



Министерство науки и высшего образования
Российской Федерации
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
Институт истории и социологии
Кафедра истории России

ДРЕВНЯЯ РУСЬ

ОБЩЕСТВО · ВЛАСТЬ · КУЛЬТУРА

Сборник статей
к 60-летию
профессора
В.В. Пузанова



Ижевск, 2020

УДК 93/94

Д 64

Рекомендовано к изданию редакционно-издательским советом УдГУ

Д 64 **Древняя Русь: общество, власть, культура.** Сборник статей к 60-летию профессора В.В. Пузанова /Под ред. В.В. Долгова, Д.А. Котлярова. – Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 2020. – 296 с.

ISBN 978-5-4312-0731-0

Сборник статей посвящен различным вопросам социальной, политической и культурной истории Древней Руси. Авторы сборника – ученики, друзья и коллеги доктора исторических наук, почетного работника сферы образования Российской Федерации, профессора Виктора Владимировича Пузанова, отмечающего в 2020 году свое 60-летие.

Издание предназначено для исследователей, изучающих социальные, политические и культурные процессы в Древней Руси, а также для широкого круга читателей, интересующихся отечественной историей.

УДК 93/94

Д 64

ISBN 978-5-4312-0731-0

© Коллектив авторов, 2020

© ФГБОУ ВО «Удмуртский
государственный университет»,
2020

Оглавление

Оглавление	3
К 60-летию профессора Виктора Владимировича Пузанова	4
Дворниченко А. Ю. К вопросу о предмете историографии	12
Дербин Е.Н. Древнерусская государственность в представлении евразийцев 1920–30-х гг.	24
Долгов В.В. Повседневная жизнь: человек Древней Руси в кругу близких	39
Козловский С.В. Архетипы и норма былинного сюжета	86
Костромин К.А., прот. Векторный характер епископального устройства Русской церкви в 1000-1015 гг.	142
Котляров Д.А. Служилые татары в Московском государстве и их роль в восточной политике Руси	152
Котышев Д. М. На пути к «державе Владимира»: от вожества к раннему государству	172
Кутявин Н.А. Религия и насилие от Перуна до Иосифа Волоцкого: опыт жирардианской интерпретации	189
Петров А.В. Кирилл и Мефодий: pro et contra (историософские размышления)	202
Прозоров Л. Р. Древнерусские, преимущественно новгородские, некалендарные антропонимы славянского происхождения по данным эпиграфики: опыт составления словаря	207
Пузанов Д.В. Особенности «охоты на ведьм» в Восточной Европе домонгольского времени	232
Халявин Н.В. К вопросу о ранней истории Вятской земли	258
Харин Е.С., прот. Монастыри и духовничество в Древней Руси	266
Шмыкова М.Л. Идеологическое обоснование вхождения государств Поволжья в состав России в середине XVI в.	275

К 60-летию профессора Виктора Владимировича Пузанова

Древнерусская история – относительно молодое направление исследовательской работы в Удмуртском государственном университете. Возникло оно во многом вопреки традиции, заложенной на историческом факультете еще в 30-40 гг. XX в. Традиция эта имела полный набор характеристик серьезной провинциальной советской науки, которая (не только в Ижевске, но почти повсеместно) базировалась на «трех китах»: а) господствующая марксистская методологическая парадигма; б) «серьезные», идеологически «правильные» темы (связанные с историей промышленности, пролетариата, беднейшего крестьянства и пр.); в) проблемы региональной истории и исторического краеведения.

Соблюдение этих рамок гарантировало провинциальному историку более или менее нейтральный (и даже благожелательный) прием в научных кругах и стабильное преодоление всех надлежащих квалификационных барьеров.

Кроме того, ориентация на местную проблематику открывала возможность результативного продолжения исследований и после окончания столичных учебных заведений. Это было особенно важно для сохранения профессиональной квалификации и возможности передачи знаний и опыта ученикам, поскольку огромное количество тем, связанных с всемирно-историческими процессами, для изучения в Ижевске были попросту недоступны. В результате нередко были случаи, когда блестящая кандидатская диссертация, написанная ученым «на заре туманной юности» в пору обучения в аспирантуре Москвы или Ленинграда, оставалась на всю жизнь его единственным научным достижением.

Ученый, работающий в области «местных нюансов Отечественной истории» был от таких проблем гарантированно защищен: архивные материалы, литература, востребованность и соответствующая интеллектуальная среда принимающих в этом деле толк коллег были ему обеспечены.

История Древней Руси была далека от привычного круга исследований историков Удмуртии и географически, и хронологически, и интеллектуально. Основные центры базировались в трех столицах: в Москве, Ленинграде и Киеве. Ученых, занятых ею, окружал флер аристократичной отстраненности от сомнительного бурления конъюнктурных тем. Конечно, отзвуки идеологических битв достигали и этих возвышенных сфер, но все-таки не составляли их сути, не обещали быстрых защит, не служили сертификатом идеологической надежности и были далеки от номенклатурных игр. Карьеристы от науки искали себе тропинки попроще – это обеспечило относительную чистоту исследовательского поиска.

Пересечься двум этим совершенно разным интеллектуальным традициям помог случай. Талантливый выпускник истфака УдГУ В. В. Пузанов был отправлен на стажировку в город Ленинград, на исторический факультет к одному из ведущих специалистов по древнерусской истории доктору исторических наук,

профессору И. Я. Фроянову. После прохождения стажировки В. В. Пузанов был принят в аспирантуру и занял место в строю могучей ленинградской школы историков-русистов.

Положение «в строю» имеет как свои плюсы, так и минусы. Безусловным плюсом было знакомство с миром столичной науки: миром глобальных тем, высшего исследовательского мастерства, глубочайших знаний и жестких дискуссий, где любая оплошность и неосведомленность будет неизбежно «отработана» коллегами. Само нахождение в этой среде: общение с людьми, работа в библиотеках – было мощной школой.

С другой стороны, солдат в строю исполняет стратегический замысел генерала, а ученик – учителя. Молодому ижевскому аспиранту был поручен участок работы, который вряд ли мог ему вообразиться в пору его ижевского студенчества. Выбор темы кандидатской диссертации В. В. Пузанова определялся научными интересами кафедры истории СССР ЛГУ и состоянием историографии Древней Руси, в которой ключевой являлась проблема генезиса феодализма. В 1985 г. в журнале «Вопросы истории» по этой теме была инициирована очередная дискуссия, направленная против концепции И. Я. Фроянова. В складывавшейся ситуации все силы формирующейся новой школы были «мобилизованы» на «историческое противостояние», за каждым «фрояновцем» закреплялся определенный «участок фронта». В. В. Пузанову было определено «историографическое направление» – изучение историографических предпосылок современных концепций общественного строя Древней Руси.

Доминирование в официальной науке концепции «государственного феодализма», рассматривавшей генезис феодальных отношений сквозь призму формирования верховной собственности на землю, обусловило тему диссертации: «Княжеское землевладение и хозяйство на Руси X–XII вв. в отечественной историографии XVIII – начала XX в.». Главным объектом внимания автора стал генезис концепции верховной земельной собственности на Руси в дореволюционной историографии. Проведенное исследование показало, что в дореволюционной науке сформировались все основные направления в изучении проблемы, представленные и в советской историографии. В. В. Пузанов выступил против официальной точки зрения, противопоставлявшей «дореволюционную» и «советскую историографию». По его мнению, между двумя периодами отечественной исторической науки не существует жесткой «непроницаемой стены», а принимаемый в советской историографии за аксиому тезис о «кризисе русской буржуазной науки периода империализма» не соответствует действительности.

Работа над диссертацией потребовала от В. В. Пузанова большой сосредоточенности и помогла проявить лучше профессиональные качества: способность к методичной скрупулезной работе, творческому поиску и талант историкографа. Талант этот начал в нем проявляться еще в Alma mater: по воспоминаниям его научного руководителя проф. М. М. Мартыновой (1922 – 2003), сту-

дент Виктор Пузанов приходил к ней на консультации с целым мешком конспектов. Теперь объем обработанного материала измерялся уже несколькими мешками.

Вернувшись в родной УдГУ, В. В. Пузанов сразу погрузился в пучину учебных и административных дел. На него обрушилась необходимость разработки и чтения огромного количества новых учебных курсов. Декан факультета проф. Р. Д. Голдина доверила ему руководство реформированной кафедрой дореволюционной отечественной истории (из нее выделилась кафедра археологии и истории первобытного общества). Кадров не хватало, приходилось не столько руководить, сколько делать всю работу самому. Дома подрастали двое маленьких детей, которые тоже требовали внимания. Кандидатская диссертация грозила остаться единственным достижением и приятным воспоминанием юности.

Но вышло по-другому. Целеустремленность и серьезная подготовка, полученная В. В. Пузановым за годы обучения в аспирантуре И.Я. Фроянова, позволили продолжить начатую работу в Ижевске. Помогли и те самые пресловутые «мешки конспектов» – запас материала, который пополнялся во время недолгих командировок в Ленинград (который за это время успел превратиться в Санкт-Петербург).

Таково свойство человеческой природы, что работающий всегда обаятелен бездельника. Поэтому, несмотря на абсолютную неконъюктурность древнерусской проблематики в начале 90-х гг. XX в. и чрезвычайную сложность лекций вчерашнего ленинградского аспиранта В. В. Пузанова, история Древней Руси стала очень популярна среди студентов исторического факультета УдГУ, а В. В. Пузанов стал одним из самых популярных преподавателей.

Следует заметить, что среди студентов-историков процент непрактичных фантазеров «не от мира сего» особенно велик. Этим объясняется стабильный интерес к изучению предметов, далеких от окружающей жизни, отдаленной от нее хронологически или пространственно. Далекий, прекрасный, завораживающий мир Древней Руси оказался в числе таких тем. Вокруг В. В. Пузанова сформировался кружок заинтересованных студентов. Весьма важно, что В. В. Пузанов, «привив на древе» удмуртской исторической науки «веточку» петербургской школы Фроянова, сохранил весьма либеральную атмосферу научного общения, напоминая не регулярный строй, а, скорее, гражданское ополчение. Каждому «фантазеру» была предоставлена свобода творчества: возможность выбирать и цель, и «оружие». Научный руководитель подсказывал и направлял, помогал соотнести собственные исследования с результатами «большой науки». Из этой «Платоновской (Пузановской!) академии» вышли все ижевские историки-русисты.

С его блестящими лекциями того времени можно ознакомиться и сейчас, благодаря их изданию в 1997 г. в учебном пособии «История России: народ и власть», написанном коллективом авторов¹.

В последующие годы В.В. Пузанов продолжал заниматься социально-экономической проблематикой, в рамках которой особое внимание уделял вопросам средневековой собственности, общине, генезису феодальных отношений. В монографии 1995 г. подведены итоги историографическим изысканиям по проблеме верховной собственности, княжеского и государственного хозяйства, зависимого населения. Здесь же рассмотрены теоретические аспекты проблемы общинного землевладения и земельной собственности в доиндустриальных обществах. Переход черносошных земель в разряд государственных в начале XVIII в., по его мнению, был обусловлен завершением процесса формирования сословий в общероссийском масштабе и, как следствие, падением социального статуса крестьянства, определявшего его политические и гражданские права, в том числе имущественные².

В докладе, подготовленном совместно с В. В. Ивановым для проходившей в УдГУ в 1993 году международной конференции «Историческое познание: традиции и новации», предпринята попытка преодолеть крайности различных научных направлений во взглядах на феодализм, отказаться от абсолютизации локальных вариантов и базовых признаков феодализма, рассмотреть его как целостную систему, определяющую все сферы жизнедеятельности общества. Авторы выделили универсальные, «пересекающиеся» черты феодализма, как устойчивого социального феномена, отличающегося в этом отношении и от предшествующей, и от последующей стадий развития³. Разработанные совместно с В. В. Ивановым методологические принципы В. В. Пузанов применил к изучению проблемы становления и развития феодализма в России. Принимая концепцию «дофеодального общества» в трактовке А. Я. Гуревича и И. Я. Фроянова, он, в тоже время, отметил типологическую близость рассматриваемой социальной организации с так называемыми «рабовладельческими обществами» античного мира и Древнего Востока. А. Я. Гуревич, отмечая ограниченность внутренних ресурсов трансформации дофеодального общества объяснял его разрушение взаимодействием «с другой, более развитой системой». По мнению В. В. Пузанова, это лишь один возможный путь развития, характерный, в основном, для западноевропейских и колониальных стран. На историческом

¹ Пузанов В. В. У истоков восточнославянской государственности // История России: народ и власть: учебное пособие / Сост. Ю. А. Сандулов. СПб.: Изд-во «Лань», 1997. С. 5–48; Народ и власть в городах-государствах Древней Руси // Там же. С. 49–94.

