

«Стих-старина» за монастырским «пивом»

По крайней мере не позже 20-х гг. нашего столетия в работах П. Симони и Н. Финдейзена была выдвинута и обоснована гипотеза относительно того, как надо понимать заглавие древнейшего списка покаянного стиха — «Плач Адама» — «Стих-старина за пивом» в рукописи 70-х гг. XV в. — ГПБ, Кирилло-Белозерское собр., № 9/1086, л. 317 (далее — КБ-9). В частности, П. Симони была предложена разбивка «за пивом»,¹ а Н. Финдейзен аргументировал ее, ссылаясь на устав Троице-Сергиева и Кирилло-Белозерского монастырей времен Федора Ивановича, где подробно описывается «обряд прощания монастырской братии после вечерни, в неделю сыропустную (обычно в четверг на масленицу)».² В цитируемом Н. Финдейзеном уставе сообщается, что во время этого обряда «крылошаня поюť стихи», а архимандрит угощает «медом (а где и пивом) всю братию, певчих и служебников». На основании этого и ряда иных приводимых далее сведений Н. Финдейзен делает недвусмысленный вывод: «Таким образом, обозначение „Плача Адама“ в Кирилло-Белозерском сборнике в качестве „стиха-старины за пивом“ понятно: этот стих (на 6-й глас) певчие исполняли в старину в монастырях во время раздачи братии пива или меда (как в Новгороде, откуда этот обычай перешел и в подмосковную Троице-Сергиеву лавру)».³

Впоследствии гипотеза Симони—Финдейзена ни разу не была сколько-нибудь аргументированно оспорена. Ее плодотворно использовали в своих исследованиях А. В. Позднеев,⁴ А. М. Панченко,⁵ В. Н. Сергеев⁶ и др. Более того, в свое время В. Н. Сергеев, отмечая, что «существует другое прочтение и истолкование — «стих-старина запивом», т. е. «старина», былина — «запевом», напевом»,⁷ которое он связывал со статьей Я. С. Лурье,⁸

¹ Симони П. Памятники старинного русского языка и словесности XV—XVIII столетий. Вып. III // СОРЯС. Пг., 1922. Т. 100, № 2. С. 12 и 13.

² Финдейзен Н. Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII века. М.; Л., 1928. Т. 1, вып. 3. С. 255—263.

³ Там же. С. 260.

⁴ Позднеев А. В. Древнерусская поэма «Покаянны на осемь гласов» // *Československá Rusistika*. 1970. Roč. 15, čís. 5. S. 198.

⁵ Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1971. С. 19.

⁶ Сергеев В. Н. Духовный стих «Плач Адама» на иконе // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 283—284, 285.

⁷ Там же. С. 283.

⁸ См.: Лурье Я. С. Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 157.

безоговорочно отвергнул его и подчеркнул «правоту» версии Симони—Финдейзена.⁹

Тем не менее в 80-е гг. в литературе вновь появилось прочтение «запивом». Его можно обнаружить в универсальном описании рукописи КБ-9, сделанном М. Д. Каган,¹⁰ в систематическом указателе корпуса музыкально-поэтических текстов стихов покаянных, подготовленном Л. А. Петровой и Н. С. Серegiной,¹¹ и в научно-популярной монографии Я. С. Лурье.¹² К сожалению, оно было использовано в изданиях справочного характера, и есть основания предполагать, что эта версия, будучи принята «на веру», уже ввела в заблуждение читателей и далее будет тиражироваться в работах всех не посвященных в суть дела.

Чтобы хоть в какой-то степени исправить случившееся и прояснить эту суть, попытаемся проанализировать обе версии и еще раз установить правоту и доказательность одной из них.

