужу получать священство: ибо он ничем не согрешил; напротив, кто возьмет таковую (т.е. разведшуюся со своим мужем), того следует совершенно устраниать от священства (Отрывки греческого текста, 1873, 14).</p>	<p>Если муж разведется со своей женой, или если замужняя женщина выйдет замуж за другого, то не следует препятствовать мужу получить священство, ибо он ничем не согрешил. Напротив, тот, кто женится на разведенной, того следует совершенно удалить от священства⁵.</p>
--	--

Таким образом, русский вариант, скорее всего, являвшийся переводом, несколько иначе передает смысл предложенного митрополитом предписания. Такая вольность перевода могла объясняться как ошибками самого книжника, из-под пера которого возник русский вариант Канонических ответов, так и особым отношением переводчиков, переписчиков и составителей церковно-правовых текстов и их сводов к своему труду, допускавшим возможность внесения в текст собственных уточнений и интерпретаций.

³ При всех многочисленных дарениях Церкви князь ограничил право служения епископа в храме лишь одним днем — праздником Рождества Иоанна Предтечи. Аналогичное решение было сделано и относительно благодарности епископу за службу. За проезд владыке полагался лишь рубль, без каких-либо иных подношений (Устав князя Всеволода, 1976, 162]).

⁴ О требованиях к нравственной и, в том числе, сексуальной стороне жизни духовенства и первых поколений христиан на Руси см.: [Милюков, Симонов, 2011, 174–183]. Об интимности: [Гайденок, 2014].

⁵ Перевод А. Ю. Митрофанова.

Очевидно, что затрагиваемый в греческом варианте аспект связан с возможностью рукоположения разведенного лица. По сути, речь идет о целибате, явлении, не особо поощряемом в русской канонической традиции. Особую остроту эта проблема приобрела в XVI в. в связи с ограничениями, какие налагались на вдовых священников, если те отказывались принести монашеские обеты и удалиться в монастырь. Таким образом, в отношении неженатых, разведенных и вдовых священнослужителей имела место не всегда справедливая, но устойчивая предубежденность в их склонности к нарушению сексуального воздержания⁶. Однако во 2-й пол. XI в., судя по сформулированному митр. Иоанном правилу, ситуация была иной. Священство не было закрыто для разведенных лиц. Даже если бывшая жена вступала во второй брак, сам муж в этом случае «ничем не согрешал».

Причин столь снисходительного в сравнении с XVI–XVII вв. отношения к целибату могло быть несколько. Прежде всего есть все основания полагать, что в епископиях мог иметь место своего рода дефицит духовенства из числа белого духовенства. К тому же целибат был обычным явлением в Византии, нормами и традициями которой руководствовался митр. Иоанн. Весьма примечательно, что канонические рекомендации другого киевского митрополита, Георгия, допускали возможность поставления в епископы «бельца»⁷. А это означает, что таковой мог быть либо целибат, либо женат, но с условием или вдовства, или развода, или удаления супруги ради принятия епископства. Так или иначе, «белец» не был иноком.

Что же касается развода, то таковой был вполне возможен. Главные причины были обусловлены проблемами нравственного облика возможных ставленников и их жен. Последнее обстоятельство могло иметь непреодолимый характер, если жену замечали в измене или же вступлении в брак не будучи девой. Единственным выходом из таковой ситуации становилось удаление от себя супруги, что требовало от священника известной жертвенности и жесткости, особенно если принять во внимание то, что в православии (в восточной христианской традиции) второй брак для пастыря представляется невозможным⁸. Недопустим брак и с разведенной, о чем в том числе говорит данное правило в греческом его варианте⁹. Более того, вступление священ-

⁶ См. подр. исследование архиеп. Алексия (Лаврова-Платонова) и историографию вопроса, представленную В. А. Бочкаревым, о вдовом духовенстве на Руси и в России: [Лавров, 1870; Бочкарев, 1906, 25–27].

⁷ «Аще еп(с)помъ белца поставя(т). и пострижется еп(с)пъ. и не буде(т) к тому еп(с)пъ» (Неведомых словес, 2004, 254).

⁸ Тем не менее вопрос о единственном браке священника не прост. С одной стороны, эта норма закреплена в ряде правил, восходящих к 17-му и 18-му Апостольским правилам. Это должен быть первый брак и для священника, и для его избранницы, от которой требуются не меньшие чистота и целомудрие. Уже первое из названных правил определяет: «Кто по святом крещении двумя браками обязан был, или наложницу имел, тот не может быти епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священнаго чина». Второе не менее категорично: «Вземший в супружество вдову, или отверженную от супружества, или блудницу, или рабыню, или позорищную, не может быти епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священнаго чина» (Правила Православной Церкви, 1994а, 78–80). Однако исследования еп. Никодима (Милаша) привели его к выводу, что теоретически второй брак для клириков возможен. Единственность брака вполне может пониматься как отказ от одновременного двое- или многоженства, но никак не противоречит мысли в случае смерти законной супруги вступить в такой же единственный брак с иной женщиной. По мнению еп. Никодима, возложенное на плечи пастырей и членов их семей жесткое бремя ограничений имеет не новозаветную основу, а лишь ревность отцов последующих эпох. Для исправления такового ограничения необходимо самое «малое» — собрать Всеправославный Собор, который бы эту норму отменил (см. наблюдения и суждения еп. Никодима в его работе о второбрачии духовенства: [Никодим Милаш, 1907]). Что же касается исследуемой эпохи, то строгость святоотеческих ограничений не встречала подобных рассуждений.

⁹ В последней части рассматриваемого правила митр. Иоанн прямо и недвусмысленно определяет, что священник или будущий пастырь не может быть женат на разведенной: «тот, кто женится на разведенной, того следует совершенно удалить от священства».

ника в интимные отношения вне брака было сурово наказуемо и влекло извержение из сана¹⁰. О том, насколько сложно в описанных условиях¹¹ было найти достойных кандидатов в ставленники, можно судить по вопросам к еп. Нифонту¹² и по рекомендациям, данным в Определениях Владимирского Собора относительно испытания-исповеди претендентов на священство:

Нъ хотящи поставлени бытъ, да испытають ихъ потонкоу, аще житие ихъ чисто избърящеть, девство съблюдыши, девицу по законуу приведыши, и законъномуу