² Пузанов В. В. Княжеское и государственное хозяйство на Руси X–XII вв. в отечественной историографии XVIII – начала XX в.: Учебное пособие. Ижевск, 1995.

³ Иванов В. В., Пузанов В. В. О содержании понятия «феодализм» // Историческое познание: традиции и новации: Тез. Междунар. теор. конф. Ижевск, 26–28 октября 1993 г. / Сост. и общ. ред. В.В. Иванова и В.В. Пузанова. Ижевск, 1993. Ч. 1. С. 150–154; Они же. О содержании понятия «феодализм» // Историческое познание: традиции и новации: Материалы Междунар. теор. конф. Ижевск, 26–28 октября 1993 г. / Сост. и общ. ред. В.В. Иванова и В.В. Пузанова. Ижевск, 1996. Ч. 1. С. 242–249.

материале прослеживается и другой вариант развития, имевший место и на Руси, когда трансформация дофеодальной системы в феодальную обусловлена взаимодействием с менее развитыми социальными системами. Начало разрушения древнерусской дофеодальной цивилизации и формирование феодальных структур было положено монголо-татарским погромом и установлением орднского ига. В этой связи было рассмотрено влияние нашествия и ига на социально-экономическое, политическое и культурное развитие Руси в контексте генезиса феодализма¹.

Основным направлением дальнейших научных изысканий историка стала проблема генезиса Древнерусского государства, чему была посвящена и диссертация на соискание степени доктора исторических наук, успешно защищенная в 2009 году. Был предложен и детально обоснован принципиально новый подход к изучению древнерусского политогенеза: центр тяжести исследователь переносит с социально-экономических и политических аспектов (которые также рассматриваются) на социокультурный анализ². В. В. Пузанов выделил три типа суперсоюзов племен (по уровню интеграции). Следствием норманнского завоевания, стало образование «северного» полиэтничного суперсоюза племен (ядро – район Ладоги–Новгорода), с последующим расширением этого образования на юг и переносом организующего центра в Среднее Поднепровье. По мере формирования городов-государств, происходила трансформация сложного (включавшего в себя элементы, связанные разным уровнем интеграции) суперсоюза племен в федерацию земель (городов-государств) с центром в Киеве. Асинхронность процессов распада родоплеменных связей и политогенеза в различных регионах восточнославянского мира придавала Киевской Руси X – начала XI в. неоднородный характер: она сочетала в себе элементы и суперсоюза племен, и федерации земель. В середине XI в. окончательно оформляется сложная федерация земель, с разным уровнем интеграции входящих в нее земель по отношению к центру. В первой половине XII в. завершается процесс распада этого образования на независимые земли (города-государства). Стоит особо выделить то огромное внимание и бережное отношение к историографии изучаемой проблемы, причем не только русской, но и зарубежной, особенно украинской, которые выгодно отличают исследования Вик-

¹ Пузанов В. В. О феодализме в России // Государство и общество. История. Экономика. Политика. Право. 1999. № 3-4. С. 187-219; *Он же*. К вопросу о «дофеодальном» периоде // Историческое знание: теоретические основания и коммуникативные практики: Матер. науч. конф. / Отв. ред. Л.П. Репина. М., 2006. С. 437-439; *Он же*. Особенности исторического развития России и формирование отечественной политической и гражданской традиции в средние века и раннее новое время // Гражданогенез в России. Кн. 1: монография / Под общей ред. В.Д. Мехедова, В.Ф. Блохина. Брянск, 2009. С. 14-42.

² Пузанов В. В. О спорных вопросах изучения генезиса восточнославянской государственности в новейшей отечественной историографии // Средневековая и новая Россия. Сб. научных статей. К 60-летию И.Я. Фроянова / Отв. ред. В.М. Воробьев, А.Ю. Дворниченко. СПб., 1996. С. 148-167; *Он же*. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск, 2007.

тора Владимировича на фоне современных исторических работ. Что также свидетельствует о влиянии петербургской исторической школы, столь много сделавшей для становления ученого.

Сфера научных интересов В. В. Пузанова чрезвычайно многогранна. Большое внимание В. В. Пузанов уделяет извлечению дополнительной информации из источников, поиску новых ракурсов их рассмотрения. Очень важна для него и педагогическая составляющая труда историка. Им подготовлены учебные пособия для студентов бакалавриата и магистратуры по историографическим и источниковедческим проблемам образования Древнерусского государства. Свои теоретические построения, новые методологические подходы он успешно транслирует следующим поколениям историков. Например, он первым показал возможности «Киевского письма» для изучения социально-экономической и правовой истории Древней Руси, «Чудес св. Дмитрия Солунского» – для реконструкции религиозных воззрений древних славян и т.д. Кроме этого, В. В. Пузанов изучает проблемы взаимовосприятия славян и их соседей, военную организацию, религиозные представления древних славян и древнерусского населения, историю высшей школы, отдельно останавливается на роли ордынского ига в дальнейших исторических судьбах России.

Историк предпринял попытку реконструировать социокультурный мир, представленный в произведениях древнерусской литературы, избрав в качестве парадигмы историко-антропологический подход. В. В. Пузанов, проанализировав взгляды древнерусских книжников, обосновывает точку зрения о становлении их, отмеченных печатью индивидуальности, представлений о своей стране, о власти и обществе¹. Понятия «Русская земля» и «Русская страна» в древнерусских произведениях были взаимозаменяемы и применялись в широком смысле слова. Русь представляла как единство земли, городов и людей². Для авторов был характерен высокий уровень этнополитической самоидентификации. Город являлся средоточием власти и сакральным центром, важнейшим звеном несущий конструкции Русской земли, страны³. По мнению В. В. Пузанова, процесс государственного строительства летописцы осмысливали как возведение городов и наложение дани. Главное место в картине мира книжников Древней Руси занимал князя, чьи образы были многогранными и дифференцированными⁴. Взгляды книжников и самих князей на место и роль князя в обществе совпадали. «В князе персонифицировалась сила и удача племени, а потом земли (города-государства)»⁵. У авторов древнерусских произведений «превалировало не целостное, а дискретное восприятие социума, представлявшее собою набор бинарных оппозиций по самым разным признакам: духовенство-

¹ Пузанов В. В. Государство и общество Древней Руси глазами современников (X – начало XII века): историко-антропологические очерки. Ижевск, 2012. С. 178.

² Там же. С. 180.

³ Там же. С.182.

⁴ Там же. С.185.

⁵ Там же. С. 203.

миряне, свободный-несвободный, богатый-нищий, знатный-простой. Однако имелось и цельное, системное видение социума»¹. Русская триада (духовенство-знать-простые люди) соответствовала дофеодальному, варварскому обществу².

Своеобразным синтезом многолетних научных изысканий Виктора Владимировича стала монография «От праславян к Руси: становление Древнерусского государства (факторы и образы политогенеза)», вышедшая в свет в 2017 году. Государственность Древней Руси предстает в качестве сложного социокультурного явления в исторической динамике и неразрывном единстве власти, территории и народа. Временные границы охватывают период с VI века, когда славяне появляются на арене истории до начала XII века – периода княжения в Киеве В. Мономаха, когда, по мнению автора завершается «переход к новой форме политического существования русских земель – городам-государствам»³. Славянское расселение в Восточной Европе характеризовалось неравномерностью и длительностью культурной, экономической и политической адаптации к сосуществованию с аборигенными племенами, что вело к постепенному складыванию иерархии племенных союзов и суперсоюзов, перераставших в федерацию земель, а впоследствии – систему городов-государств. Ведущую роль в формировании древнерусской государственности играл военный фактор. Социальные изменения фиксировались в мифологии. В обществе, характеризующемся недостаточной развитостью социальной дифференциации среди свободного населения неизбежны были острые конфликты между нижним и верхним полюсами, произвол сильных над слабыми. Древнерусские князья пытались решить эту проблему с разной степенью успешности.

Отдельного внимания заслуживают работы В. В. Пузанова по истории высшего образования в Удмуртии, реализованные, в частности, в больших коллективных изданиях: «История Удмуртского государственного университета: краткие очерки. 1931–2001 гг.» (М.; Ижевск, 2001) и «Очерки истории Удмуртского государственного университета. 1931–2005» (Ижевск, 2006).

Сегодня Виктор Владимирович продолжает плодотворно трудиться на благо отечественной исторической науки. Им написано более 150 публикаций, из них – семь монографий. В качестве ответственного редактора В. В. Пузанов на протяжении полутора десятков лет готовил к публикации выпуски исторической серии «Вестника Удмуртского университета». Во многом благодаря его энергичным усилиям на Историческом факультете действовал научный семинар для студентов и аспирантов по истории Древней Руси, был создан Центр изучения истории Средневековой Руси. Это творческое начинание со временем трансформировалось в ставшую традиционной (в 2019 году уже в седьмой раз!)

¹ Там же. С. 208.

² Там же. С. 211.

³ Пузанов В. В. От праславян к Руси: становление Древнерусского государства (факторы и образы политогенеза). СПб., 2017. С. 16-17.

и проводимую при самом непосредственном руководстве Виктора Владимировича масштабную Всероссийскую с международным участием научную конференцию молодых ученых «Европа в Средние века и Новое время. Общество. Власть. Культура». Он поддерживает научные коммуникации с учеными работающими в крупнейших научных центрах – ИРИ РАН, СПбГУ, КФУ, Институт истории Украины НАНУ и др.

Заслуги профессора В.В. Пузанова отмечены многочисленными наградами, среди которых: Почетная грамота Государственного комитета Российской Федерации по высшему образованию (1991), Благодарность Федерального агентства по образованию (2006), почетное звание «Заслуженный работник народного образования Удмуртской Республики» (2006) Почетная грамота Министерства образования и науки Удмуртской Республики (2008), Почетная грамота Министерства образования и науки Российской Федерации (2012), Почетное звание «Почетный работник сферы образования Российской Федерации» (2017)

Настоящая книга – юбилейный сборник, посвященный 60-летию ученого. Это своеобразная антология работ его товарищей по научному цеху: друзей и учеников, представивших для публикации свои наиболее интересные и важные материалы.

В. В. Долгов, Д. А. Котляров, Е. Н. Дербин

Дворниченко А. Ю. К вопросу о предмете историографии

Виктор Владимирович Пузанов – замечательный знаток и ценитель историографии – одной из основных исторических наук, без знания которой изучение истории просто невозможно. Как принято говорить (а в данном случае – это отнюдь не проходная «формула речи»), его интересное и чрезвычайно полезное для науки творчество буквально *пронизано* историографией. Книгу же его, написанную по материалам кандидатской диссертации, можно назвать (так теперь модно говорить, но и тут – суцая правда!) *эталоном* историографического сочинения.¹ Многое прояснил он в сложном историографическом контексте, причём, прояснил навсегда. Например, «концепцию Чичерина – Лакиера» и её влияние на историческую науку. Если учесть, что автор этих строк уже несколько десятков лет знаком и дружен с Виктором Владимировичем и все эти годы также изучал и преподавал историографию, то появление приводимого ниже текста в сборнике в честь юбилея славного историка, вполне уместно. Можно сразу за этот текст и извиниться – вполне возможно, что он не дозрел (или перезрел), но слова идут от души, проникшейся историографией и от ума, ищущего выход из некоего научного тупичка...