Начать надо с того, что уже в первом научном описании рукописи КБ-9, опубликованном в 1859 г. преосвящ. Варлаамом (В. П. Денисовым), была дана еще одна, собственно говоря, изначальная версия в прочтении заглавия этого стиха. Описатель не подозревал, что это не традиционный богослужебный текст, а так называемый покаянный стих, и рассматривал его как составную часть в группе триодных песнопений: «л. 310. Стихерарь постной. С Бгом починаем и проч. Под этим заглавием изложены стихирсы постной триоди без славников, с уставом, в неделю о мытаре и фарисее, о блудном сыне, мясопустную, пяток сыропустной недели: плакася адам пред раем, подписано: стих старина запивом, из чего видно, что у нас в XV стол. были уже два напева: старый и новый».¹³ Все наивные огрехи этого пассажа вполне простительны, так как изучение древнерусского церковного пения в эти годы еще только начиналось и гипотеза Варлаама о том, что здесь речь идет о втором напеве, не могла тогда быть подвергнутой сомнениям. Впоследствии лишь у Н. В. Рузского обнаруживается в XIX в. слитное написание, впрочем, сопровождаемое знаком вопроса в скобках: «стих старина запивом(?)».¹⁴ Однако со времени появления версии Симони—Финдейзена, основанной на материалах, раскрывающих культурно-исторический контекст эпохи Ефросина, слитное прочтение оказалось настолько неубедительным, что было напрочь забыто. По крайней мере, даже Я. С. Лурье, снова предлагая в 1961 г. написание «запивом», уже не вспоминает его истолкования Варлаамом. «Не вспоминает» при этом он не только Варлаама, но и Н. Финдейзена со всей его развернутой аргументацией и, ограничившись указанием в сноске на то, что «П. Симони читал заголовок: „старина за пивом“, считая, что произведение исполнялось во время трапезы»,¹⁵ в той же сноске сообщает, что слитное написание и новое понимание заголовка было предложено ему В. П. Адриановой-Перетц и восходит к ее

⁹ Сергеев В. Н. Духовный стих «Плач Адама»... С. 283.

¹⁰ Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В. Описание сборников XV в., книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 136.

¹¹ См.: Ранняя русская лирика: Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV—XVII вв. / Сост. Л. А. Петрова, Н. С. Серegiна; Под ред. А. А. Амосова и Г. М. Прохорова. Л., 1988. С. 155.

¹² Лурье Я. С. Русские современники Возрождения. Л., 1988. С. 78.

¹³ Варлаам. Описание сборника XV столетия Кирилло-Белозерского монастыря // Учен. зап. Второго Отделения имп. Академии наук. 1899. Кн. 5. С. 34—35.

¹⁴ Рузский Н. В. Сведения о рукописях (описания сборников), содержащих в себе Хождение в Святую Землю игумена Даниила в начале XII века // ЧОИДР. 1891. Кн. 3. Отд. II. С. 16.

¹⁵ Лурье Я. С. Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина... С. 157, сноски 183.

неопубликованному исследованию «Из истории духовного стиха».¹⁶ Приводимые далее аргументы Я. С. Лурье крайне лаконичны и сводятся к следующему: «Уже П. Симони обратил внимание на то, что слово „стáрина“, употребляемое здесь Ефросином, совпадает с обычным северным наименованием быллин — стáрина, очевидно этот „духовный стих“ исполнялся напевом («запивом») быллин. Свою тесную связь с устной поэзией „Плач Адама“ сохранил и в последующие времена, неизменно фигурируя в репертуаре народных сказителей».¹⁷

К сожалению, ни один из элементов этой аргументации не выдерживает критики. Прежде всего, самой серьезной коррекции требует априорно выдвинутый Я. С. Лурье тезис о тесной связи «стиха» с «устным народным творчеством».¹⁸ Дело в том, что стилистика «стиха-старинны» настолько неотличима от окружающих его триодных стихир, что в свое время ни Варлаам, ни другие исследователи рукописи КБ-9, вплоть до окончательного формирования гипотезы Симони—Финдейзена, не обнаруживали его внелитургического назначения или его несоответствия стилевым нормам древнерусской гимнографии и тем более не замечали хоть сколько-нибудь видимых признаков поэтики «устного народного творчества». При этом даже П. Симони, отметив, что, «настоящий текст стиха-старинны следует сравнить с текстами у Бессонова в его „Калеках Перехожих“»,¹⁹ все-таки считал его стихирой сыропустной недели.²⁰ Впрочем, и после выделения этого стиха из триодных песнопений в качестве раннего образца «стихов покаянных» исследователи не отрицали его книжной литературной природы.²¹ Поэтому если и стоит вообще говорить о каких-либо связях «стихов покаянных» с народно-поэтическим творчеством, то только в плане постепенного проникновения в них отдельных элементов фольклорной стилистики, в частности народного эпического стиха.²² Однако самый ранний пример такой «фольклоризации» датируется серединой XVI в.,²³ а ее основные события, очевидно, происходили в XVII—XVIII вв.²⁴ Что же касается собственно данного «стиха» — «Плача Адама», то на протяжении XVI—первой половины XVII в. его текст не менял своих «литературных» стилистических признаков; он, как правило, помещался во все нотированные знаменной нотацией подборки «стихов покаянных» в разделах 6-го или 8-го гласов и отличался стабильностью двух соответствующих гласовых распевов;²⁵ сюжет же его впоследствии в русской словесности действительно получил разнообразные историко-стилевые, в том числе и фольклорные, воплощения.