¹⁰ В исследуемом контексте красноречив ответ, данный еп. Нифонтом Кирику, вероятно, рассчитывавшему на определенное снисхождение к согрешившим, о том, как быть, если священник совершит блуд: «Белец поп без жены, аще ся случит ему пасти единой токмо, или пьяну, или како? — Аще и мертвые, рече, воскрешай, не может попом быть, такоже и дьяконом». Правда, при всей своей строгости архиерей допускал в этом случае снисхождение в отношении женатых и холостых иподиаконов: «В подьяконьстве аще ти ся каеть, приими его, но иное емоу опитемы нетоу, и не даи еже лишитися саноу, такоже и женатымъ». Правда, в случае если дело касалось не священника и не иподиакона, а обычного человека, которого рассматривали в качестве претендента для принятия сана, но оказавшегося в прежние годы излишне любвеобильным, еп. Нифонт не нашел, что ответить: «Аще кто холость боуда, створить блудь и от того ся детя родить, достоить ли поставити дьяякономъ? — Дивно, рече, сде внесено: аже „одиною“ створить, а от того детя боудеть, аже многажды и съ десатью?» (Вопросы Кирика, 1880, стб. 45–47). Аналогичная категоричность присутствует и в правилах митр. Георгия. Так, относительно соблудившего священника архипастырь высказался предельно ясно: «По(п) аще твори(т) блу(д). не пети ему до смрти в ризахъ» (Неведомых словес, 2004, 247). По сути, первосвятитель говорит о пожизненном запрещении священнику служить. С такою же категоричностью первоиерарх высказался и о впадающем в блуд ставленнике во диаконы или во пресвитеры: «Покаалникъ блу(д) твори(т). диакономъ не ставити потомъ» («Аще дьякъ по покаянии блудъ створить не станеть попомъ»; «Аще хоше(т) по покаянии блоу(д) створити дьякъ. не достоить ему стати попомъ») (Неведомых словес, 2004, 247). Правда, митр. Георгий рассмотрел случай, если приходится иметь дело с неподтверждаемыми слухами о согрешениях священника. В этом случае он предложил следующее правило: «Еще прозвитера видиши впадающа въ блу(д). или инии тии молвя(т). ты ему о т(ом) не за(з)ри. Аще хощещи комкати оу него яко ста его мнящи [варю: мня], а не грешна. аще ли обличитя гре(х) его пре(д) митрополито(м), да обличи(т) и да аще ослушавше(с) литургисати начнетъ, тогла от него не комкати» (Неведомых словес, 2004, 252). Описанная строгость вполне вписывается в требования канонов, восходящих к 25-му Апостольскому правилу: «Епископ, или пресвитер, или диакон, в блудодеянии, или в клятвопреступлении, или в татьбе обличенный, да будет извержен от священного чина, но да не будет отлучен от общения церковного. Ибо писание глаголет: не отмстиши дважды за едино (Наум. 1:9). Такожде, и прочие причетники» (Правила Православной Церкви, 1994а, 84–86). Правда, в случае еп. Нифонта в отношении иподиаконов проявляется определенное снисхождение, которое, впрочем, не согласуется с категоричностью древнего правила.

¹¹ Современные канонические правила все так же строги к кандидатам в священство (см.: [Цыпин, 2009, 284–294]). Однако в Определениях Собора и первых русских вопрошаниях усматривается крайне непростая ситуация. Жизнь первых русских христиан никак не соответствовала высоким идеалам веры. И в этих условиях требования митрополитов к более строгому подбору ставленников оправданны тем более, что нет оснований говорить о недостатке желающих принять священство, что было отмечено еще Е. Е. Голубинским (см.: [Голубинский, 1997, 451–452]). Остроту имела проблема качества таковых претендентов. Вероятно, эту предельно непростую и даже в чем-то драматичную ситуацию можно объяснить особенностями быта, культурной бедностью повседневности и «физиологичностью» интересов подавляющей части населения, включая состоятельные слои, знать и элиты.

¹² Примечательно, что в Кириковом «Вопрошании» они охватывают целый комплекс вопросов, призванных регламентировать интимную сферу жизни пастырей и их жен, от чистоты жизни которых во многом зависела дееспособность клириков: 77-й, 78-й, 79-й, 80-й, 81-й, 82-й, 83-й, 84-й ответы на вопросы Кирика, а также 17-й ответ на вопрос Саввы (Вопросы Кирика, 1880, стб. 45–47, 55–56). При этом ни в «Вопрошании», ни в Канонических ответах митр. Иоанна, ни в правилах митр. Георгия ни разу не поднимается вопрос о грамотности претендентов, их канонических знаниях и догматических представлениях. Практически все внимание уделено вопросам сексуальности.

снятию бывшую, аще грамотоу добре сведать; нъ и тоу скоро ихъ не поставляйте, аще боудоуть не кощюньници, ни хыщници, ни пьяници, ни ротници, ни сварливи. Потомъ подобаетъ испытать ихъ о вещехъ греховныхъ, еда в блондстве содомьствомъ были боудоуть, ли съ скотиною, ли в роукоу съгрешение, или въ татбе, разве аще не детьскаго, ли преже поятия жены своя растылить девство, ли съ многыми легаль боудеть, или от своя жены законьныя блондъ створилъ боудеть, а или въ лживе послушьстве былъ боудеть, или оубийство створилъ боудеть, волю или ноужею, или резовникъ, или челядь дроуча голодомъ и наготою, страдоу насиле творя, или дани бегая, или чародеець. Аще кто от презжереченныхъ сихъ винъ хотя единою ятъ боудеть, таковый не можетъ быть попъ, ни дьяконъ, ни причетникъ. Да кто свободенъ боудеть от всехъ сихъ винъ пороучениемъ отца духовнаго, понеже и пороучиться.³ попъ инехъ съ прочими добрыми свидетели, да поставять ѿ [Определения Владимирского Собора, 1880, стб. 90–91].

Таким образом, требования, предъявленные Собором к кандидатам в священство, рисуют крайне неприглядную картину нравов и жизни Руси, а также весьма невысокий уровень требований к кандидатам в священство, ограниченный лишь вопросами целомудрия, телесной чистоты и элементарной нравственности. Что же касается вводимых митр. Иоанном норм, то греческий вариант правила был посвящен двум вопросам: во-первых, возможности рукоположения разведенного человека («мужа»), в том числе в случае, если прежняя супруга ставленника повторно выходила замуж, и, во-вторых, допустимости претендовать на священство человеку, женатому на разведенной. В первом случае архипастырь, в соответствии с канонами, дает абсолютно положительный ответ, снимающий какие-либо «подозрения» со ставленника, во втором, напротив, категорически запрещает претендовать на какую-либо степень священства.

Русский же перевод несколько изменяет начальный смысл наставления митрополита. Переводчик усложнил ситуацию. В его версии развод произошел по воле супруга «ради иноческого жития». Такое расставание в идеале должно было произойти по взаимному согласию, хотя, например, история пострига прп. Никоном Варлаама, являвшегося сыном боярина Иоанна, наглядно демонстрирует, что жизнь, как правило, оказывалась сложнее. Молодой человек был женат, и его решение принять иночество не встретило у отца, в доме которого пребывала супруга юноши, понимания. Только со временем боярин Иоанн смирился (Житие Феодосия Печерского, 1997, 368–375). При этом у мниха Иакова возник вопрос: может ли такой инок достичь священного сана, если его прежняя супруга вступит во второй брак? И здесь ответ митрополита вполне соответствует тому, как он звучит в греческом варианте.

Остается только понять, что стало причиной искажения греческой нормы: случайная ошибка переводчика или же намеренное вмешательство, объяснявшееся некоторой свободой, которой обладал составитель этого канонического свода не только при выборе вопросов, но и при их редактировании?

Не менее примечательно 13-е правило Канонических ответов, неодобрительно оценивающее привычку выдавать княжеских дочерей замуж в страны, «идеже служить опресноки и съквернояденью не отметаються». Правило представляет собой не столько запрет, сколько архипастырское назидание:

«недостойно зело и неподобно правовернымъ се творити своимъ детемъ», поскольку «божественный оуставъ и мирскыи законъ тояже веры благоверство поведеваетъ поимати».