«Вначале бе слово...». В нашем случае – «бе» определение, термины, с которыми всё равно время от времени надо разбираться. Какова сам парадигма дискуссий на тему терминов? На Западе они и проходят времени от времени, видимо, по мере того, как вырастают новые поколения – ибо их смену никак нельзя недооценивать. В России многое зависит от состояния государства: все поиски XVIII – XIX вв. были прерваны 1917-м и последовавшими годами. Потом возобновились уже на основе новой теории. Потом снова стало не до таких изысков... Теперь можно себе позволить эдакую рефлексию...

Прежде всего, приходится «разбираться» с самим термином история. При чем, мы хотим сказать именно о термине, лишь коснувшись проблемы предмета исторической науки. Сколько же наша мысль и язык будут в этом путаться! Ведь мы «историей» называем и науку, и сам исторический процесс – у нас также история. А то и сами, порой, попадаем в «историю» и отнюдь не во всемирную! Или по И. М. Савельевой и А. В. Полетаеву: 1) вид знания; 2) вид текста (в широком значении – дискурс, нарратив, связный набор высказываний и т.д.); 3) вид реальности, совокупность событий. В общем, ситуация, когда одним словом обозначается объект и знание о нем². Явление не такое частое, но имеющее место быть и в некоторых других науках.

У англосаксов, правда, не лучше. Термин в их языке означает и разнообразие форм открытия прошлого, и частный тип писания истории, состоящий из

¹ Пузанов В.В. Княжеское и государственное хозяйство на Руси X – XII вв. в отечественной историографии XVIII – начала XX в. Ижевск, 1995.

² Савельева И. М., Полетаев А. В. Теория исторического знания: Учеб. пособие. СПб.; М., 2008. С. 13-14.

«длительной» прозы, и научная дисциплина, развивающаяся в последние два столетия. А ещё и события прошлого, т.е. тот же исторический процесс¹. Гораздо лучше, как всегда, обстоит дело у немцев: они знают *Geschichte* – в качестве истории – исторического процесса; *Geschichtswissenschaft* – дисциплина «История». *Geschichtsforschung* – это историческое исследование, которое по праву осуществляет *Geschichtsforscher*, есть и «написание» истории (*Geschichtsschreibung*), которое, соответственно, выполняет *Geschichtsschreiber*.

Нам надо обогнать англосаксов и, не откладывая, изменить свою позицию. Призывы звучали уже устами И. Д. Ковальченко, а Ю. И. Семенов предложил вполне удобоваримый вариант: обозначать специальные науки об истории терминами «**историческая наука**» (заметим, что термин весьма традиционный) и «**историология**» (от греч. логос – слово, понятие, учение)². Конечно, перестройка потребует некоторого насилия над привычкой, но, поверьте, это того стоит! Давайте откажемся от термина «история» применительно к исторической науке.

Очень важно провести демаркационную линию между историологией (исторической наукой) и философией истории (историософией). Проще всего было бы сказать, что часто и звучит в работах философов: историки собирают единичные факты, обрабатывают их, а философы их интерпретируют, связывают и объединяют между собой.

Однако, такое разграничение мышления философа и историка вряд ли приемлемо. Как писал Бенедетто Кроче, историк одновременно с историческим фактом всегда так или иначе обдумывает теорию истории. Вместе «с теорией истории он осмысляет теорию всего, о чем он рассказывает, ибо нельзя излагать, не понимая, а значит, не теоретизируя»³. По мнению выдающегося британского антрополога Б. Малиновского «не бывает описания, полностью лишённого теории»⁴. Или, говоря словами того же Ю. И. Семенова, «хололизация»⁵ существовала на всех этапах развития человеческого знания», могла быть даже бессознательной⁶. В основу своего исследования историолог (будем уж его так и называть), да и любой ученый кладёт какую-либо идею. Есть и наши изречения, но лучше Макса Планка, наверное, не скажешь: «Без идей исследование было бы бесплановым, и энергия затрачивалась бы попусту. Лишь идеи делают экспериментатора – физиком, хронолога – историком, исследователя рукописей – филологом»⁷. А Болингброк и вовсе сливал воедино философию и историю: «... история – это философия, которая учит нас с помощью примеров»⁸.

¹ Woolf Daniel. A Global History of History. New York, 2011. P. 2-3.

² Семенов Ю. И. Философия истории. Общая теория исторического процесса. М., 2013. С. 3.

³ Кроче Б. Теория и историография историографии. М., 1998. С. 107.

⁴ Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 2005. С. 18

⁵ Хололизация (от греч. холос – целое) – одна из форм связывания, объединения фактов.

⁶ Семенов Ю. И. Философия истории... С. 7.

⁷ Планк М. Происхождение и влияние научных идей // Планк М., Единство физической картины мира. Сб. ст. М., 1966. С. 199.

⁸ Болингброк. Письма об изучении и пользе истории. М., 1978. С. 49.

Если особо не мудрствовать, то отличие историологии от философии истории различимо невооруженным взглядом: последняя не занимается ни описанием, ни объяснением конкретных исторических событий, а решает самые важные и глобальные вопросы. И в этом смысле философия истории такая же часть философии, как и другие философские науки, раздел философии, анализирующей и интерпретирующей процесс развития общества. Считается, что у истоков такой философии стоит Вольтер, который первым назвал одно из своих произведений «Философией истории». Сразу надо отметить, что русская философия (и здесь нам русским историкам, видимо, повезло) имеет особую тягу к истории. Как подчеркивал В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии», «...русская мысль сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросам о “смысле истории”, конце истории и т.п.».

Подобная ситуация извлекает на свет божий другой вопрос: а нужна ли тогда «теоретическая историология»? По мнению Ю. И. Семёнова, без такой отрасли знания никак не обойтись, поскольку «философия имеет дело только с понятиями, имеющими отношение к решению основного вопроса философии применительно к обществу и истории»¹. Полагаю, что такой узкий подход к философии – наследие прежних времён, поскольку нынче ясно видно: философия отнюдь не ограничивается только этим пресловутым вопросом, а способна решать многие другие задачи. Тем более, что Ю. И. Семёнов постулирует следующую идею: теоретическая историология должна совпадать с тем, что принято называть теоретической (именно теоретической, но ни в коем случае не эмпирической) социологией, или макросоциологией».² С таким подходом трудно согласиться, но прежде, чем рассуждать о теоретической историологии, надо сказать о той науке, которую Семенов, ни Савельева с Полетаевым просто не заметили. Речь идёт об **историографии**.

Здесь с названиями также полный разнобой и путаница. Термин «историография» происходит от греческих слов *ιστορία* – исследование и *γραφω* – пишу. Значит, буквально – описание истории. Вроде, всё понятно, но путаница началась ещё в «осмнадцатом» столетии. Вспомним должность придворного историографа – должность, которая была в некоторых странах, в том числе и в России. Лишь позже этот термин утвердился в другом значении, причём, не во французской, а в немецкой исторической литературе и отсюда уже стал распространяться по Европе. Он обозначал «историю исторической науки», «историю истории». В таком смысле он получил хождение и в России. Правда, историки не спешили использовать его в названиях своих трудов, предпочитая названия типа «Писатели русской истории...», «История русского самосознания...» и т.д. Лишь к концу XIX века слово «историография» стало встречаться и в названиях научных трудов. Но по-прежнему часто этот термин употребляли

¹ Семенов Ю. И. Философия истории... С. 13.

² Там же.

по отношению к самой исторической науке, чтобы отличить её от житейского употребления слова «история»¹.

В ходе дискуссий 70-х годов советские историки пытались ограничить употребление термина и ввести дополнительные понятия для разграничения его более тонких оттенков². Но потом историкам стало не до историографии...

В современном русском языке, в научном и преподавательском обиходе это слово употребляется в двух основных понятиях: как совокупность литературы по какой-либо исторической тематике, вплоть до обозначения всей исторической науки – мы говорим, например, «в нашей историографии», подразумевая родную историческую науку. Второе значение – специальная дисциплина, которая занимается историей самой исторической науки³. Мне трудно передать, какую путаницу это создаёт в голове читающего курс историографии уже на вербальном уровне! Да, видимо, и слушающего этот курс...

У англосаксов и в этом случае как у нас. Уже упоминавшийся Даниэл Вульф, чья книга стала весьма заметным явлением в последнее время, выделяет следующие значения этого слова: а) изучение исторических методов – как делается история или как её не делать; б) обзор в одной национальной области, субдисциплине или историческом событии («историография Русской революции»); в) история исторического изучения («японская историография от 16 в. до 19 в.»); д) *устаревшее* – история, историк⁴.

Вульф явно торопит события, считая такое значение устаревшим. The Merriam-Webster Unabridged Dictionary (3rd edn, 2003) даёт два значения: а) написание истории; б) принципы, теории и история исторического писания. The Shorter Oxford English Dictionary (5th edn, 2002): а) писание истории; б) изучение писания истории. Любопытно в этом плане обратиться к свежему программному изданию, типичному для западной науки и образования – это характерный для них «Companion». Его редактор Авиезер Такер считает *историей* прошлые события и процессы, а *историографией* – результаты изучения истории. Причём, в широком смысле *историография* может быть описанием истории всего, в частности, и природы⁵. Также различает он (а, соответственно, и авторы сборника) философию истории (по-нашему – историологию) и философию историографии. Если первая – это прямое философское изучение исторического

¹ Всё это хорошо изучала Р. А. Киреева (*Киреева Р. А. Изучение отечественной историографии в дореволюционной России с середины XIX в. до 1917 г. М., 1983*). Эту книгу я всегда рекомендую студентам, хотя она и несёт на себе печать времени.

² См.: *Сахаров А. М. Методология истории и историография: Статьи и выступления. М., 1981*.

³ См., например: *Большая советская энциклопедия. 3-е изд. М., 1972. Т.10. Ива-Италики. С. 550. Стб. 1636*. Вообще-то, не в двух, а в трёх: *Попова Т. Н. Историография в контексте дисциплинарной истории // Историческая наука сегодня: Теория, методы, перспективы. Под ред. Л. П. Репиной. Изд. 2-е. М., 2012. С. 482*.

⁴ *Woolf Daniel. A Global History of History... P. 4-5*

⁵ *Tucker Aviezer. Introduction // A Companion to the Philosophy of History and Historiography / Ed. by Aviezer Tucker. Chichester, West Sussex, UK: John Wiley & Sons Ltd, 2011. P. 2*. У нас такое широкое значение слова «историография» также в ходу. См., например: *Старостин Б. А. Становление историографии науки: От возникновения до XVIII в. М., 1990*.

процесса, то вторая – это «просто» философский анализ всех аспектов наших описаний, верований и знаний о прошлом. В этом смысле философия историографии параллельна другим метадисциплинам: таким как философия науки. Насчёт *философии историографии*, между прочим, неплохая идея...

Российских ученых явно не устраивает сложившаяся с «историографией» ситуация. В одной недавней новаторской работе, например, читаем: «Историю исторического знания во всех его составляющих было принято называть “историографией”. Сюда относится и так называемая “проблемная историография”, которая исполняла роль вспомогательной исторической дисциплины в классической модели исторической науки. В ее неклассической модели возникла потребность дифференцировать историографию, выделив из нее “историю исторической науки” (ставшую теперь специальной исторической дисциплиной) и истории иных форм историописания. Однако к изучению истории исторического знания по-прежнему применяются понятия “историография” (теперь уже нагруженное новыми смыслами), а также “история исторической науки” и “история историописания”. В данной работе авторы используют эти распространенные понятия, но отдают предпочтение наименее коннотативно нагруженному понятию – *история истории*»¹. Да, но тут же возникает вопрос: история, какой истории: науки или исторического процесса? Так что название не очень удачное. С. О. Шмидт – сам участник споров 60-70-х годов в 2005 г. уже сильно сомневался в во всех дефинициях историографии².

Чтобы уйти от всех этих сложностей, необходима ещё одна терминологическая реформа (понимаю, что кому-нибудь это может показаться скорее революцией). Можно было бы назвать эту дисциплину, следуя уже наметившейся логике, «историей исторической науки». Но, такое название может вызвать ассоциации с ситуацией простого описания исторической науки (как, собственно, и получается с названием «историография»), что не изоморфно тому кругу задач, которые стоят перед данной наукой. Чтобы избежать дальнейшей путаницы, надо ввести новое название, например, **историологоведение** (соответственно, от «историологии»).