Мы не можем, к сожалению, ничего определенного сказать о распеве «Плача Адама» в списке КБ-9 и лишь осторожно предполагаем его ана-

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 157.

¹⁸ Там же. С. 156—157. Этот же тезис повторен и авторами описаний Ефросиновских сборников в ТОДРЛ. См.: Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина. С. 4.

¹⁹ Симони П. Памятники старинного русского языка и словесности... С. 13.

²⁰ Там же. С. 12.

²¹ См., например: Позднеев А. В. Древнерусская поэма «Покаянны на осмь гласов». С. 197—198; Сергеев В. Н. Духовный стих «Плач Адама» на иконе. С. 283. В качестве именно литературного, а не фольклорного явления этот стих публикуется в кн.: ПЛДР. Вторая половина XVI века. М., 1988. С. 550.

²² Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. С. 22.

²³ Фролов С. В. Из истории стиха покаянного // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 169—171.

²⁴ Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. С. 22—23.

²⁵ Ранняя русская лирика: Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов... С. 135—136, 154—158.

логичность распевам более поздних нотированных списков, потому что в данной рукописи «стих-старина», как и окружающие его триодные песнопения,²⁶ не только не нотирован, но и, видимо, вообще не был рассчитан на нотировку.²⁷ Об этом свидетельствует, во-первых, большая плотность строк текста во всех триодных песнопениях, включая и «стих»: 21 строка на лист рукописи,²⁸ тогда как в нотированных фрагментах этой рукописи обычно располагается 15 строк текста с нотацией на лист. Во-вторых, как и во всем триодном фрагменте, текст «стиха» дан с сокращениями под титлом и с выносными буквами, что принципиально не допускалось в нотированных рукописях. Вместе с тем, как это было принято во всех ненотированных рукописях XI—XV вв., содержащих тексты, предназначенные для пения, эти триодные песнопения сопровождаются указаниями гласа, а иногда и «подобна», т. е. образца для исполнения распева данного текста. И, хотя «подобен» к «стиху-старине» в списке КБ-9 не указан, из сопровождающей его уставно-исполнительской ремарки можно с достаточной основательностью предположить, что его следует распевать в системе попевок 6-го гласа.²⁹ Думается, что сказанного уже довольно, чтобы признать предположение о распеве «стиха-старины» в рукописи КБ-9 «напевом («запивом») былины»³⁰ явно умозрительным и бездоказательным.

Столь же искусственной и выпадающей из культурно-исторического контекста представляется и ассоциативная игра: «запивом» — «напевом». И дело здесь не только в том, что в терминологии древнерусской музыкальной культуры нет слова «запив»,³¹ но еще и в том, что там нет и слова «напев». Для обозначения же всех форм музыкальной интерпретации распеваемых текстов в рукописной практике использовались сложившиеся к началу XVI в. формулировки, в основе которых главным образом использовались слова «роспев» и «перевод».³²

Не может быть здесь принято и предположение о малороссийском влиянии, проявившемся в слове «запивом», так как оно было бы в явном противоречии с исторической реальностью. Как отмечал в свое время К. В. Харлампович, «хотя малороссийское племя, как особый этнографический индивидуум, сложилось уже к XIV ст., но до середины XVI ст. говорить о каком бы то ни было церковном влиянии на великороссийское племя не приходится».³³ Впрочем, и во второй половине XVI в. это влияние, видимо, было еще весьма относительным. Так, например, результаты посольства иеродьякона Исаяи из Вильны в Москву в 60-е гг. XVI в. свидетельствуют

²⁶ Триодные песнопения см. на л. 309—356.