Исследователями многократно высказывалось мнение, что появление данного предписания, более всего напоминавшего не правило, а назидательный призыв, скорее всего, объяснялось активной брачной политикой русских князей в Западной

Европе. «Опресноки» и «скверноядение» были грехом латинян, христиан западного обряда¹³. Такими они, их пища и обычаи еды представляли в текстах Древней Руси XI–XII вв., например в Послании прп. Феодосия Печерского к князю Изяславу¹⁴. Такими они и их трапеза останутся в представлениях византийцев и в последующем (см.: [Охлупина, 2022, 321–322]). При этом основным адресатом этого правила, вероятнее всего, необходимо считать кн. Всеволода Ярославича, чьи дочери были замужем за европейскими монархами. Впрочем, подобные браки связывали с Европой и других Ярославичей и их потомков.

Конечно, митрополит имел в виду брачные союзы Руси с домами латинской Европы. Но едва ли его мнение было воспринято современниками в качестве нормы. Не стало оно руководством к действию и для князей последующих XV–XVI вв., когда браки многочисленных ветвей Рюриковичей с инославными невестами в подавляющем большинстве случаев не встречали церковного сопротивления. Тем более, что история самой Византии знала немало подобных союзов. Очевидно, что позиция митрополита, скорее всего, отражала дипломатические интересы Византии рассматриваемого периода. Не более того. Правда, история Пскова знает пример неприятия брачного союза с представительницей латинской Европы. Под 1210 г. Псковская летопись упоминает изгнание кн. Владимира Мстиславича Торопецкого, не поясняя, почему это было сделано (Псковские летописи, 2000, 77). Но о произошедшем более подробно сообщил в своей Хронике Генрих Латвийский, рассказавший, что горожане так поступили из-за того, что княжеская дочь вышла замуж за брата рижского епископа:

¹³ О латинянах см. наблюдения Б. И. Чибисова об использовании термина «латиняне», а также замечания А. В. Лаушкина, А. А. Лушниковой и М. Ю. Андрейчевой о восприятии европейцев в русской культуре XI–XIII вв. [Чибисов, 2014, 73–98; Лаушкин, 2019, 24–35; Лушников, 2020, 147–164; Андрейчева, 2019, 112–125].

¹⁴ Если уклониться от дискуссии о личности прп. Феодосия (ученик он прп. Антония Печерского, или же прп. Феодосий — грек) и кн. Изяслава (Изяслава Ярославича или Изяслава Мстиславича) и остановиться на содержании послания, нельзя не признать, что эпистолия содержит практически все присутствовавшие тогда в православной среде стереотипические представления о латинянах: «Азь, Федось, худый мнихъ, рабъ есмь пресвятой Троицѣ, Отца и Сына и Святаго Духа, въ чистѣй и въ правѣрнѣй вѣрѣ роженъ есмь. и възпитанъ добрѣ въ законѣ правѣрнымъ отцемъ и матерью хрестияною, наказывающа мя добру закону и нормамъ правѣрныхъ послѣдовати, вѣрѣ же латиньской не прилучатися, ни обычая ихъ държати, и комьканиа ихъ бѣгати, и всякого ученья ихъ не слушати, и всего ихъ обычая и норова гнушатися и блюстися, своихъ же дѣчрѣй не даяти за нѣ, ни поймайте у нихъ, ни брататися с ними, ни поклонитися, ни цѣловати его, ни с нимъ въ одиночь съсудѣ ясти, ни пити, ни боршна ихъ приимати. Тѣмъ же паки у насъ просящомъ Бога дѣля ясти и пити, дати имъ ясти и пити, нѣ въ своихъ съсудехъ. Аще ли не буде съсуда у нихъ, да въ своемъ дати и потомъ, измывѣши же, сътворити молитва. Занеже неправо вѣруют и нечисто живутъ: ядятъ съ псы и съ кошками, пьютъ бо свой съчь и ядятъ жѣлвы, и дикѣи кони, и ослы, и удавленину, и мертвечи ну, и медвѣдину, и бобровину, и хвостъ бобровый ядятъ. Въ говѣнье и мяса пуцають първо недѣлѣ поста въ вторникъ. И чрьнци ихъ ядятъ лой и въ суботу постятся и, постившеса, вечеръ ядятъ молоко и яйца. А съгрѣшениемъ не от Бога просятъ прощения, нѣ пращаютъ Попове ихъ по дару. А Попове ихъ не женятся законною женою, нѣ съ робами дѣтей добывающе и служить невъзбранью. И пискупи ихъ наложницъ държати и на войну ходятъ. И опрѣснокомъ служатъ. И иконѣ не цѣлуютъ, ни святыхъ мощей. И крестъ цѣлуютъ, лежаще, написавше на земли, а въставше, попирають ногами. Мертвеча же кладуть на западъ ногами, а рущѣ положать, а не на персьѣхъ. Женящеса у нихъ поймають двѣ сестреницѣ. А крещаются въ одно погуженье, а мы въ три. Мы же, крещаящеса, мажемъся мюромъ и масломъ, а они соль сыплють крещаемому въ ротъ. Имени же не нарицають святаго, нѣ како прозовуть родители, в то имя и крестятъ. Се же паки глаголють и Духа Святаго исходящаго от Отца и от Сына Мы же не глаголемъ: от Сына. И ина многа суть яже въ тѣхъ злая и неправая и развращенная, и погыбели полна вѣра ихъ и делеса многа; егоже ни жидове творять, то они творять, много же и въ Савську ересь въступаютъ». См.: (Послание к князю, 1997, 448, 450; Висковатый, 1939, 535–567); [Костромин, 2011, 6–97; Полонский, 2018, 8–14].

После их отъезда русские во Пскове возмутились против своего короля Владимира, потому что он отдал дочь свою, замуж за брата епископа рижского, и изгнали его изгнание из города со всей дружиной. Он бежал к королю половецкому, но мало нашел у него утешения и отправился со своими людьми в Ригу, где и был с почетом принят зятем своим и дружиной епископа [Генрих Латвийский, 1938, 151].

Акцент на дочерях тоже естественен. Именно княжны, а не княжичи ради брака с представителями иных правящих домов или родов уезжали на чужбину. Истории не очень счастливого брака кн. Юрия, сына кн. Андрея Юрьевича Боголюбского, с царицей Тamarой, сопровождавшегося его отбытием в Грузию, и малоуспешный союз кн. Романа Даниловича, сына кн. Даниила Галицкого, с Гертрудой Бабенберг, отмеченный переездом молодого князя в Вену (1250-е гг.), — немногие примеры того, как княжичи покидали свои дома и переезжали во владения невест. Именно поэтому данные случаи для своего времени обладали чертами исключительности, а не нормы. Что же касается приведенных примеров, то оба брачных союза оказались неудачными для всех сторон задуманных брачно-династических проектов.