Но мы плавно перешли, собственно, к другой проблеме: предмету этой науки. Академик Бонифатий Кедров говорил, что методологически определить предмет науки – это то же самое, что определить саму эту науку. Взгляды на предмет *историологоведения* (т.е. историографии), которые высказывались до 1917 г. анализировались Р. А. Киреевой. Она обратила внимание на то, что в это время в науке боролись два направления: одно широко трактовало историографию и, таким образом, сближалось с философией, другое – в советский период его называли «буржуазным объективизмом» – имело тенденцию к слиянию с

¹ Маловичко С. И., Румянцева М. Ф. История как строгая наука vs социально ориентированное историописание. Орехово-Зуево, 2013. С. 57.

² Шмидт С. О. Размышления об «историографии историографии» // Исторические записки. Вып. 8 (126)/Отв. ред. Б. В. Ананьич. М., 2005.

библиографией. Символом первого подхода может быть творчество М. О. Кояловича, а второго – К. Н. Бестужев-Рюмина. Это своего рода два берега одной реки «дореволюционной» исторической науки. Остальные историки как бы плавали между этими двумя берегами. Блестящий курс П. Н. Миллокова назван «Главные течения русской исторической мысли». Примерно также на предмет историографии взирал и Лаппо-Данилевский, который наиболее часто называл свои лекции «Главнейшие направления в русской историографии». Подобно Кояловичу, петербургский светоч исторической методологии говорил об историографии, как о самосознании, подобно Миллокову упор делал на «главные течения» исторической мысли.

Причём, по мере увлечения неокантианством, он эти самые «главные течения» трактовал всё более и более «философически», что, в конечном итоге, могло привести к подмене историографии историей философских идей. Очередная российская смута начала XX века не дала завершиться этому процессу.

Однако, до того, как так сильно увлечься неокантианством, Лаппо-Данилевский весьма широко трактовал предмет историографии, включая в него изучение научных и учебных заведений по историческому профилю, исторических обществ, истории собирания источников, изучение развития вспомогательных исторических дисциплин и даже изучение истории сопредельных наук: филологии, этнографии и археологии. Он требовал полноты изучения истории исторической науки¹.

И здесь он сближался с другим «берегом», где традиции, заложенные Бестужевым-Рюминым, наиболее ярко воплотил в своём фундаментальном сочинении В. С. Иконников. Во имя того же «учёного беспристрастия» он придал своему труду предварительный и подготовительный характер – отсюда и название «Опыт русской историографии». Киевский учёный стремился сообщить читателю все факты истории исторической науки в России, не деля их на главные и второстепенные.

Собственно, уже в первом советском труде по историографии, появившемся в 1940 г. – предшествующие двадцать лет, проходившие под знаком «покровщины», не были «историографическими» – давалось довольно удобоваримое определение историографии. О. Л. Вайнштейн писал: «Историография должна изучать – в связи с развитием общества – развитие исторической науки, выражающееся в закономерной смене исторических школ, направлений и всей системы исторических представлений, а также влияние исторической науки на выработку важнейших общественных идей»². В советской исторической науке также по-разному понимали предмет историографии. По этой теме шли оживленные дискуссии. И тут также выявились разные точки зрения: от широких

¹ Киреева Р. А. К. Н. Бестужев-Рюмин и историческая наука второй половины XIX в. М., 1990. С. 94.

² Вайнштейн О. Л. Историография средних веков в связи с развитием исторической мысли от начала средних веков до наших дней. М.; Л., 1940. С. 6 – 8.

подходов, включавших в предмет историографии и ненаучные формы отражения общественного сознания, а также сближавших историографию с историософией – до узких, сводящих историографию к изучению исторических концепций. Эта последняя трактовка историографии – именно изучение исторических концепций – долгое время казалась (в том числе и автору этих строк) наиболее оптимальным, а, главное, «работающим» определением предмета историографии. Конечно, изучение исторических концепций – дело необходимое и плодотворное – концепция является главным орудием постижения истории. Без концепции история (как процесс) превращается в набор фактов и событий, который в субъективном плане вполне изоморфен некоему потоку сознания. Однако, уже при первом взгляде на проблему ясно, что это сужение предмета *историологоведения*. Многие ограничивались лапидарным, но может быть, наиболее близким истине определением: история исторической науки.

В последние десятилетия ситуация только усложнялась. Пока специалисты думали, куда отнести историографию источниковедения¹, не замедлило появиться «источниковедение историографии», понятие об историографических источниках.² Историографии надо размежеваться с историей философии, историей общественного сознания. А ещё с историей литературы. Ведь, например, в России до первой четверти XIX в. отделить историологию от литературы практически невозможно. Н. М. Карамзин и Н. А. Полевой – это историки или писатели?! Да и другие проблемы обозначились. Появляются всё новые исторические науки. Их появление влияет на попытки создания новых определений. Так, Л. П. Репина считает, что история историографии как часть интеллектуальной истории – «это не *дисциплинарная* (здесь и далее выделено автором) история исторической науки, и не *философская* история исторической мысли, и тем более не вспомогательная проблемно-тематическая историография, а прежде всего история исторической культуры, сознания и мышления, история исторических представлений и концепций...»³. Тут мы с ужасом осознаём, что до сих пор-то рассуждали как раз об этой бедной «вспомогательной» дисциплине...

Впрочем, и раньше многие осознавали необходимость более широкой трактовки историографии, придания иного статуса этой дисциплине. Так, М. В. Нечкина в ходе «великих историографических споров» искренне считала, что историографии предназначена роль «рычага внутри исторической науки,

¹ Например, один из двух томов «Советской историографии Киевской Руси» (1978) был посвящен советской историографии источниковедения Киевской Руси.

² Источниковедение. Учебное пособие. 2-е изд. Отв. ред. М.Ф. Румянцева. М.: 2019. С. 509.

³ Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX – XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. М., 2011. С. 400 – 401.

который содействует повышению научного уровня исторических исследований».¹ Чтобы выполнять такую роль история истории должна не только декларировать свою функцию, иметь свой предмет, содержание и структуру, но и рефлексировать об инструментарии, помогающем совершенствовать процедуру историографического исследования и продуцировать новое знание².

Рефлексия, вообще, в последние десятилетия довольно успешно применяется для разъяснения задач историографии. М. А. Барг считал, что «специфика научного знания вообще, и исторического в частности, заключается в том, что на всех стадиях своего развития оно в той или иной форме включало рефлексию, т.е. способность «посмотреть на себя со стороны», внутреннюю критику самого процесса получения знания»³. Проблема заключается в том, что сама историческая наука является своего рода рефлексией и речь тогда должна идти о рефлексии рефлексии.

Представительница днепропетровской школы историографии (ныне г. Днепр, Украина) И. И. Колесник писала: «Историография не является частью истории общественной мысли или самостоятельной наукой, она – органическая часть исторической науки, её структурный элемент. В этой структуре историография выполняет функции управления, планирования и контроля над ходом исторических исследований и исторической науки в целом»⁴. Интересен подход и автора статьи в современной Википедии: «Историография – специальная историческая дисциплина, изучающая историю исторических наук. Историография проверяет, насколько верно применяется научный метод при написании исторических работ, акцентируя внимание на авторе, его источниках, отделении фактов от интерпретации, а также на стилистических, авторских пристрастиях и на том, для какой аудитории написана эта работа». Контроль за применением научного метода – фактически, то же самое «управление».

С. О. Шмидт в последней своей работе по историографии отводит ей очень широкие функции. Задача историографии: изучение истории накопления исторических знаний и освоения исторических источников, истории развития научной исторической мысли (что включает и характерные черты проблематики исторических трудов, истолкование исторических явлений, смену методологических направлений); истории создания и бытования исторических трудов и биографий историков (ибо жизнь историка во всех проявлениях неотделима от его научной, преподавательской, просветительской, общественно-политической деятельности); влияния общественной жизни и культурных заведений и

¹ Нечкина М. В. Послесловие // Методологические и теоретические проблемы истории исторической науки. Калинин, 1980. С. 133.

² Малоличко С. И., Румянцев М. Ф. История как строгая наука... С. 67.

³ Барг М. А. Историческое сознание как проблема историографии // Вопросы истории, 1982. № 12. С. 53

⁴ Колесник И. И. Историографическая мысль в России: от Татищева до Карамзина. Днепропетровск, 1993. С. 199. С. 36.

обществ, объединений, занятых разработкой истории; хранилищ памятников истории и культуры, истории развития исторического образования и распространения исторических знаний, воздействия исторической мысли на общественное сознание, а также на творчество авторов произведений художественной литературы и искусства и на восприятие этих произведений. Как и в других отраслях науки, задачей историографии являются определение и оценка собственно историографического инструментария и форм методико-технологической деятельности¹. Даже, учитывая некоторый перебор, с подходом учёного трудно не согласиться.

Полагаем, что историологоведение – комплекс исторических дисциплин (историология – также комплекс дисциплин), мета-наука, призванная изучать в разных измерениях историю исторической науки. Это своего рода коллективный разум историков, инструмент само рефлексии исторической науки. Кстати говоря, внутри неё можно оставить и название «историография» в смысле изучения именно исторических концепций и научных школ. В таком плане историологоведение должно стать мощным инструментом изучения собственно истории. Речь идёт не о том способе, который применяли многие «советологи» советского периода, т.е. те историки, которые тогда изучали новейшую историю России. Соберут некоторую историографию, а потом делают свои «исторические» выводы. Это не тот метод.

Но в то же время надо осознавать (а с годами это начинаешь осознавать особенно остро), что жизнь человеческая коротка. Иную историческую проблему можешь изучать всю жизнь, и велика при этом вероятность, что не продвинешься далеко по пути её изучения. Здесь историография приходит на помощь. Анализ изучения какой-либо проблемы на протяжении десятилетий и даже столетий позволяет многое понять в самой этой проблеме. Приведу в качестве примера свой недавний труд, вышедший уже двумя изданиями (2014 и 2017): «Зеркала и Химеры. О возникновении древнерусской государственности». Этот тот случай, когда изучение изучения казуса «древнерусской государственности» позволяет поставить под сомнение саму эту государственность. А знание источников этой эпохи, отразившееся в наших трудах собственно по историологии, позволяет утвердиться в таком мнении.

Необходимо в корне изменить отношение к историологоведению. Между тем, лучшая общая книга по историографии России написана в 1941 г. Это книга Н. Л. Рубинштейна, которая несёт на себе печать времени². То, что выходит в наши дни, зачастую напоминает анекдот, как например, двухтомное издание под редакцией М. Ю. Лачаевой.³ Я думал, что один над ним смеюсь, а

¹ Шмидт С. О. Размышления об «историографии историографии»... С. 301 – 302.

² О значении этой книги см.: Дворниченко А. Ю. О преподавании дореволюционной отечественной историографии // Призвание – история. Сб. научн. ст. К 55-летию проф. Ю.В.Кривошеева. СПб., 2010 (Труды исторического факультета СПбГУ. Т.2). С. 9 -26.

³ Историография истории России до 1917 года. В двух томах. Под ред. М. Ю. Лачаевой. М., 2003.

недавно обнаружил, что какой-то дотошный сибирский обитатель посвятил критике этого издания целую небольшую книжку¹. Мало, что хорошего можно сказать и о других столичных изданиях².

Не дремлют, но и не радуют регионы (стесняюсь употребить двусмысленное слово «провинция»). Вот перед нами двухтомное сочинение из далёкого Благовещенска³. Тираж, правда, невелик – 100 экземпляров, но в мировую паутину произведение попало. Автор упрекает ряд старых историков в том, что они отбрасывали историческую науку к векам, бывшим до них. Но это обвинение можно отнести и к нему самому. Мало того, что он использует давно отжившие определения типа «дворянская», «буржуазная» и даже «мелкобуржуазная», вводит какие-то странные свои («традиционализм» и «рационализм»); мало того, что у него много словесных курьёзов, вроде «воспевает оду». Так он ещё и попытался втиснуть в два небольших тома и классическую, так сказать, и проблемную историографию, вплоть до изучения советского периода: получилась эдакая кучка, из которой извлечь что-либо разумное довольно сложно. Можно было бы и о других изданиях поговорить, не брезгующих, между прочим, и простым плагиатом, но это уж в другое время и в другом месте.