²⁷ Редако встречающиеся над этими текстами знаки фиты в «новой» нотации второй половины XV в. без должного «конвоя» дополнительных знаков не имеют точного значения.

²⁸ Как правило, в данной рукописи форматом в 8-ку ненотированные тексты располагаются в 20—21 строку на лист, реже в 23 строки (например, л. 467) и совсем редко в 25 строк (л. 289) на лист.

²⁹ Ср.: Финдейзен Н. Очерки по истории музыки в России... С. 260.

³⁰ Кстати, сама гипотеза о существовании ранее XVII в. тех форм севернорусского эпоса, которые в XIX в. были названы филологами «былинами», еще требует серьезной аргументации. Ср. с мнением Д. С. Лихачева о том, что «граница между литературой и фольклором» в XI—XIII вв. проходила не там, где мы ее определяем начиная с XVII в. (Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. С. 13—14), или о «неопределенности» термина «фольклор» для XI—XII вв. (Там же. С. 114).

³¹ Единственная близкая по звучанию к этому слову форма — «загъвна» известна нам по рукописи 30-х гг. XVII в.: ГПБ, Кирилло-Белозерское собр., № 582/839, л. 332. К сожалению, пока смысл этого слова не ясен.

³² См.: Фролов С. В. Многогласность как типологическое свойство древнерусского певческого искусства // Проблемы русской музыкальной текстологии (по памятникам русской хоровой культуры XII—XVIII веков). Л., 1983. С. 12—47.

³³ Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914, Т. 1. С. VI.

о сравнительном обилии «образовательных средств в Москве» «и недостатках их в Киеве и Литве».³⁴

Переходя к аргументации в пользу версии Симони—Финдейзена — «стих-стáрина за пивом», прежде всего еще раз напомним о том, что доказательства Н. Финдейзена, не будучи никем оспорены, остаются в силе, и мы далее лишь дополним их некоторыми новыми сведениями и рассуждениями, которые сгруппируем вокруг трех ключевых позиций:

1. **Обрядовая ситуация.** Развивая аргументацию Н. Финдейзена, следует принять во внимание, что во второй половине XIV в. на Руси получает распространение новый церковный устав — Иерусалимский Типикон. Помимо некоторых литургических новшеств введение Иерусалимского устава вело к утверждению в русских монастырях так называемых общежительских порядков. Конечно, общежитие не было абсолютной новостью на Руси. Впервые его вместе со Студийским уставом принял в своем монастыре еще Феодосий Печерский. Однако «строгое и истинное общежитие, введенное было преп. Феодосием, оставалось у нас весьма недолго»,³⁵ и «после нашествия монголов общинножитие почти совершенно исчезло из наших монастырей»,³⁶ а правила Студийского устава сохраняли свое действие лишь в сфере литургии. Поэтому введение нового устава было «важным событием XIV века»,³⁷ служившим на Руси «верным признаком византийского исихастского влияния»,³⁸ изменившим нормы поведения, образ мышления и духовный мир русского монашества, а через все это имевшим глубокие последствия для всей культуры и истории Древней Руси. Одним из наиболее заметных следствий этого нововведения стало распространение и развитие многочисленных обрядов общемонастырской жизни, изложенных во второй — «дисциплинарной» части устава. Основу этих обрядов составляли ритуальные шествия и трапезы с хмельным питием.

Насколько актуальны для человека XIV и в особенности XV в., а следовательно, и жизнеспособны были эти обряды, можно догадываться по культурно-историческому контексту того времени и прежде всего по развитию официальной — церковной и неофициальной — языческой обрядности той эпохи. Как показывают исследования А. М. Панченко, примерно до второй половины XV в. (очень условно — до 1470 г.) русская культура находилась в состоянии «культурного компромисса»,³⁹ благодаря которому в сознании людей особым образом сосуществовали языческие и христианские представления, отражаемые в соответствующих обрядовых формах и конкурентных отношениях их носителей — «иереев» святости и «смеха».⁴⁰ «В народном сознании скоророхи как бы конкурируют с попами. Это, во-первых, ритуальное соперничество..., во-вторых, соперничество учительное, наставническое — состязание авторитетов».⁴¹ Следуя логике А. М. Панченко, можно сказать, что эпоха «культурного компромисса», завершая классическое русское средневековье, является своего рода переходным периодом от

³⁴ Там же. С. 9.