Тем не менее в целом браки русских князей и русской знати с византийцами и европейцами (см. об этом: [Толочко, 2013]) и даже с правителями Степи (см.: [Гагин, 2009; Гагин, 2015; Селезнев, 2019]) являлись своего рода «повседневностью» для княжеского двора. Правда, таковые союзы безусловно должны были закрепляться религиозной церемонией. И если брак совершался с инославным лицом, возникавшие при этом допущения были простительны и допустимы для женской, но никак не для мужской стороны. Так что, невзирая на умолчание русских летописей о большинстве браков с европейцами, подобные «межконфессиональные» союзы в роду Рюриковичей были совершенно обычным явлением. Впрочем, необходимо принять во внимание одно важное обстоятельство. Митрополит Иоанн неодобрительно высказался о выдаче замуж дочерей, но не о принятии инославных невест. Вероятно, это объяснялось тем, что таковой союз предполагал обращение инославной супруги в православие или же по меньшей мере сохранение в православии рожденных от нее детей, как это было в случае многострадальной Гертруды, супруги кн. Изяслава Ярославича, и ее сына Ярополка Изяславича¹⁵.

Наконец, в русском переводе обычно аккуратный в высказывании рекомендаций первосвятитель обосновал свое мнение туманной и лишённой ясных указаний на конкретные канонические правила и имперские законы отсылкой на «божественный уставъ и мирскыи законъ». Однако подобных запретов в корпусе канонических норм нет.

Примечательно, что тон греческого варианта этого правила несколько иной, чем тот, который присутствует в русском переводе. Он обладает существенно большей ясностью и отсылает не к правилам и законам, а к духовническому праву митрополита накладывать епитимии и вразумлять совершающих опрометчивые поступки, по сути, за непослушание, скрывающееся за словами о «церковной дисциплине»:

Недостойно и весьма неприлично выдавать дочерей благороднейшего архонта (князя) замуж в земли народов, причащающихся опресноками. Ибо он, Божией милостью благочестивый и православнейший [архонт (князь)], подвергается наказаниям церковной дисциплины за подобные браки своих детей¹⁶.

В то же время, как бы ни были важны княжеские браки, большую проблему представляли брачные союзы и сопровождавшие их празднества в нижних по отношению к княжескому двору и его христианизированному окружению слоях населения. Здесь

¹⁵ О судьбе княгини Гертруды и Ярополка Изяславича см. подр. работы Ш. Сили, Л. Е. Морозовой, Ф. Б. Успенского и иных: [Ипатьевская летопись, 1998, стб. 198]; [Сили, 2014а; Сили, 2014б; Морозова, 2017; Русские княгини, 2024, 35; Литвина, Успенский, 2015; Назаренко, 2016].

¹⁶ Перевод А. Ю. Митрофанова.

по-прежнему существовали обычаи, которые не только в христианском контексте, но и с позиций норм Правды Русской были неприемлемы. Именно на них были обращены суровые угрозы 15-го правила митр. Иоанна. Принимая во внимание, что подобные проблемы нашли свое отражение в новгородском «Вопрошании» Кирика¹⁷, «Уставе князя Ярослава о церковных судах» и в ряде наставлений¹⁸, можно заключить, что присутствующий в суждениях киевского архиерея обличительный тон вполне соответствовал масштабу проблемы. Правда, и здесь возникает затруднение, характерное и для других правил святителя, — несоответствие текстов Канонических ответов в их русском и греческом вариантах¹⁹.

Перевод этих норм, сделанный А. Ю. Митрофановым, позволяет увидеть ряд существенных различий:

Ты и сам знаешь, что оставляющие своих жен и совокупляющиеся с другими женщинами, а также и те [люди], которые ни разу в год не причащаются святых тайн, явно чужды нашей непорочной веры и отсечены от кафолической церкви. И постарайся всеми силами исправить их и обратить к более благочестивому и благоприличному (образу жизни), убеждай их и поучай не единожды или дважды, но часто и различными способами до тех пор, пока они, раскаявшись, не познают истины и не возвратятся на добрый путь. Тех же [людей], которые упорствуют и не оставляют своей злобы, считай чуждыми церкви и недостойными и непричастными нашим догматам²⁰.

В греческом варианте хорошо видно, что правило имеет адресный характер и обращено непосредственно к мнihu Иакову, который хорошо знаком с ситуацией, как лицо, вероятно, исполнявшее духовнические и секретарские обязанности, допущавшие его участие в святительском суде над провинившимися христианами, или, возможно, лицо, имевшее право выносить решение о согрешивших от имени митрополита²¹.

¹⁷ В «Вопрошании» также присутствует внимание к языческим поклонениям и двоеверию в среде новгородских христиан и к поклонению Роду и Рожанице. Последнее отчетливо отражено в 33-м вопросе: «Аже се родоу и рожанице крають хлебы, и сиры, и медь? — Бороняше велми: негде, рече, молвить: „горе пьющим рожанице!“» (Вопросы Кирика, 1880, стб. 31); [Мильков, 2011, 185–260; Гальковский, 1916, 153–191].

¹⁸ Упоминания о совершении языческих жертв и почитании священных мест своим пафосом очень близки к идеям и выражениям «„Слова некоего Христолюбца и ревнителя по правой вере“ о языческих божествах», «„Слова святого Григория“ об идолах», «Слова „О посте к невежам“», «Слова Иоанна Златоуста о том, как первые поганые веровали в идолы и требы им клали» и «„Слова Исайи пророка“ о поклоняющихся роду и рожаницам» (Слово некоего Христолюбца, 2010, 238–242; Слово святого Григория, 2010, 242–244; Слово о посте, 2010, 244–246; Слово Иоанна Златоуста, 2010, 247–250; Слово Исайи пророка, 2010, 255–256); [Гальковский, 1913, 1–14, 17–21, 36–41, 55–56].

¹⁹ «Τοὺς δὲ καταλαμβάνοντας τὰς ἰδίας γαμετὰς καὶ κολλωμένους ἑτέρας, καὶ τοὺς μὴ μεταλαμβάνοντας τῶν ἁγίων μυστηρίων μηδὲ ἀπαξ τοῦ ἑνιαυτοῦ, καὶ αὐτὸς οἶδας προφανῶς ἄλλοτπίους εἶναι τῆς καθ’ ἡμᾶς ἀμωμήτου πίστεως, καὶ ἀπεσχισμένους τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας. Καὶ πάσῃ δυνάμει ἀγωνίζου διορθοῦν τοὺτους καὶ μεταλλάττειν, καὶ μεταβάλλειν ἐπὶ τὸ εὐσεβέστερον καὶ εὐσχημονέστερον, χρώμενος ταῖς διδασκαλίαις, οὐχ’ ἀπαξ ἡ δις, ἀλλὰ διαφόρως καὶ πολλὰκις, ἕως ἂν συνιέντες ἐπιγνώσωσι τὴν ἀλήθειαν, καὶ τὸ καλὸν μεταμάθωσιν. Ἐνισταμένους δὲ, καὶ τῆς ἰδίας κακίας μὴ ἀφισταμένους, ἄλλοττρίους λογιζέσθαι τῆς ἐκκλησίας, καὶ τῶν καθ’ ἡμᾶς δογμάτων ἀναξίους τε καὶ ἀμετόχους» (Отрывки греческого текста, 1873, 15–16).

²⁰ Перевод А. Ю. Митрофанова.