Между тем, значение историологоведения в познании истории трудно переоценить, особенно, истории отдельно взятой страны. С этим тезисом возвращаемся к вопросу о теоретической историологии. По Ю. И. Семенову она должна делиться на две основные части: 1) общую теоретическую историологию, раскрывающие общие закономерности исторического процесса; 2) частную теоретическую историологию, исследующую отдельные процессы, из которых состоит история человеческого общества в целом⁴. Интересно, что учёный выступает против поисков смысла как в истории общества, так и в истории природы (в них нет ни смысла, ни назначения, ни цели)⁵, но при этом всерьёз пишет об «общих закономерностях исторического процесса». Вполне возможно, что таковых и вовсе нет, во всяком случае, нет пока ни одного учения, которое «работало» бы на утверждение об их существовании. На памяти моего поколения произошли тектонические сдвиги в такого рода «общих закономерностях»: теория общественно-экономических формаций попыталась совершенно безуспешно смениться теорией цивилизаций, а там уже всё пошло в разнос.

¹ Маджаров А. С. В поисках мысли. Об учебнике «Историография истории России до 1917 года». Т. 1–2. Под ред. проф. М.Ю. Лачаевой. М., 2003: Учеб. пособие по курсу «Историография истории России» для студентов высших учебных заведений. Иркутск, 2006.

² Дворниченко А. Ю. О преподавании... С. 9 – 26.

³ Иванов А. В. Росийская историография с древнейших времён до наших дней. Учебное пособие для студентов вузов. Т. I – II. Благовещенск, 2013.

⁴ Семенов Ю. И. Философия истории... С. 13.

⁵ Там же. С. 19.

Но почему бы и не верить в эти «общие закономерности» – человечество ведь постоянно верит во что-нибудь. Помните, как у классика: «кто верит в Магомета, кто в Иисуса, а кто и в черта не верит назло всем...». Есть прекрасная наука – философия истории – вот пусть она этим и занимается. Имею в виду «общие закономерности». Историкам важнее другое... В связи с этим, есть серьёзные претензии к дисциплине, которая называется «Теория и методология истории». Я специально посмотрел ряд тех пособий, которыми обогатилась наша историческая наука за последние два десятилетия¹. Складывается такое впечатление, что историк достигает определенного возраста и считает необходимым написать книгу по методологии истории. Можно, помимо возраста, добавить и специализацию – обычно это специалист по всеобщей истории – т.е. не по истории России. Вот почему «всеобщники» порой свысока поглядывают на русистов: дескать, методологи не ахти! Грех смеяться – части авторов уже нет в живых, но впечатляет в предисловии, например, такая ремарка: «Методология апробирована не только в Ивановском университете, но и в Тамбовском». Вот это методология!

А типовая схема такого пособия проста. Это обычно история западной науки с восклицаниями в адрес западных светочей, типа: «Ах, школа Анналов, ах, школа Анналов!». В области «методологии» обычно идут исторические методы – ритуальные заклинания столь частые и в диссертациях: метод историзма, сравнительно-исторический метод и т.д. В основном, за этими заклинаниями ничего не стоит. Приведу пример. Пока ведь ещё толком никто не знает, что с чем можно сравнивать. Мне попалось два пособия, посвященные сравнительно-историческому методу: одно вышло недавно в России и одно (пораньше) в Германии. И пока каждый историк решает сам для себя (и для читателя) что с чем он будет сравнивать. В книжках по методологии есть, конечно, и приятные исключения: например, учебник для вузов, изданный в Волгограде². Но такие исключения только подтверждают правило: издания по «теории и методологии истории» мало чем помогают практикующему историку.

Я не в праве выносить приговор этой дисциплине – она, вероятно, может стать разделом в рамках *историологоведения*, скажем, неким подобием западной «философии историографии». Но для этого она должна рассматривать вопросы, которые сейчас отдаются на откуп другим наукам. Например, столь актуальный для историков вопрос: что же такое государство? Характерно, что в

¹ Смоленский И. И. Теория и методология истории. М., 2008; Парфенов И. Д. Методология исторической науки. Курс лекций. Саратов, 2001; Биск И. Я. Методология истории: курс лекций. Иваново, 2007; Сидорцов В. Н. Методология истории. Курс лекций. Минск, БГУ, 2010; Мининков Н. А., Мишишкова Л. В. Теория истории. Курс лекций. Ростов-на-Дону, 2011; Мининков И. А. Методология истории. Пособие для начинающих исследователей. Ростов-на-Дону, 2004; Савельева И. М., Полетаев А. В. Теория исторического знания...; Гребенюк А. В., Колосова И. В. Теория и методология истории. Цивилиография. М., 2019 и др.

² Теория и методология истории: учебник для вузов. Отв. ред. В. В. Алексеев, Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Л. Е. Гринин. Волгоград: Учитель, 2014.

своей, в общем-то, выдающейся книге Ю. И. Семёнов обещал сначала читателю осветить и этот вопрос. Но потом забыл о нём, поддавшись очарованию формационного искусства. Можно сказать, что во времена А. С. Лаппо-Данилевского, когда на нашей почве ещё не оформились в такой степени ни философия, ни социология – теория и методология звучали свежо и злободневно. Теперь же, пройдя через горнило советской эпохи, они явно отдают ретроградством. В общем, место этой дисциплине найти можно (ещё раз подчеркну – при существенных изменениях в ней). Но это тема для дальнейших раздумий.

Дербин Е.Н. Древнерусская государственность в представлении евразийцев 1920–30-х гг.

Удивительная магия слов «евразиец», «евразийство», «Евразия». В 1920–30-е гг. огромная часть русского мира полагала, что потеряла Россию, бежав в эмиграцию. Но небольшая группа молодых людей, назвавшаяся «евразийцы», сумела убедить многих, что потеря России была предначертана, что Россия — это часть чего-то большего, чем страна, она — «Евразия» и у неё есть ещё «светлое будущее». По сути, не имея никакой системы идей, лишь дерзание решить проблему или, точнее, изменить её, заменив Россию Евразией, как особым историческим и географическим миром, «месторазвитием», евразийцы предложили, по их словам, «евразийскую концепцию русской истории»¹. Проблема древнерусской государственности как части этой истории, конечно, не могла пройти мимо евразийцев.

В огромном потоке общей литературы, посвящённой евразийству, данный вопрос решается слишком просто. Анализируются, обычно, взгляды троих — П. Н. Савицкого, Н. С. Трубецкого, Г. В. Вернадского и делается вывод об их общих взглядах на историю России. Некоторые исследователи добавляют сюда труды всех, кто хоть как-то участвовал в евразийском движении (А. В. Карташёв, П. М. Бицилли, Н. Н. Алексеев, Л. П. Карсавин, М. В. Шахматов, С. Г. Пушкарёв, Д. П. Святополк-Мирский, К. А. Чхеидзе, Я. А. Бромберг, Н. А. Клепинин, Э. Хара-Даван, А. Б. Эфрон и др.) и, выдергивая из них цитаты, искусственно создают здание цельной, оригинальной «евразийской концепции русской истории». Но существует ли она? Выяснить этот вопрос (применительно к интересующей проблеме древнерусской государственности) — одна из главных задач данной статьи.

Обращает на себя внимание и другая тенденция современной историографии евразийства. Теперь, когда стали доступны многие новые источники, публикуется переписка между главными евразийцами, изучаются вехи их биографии, защищается множество диссертаций, становится понятна неоднозначность прежних ярлыков и оценок. Важно, что пришло осознание: не все, кто принимал участие в евразийских изданиях, являлись евразийцами по своим убеждениям и взглядам. Стоит раз и навсегда вычеркнуть из их числа, например, М. В. Шахматова², С. Г. Пушкарёва, Д. П. Святополк-Мирского³. Поэтому в

¹ Савицкий П. Н. Евразийская концепция русской истории // *Он же*. Континент Евразия. М., 1997. С. 123–126.

² Дербин Е. Н. Евразийство и М. В. Шахматов (к вопросу о разграничении точек зрения) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2016. № 6 (28). С. 146–152; *Он же*. Концепция верховной власти Древней Руси М. В. Шахматова и евразийство // *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях*. Альманах. СПб., 2017. Вып. 7. К 60-летию профессора Андрея Юрьевича Дворниченко. С. 334–346.

³ Ефимов М. В., Коростелёв О. А. Д. П. Святополк-Мирский: историк и исторический публицист // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2014–2015. М., 2015. С. 331–338.

данной статье будут анализироваться взгляды только крупнейших и очевидных евразийцев — П. Н. Савицкого, Н. С. Трубецкого, Г. В. Вернадского и Н. Н. Алексеева.

Проблема древнерусской государственности в представлении евразийцев 1920–30-х гг. уже рассматривалась в историографии особо. Стоит выделить работы А. Ю. Дворниченко¹. В целом соглашаясь с его выводами о том, что в конкретно исторических взглядах евразийцы следуют идеям дореволюционной исторической науки, стоит заметить, что им также подспудно владеет мысль о некоей цельной евразийской концепции. Кроме того, основное внимание автор уделяет опять же трудам только троих — П. Н. Савицкого, Н. С. Трубецкого и Г. В. Вернадского, упуская важнейшие работы Н. Н. Алексеева. Не учитывает А. Ю. Дворниченко при анализе их взглядов и обстоятельств, при которых они возникали.

Среди основателей евразийства, как известно, не было профессиональных историков. Николай Сергеевич Трубецкой (1890–1938), выдающийся лингвист и этнограф, окончивший историко-филологический факультет Московского университета по отделению сравнительного языкознания (1908–1912, ученик Ф. Ф. Фортунатова), затем приват-доцент². Пётр Николаевич Савицкий (1895–1968), экономист, географ, получивший образование на экономическом отделении Петроградского политехнического института императора Петра Великого (1913–1917, ученик П. Б. Струве)³. Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979), философ, богослов, после окончания историко-филологического факультета Новороссийского университета в Одессе (1911–1916) и сдачи магистерских экза-

¹ Дворниченко А. Ю. Евразийцы, Л. Н. Гумилев и история Евразии // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2012. Спец. выпуск. С. 108–119; *Он же*. Зеркала и химеры. О возникновении древнерусского государства. М.; СПб., 2014. С. 363–368; *Он же*. Г. В. Вернадский — исследователь Киевской Руси // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах. СПб., 2016. Вып. 5. К 80-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова. С. 56–81.

² Толстой Н. И. Н. С. Трубецкой и евразийство // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995 (Филологи мира). С. 5–28; Ермишина К. Б. Н. С. Трубецкой и его роль в евразийском движении // Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928. М., 2008. С. 3–12; Волобуев О. В., Морозов А. Ю. Николай Сергеевич Трубецкой // Трубецкой Н. С. Избранное. М., 2010 (Библиотека отечественной общественной мысли с древнейших времён до начала XX века). С. 5–42. — См. в этих статьях указанную литературу.

³ Петр Николаевич Савицкий (1895–1968): Библиография опубликованных работ / Сост. и автор введения М. Байссенгер. Прага, 2008; Быстряков В. Ю. В поисках Евразии: общественно-политическая и научная деятельность П. Н. Савицкого в годы эмиграции (1920–1938 гг.). Самара, 2007; Полухин А. Н. Историческая концепция П. Н. Савицкого: теоретико-методологический аспект: диссертация ... кандидата исторических наук. Томск, 2007; *Он же*. Ранняя история восточных славян, Киевской Руси в исторической концепции П. Н. Савицкого // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 381. С. 136–141; Петренко Е. Л. Петр Николаевич Савицкий // Савицкий П. Н. Избранное. М., 2010 (Библиотека отечественной общественной мысли с древнейших времён до начала XX века). С. 5–36; Ермишина К. Б. Пётр Николаевич Савицкий: жизненный и творческий путь // Савицкий П. Н. Научные задачи евразийства: Статьи и письма. М., 2018. С. 7–62. — См. в этих работах указанную литературу.