³⁵ Голубинский Е. История русской церкви. М., 1881. Т. 1, 2-я пол. С. 522.

³⁶ Там же. С. 526.

³⁷ Мейендорф И. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Париж, 1990. С. 151.

³⁸ Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978. С. 70.

³⁹ Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 72.

⁴⁰ Там же. С. 73—75, 79.

⁴¹ Там же. С. 73.

его кульминации в XIV в.⁴² к XVI в. — веку «культурного одиночества».⁴³ Переход этот, очевидно, был начат еще в середине XIV в.,⁴⁴ но наиболее радикально он пошел на рубеже XIV—XV вв.: «Тогда митрополичью кафедру всея Руси занимал болгарин Киприан, энергичный, образованный и умный адепт Тырновской школы. Он проводил реформу церковного обряда, заменяя Студийский устав Иерусалимским, а также, по-видимому, и реформу официальной культуры вообще. Во всяком случае именно на рубеже XIV—XV вв. начинаются коренные новации в литературе, иконописи, музыке».⁴⁵ Как считает А. М. Панченко, «именно с киприановскими новациями связаны, скорее всего, перемены в статусе скоморошества, связан тот компромиссный период в его истории, когда церковь вынуждена терпеть скоморохов, но всячески старается ослабить их влияние... С Киприаном, разумеется, были солидарны русские исихасты от Сергия Радонежского до Нила Сорского. Эти тенденции проникали из церкви в мир, и вполне закономерно, что в XV в. появляются первые государственные акты, враждебные скоморохам».⁴⁶ В старейшем из таких актов в 1570 г. «князь Юрий Васильевич Дмитровский пожаловал некоторые села Троицкого монастыря» правом «не принимать скоморохов: „Также и скоморохи у них в тех селех не играют“».⁴⁷

Надо полагать, что, искореняя языческие — «скоморошьи» формы обрядности, ревнители христианства вовсе не отрицали необходимости самой неофициальной обрядности, которая была своего рода обязательством средневековой культуры.⁴⁸ Они лишь меняли знак этой обрядности, включая ее в околоцерковное бытие. Для этого, по крайней мере в монастыре, у них были весьма удобные основания не только в «правилах» вводимого Иерусалимского устава с его регламентацией монастырских чинов и трапез, но еще и в заветах создателя этого Устава — св. Саввы относительно роли и значения в монастырской жизни праздничной общей трапезы, т. е. небогослужебного (неофициального) обряда. Замечательный эпизод, передаваемый в житии преп. Саввы, знакомит нас с некоторыми подробностями этого праздничного стола: «В Иерусалиме и по всей области был сильный голод. Економ великой Лавры приходит к св. Савве и говорит: „не могу ударить в било и сзывать братию в субботу и воскресенье, потому что у нас ничего нет и не из чего сделать трапезу (*διακλῆσις*) для отцов“. Не могу запретить литургии, отвечает старец, если же чего недостает у вас необходима для стола, то пусть канонарх пошлет с просфорником что-нибудь из имущества или одежды на промен, купить что нужно, и мы совершим литургию».⁴⁹ Судя по этому эпизоду, невозможность осуществления совместной обрядовой монастырской трапезы приравнивалась св. Саввой к невозможности служить литургию, т. е. неофициальный обряд по значению приравнивался к официальному.

⁴² Там же. С. 87. Ср., XIV в. — «„золотой век“ скоморохов»: Там же. С. 72, 87, 91, 103. См. также: «время Дмитрия Донского можно назвать „золотым веком“ боярства»: Веселовский С. Б. Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969. С. 503.

⁴³ Панченко А. М. Русская культура в канун... С. 11—12.

⁴⁴ Там же. С. 104.

⁴⁵ Там же. С. 105—106. См. также: Дмитриев Л. А. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (К русско-болгарским литературным связям XIV—XV вв.) // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19.

⁴⁶ Панченко А. М. Русская культура в канун... С. 107.

⁴⁷ Там же. С. 71.

⁴⁸ См.: Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.

⁴⁹ Мансветов И. Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885. С. 171.