²¹ Вопрос о делегировании духовенству права совершения суда, который как будто однозначно положительно решен в современной практике Русской Православной Церкви, все же должен быть отнесен к числу дискуссионных (см.: [Баган и др., 2023, 157]). Так, древнерусские источники не содержат никаких прямых указаний на то, чтобы священник имел право совершать суд (особенно в формально-юридическом понимании суда), что не исключало возможности выступать в иных ролях. Более того, источники не доносят примеров совершения такого суда

Правило рисует крайне неприглядную картину предельно свободного сексуального поведения и безответственного отношения к христианскому браку местного населения: оставление своих жен, сожительство с иными женщинами ради «совокупления», нежелание причащаться хотя бы раз в год. Все это, по мысли первосвященника, «отсекало» распутников от католической веры, т. е. от Церкви²². Заслуживает внимания и то, что митрополит призывает мниха Иакова постоянно поучать согрешающих, приводить их к раскаянию и возвращать к благочестивой жизни. Что же касается «по злобе» упорствующих, то таких архиереев предлагает считать чуждыми Церкви и ее учению. При этом митрополит ни разу не упоминает о каких-либо наказаниях, что уже само по себе примечательно²³.

не только в отношении духовенства, но и мирян. Что же касается совершения пресвитерами суда над клириками и наложения на них наказания, то в одном из своих ответов на вопрос Кирика о том, может ли один священник налагать наказание на другого, еп. Нифонт прямо и категорично заявил: «всяк поп брат есть попу», оставив пастырям лишь право взывать к христианской совести их согрешающих сослужителей либо обращаться к епископу (Вопросы Кирика, 1880, стб. 40). Столь же показательна история суда над прп. Авраамием Смоленским. Присутствовавшее на суде духовенство в лице игуменов участвовало в суде только в качестве лиц с правом совещательного голоса, но при обязательном личном участии (присутствии) епископа на суде. Впрочем, насколько имевшая место процедура совершения суда над прп. Авраамием канонична — открытый вопрос. Несомненно, что рассказ о суде над прп. Авраамием — это сложное агиографическое произведение, к сообщениям которого необходимо подходить с пониманием его гипертекстуальности (см. наблюдения Е. Л. Конявской и А. А. Шайкина [Конявская, 2001; Шайкин, 2020а; Шайкин, 2020б]). Тем не менее отраженные в Житии обстоятельства страданий прп. Авраамия вполне правдоподобны, что позволяет оценивать сообщения агиографа как историческое свидетельство. Указанное достоинство текста было отмечено Риккардо Пиккио [Пиккио, 2002, 119–122]. В таком контексте суд над прп. Авраамием имел явные черты инквизиционного трибунала, при котором окончательное решение оставалось за князем, опиравшимся в свою очередь на мнение своих бояр. В результате именно их оценка суда спасла преподобного от жестокой смерти (Житие Авраамия, 1997, 42–47); [Оспенников, 2020, 140–165]. Что касается того, как описана процедура суда над прп. Авраамием, то таковая очень напоминает княжеский суд, с той лишь разницей, что место князя занимал епископ («князь Церкви»), княжеский двор заменен епископским двором, а место бояр и княжеских судей заняли игумены.

²² Возможно, здесь митр. Иоанн исходит из норм 80-го правила VI Вселенского (Трульского) Собора, развившего нормы 8-го и 9-го Апостольских правил: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или кто либо из сопричисленных к клиру, или мирянин, не имея никакой настоятельной нужды, или препятствия, которым бы надолго устранен был от своея церкви, но пребывая во граде, в три воскресные дни в продолжении трех седмиц, не придет в церковное собрание: то клирик да будет извержен из клира, а мирянин да будет удален от общения» (Правила Православной Церкви, 1994а, 570–571).

²³ Описанная в ответе митр. Иоанна ситуация (и в греческом, и в древнерусском вариантах) супружеской измены и свободного поведения уже подпадала под действие Устава князя Ярослава Владимировича о церковных судах:

[8] «Аже муж от жены блядет, митрополиту нет коун, кн(я)зь казнит(ь)».

[9] «Аже муж оженитя иною женою, а съ старою не распуститя, митрополиту вина, молоду поняти в дом церк(о)вныи, а съ старою жити».

[10] «Аже поидеть жена от своего мужа за иныи муж или имет блясти от мужа, ту жену поняти в домъ ц(е)рк(о)вныи, а новожена въ продажи митрополиту».

[17] «Аще кто имет две жены водити, митрополиту 20 гривен, а которая подлегла, тую пояти в дом ц(е)рк(о)вныи, а первую жену держати по закону. Имет ли лихо ею держати, казнью казнити».

[18] «Аще муж распуститя с женою по своеи воли, а будет ли венчалная, и дадят митрополиту 12 гривен, будет ли невенчалная, митрополиту 6 гривен» (Устав князя Ярослава, 1976, 87–88).

Правда, оговаривая границы судебной юрисдикции митрополита, Устав изъясил из нее мужей, которые за свои нарушения подпадали исключительно под суд князя. Только в случае развода с венчаной супругой или двоеженства муж подпадал не только под штрафные санкции, но и под штраф в пользу митрополита. Однако в случае виновности жены власть митрополита над виновницей оказывалась безусловной.

Древнерусский вариант несколько иначе расставляет акценты, наполняя правило новыми элементами, которые отсутствуют в греческом оригинале: местами и обрядами языческих жертвоприношений, наказанием от духовного отца²⁴. Особо акцентируется внимание на сексуальной стороне отношений согрешающих, их отказе от церковного благословения на брак.

Примечательно и иное. В греческом тексте архиерей призывает терпеливо вразумлять и убеждать виновных, допуская снисхождение к упорствующим. Пастырь должен объяснить человеку, что, поступая так, тот становится чуждым Церкви, вере и непричастным догматам. Призыв митрополита лишен какой-либо агрессии и напора.

В древнерусском переводе, напротив, внимание сосредоточено на неподчинении грешника воле пастыря. Христианская норма подается иначе — как волевой императив, приобретает жесткий и даже повелительный характер. Согрешающий не только противится истине, но и не покоряется тому, кто ему говорит о ней. А значит, таковые «наших заповедей не достойны». К тому же правило митрополита предельно конкретно: оно рассматривает ограниченный круг проблем (супружеские измены мужа); в словах архипастыря присутствуют милосердие и предельная снисходительность к человеческой слабости. У мниха Иакова текст прочитывается иначе. Как уже говорилось выше, в правило, помимо измен, включены языческие жертвоприношения (двоеверие) и непослушание. Текст полон властных и категорических формулировок, стремящихся расширить сферу вмешательства Церкви и рассматривать грешника как упорного и недостойного преступника.

Еще одна грань семейной жизни духовенства открывается в 26-м ответе русского первосвященника. Данное им правило посвящено крайне непростой проблеме — проблеме возвращения и принятия в священническую среду вернувшейся из плена попадьи, подвергшейся насилию. Действительно, как уже говорилось, если жена священника или диакона была уличена в сексуальной измене, клирик был обязан либо расстаться с супругой, что позволяло ему продолжить свое служение, либо, оставшись с ней, оказаться под запретом совершать служение. Появление данного правила во всех смыслах примечательно, поскольку указывает, что прозвучавшая в ответе проблема существовала. Древнерусские тексты действительно фиксируют случаи попадания в плен монашествующих, как, например, об этом сообщает Печерский патерик в рассказах о прп. Евстратии Постнике и Никоне Многострадальном; в руки язычников попал прп. Кукша, «пленником» назван и прп. Моисей Угрин (Киево-Печерский патерик, 1997, 366–379). Однако, как показывает данное правило, от пленения не были защищены и семьи пастырей. При том что поведение жен священнослужителей далеко не всегда являло миру образцы добродетельной христианской жизни, в среде женатого духовенства встречались и примеры настоящей любви (см. об этом: [Гайденко, 2018]).