менов, занимал должность приват-доцента по кафедре философии и психологии¹. Пётр Петрович Сувчинский (1892–1985), музыковед, критик, издатель, до революции входил в круг журнала «Мир искусства»². Исключая двух последних, не занимавшихся русской историей, Н. С. Трубецкой, став в эмиграции профессором славянской филологии Венского университета, в 1925–1928 гг. читал там лекции по древнерусской литературе³, а в 1923 г. специально работал над кратким очерком русской истории⁴. П. Н. Савицкий же ещё с гимназических лет и далее в эмиграции профессионально занимался историей древнерусского искусства⁵. Однако, будучи подготовленными в плане глубокого знакомства с источниками и историографией, оба исследователя отмечали свою некомпетентность в исторической науке⁶. С другой стороны, необходимо также учитывать, что евразийские работы Н. С. Трубецкой писал с намеренной тенденциозностью, а исторические взгляды П. Н. Савицкого с середины 1930-х гг. начинают меняться, как, впрочем, и у всех евразийцев (см. об этом далее).

Первым из евразийцев высказал своё представление о ходе древнерусской истории и, безусловно, дал направление мысли другим, был П. Н. Савицкий в статье «Степь и оседлость» (1922). К ней надо добавить ещё его «Главы из «Очерка географии России»» (1931) и доклад «Евразийская концепция русской истории», сделанный в 1933 г. на международном съезде историков в Варшаве⁷. Из этих работ П. Н. Савицкого до середины 1930-х гг. можно вывести следующую картину. «Как известно, — пишет он, — политическое объединение восточных славян было организовано в IX–X веках пришельцами с северо-запада

¹ Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995; *Смирнова А. В.* Религиозно-философская концепция исторического процесса Г. В. Флоровского: диссертация ... кандидата философских наук. М., 2000; *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев, 2017. — См. в этих работах указанную литературу.

² Пётр Сувчинский и его время. М., 1999; *Колобова Ю. И.* Личность и творческая деятельность П. П. Сувчинского в культуре XX века: диссертация ... кандидата культурологии. Киров, 2006. — См. в этих работах указанную литературу.

³ *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. С. 778–780.

⁴ *Трубецкой Н. С.* Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928. С. 74.

⁵ *Ермишина К. Б.* Пётр Николаевич Савицкий: жизненный и творческий путь. С. 10–11.

⁶ *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. М., 2000. С. 157; *Савицкий П. Н.* Научные задачи евразийства: Статьи и письма. С. 210–211. — Любопытно, что и Н. С. Трубецкой и П. Н. Савицкий, говоря о периоде раздробленности Руси, употребляли термин «удел». Тогда же С. Г. Пушкарёв в рецензии на книгу Н. А. Клепинина «Святой и благоверный великий князь Александр Невский» (Париж, 1927) с упреком возражал: «Русская историческая наука последних десятилетий перестала применять термин “удел” к волостям-княжествам Киевской Руси, сохранив его лишь как наименование отдельных княжеских владений Руси северо-восточной; “уделами”, не были, конечно, вечевые общины городов киевского периода, нередко призывавшие и изгонявшие князей по своему произволу» (Евразийская хроника. Вып. IX. Париж, 1927. С. 77).

⁷ *Савицкий П. Н.* Степь и оседлость // На путях. Утверждение евразийцев. Кн. II. М.; Берлин, 1922. С. 341–356; *Он же.* Главы из «Очерка географии России» // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. VII. Париж, 1931. С. 87–104; *La conception eurasiiste de l'histoire russe // VII-e Congrès International des Sciences Historiques. Résumés des communications présentées au congrès. Varsovie 1933. Warsaw, 1933. Vol. 2. P. 210–214.*

(из-за Балтийского моря) — норманнами (восточные славяне их называли варягами). Варяго-русское государство сложилось на торговом пути, открытом именно в эту эпоху, — на пути “из варяг в греки”... Существование этого пути, а также пути Волжского, соединявшего Балтийское море со Средним (персидским и арабским) востоком — придало варяго-русскому государству IX–XI веков черты геополитического образования “большого стиля”». Далее, в результате упадка названных торговых путей, вследствие «занятия низовьев Днепра половцами, затруднившее сообщения с Царьградом, а затем крестовых походов, открывших новые пути для сношений северной Европы с Востоком, ... распалось варяго-русское государство»¹. П. Н. Савицкий отмечал «процесс политического и культурного измельчания, совершенно явственно происходивший в дотатарской Руси от первой половины XI к первой половине XIII в. Это измельчание выразилось в смене хотя бы относительного политического единства первой половины XI в. удельным хаосом последующих годов; оно сказалось в упадке материальных возможностей, напр. в сфере художественной». Этим П. Н. Савицкий объяснял «ту беспомощность, с которой Русь предалась татарам ... в бытии дотатарской Руси был элемент неустойчивости, склонность к деградации, которая ни к чему иному, как к чужеземному игу, привести не могла». В итоге получилась расхожая историческая мысль, повторяемая многими евразийцами: «русское государство XVI–XX веков является в большей мере продолжением скифской, гуннской и монгольской державы, чем государственных форм дотатарской Руси (что, конечно, не исключает передачу других важнейших элементов культурной традиции именно этой последней)»².

С середины 1930-х гг. П. Н. Савицкий стал глубже заниматься историей, из чего родилась его теория «ритмики истории», основанная на представлении о «периодической системе сущего и философии организационной идеи»³. Не вдаваясь в суть историософии П. Н. Савицкого, требующей специального рассмотрения⁴, в его статьях «“Подъём” и “депрессия” в древнерусской истории» (1935) и «Ритмы монгольского века» (1937) проблема древнерусской государственности под явным влиянием советской историографии того времени получает новое звучание⁵. Рисуя эпоху Владимира Святого как взлёт княжеской власти, П. Н. Савицкий пишет: «Ещё в начале правления Владимира преобладающая часть населения Руси — члены свободных племенных союзов. К концу его они — “смерды”, зависимые от князя люди, социальный удельный вес которых ничтожен по сравнению с удельным весом княжеских дружинников и горожан.

¹ Савицкий П. Н. Главы из «Очерка географии России». С. 89–90.

² Савицкий П. Н. Континент Евразия. С. 125, 332–333.

³ Савицкий П. Н. Научные задачи евразийства: Статьи и письма. С. 145.

⁴ Ермишина К. Б. Месторазвитие и ритмы Евразии: к обоснованию философии евразийства // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 4. С. 135–148.

⁵ Савицкий П. Н. «Подъём» и «депрессия» в древнерусской истории// Евразийская хроника. Вып. XI. Берлин, 1935. С. 65–100; Он же. Ритмы монгольского века// Евразийская хроника. Выпуск XII. Б. м., 1937. С. 104–155.

Время Владимира — это время массового «осмердения» населения». Политическое объединение страны, достигнутое князем Владимиром, продолжалось до смерти Мстислава Великого, т. е. период распада Киевской Руси П. Н. Савицкий теперь относит к началу XII в. В механизме последовательной смены «подъёмов» и «депрессий» на Руси, по его мнению, большую роль играла «ставка на сильных» (усиление княжеской власти) и вызываемая ею социальная реакция со стороны народных низов, приводящая к «фактам с “демократической” тенденцией» или «специфической форме выявления “демократического” начала» — выступлениям веча. То есть деятельность веча, по П. Н. Савицкому, проявлялась лишь в «кризисные» моменты. Это «чрезвычайный» орган власти на Руси, действующий как «орган “депрессивных” событий, а князья выступают как “демократы” в момент депрессии и “автократы” в период расцвета». «Только позже в Новгороде и Пскове вече стало более регулярно действующим установлением»¹. Примечательно, что со второй половины 1930-х гг. П. Н. Савицкий уже не пишет о политическом и культурном «измельчании» Руси в период раздробленности. Говоря о разрушениях художественно-исторических памятников древнего Киева в Украинской ССР он восклицает: «Можно задаваться вопросом, было ли в XI–XIII веках нашей эры другое место в мире, где на столь небольшом пространстве сосредотачивалось бы такое количество первоклассных архитектурных сооружений»².

Н. С. Трубецкой в отличие от П. Н. Савицкого специально древнерусской историей не занимался, а к тем немногочисленным взглядам, которые он о ней высказывал, относился явно не серьёзно и с большим сомнением. Придумав свою евразийскую схему русской истории в 1923 г.³ и высказав её в двух работах 1925 г. («О туранском элементе в русской культуре», «Наследие Чингисхана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока»)⁴, более Н. С. Трубецкой к ней не возвращался. В основании его схемы лежит давняя идея географического детерминизма, наложенная на представление евразийцев о единой природной зоне Евразии. Развитие государственности на евразийском континенте напрямую связано с возможностями путей сообщения, которые проходят либо по степям (кочевые племена и государства), либо по рекам (речные племена и государства). Историческая задача, поставленная самой природой Евразии, — это

¹ Савицкий П. Н. Научные задачи евразийства: Статьи и письма. С. 151–152, 162–163, 182, 184, 200.

² Там же. С. 221.

³ Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928. С. 73. — В письме от 7 апреля 1924 г. по поводу данной схемы он заявлял: «я — не историк. Не обладая достаточным количеством фактического материала и знанием специальной литературы, я оказался не в состоянии детально и убедительно иллюстрировать свои мысли и подобрать такие формулы, которые, не расходясь с результатами специальных исторических исследований, в то же время вкладывали бы в исторические факты нужное содержание. Получился дилетантизм и легкомысленное построение, которое всякому Кизиветтеру ничего не стоит разбить одним щелчком» (Там же. С. 86–87).

⁴ Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре // Евразийский временник. Кн. 4. Берлин, 1925. С. 351–377; И. Р. Наследие Чингисхана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. Берлин, 1925.

государственное объединение всей её территории, что возможно только с овладением единственной системой степей, пролегающей с востока на запад. Наличие же нескольких речных систем от севера к югу и обладание только одной из них не позволяет государству расширяться, и является опасностью «быть подавленным или попасть в зависимость от владителя степи». На эту простую схему, казалось, легко накладывалась историческая канва событий. Первоначально на территории Евразии существовали только речные государства, среди которых «киевско-новгородское», возникшее на «пути из варяг в греки». «Киевская Русь была группой княжеств, управляемых князьями варяжской династии и расположенных в бассейне трёх рек, которые почти непрерывной линией соединяют Балтийское море с Чёрным». Но «Киевская Русь не могла ни расширять своей территории, ни увеличивать свою внутреннюю государственную мощь, ибо будучи естественно прикреплена к известной речной системе, она в то же время не могла вполне овладеть всей этой системой до конца; нижняя, самая важная часть этой системы, пролегающая по степи, оставалась всегда под ударами степных кочевников, печенегов, половцев и проч. Киевской Руси оставалось только разлагаться и дробиться на мелкие княжества, постоянно друг с другом воюющие и лишённые всякого более высокого представления о государственности». К сожалению, Н. С. Трубецкой нигде не объясняет, а только констатирует «крайне примитивные представления о государственности, господствовавшие в домонгольской удельно-вечевой Руси». Далее, по его мнению, овладение Чингисханом всей степной системой неминуемо привело к гибели речных государств и временному объединению Евразии¹. Широко известно высказывание Н. С. Трубецкого: «Московское государство возникло благодаря татарскому игу. ... Русский царь явился наследником монгольского хана. “Свержение татарского ига” свелось к замене татарского хана православным царём и к перенесению ханской ставки в Москву». Отсюда делался вывод: «Господствовавший прежде в исторических учебниках взгляд, по которому основа русского государства была заложена в так называемой Киевской Руси, вряд ли может быть признан правильным»².

Абсурдность исторических взглядов Н. С. Трубецкого, их политический вред вызвали волну критики в русской эмиграции. Впрочем, на это они и были рассчитаны изначально. Это признавал сам Н. С. Трубецкой, когда писал в письме П. П. Сувчинскому о своей работе «Наследие Чингисхана»: «...если эта брошюра вообще будет одобрена Вами и П. Н. [Савицким], то ещё большой вопрос, не нужно ли будет её вообще скрыть от широкой публики. Так, как она у меня до сих пор выходит, она может иметь известный агитационный успех, но может и сильно повредить нам. Обращение с историей в ней намерено-бесцеремонное и тенденциозное, так что для серьёзной исторической критики она

¹ Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928. С. 73; *Он же*. Наследие Чингисхана. С. 223–228, 242, 268.

² Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. С. 157, 223.

представляет весьма удобное поле и может послужить легкоуязвимым местом. Можно было бы застраховаться с этой стороны, заявив в предисловии, что написана она не историком по специальности и представляет из себя только мысли, подлежащие ещё разработке специалистов. Но это сильно ослабило бы её агитационное значение» (15 марта 1925 г.). Из других писем П. П. Сувчинскому: «Но я бы всё-таки не хотел бы ставить своего имени под этим произведением, которое явно демагогично и с научной точки зрения легкомысленно» (28 марта 1925 г.). «Я предоставляю Вам право менять мой текст как угодно. Я на эту брошюру смотрю не как на свою собственность. В ней и без того — плагиат на плагиате, и при написании её я много кривил душой в угоду “ударности”. А потому, если это нужно и целесообразно, то её менять не только можно, но и должно. Всё равно она пойдет не под моим именем» (11 апреля 1925 г.)¹. В итоге так и получилось. Евразийцам даже пришлось публично корректировать резкость выводов Н. С. Трубецкого. Во 2 выпуске «Евразийской хроники» в заключительном слове «От редакции» читаем: «Нужно понимать только, что признание государственных порядков именно монгольской (“татарской”) державы (в определенной переработке этих порядков) основным источником позднейшей русской государственности, ни в какой мере не означает “отказа” от принадлежности к России тех земель, где находились важнейшие центры дотатарской “Киевской” Руси. “Киевская Русь”, как исторический период, одинаково охватывали и значительную часть Поднепровья и позднейшую территорию Московского княжества — в верхнем Поволжье. Так и созданный на основе переработки монгольских государственных данных Московский державный центр явился и является объединительным узлом не только для Поволжья и стран, находящихся к Востоку от него, но также для Поднепровья и прилегающих земель...»². Ясно, что взгляды Н. С. Трубецкого могли оправдать украинский сепаратизм. Но здесь важнее то, что в кругу евразийцев в первую половину 1920-х гг. остро чувствовалась нехватка специалистов — историков и правоведов. Привлечением их на свою сторону активно занимались все евразийцы. Кого-то удалось переманить окончательно, но большинство скоро разочаровывалось в сотрудничестве с ними. Среди «спецов»³ лишь Г. В. Вернадского и Н. Н. Алексеева можно с уверенностью назвать «обращёнными евразийцами».

Георгий Владимирович Вернадский (1887–1973), выпускник историко-филологического факультета Московского университета (1905–1910), приват-доцент Петербургского, профессор Пермского и Таврического университетов. Бу-

¹ Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928. С. 107, 109, 111.

² От редакции «Евразийского временника» // Евразийская хроника. Вып. 2. Б. м., 1925. С. 72–73.

³ «Спец» — понятие, часто употребляемое самими евразийцами. О том, как ими привлекались к евразийским изданиям «спецы» см.: Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928. С. 66–71, и др.

дучи специалистом по новой истории России, именно в эмиграции, одновременно с привлечением к евразийству (с 1922 г.)¹, его научные интересы обращаются к истории русского средневековья. О Г. В. Вернадском написано уже много², но редко кто из исследователей замечает, что с конца 1930-х гг. его взгляды начинают меняться. Они, если так можно выразиться, становятся менее евразийскими и более конкретно-историческими. Его же представление о древнерусской государственности также претерпевает многочисленные изменения и корректировки. Выявление их в данной статье заняло бы неоправданно много места, а главное не способствовало бы объективному сравнению с позициями других евразийцев, творивших в 1920-е — середине 1930-х гг. Поэтому необходимо ограничиться лишь рассмотрением главных евразийских трудов Г. В. Вернадского: «Начертание русской истории» (Прага, 1927. Ч. 1) и «Опыт истории Евразии с половины VI века до настоящего времени» (Берлин, 1934)³.

Придавая большое значение евразийской теории «месторазвития», Г. В. Вернадский строил свою русскую историю на географическом фоне Евразии, как особом срединном материке, отличном от Европы и Азии. «Создание народом государства и усвоением им территории зависит», считал он, не только от его внутреннего давления, но «и от силы того сопротивления, которое это давление встречает». Поэтому «географической основой русской истории является соотношение лесной и степной полосы, борьба леса и степи». В связи с этим Г. В. Вернадский находит «периодическую ритмичность государствообразующего процесса»⁴. До конца X века он видит «попытки объединения степи и леса». Сначала это были «государственные образования скифское, готское, гуннское», аварское, затем хазарское и «варяго-русских князей». «Варяго-русское государство IX–X веков» возникло по Днепровскому торговому пути «из варяг в греки» с центром в Киеве («Киевское государство», «военно-торговое»). Разгром хазар Святославом и принятие «титула их государя — каган» привело к созданию «мимолетной славяно-русской империи Святослава» или «лесно-степной

¹ Савицкий П. Н. Научные задачи евразийства: Статьи и письма. С. 271.

² Сорокина М. Ю. Георгий Вернадский в поисках «русской идеи» // Российская научная эмиграция: двадцать портретов. М., 2001. С. 330–347; Болховитинов Н. Н. Русские ученые-эмигранты (Г. В. Вернадский, М. М. Карпович, М. Т. Флоринский) и становление русистики в США. М., 2005; Рыбаков С. В. Историк-евразиец Георгий Вернадский // Вопросы истории. 2006. № 11. С. 157–164; Дворниченко А. Ю. Русский историк Георгий Вернадский. Путешествия в мире людей, идеи и события. СПб., 2017. — См. в этих работах указанную литературу.

³ «Опыт истории Евразии с половины VI века до настоящего времени» был задуман ещё в Праге в 1927 г. (Вернадский Г. В. Начертание русской истории. СПб., 2000. С. 29. Прим. 3; Савицкий П. Н. Научные задачи евразийства: Статьи и письма. С. 483). Я намеренно здесь не рассматриваю по указанным причинам его «Звенья русской культуры» (Брюссель, 1938. Ч. I. Вып. 1). Хотя они по своему содержанию явно должны были стать продолжением «Начертания русской истории», которое вышло лишь как первая часть в виде изложения «внешних событий русской истории» (Вернадский Г. В. Начертание русской истории. С. 20). «Американские» работы Г. В. Вернадского опять же до конца 1930-х гг. не отличаются новыми взглядами (Vernadsky G. A history of Russia. New Haven; L., 1929; Vernadsky G. Political and a Diplomatic History of Russia. Boston, 1936).

⁴ Вернадский Г. В. Начертание русской истории. С. 20–25, 30–32. — Ср.: Вернадский Г. В. Опыт истории Евразии. Звенья русской культуры. М., 2005. С. 3–8.

(Киево-Черноморской)». Ибо «устойчивая евразийская форма государства и власти — форма военной империи». Год смерти Святослава (972) Г. В. Вернадский условно принимает «за конец первого периода русской истории». «С конца X до середины XIII века связь между лесом и степью разорвана. ... Период этот может быть назван борьбою между лесом и степью»¹. В политическом отношении Русь («Киевское княжество», «Киевский каганат») была объединена лишь при Владимире и Ярославе Мудром, после смерти которого «распалась на ряд отдельных княжений и областей», «отдельные земли-княжения». Государственная организация власти «русских земель» в «княжеско-вечевую эпоху» до середины XII в. состояла из трёх элементов. «Во главе каждой области стоял князь, но он не был единоличным правителем. Вокруг него был совет старших его дружинников — княжеская дума. Большое значение имели и города, жители которых обсуждали на вече важнейшие общественные дела. В некоторых княжествах были целые группы населения, которые имели особый голос при решении политических вопросов в княжеском совете. Так, киевские князья в главных своих военных решениях должны были считаться с голосом чёрных клобуков — поселённых в Киевской Руси турецких отрядов, вытесненных из степи половцами»². Междукняжеские отношения в борьбе за власть «складывались в силу сложной цепи фактических взаимоотношений между самими князьями и землями, где они княжили». С середины XII в. власть в некоторых землях приобретает свои особенности. В Новгороде «князья были лишь дополнительным элементом власти... Основным элементом являлось вече. Новгород был народоправством». Во Владимиро-Суздальском княжестве князья хотели быть свободны «от старых обычаев, от влияния вечевых порядков» и возвышали свою власть. В Галицко-Волынской земле князья боролись с притязаниями боярства на власть. «Монгольское завоевание кладёт предел раздорам степи и леса; оно несёт с собой победу степи над лесом»³. Таким образом, во взглядах Г. В. Вернадского чётко видна ведущая в дореволюционной отечественной историографии концепция древнерусской государственности лишь осложнённая евразийской идеей «месторазвития».

Николай Николаевич Алексеев (1879–1964) окончил юридический факультет Московского университета (1906, ученик П. И. Новгородцева), где после защиты магистерской диссертации преподавал сначала в качестве приват-доцента, а потом профессора на родной кафедре энциклопедии права и истории

¹ Вернадский Г. В. Начертание русской истории. С. 30, 34, 38, 54–57, 61–62. — Ср.: Вернадский Г. В. Опыт истории Евразии. Звенья русской культуры. С. 12, 15, 31–33, 36.

² Вернадский Г. В. Начертание русской истории. С. 30, 35, 66–67; Он же. Опыт истории Евразии. Звенья русской культуры. С. 37. — Последнее утверждение заимствовано из трудов Д. А. Расовского, историка, работавшего вместе с Г. В. Вернадским в Семинарии имени Н. П. Кондакова в Праге. См. его: *Расовский Д. А. О роли чёрных клобуков в истории древней Руси // Seminarium Kondakovianum. Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Семинарием имени Н. П. Кондакова. Прага, 1927. Вып. I. С. 93–109.*

³ Вернадский Г. В. Начертание русской истории. С. 39, 78, 81–87.

философии права. Затем через Крым (профессор Таврического университета в Симферополе) и Константинополь прибыл в Прагу. На Русском юридическом факультете в Праге Н. Н. Алексеев преподавал государственное право, но, как и многие другие правоведы-теоретики дореволюционной школы, особенно в условиях эмиграции, он не чуждался историко-правовых вопросов¹. Примкнув в 1926 г. к евразийству, Н. Н. Алексеев поставил перед собой цель изучить воззрения русского народа на государство, его политические идеалы. Этому он посвятил целую серию статей, опубликованных в 1926–1929 гг. в крупнейшем религиозно-философском журнале русской эмиграции «Путь»². Н. Н. Алексеев считал, что «политические идеи, особенно народные, нельзя изучать вне связи с той исторической обстановкой, в которой они родились и выросли, и, чтобы понять эту особую интуицию русским народом политического мира, следует начать с характеристики особенностей русской истории». Это тем важнее, что, по его мнению, «русская история имеет характер циклический, в ней совершается некоторый круговорот событий, в течение которого имеют место многие повторения старого в новом». Выступая против многих мифов, теорий и романтических вымыслов славянофилов, которые видели во взаимоотношении государства и общества только мир и нравственное единство, как основы самобытности русской истории, учёный соглашался с ними во взгляде, что «русский народ шёл действительно своими путями», отличными от Западной Европы, где «человеческие общества основаны были завоеванием, возникали насильственно». В тоже время он признавал идею западников о классовой борьбе, сложившейся внутри русского общества и государства, тело которого есть продукт социально-экономических условий и психологии масс. Здесь Н. Н. Алексеев приветствует громадное научное превосходство воззрений историков, испытавших влияние марксистских идей. Но сам не признает их поисков единства истории. Для него, как и для всех евразийцев, наиважнейшим историческим фактором являлось «месторазвитие» народа, «борьба с Азией, приспособление к Азии и ассимиляция Азии». Поэтому «особенностью нашего государства было то, что вокруг него на юге и востоке простирались бесконечные земли, где

¹ Овчинников А. И., Овчинникова С. П. Евразийское правовое мышление Н. Н. Алексеева. Ростов-на-Дону, 2002; Новоженина И. В. Государственно-правовое учение Н. Н. Алексеева: диссертация ... кандидата юридических наук. Уфа, 2002; Борщ И. В. Философия права Н. Н. Алексеева: диссертация ... кандидата юридических наук. М., 2005; Дефорж И. Философия права Н. Н. Алексеева: диссертация ... кандидата философских наук. М., 2006; Стукалов А. В. Этика права Н. Н. Алексеева: диссертация ... кандидата философских наук. Тула, 2007; Судоргина И. Н. «Государство», «власть», «личность» в государственно-правовой концепции Н. Н. Алексеева: диссертация ... кандидата юридических наук. Саратов, 2008; Костоков А. Е. Концепция евразийской государственности в политическом учении Н. Н. Алексеева (1879–1964). М., 2009; Шишкова А. В. Социокультурная концепция управления российским государством Н. Н. Алексеева: диссертация ... кандидата философских наук. М., 2011; Назмутдинов Б. В. Политико-правовые воззрения евразийцев в российском государствоведении XX века. М., 2013. — См. в этих работах указанную литературу.