Великолепной иллюстрацией того, как были усвоены и приняты в русских монастырях буква и дух правил Иерусалимского устава, служит запись об обедах для братии Новгородского Деревяницкого монастыря по усопшим новгородским архиепископам в рукописи 1498 г.: «Месяца июня 24 на Рождество Ивана Предтечи преста[вися] преосвященный архиепископ Иван, обед на сѣнх, подѣл по челкви» (ум. в 1417 г.); «Месяца июля 3 день на память святого мученика Иакинфа преставися преосвященный архиепископ Василий [обед на] сѣнх, питаа бочка меду, да бочка пива, подѣл по челкви братьи» (ум. в 1352 г.); «Месяца ноября 1 день обѣд по владыкы по Еуфимьи, что лежит здѣсь, по челкви братьи» (ум. в 1429 г.); «Месяца февраля 4 день на память преподобнаго отца нашего Сидора преставися преосвященный архиепископ Алексей, братьи обѣд на сѣнх, подел по челкви» (ум. в 1390 г.).⁵⁰ Эта приписка на последнем листе рукописи, содержащей Иерусалимский устав, может быть расценена как особая «дополнительная» глава Устава, устанавливающая меру питания («подел по челкви») меда и пива на неофициальной обрядовой монашеской трапезе в XVI в.⁵¹

Известны и другие случаи обрядового поминовения братией едой и питием в новгородских монастырях эпохи «культурного компромисса». Так, например, в Синодике Лисицкого монастыря находим запись середины XV в.: «М[еся]ца октября в первый д[е]нь, Покров с[вя]тыя Б[огороди]ца, обѣд Марьин Офоноса Остафьевич[а] поса[д]ника. Обѣд вечный на памя[ть] собѣ и своим родителем, а служити игумену и с[вя]щенникам по моих родителей обѣдня собором, а братьи на трапезѣ (так!) бочька квасу слашеного, Марьи за здоровье и ее с[ы]ну Микити з жоной и з детьми...».⁵² Можно также предположить, что этот монастырский обряд был распространен и в других местностях и именно его следы обнаруживаются в некоторых вкладных записях XVI в. в рукописях из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря: «Лѣта 7069 октября въ 9 день дал на престоль Дмитрею Селунскому Ромонан Иванов сын на вечной поминок своеи душе и по своих родителей полтину денегъ при попе Василье Дорофееве сынѣ» и «Лѣта 7073 дал на престоль Дмитрею в Селунскому Саво Ларивонов сынъ на вѣчной поминок по своеи душе и по своих родителей десять алтынъ денег при попѣ Иване»,⁵³ «Память священнику Афонасью, дати ми по Свиридовѣ по отшедше пол полтины, да как представится жена его Гликѣрья, дати по ней пол полтины жа».⁵⁴ Судя по всему, в данных записях речь идет о ежегодных поминальных трапезах для иноков, обусловленных вкладом и имевших целью спасение души вкладчиков и их близких. Именно на такой трапезе исполнение покаянного стиха об Адаме, плачущем перед дверьми рая, было особенно уместным. При этом ритуально-обрядовый

⁵⁰ Устав Иерусалимский, рук. ИРЛИ, Дрелехранилище им. В. И. Малышева, Новгородско-Псковское собр., № 89, 1498 г. (по пасхалии), скоропись XVI в., л. 316. Искренне признателен Н. В. Савельевой, любезно предоставившей сведения об этих записях, и В. П. Бударягину за консультацию в работе с ними.

⁵¹ Знаменателен тот факт, что здесь ритуальной трапезой «поминаются» не мирские люди, а духовные лица высокого чина и, что особенно важно, новгородские архиепископы, усопшие в 1352, 1390, 1417 и 1429 гг., т. е. в период раннего освоения нового Устава.

⁵² ЦГАДА, ф. 381 (собр. Синод. типографии), № 141, л. 87. Благодарю за этот пример А. Г. Боброва. Описание рукописи см.: Бобров А. Г. Книгописная мастерская Лисицкого монастыря (конец XIV—перв. пол. XV в.) // Рукописные центры Древней Руси XI—XVI вв. Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 84.