²⁴ Крайне сомнительно, чтобы каждый христианин на Руси имел духовного отца. Духовник мог присутствовать лишь в жизни представителей знати, мужей — и только той их части, которая была погружена в церковную жизнь, как это было, например, во взаимоотношениях «Иоанна боярина и сына его Захарии», чьим «золотом и серебром» в Печерском монастыре была построена церковь св. Иоанна Предтечи (Киево-Печерский патерик, 1997, 312). Не менее примечателен патериковый рассказ обращения князей и бояр за советами к прп. Никите, будущему епископу Новгородскому (Киево-Печерский патерик, 1997, 394). Киево-Печерский патерик изобилует подобными сюжетами. Тем не менее концепция С. И. Смирнова о «покаяльной семье», о чем обоснованно высказались А. Е. Мусин и В. А. Ячменик, спорна (см.: [Мусин, 2022; Ячменик, 2023]). И все же ряд наблюдений профессора МДА заслуживает внимания, например в той части, что духовник мог быть выбран и самостоятельно (см.: [Смирнов, 2004, 34]). На такую возможность указывает не только приводимый С. И. Смирновым древнерусский текст Синайского патерика (XIII в.) и один из чинов исповеди (см.: [Смирнов, 2004, 5]; [Патерик Синайский, 1879, 54]), но и, например, 20-й вопрос священника Ильи в «Вопрошании», призванный регламентировать порядок смены духовного отца. «А еже человек восхочет от отца к иному, то рци ему: „отпросись у него“; аще ли не восхочет гнать отца того, да и отай приять и; нъ рци ему: „емли у него молитву, и дарок ему дай, якоже и переди, а со мной исправление держи отай, и слушай меня. Ежели еси был, яко и у того, тако и у сего, несть ти пользы“» (Вопросы Кирика, 1880, стб. 61).

Митрополит в своем правиле фактически научает духовенство различать грех и результат насилия как невинного страдания. Поясняя свою позицию, он обращается к правилам свт. Василия Великого и нормам Второзакония. Впрочем, используемые киевским митрополитом правила свт. Василия нуждаются в пояснении. 4-е и 9-е правила действительно поднимают проблему прелюбодеяния женщин, что могло иметь для священнослужителя необратимые последствия. Однако 10-е правило посвящено клятвам и осуждает неразумное следование таковым, если это становится напрасным препятствием к принятию священства. Поэтому логично предположить, что данное правило было распространено митрополитом не на пастырей, а на диаконов, готовившихся к принятию иерейского сана, и ставленников, желавших только ступить на путь служения. Именно они оказывались в случае насилия над их женами в сложной ситуации, и именно на них, скорее всего, русский первосвятитель распространил эту норму, открывая возможность для дальнейших хиротоний.

Но более всего прямолинейно в своих смыслах обращение митр. Иоанна к нормам Второзакония: «аще отроковица на поли нужу прииме [от] некого, и восстанет и возопиет и не будет кто от беды тоя избавляя, дева есть и по тли, занеже противися и воспи». Здесь архипастырь предельно кратко по форме и предельно точно по идейному содержанию, как на это обратил еще А. С. Павлов, передает библейскую норму, которая, действительно, примечательна:

Если же кто в поле встретится с отроковицею обрученною и, схватив ее, ляжет с нею, то должно предать смерти только мужчину, лежавшего с нею, а отроковице ничего не делай; на отроковице нет преступления смертного: ибо это то же, как если бы кто восстал на ближнего своего и убил его; ибо он встретился с нею в поле, и *хотя* отроковица обрученная кричала, но некому было спасти ее (Втор 22:25–27).

В результате насилие над женой клирика в плену не вменялось в грех ни ей, ни ее супругу после ее возвращения в семью.

Отчасти к этому правилу примыкает следующий, 27-й ответ о возвращавшихся или бежавших из плена. В случае, если вернувшиеся домой, находясь в плену, отрекались от «правoverства», то митрополит установил принимать таковых через помазание миром. Сохранившие же веру обязаны были подойти под очистительную молитву. Потребность в ней могла объясняться тем, что даже питание с иноверцем воспринималось как грех, хотя в данном случае и невольный. Однако милосердное принятие отрекшихся от веры, без вменения таковым какой-либо вины (о ней ничего не говорится), заслуживает внимания. Церковные правила предельно жестко регламентируют такое падение как отступничество. Такая категоричность присутствует и в правилах сщмч. Петра Александрийского (Петр Александрийский, 2024) и в 73-м²⁵ и 81-м²⁶ правилах свт. Василия Великого. И все же митр. Иоанн демонстрирует величайшее милосердие, опиравшееся, скорее всего, на понимание тяжести жизни в плену и слабости в условиях русских реалий христианской жизни среди местного населения.

²⁵ «Тот, кто отрекся от Христа и преступил таинство спасения, во все время своей жизни должен плакать и обязан каяться; а во время исхода из этой жизни удостоивается святынь по вере в Божие человеколюбие» (Правила Православной Церкви, 1994б, 446).

²⁶ «Поскольку многие во время нашествия варваров преступили веру в Бога, дав языческие клятвы и вкусив запрещенные яства, которые перед идолами были принесены в жертву с волхованием, то пусть с ними поступают по законам и правилам, уже определенным отцами. Тех, кто претерпел тяжкое насилие под пытками, не вынес страданий и был принужден к отречению, пусть не принимают в Церковь 3 года, а потом 2 года пусть они слушают и после еще 3-х лет, проведенных в чине припадающих, пусть затем будут приняты в общение. А те, которые без великого насилия предали веру Божию, касались трапезы бесовской, клялись языческими клятвами, да будут извергнуты из Церкви на 3 года и 2 года слушают, 3 молятся с припадающими и еще 3 соучаствуют в молитве с верными, затем да будут приняты к приобщению Благого» (Правила Православной Церкви, 1994б, 450–452).

Заключение

Таким образом, Канонические ответы митр. Иоанна в области семейных отношений в среде клириков не только демонстрируют предельно аккуратное следование церковно-правовым нормам Византии, но и — что особенно важно! — отличаются предельной снисходительностью. Сопоставление правил митр. Иоанна с иными каноническими сборниками исследуемого периода вполне наглядно демонстрирует единство как для Юга, так и для Севера Руси проблем, касающихся вопросов рекрутирования духовенства, внутрисемейной этики, богословской и канонической грамотности священства и нравственности членов священнических семей.

Тем не менее, как показывают греческий и древнерусский варианты рассмотренных правил, представление о канонической норме и христианском милосердии у митр. Иоанна и мниха Иакова различались. В то время как митрополит постоянно обращается к духу христианских норм, мних Иаков с ревностью неопита стремится к ужесточению требований. Однако эта сторона церковной жизни заслуживает отдельного рассмотрения.