⁵³ ГИМ, Епарх. собр., № 18 (40). Евангелие тетр., 4-я четв. XV в., л. 136. См.: Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книгопечатания. Л., 1991. С. 136.

⁵⁴ ГИМ, Епарх. собр., № 106 (169). Псалтырь с воследованием, 1-я четв. XVI+2-я четв. XVI в., л. 1 (второго отсчета). См.: там же. С. 194.

магический смысл в них, как и вообще в различного рода коллективных «поминаниях» — «канунах»⁵⁵ и «братчинах»⁵⁶ — несомненен.

2. Ритуальное питье и пьянство. Важно отметить тот факт, что и в «официальных» обрядах вводимого с середины XIV в. Иерусалимского устава ритуальное питье хмельного занимает очень много места, начиная с общих правил на все дни и кончая частными рекомендациями на отдельные дни. Так, например, глава 28 Устава посвящена общим нормам монастырской трапезы и соответственно названа: «О ястии же и питии, количества и качества»;⁵⁷ в главе 31 — «О рассуждении ястия и пития, и общежительныя потребности всея братския» содержатся указания о количестве чаш вина «в неделю или в господския праздник, или и в другая нужная утешения»; там же сообщаются слова Симеона чудотворца о том, что «похвала мниху, еже не пити вина, аще ли и пиет — немощи ради тела своего: мало, да испивает»; в главе 41 укоряются те иноки, которые «многоядными трапезами и пивными лише потребности мнят почесть праздником сотворяти и, отягчени насыщенными, немощни бывають на бдение». Специальные правила регламентируют хмельное питье на Господские праздники, например на Воздвижение: «На трапезе бывает утешение братии. Ведомо же буди, яко воследования ради крестнаго, ѿ масла подобает ясти нам, ни вино пити. Но, забывшия ради радости крестоявления, творим сие разрешение в славу распеншагося Христа, и сего явившаго ядим масло и прием вино. Сыра же и яиц, и рыбы никако же дерзнемь коснутися, но масло деревяное и вино — благодаряще Бога»; в навечерие Рождества Христова по свершении литургии «не входим в трапезу, но в притворе церковнем седшим нам и дает трапезарь по уломку хлеба комуждо и мало смоквей, и финик, и по единой чаши вина»; на Благовещение «бывает утешение братиям на трапезе велико — ядим два варения с маслом и рыбу, аще подаст Бог, и прием вино» и т. д. и т. п. По Уставу вино пьется во время сотворения «многолетий» патриарху (в XV в. — Константинопольскому), князьям, митрополиту, игумену в предпразднество Рождества; в последовании «Святых четверодесятницы» и, конечно же, в неделю сыропустную, как, впрочем, и во многие другие дни «труда ради...».

Некоторые уставные правила о ритуальном питии со временем разрослись в специальные чины и последования. Таковы, например, «Заздравные чаши», чин «За приливок о здравии государя», «Чаши Богородицы» и др.⁵⁸ В них, как и во всех других уставных правилах, регламентация хмельного питья тесно увязана с каким-либо конкретным обрядовым поводом. Однако, судя по некоторым материалам Служебников и Требников XVI в., питье хмельного в это время постепенно начинает «отрываться» от обрядов, и если еще не делается официально признанной «самоцелью», то по крайней мере, видимо, приобретает достаточно «самостоятельное» церковное «оформление».

⁵⁵ См.; например: Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 356—357. Благодаря за эту мысль А. Г. Боброва.

⁵⁶ Ср.: «Участие в братчинах имело вообще ярко выраженный религиозный характер: знаменательно, что в допетровской Руси отлучение от церкви лишало как права входа в церковь, так равно и права присутствовать на братчинах и пирах» (Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 46).

⁵⁷ Здесь и далее текст Устава воспроизводится по московскому изданию — «Устав (Око церковное). — 30.IX.1633 (17.III.7141—30.IX.7142). Михаил; Филарет». См.: Зернова А. С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI—XVII веках: Сводный каталог. М., 1958. С. 42.

⁵⁸ См.: Бурилина Е. Л. Чин «За приливок о здравии государя» (История формирования и особенности бытования) // Древнерусская литература. Историко-литературное: Сб. науч. трудов. Л., 1984. С. 204—214; Финдейзен Н. Очерки по истории музыки в России... С. 262—263.

позволяющее свободно приурочивать это питье к любому обрядовому (или необрядовому?) поводу. Во всяком случае в молитве, «начинаа мед или вино пити»,⁵⁹ или «над пивом, и вином, и над медом кислым»,⁶⁰ или «начинати вино и мед»⁶¹ и т. п., в обращении к Господу с просьбой о благословении питья повод к нему не указывается.⁶²

Примерно в это же время тема питья и даже пьянства становится достаточно актуальной в древнерусском обществе: XIV веком датируются ранние из известных списков некоторых русских поучений и слов против пьянства;⁶³ 70-ми гг. XV в. датируются и два древнейших списка «Слова о хмеле»,⁶⁴ один из которых, кстати, находится именно в рукописи КБ-9 в непосредственном соседстве со «стихом-стариной за пивом»;⁶⁵ вероятно, уже задним числом, в целях борьбы со слишком уже распространившимся злом, Стоглав «признал, что пьянство наносит наибольший ущерб монастырскому благочестию, и ради искоренения греха запретил монастырям держать у себя „пьянственное питье, сиречь хмельное и вино горячее“, а монахов призвал довольствоваться всевозможными квасами. Исключение было сделано лишь для редких в России заморских „фрязских“ вин. Их можно было держать в обителях, но пить только „во славу Божию, а не во пьянство“».⁶⁶

3. Пиво. Это слово имело в древнерусской культуре два основных значения: во-первых, это метафорическое обозначение любого ритуального напитка: «Приидите, пиво приемь ново...» (в Триоди цветной канон Пасхе Иоанна Дамаскина, в неделю св. Пасхи)⁶⁷ или «Чърпавъши пива нбснаго. Мин. 1096 г.»;⁶⁸ во-вторых, это наименование конкретного хмельного напитка, изготавливаемого по особому рецепту. В последнем значении пиво ассоциировалось как с темой пьянства,⁶⁹ так и с конкретными ситуациями быта, в том числе и монастырского: «Игумени и чернецам по Степани память творити пивом по сили. Заклад 1349 г.»⁷⁰

И, хотя в основном тексте Иерусалимского устава в качестве ритуального хмельного питья указано только вино, а не пиво, думается, что и «дополнительные» правила в приписке рукописи 1498 г., и закладная запись 1349 г., и постановления Стоглава, и, наконец, весь конкретно-исторический контекст XIV—XVI вв. позволяют считать, что вино в уставе — это буквальный перевод с греческого, а реально именно пиво было тем основным хмельным напитком, которым сопровождалась как официальные, так и неофициальные монастырские обряды. Следовательно, нет никаких сомнений в том, что в заглавии «Плача Адама» в списке КБ-9 сообщается о необходимости его исполнения во время обрядового питья монастырского пива, а само это заглавие следует читать как «Стих-старина за пивом».

⁵⁹ Служебник, XVI в., рук. ГПБ, Софийское собр., № 845, л. 241.

⁶⁰ Требник, XVI в., рук. ГПБ, Кирилло-Белозерское собр., № 528/785, л. 292.

⁶¹ Служебник и Требник, нач. XVII в., рук. ГПБ, Софийское собр., № 869, л. 213.

⁶² Публикацию текстов молитв см. в кн.: Алмазов А. И. К истории молитв на разные случаи. Одесса, 1896. С. 35.

⁶³ См.: Калиновская В. Н. К изучению древнейших русских поучений и слов против пьянства // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 55—63.

⁶⁴ См.: Махновец Т. А. «Слово о хмеле» в списках XV века // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 155—163.

⁶⁵ КБ-9, л. 520—523.

⁶⁶ Скрынников Р. Г. Святители и власти. Л., 1990. С. 177—178.

⁶⁷ Благодарю В. П. Бударagina за подсказку этого примера.

⁶⁸ Срезневский. Материалы. СПб., 1895. Т. 2, вып. 1. Стб. 931.

⁶⁹ Например: «Аз пью квас, а коли вижу пиво, не пройду его мимо» или «Алчен в кухарне, жажден в пивоварне, а наг, бос в мыльне» (Симони П. Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и пр. XVII—XIX столетий. СПб., 1899. С. 75 и 76).

⁷⁰ Срезневский. Материалы. Стб. 931.