* * *

Автор выражает свою искреннюю признательность С. Ф. Веремееву и Ф. Д. Подбрезкину за помощь и советы, оказанные ими при подготовке статьи.

Источники и литература

Источники

1. Вопросы Кирика (1880) — Вопросы Кирика, Саввы и Илии, с ответами Нифонта, епископа новгородского, и других иерархических лиц // Русская историческая библиотека. Т. 6. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1880. Стб. 21–62.
2. Генрих Латвийский (1938) — *Генрих Латвийский*. Хроника Ливонии / Введ., пер. [с латин.] и комм. С. А. Аннинского; Предисл. В. А. Быстриянского. 2-е изд., [сокращенное]. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1938. XV, 352 с.
3. Житие Авраамия (1997) — Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси / Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб.: С.-Петербург. изд. фирма; Наука, 1997. Т. 5. С. 30–65.
4. Житие Феодосия Печерского (1997) — Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси / [Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом)]; Под ред. Д. С. Лихачева и др.]. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. С. 352–433.
5. Канонические ответы (1880) — Канонические ответы митрополита Иоанна II // Русская историческая библиотека. Т. 6. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1880. Стб. 1–20.
6. Киево-Печерский патерик (1997) — Киево-Печерский Патерик // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д. С. Лихачева и др. Т. 4: XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 296–489.
7. Неведомых словес (2004) — Неведомых(х) словесъ. изложено Георгиемъ. митрополито(м) Киевскимъ. Герману игоумену выпрашающу. оному поведающу // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. М.: Индрик, 2004. Вып. 11. С. 233–255.
8. Определения Владимирского Собора (1880) — Определения владимирского собора, изложенные в грамоте митрополита Кирилла II // Русская историческая библиотека. Т. 6. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 83–102.

9. Отрывки греческого текста (1873) — Отрывки греческого текста канонических ответов русского митрополита Иоанна II / [Публ. и примеч.] Проф. А. С. Павлова. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1873. [2], 21 с.
10. Патерик Синайский (1879) — Патерик Синайский // Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках: [Гл.: LXXXI–XC] / [Соч.] И. Срезневского. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1879. С. 53–110.
11. Петр Александрийский (2024) — *Петр Александрийский св. мч.* Правила (из слова о покаянии). URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Aleksandrijskij/pravila/ (дата обращения: 27.12.2024).
12. Ипатьевская летопись (1998) — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: Языки рус. культуры, 1998. 1105 с.
13. Новгородская первая летопись (2000) — Полное собрание русских летописей. Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки рус. культуры, 2000. XI, 692 с.
14. Псковские летописи (2000) — Полное собрание русских летописей. Т. 5. Вып. 2: Псковские летописи. М.: Языки рус. культуры, 2000. 368 с.
15. Послание к князю (1997) — Послание к князю о вере латинской. Того же Феодосия к тому же Изяславу // Библиотека литературы Древней Руси / [Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); под ред. Д. С. Лихачева и др.]. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. С. 448–453.
16. Правила Православной Церкви (1994а) — Правила Православной Церкви: с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского. [Репринт: СПб., 1911.] М.: Междунар. изд. центр православ. лит., 1994. Т. 1. XIX, 640, [1] с.
17. Правила Православной Церкви (1994б) — Правила Православной Церкви: с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского. [Репринт: СПб., 1911.] М.: Междунар. изд. центр православ. лит., 1994. Т. 2. VII, 635, [3] с.
18. Слово Иоанна Златоуста (2010) — Слово Иоанна Златоуста о том, как первые поганые веровали в идолы и требы им клали // Памятники общественной мысли Древней Руси. Т. 1: Домонгольский период. М.: РОССПЭН, 2010. С. 247–250.
19. Слово Исаяи пророка (2010) — «Слово Исаяи пророка» о поклоняющихся роду и рожаницам // Памятники общественной мысли Древней Руси. Т. 1: Домонгольский период. М.: РОССПЭН, 2010. С. 255–256.
20. Слово некоего Христолюбца (2010) — «Слово некоего Христолюбца и ревнителя по правой вере» о языческих божествах // Памятники общественной мысли Древней Руси. Т. 1: Домонгольский период. М.: РОССПЭН, 2010. С. 238–242.
21. Слово о посте (2010) — Слово «О посте к невежам» // Памятники общественной мысли Древней Руси. Т. 1: Домонгольский период. М.: РОССПЭН, 2010. С. 244–246.
22. Слово святого Григория (2010) — «Слово святого Григория» об идолах // Памятники общественной мысли Древней Руси. Т. 1: Домонгольский период. М.: РОССПЭН, 2010. С. 242–244.
23. Устав князя Ярослава (1976) — Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод] // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Отв. ред. акад. Л. В. Черепнин; Изд. подгот. Я. Н. Щапов; АН СССР. Ин-т истории СССР. М.: Наука, 1976. С. 85–91.
24. Устав князя Всеволода (1976) — Устав новгородского князя Всеволода Мстиславича купеческой организации церкви Ивана на Опоках // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Отв. ред. акад. Л. В. Черепнин; Изд. подгот. Я. Н. Щапов; АН СССР. Ин-т истории СССР. М.: Наука, 1976. С. 158–165.

Литература

25. Андрейчева (2019) — *Андрейчева М. Ю.* Образы иноверцев в Повести временных лет: монография / РАН, Институт российской истории. СПб.: Нестор-История, 2019. 182 с.
26. Артемов, Гайдено (2021) — *Артемов С. Н., Гайдено П. И.* К истории одного канонического памятника. О возможных причинах появления «Канонических ответов» митрополита Иоанна Продрома // *Христианское чтение*. 2021. № 4. С. 215–226.

27. Баган и др. (2023) — *Баган В., свящ., Волужков Д. В., Гайдено П. И., Митрофанов А. Ю., Оспенников Ю. В., Тарнакин Н. А., Хохлов А. А., Шершинева-Цитильская И. А.* Принципы составительности и обвинительности в церковном судопроизводстве: сочетание элементов, тенденции, перспективы // *Христианское чтение*. 2023. № 3. С. 147–171.
28. Бочкарев (1906) — *Бочкарев В. А.* Историко-канонические очерки. Юхнов: Тип. Подземского, 1906. 8, 150, [2], 7 с.
29. Виноградов (2022) — *Виноградов А. Ю.* Роль архиепископа Нифонта в новгородских событиях 1136 г. // *Slovēne*. 2022. Vol. 11. № 2. С. 53–67.
30. Висковатый (1939) — *Висковатый К.* «К вопросу об авторе и времени написания „Слова к Изяславу о латинех“» // *Slavia*, 1939. № 4. С. 535–567.
31. Гагин (2015) — *Гагин И. А.* Русь XI–XII вв. и ее восточные соседи в международной политике раннего средневековья // *Исторический журнал: научные исследования*. 2015. № 1. С. 81–87.
32. Гагин (2009) — *Гагин И. А.* Русь, Булгария и Половецкая Степь (о значении брачных союзов при заключении политических договоров в эпоху раннего средневековья) // *Известия Самарского научного центра Российской академии наук*. 2009. Т. 11. № 6. С. 7–12.
33. Гайдено (2014) — *Гайдено П. И.* Частная жизнь древнерусского духовенства и его паствы: проблема интимности // *Кирик Новгородец и древнерусская культура: сборник: в 3 ч. Ч. 3 / Отв. ред. В. В. Мильков; Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого. Великий Новгород: НовГУ, 2014. С. 130–155.*
34. Гайдено (2018) — *Гайдено П. И.* К вопросу о каноническо-правовом статусе жен древнерусского духовенства (XI–XIII вв.) // *Христианское чтение*. 2018. № 5. С. 144–155.
35. Гальковский (1916) — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2 т. Харьков: Епархиальная тип., 1916. Т. 1. 376 с.
36. Гальковский (1913) — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2 т. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1913. Т. 2. 308 с.
37. Голубинский (1997) — *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1, [1]: Период первый, киевский или домонгольский. Кн. 16: Первая половина тома. М.: Крутицкое Патриаршее подворье: Об-во любителей церковной истории, 1997. XXIV, 968 с.
38. Конявская (2001) — *Конявская Е. Л.* К вопросу об особенностях «Жития Авраамия Смоленского» // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2001. № 1 (3). С. 111–113.
39. Костромин (2011) — *Костромин К., свящ.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латынской» // *Христианское чтение*. 2011. № 1 (36). С. 6–97.
40. Лавров (1870) — *Лавров А. Ф.* Вдовы священнослужители // *Христианское чтение*. 1870. № 12. С. 1019–1056; 1871. № 2. С. 343–382.
41. Лаушкин (2019) — *Лаушкин А. В.* Русь и соседи: история этноконфессиональных представлений в древнерусской книжности XI–XIII вв.: монография. М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2019. 297 с.
42. Литвина, Успенский (2015) — *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* За что убили Ярополка Изяславича? // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2015. № 3 (61). С. 73–74.
43. Лушников (2020) — *Лушников А. А.* «Свой»/«чужой» в древнерусской книжности: «правoverные», «поганые», «латиняне» // «Свой» / «Чужой» в кросс-культурных коммуникациях стран Запада и России / [Репина Л. П., Лабутина Т. Л., Кузьмина М. В. и др.]; отв. ред. Т. Л. Лабутина; Российская академия наук, Институт всеобщей истории. СПб.: Алетейя, 2020. С. 147–164.
44. Мильков, Симонов (2011) — *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: ученый и мыслитель // *Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты*. М.: Кругъ, 2011. Вып. VII. 544 с.
45. Морозова (2017) — *Морозова Л. Е.* Великие и неизвестные женщины Древней Руси. М.: Академический проект, 2017. 390, [1] с.
46. Мусин (2022) — *Мусин А. Е.* В поисках общины Древней Руси. URL.: <https://s-t-o-l.com/tserkov/27323-v-poiskakh-obshchiny-drevney-rusi/?ysclid=lxhуахуx5812823961> (дата обращения: 17.12.2024).

47. Назаренко (2016) — Назаренко А. В. «Кодекс Гертруды» после Гертруды: судьба книги на династических перекрестках XII в. // *Polystoria: Цари, святые, мифотворцы в средневековой Европе* / М. А. Бойцов, А. Ю. Виноградов, О. С. Воскобойников и др.; отв. ред. М. А. Бойцов, О. С. Воскобойников; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. С. 85–136.
48. Никодим Милаш (1907) — *Никодим (Милаш Н. Т.), ep.* Рукоположение как препятствие к браку: (Допустимость второбрачия для свящ. с канонич. точки зрения) / Пер. [и предисл.] Л. Н. Раича. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1907. [2], II, 46 с.
49. Оспенников (2020) — *Оспенников Ю. В., Гайденок П. И.* Церковный суд на Руси XI–XIV веков. Исторический и правовой аспекты: монография / [Санкт-Петербургская духовная академия, Общество изучения церковного права имени Т. В. Барсова (Барсовское общество)]. СПб.: Изд-во СПбДА, 2020. 257 с.
50. Охлупина (2022) — *Охлупина И. С.* «Отвратительная еда, плохой хлеб и безмерное пьянство»: трапезы турок, монголов и латинян глазами поздневизантийских авторов // *Античная древность и средние века*. 2022. Т. 50. С. 312–325.
51. Пиккио (2002) — *Пиккио Р.* Древнерусская литература / [Пер. с итал. М. Ю. Кругловой и др.]; [Предисл. А. С. Демина]. М.: Языки славян. культуры, 2002. 352 с.
52. Пихоя (2016) — *Пихоя Р. Г.* Возникновение памятников покаянной дисциплины Древней Руси в XI в. // *Пихоя Р. Г.* Записки археографа. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 42–55.
53. Полонский (2018) — *Полонский Д. Г.* Феодосий «Грек», Климент Смолятич и безымянный патриарх // *Slověne*. 2018. Vol. 7. № 2. С. 8–46.
54. Русские княгини (2023) — *Русские княгини и их дворы в XI–XVI веках* / А. Л. Корзинин, В. В. Шишкин, Е. Л. Конявская [и др.]; под ред. А. Л. Корзинина; Северо-Западный институт управления РАНХиГС при Президенте РФ. М.; СПб.: Наука, 2023. 599 с.
55. Селезнев (2019) — *Селезнев Ю. В.* Русские внуки половецких князей (к вопросу о половецких родственных связях в политической борьбе на Руси в XI – первой половине XIII вв.) // *Золотоордынское обозрение*. 2019. Т. 7. № 2. С. 225–241.
56. Сили (2014а) — *Сили Ш.* Кодекс Гертруды. Ч. I: Новое прочтение иконографической программы // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2014. № 3 (57). С. 90–109.
57. Сили (2014б) — *Сили Ш.* Кодекс Гертруды. Ч. II: Уточнение датировки // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2014. № 4 (58). С. 64–74.
58. Смирнов (2004) — *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник. М.: ПСТБИ, 2004. 553, [1] с.
59. Толочко (2013) — *Толочко П. П.* Династические браки на Руси XII–XIII вв. СПб.: Алетейя, 2013. 189, [1] с.
60. Успенский (2013) — *Успенский Ф. Б., Литвина А. Ф.* «Не достойт ея пояти»: Почему новгородский епископ Нифонт не хотел венчать Святослава Ольговича? // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2013. № 3. С. 79–80.
61. Цыпин (2009) — *Цыпин В. А., прот.* Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2009. 863 с.
62. Чибисов (2014) — *Чибисов Б. И.* Термин «латиняне» в византийских и древнерусских письменных источниках (до начала XIII века) // *Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях*. 2014. № 1. С. 73–98.
63. Шайкин (2020а) — *Шайкин А. А.* Жанровое своеобразие Жития Авраамия Смоленского // *Ученые записки Орловского государственного университета*. 2020. № 3 (88). С. 91–98.
64. Шайкин (2020б) — *Шайкин А. А.* Интертексты Жития Авраамия Смоленского // *Герменевтика древнерусской литературы*. 2020. № 19. С. 450–473.
65. Ячменник (2023) — *Ячменник В. А.* «Древнерусский духовник» в эпоху Модерна: Концепт «покаяльная семья» и его религиозно-философские основания в понимании С. И. Смирнова // *Диалог со временем*. 2023. № 82. С. 94–105.