² Алексеев Н. Н. Идея «Земного Града» в христианском вероучении // Путь. 1926. № 5. С. 20–41; Он же. Христианство и идея монархии // Там же. 1927. № 6. С. 15–31; Он же. Русский народ и государство // Там же. № 8. С. 21–57; Он же. Русское западничество // Там же. 1929. № 15. С. 81–111.

укрыться было действительно легко и удобно. В этом наше отличие от Запада, где мир был узок и укрыться было некуда, разве только в бесконечных морских пространствах. Потому проблема Запада была проблемой, решаемой на конечной территории, а наша проблема разрешалась на территории неопределённой. Потому на Западе стремились к усовершенствованию внутренней стороны общественной жизни, а у нас стремились к внешнему расширению в пространстве. ... На Западе, если государство давило, можно было придумать только один исход: усовершенствовать государство и ослабить давление. У нас государство давило по необходимости, но мы не стремились усовершенствовать государство, а уходили от него в степь и в леса». Отсюда «первостепенную роль играла в нашей истории русская вольница, которой русский народ присвоил имя “казачества”, — явление не знакомое Западу». Таким образом, особенностью русской истории, по Н. Н. Алексееву, является то, «что определяющими силами её были, с одной стороны, силы, организующие государство, силы порядка, с другой, — силы дезорганизующие, анархические, внешне выражающиеся в различных проявлениях русской смуты. ... смута эта не была попыткой организации вольницы в пределах государственного порядка, но представляла собою вечный выход её из государства в дикое поле и в тёмные леса. Уход от государства есть первостепенный факт русской истории»¹.

Попытку изучить политические формы, в которых жило древнерусское общество, а главное «представления нашего народа о государстве и князе» того времени, Н. Н. Алексеев предпринял обратившись к народному героическому эпосу (былинам)². Использование фольклорных источников для исследования истории русского права в отечественной историко-правовой науке было тогда относительным новшеством. Хотя его применял в своих работах, например, профессор Московского университета Д. И. Самоквасов, лекции которого в своё время Н. Н. Алексеев должно быть слушал. Итак, «в русском былинном эпосе не выкристаллизовалось ещё понятие единого российского государства с его населением, территорией и единой властью. Россия представляется ещё совокупностью самостоятельных земель, городов и княжеств». «Вообще Русь представляется стихией, где свободно и вольно, чисто анархически возникают властные отношения. ... Не долг повиновения, а свободная воля — вот отношения

¹ Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 68–75, 99.

² Примечательно, что все евразийцы были равнодушны к данному виду исторического источника (возможно, их внимание к нему привлекли труды М. В. Шахматова: *Шахматов М. В. Подвиг власти (Опыт по истории государственных идеалов России)* // Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1923. С. 55–80; *Он же. Государство правды (Опыт по истории государственных идеалов в России)* // Там же. Кн. 4. Берлин, 1925. С. 268–304). П. Н. Савицкий, даже, рецензируя «Историю России», вышедшую в 1932 г. на французском под редакцией П. Н. Милюкова, Ш. Сеньобоса и А. Эйзенмана, как один из главных упреков авторам ставил отсутствие характеристики русского былинного эпоса. «Между тем, несмотря на все искажения, которые претерпел этот эпос при переходе с социальных верхов в народные массы, это, пожалуй, самый яркий исторический памятник, сохранившийся до нас от тех столетий», — писал он (*Савицкий П. Н. Избранное. С. 499*). — См. также: *Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. С. 239; Савицкий П. Н. Научные задачи евразийства: Статьи и письма. С. 223.*

богатырей к князю». «Иногда простые люди при разногласии с князем прямо выступают против него, воюют с ним, покоряют его». «Вообще князья в былинах суть князья весьма демократические, мужицкие», не имеющие силы отразить «силу казацкой стихии, силу “воровских” людей, дикой вольницы»¹. Согласно этому «казацкому» идеалу² «главная политическая сила — это народ, олицетворённый в образе мифической, богатырской силы, в образе крестьянского сына, вольного казака Ильи Муромца и других богатырей, символизирующих также народную, земскую мощь. Но в то же время — это демократия первобытная, кочевая, политически аморфная, полуанархическая. В ней нет места какому-нибудь организующему началу, нет места праву». Таким образом, приходил к выводу Н. Н. Алексеев, «сказанное делает понятным, почему так трудно, даже прямо невозможно применять к быту казацкого товарищества какие-либо современные государственно-правовые понятия: монархия, например, или республика». Поэтому он давал оригинальную формулировку: «древние русские народоправства были республиками, имевшими своих князей и царей; и в то же время их можно назвать монархиями, власть в которых принадлежала народу»³. Здесь Н. Н. Алексеев явно развивал взгляд дореволюционной исторической науки, обоснованный в своё время ещё В. И. Сергеевичем.

Итак, подводя итог вышесказанному, после рассмотрения представлений евразийцев о древнерусской государственности, необходимо ещё раз задаться вопросом: исходят ли они в своих взглядах, как считают многие исследователи из цельной и оригинальной «евразийской концепции русской истории»? Их, безусловно, объединяли идеи «исхода к Востоку», решающего фактора «месторазвития», борьбы как движущей силы истории, представление о России как особом историческом и географическом мире — Евразии, наконец, своеобразно понимаемого блага монгольского вектора развития. Но есть ли в этих идеях система, которую можно было бы рассматривать как евразийскую философию истории? Трудно ответить на этот вопрос однозначно⁴. Скорее всего, евразийство

¹ Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. С. 101–104.

² Называя политический идеал народа на Руси «удельного периода» «казацким» Н. Н. Алексеев соглашается с мнением С. М. Соловьёва, что «наши богатырские песни в том виде, в каком они дошли до нас, суть песни казацкие, о казаке. Богатырь-казак!... Эти два понятия равносильны». При этом он, конечно, понимает, что в летописях политический идеал князя совсем другой — «мудрый, энергичный, предприимчивый. Но ведь это есть интеллигентская идеализация, составленная летописцем» (Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. С. 102, 105).

³ Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. С. 101, 106–107.

⁴ В единственной, какую мне удалось обнаружить, работе, пытавшейся специально разобраться в этом вопросе, статье И. В. Лихоманова и В. А. Бойко, авторы приходят к мнению, что евразийцы «не выработали собственной концепции, которую можно было бы рассматривать как евразийскую философию истории». Зато «по-настоящему новой и оригинальной была лишь евразийская концепция русской истории». Придерживаясь скорее обратного взгляда (наличие у евразийцев своей историософии и отсутствия «евразийской концепции русской истории») и не увидев веских доказательств, хотел бы отметить данную статью за оригинальность среди общего потока евразийской историографии. — См.: Лихоманов И. В., Бойко В. А. Евразийцы и муза Клио: от мифологии — к науке // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017. № 40. С. 173–187.

было лишь потенцией на то, чтобы стать историософией или идеологией, игрой ума молодого пореволюционного поколения эмигрантов, не сумевших довести начатого до конца, чему возможно помешали сами условия эмиграции. Важно, что позже это признавали сами евразийцы. Г. В. Флоровский в своём знаменитом «спиче» «Евразийский соблазн» (1928) писал: «Судьба евразийства — история духовной неудачи. Нельзя замалчивать евразийскую правду. Но нужно сразу и прямо сказать — это *правда вопросов*, не правда ответов, правда проблем, а не решений. Так случилось, что евразийцам первым удалось увидеть больше других, удалось не столько поставить, сколько расслышать живые и острые вопросы творимого дня. Справиться с ними, чётко на них ответить они не сумели и не смогли»¹. Ещё ранее в 1927 г. Н. С. Трубецкой заявлял: «Когда нас упрекают в том, что у нас нет системы, а есть механическая смесь, ералаш совершенно разнородных, друг с другом не связанных идей, из которых каждый может выбирать себе подходящую, — то упреки эти справедливы»². В 1928 г. он же в письме П. П. Сувчинскому: «Если бы Вы только знали, каким тяжёлым бременем лежит в моём сознании этот постоянный балласт евразийских обязательств, как он мешает моей научной работе. Евразийство для меня тяжёлый крест, и притом совершенно без всяких компенсаций. Поймите, что в глубине души я его ненавижу и не могу не ненавидеть. ... И если иногда моя ненависть (да: ненависть) к евразийству вырывается у меня как крик души и придаёт особый оттенок моим письмам, то нечего это принимать за какой-то личный выпад. Поводом для этого является объективное проявление той онтологической дезорганизованности, которая так характерна для всего евразийства»³. И наконец, позволю себе ещё (и без того длинные) цитату из письма Н. С. Трубецкого 1930 г. П. Н. Савицкому: «Теперь я чувствую, что прежний “я” отошел куда-то в прошлое, в историю... Я постоянно перечитываю свои произведения евразийского периода, а также переписку этого времени, и многое теперь мне кажется ребячеством. Мы преувеличенно ценили свою собственную молодость, считали её главным своим преимуществом по сравнению со “старыми гримзами” и, благодаря этому культу собственной молодости, искусственно задерживали своё развитие. Теперь это для меня психологически невозможно. Я не могу притворяться молодым... И это удерживает меня от безответственности и той специфической поверхностной смелости, без которой евразийство не могло бы состояться. Я утратил и тот молодой оптимизм, которым евразийство, может быть, было сильно и привлекательно, но который в то же время неизбежно должен был рано или поздно разбиться об жизнь... К целому ряду вопросов, к которым я прежде подходил с самоуверенной определенностью, я теперь подхожу с холодным скептицизмом. Один из вопросов, в котором мой “зрелый возраст”

¹ Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Современные записки. Париж, 1928. Т. XXXIV. С. 312.

² Цит. по: Лихоманов И. В., Бойко В. А. Евразийцы и муза Клио: от мифологии — к науке. С. 175–176.

³ Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928. С. 269–270.

наиболее сказывается, — это вопрос о специализации научных знаний. В прежнее время я брался говорить о чём угодно. Это было “принято” в евразийской среде (о чём только не брался рассуждать любой из нас!). Теперь, пересматривая свои и наши прежние писания, я многое воспринимаю как ребяческую отсебятину... Широкие и большей частью поспешные обобщения, столь характерные для евразийства, в настоящее время мне претят. Я научился ценить “солидность”, полюбил её. Или, лучше сказать, научился видеть шаткость и иллюзорность широких обобщений. Прочность конструкции для меня важнее её грандиозности. Всё это я, кажется, смутно чувствовал и раньше, ещё будучи евразийцем, но особенно явственно осознал я всё это теперь»¹. Любопытно, что ещё в 1924 г. приват-доцент Русского юридического факультета в Праге К. И. Зайцев на одном из многочисленных проходивших тогда евразийских дебатов пророчески заявил: «Евразийство есть коллекция полуистин. Определённость содержания заменяется эмоциональным зарядом. ... Евразийство есть сочетание положений очень старых и очень верных с очень новыми и очень неверными. Евразийство есть анархия ценностей. ... Евразийцы сами не дают себе отчёта в истинном значении своих утверждений. ... Евразийство — это детская болезнь. В биографии каждого нынешнего евразийца будет отметка: от такого-то по такой-то год был евразийцем»².

Таким образом, принимая во внимание вышеозначенные утверждения, что представляла собой древнерусская государственность в представлении евразийцев? По П. Н. Савицкому, для которого «месторазвитие» Древней Руси — это борьба «окраинно-приморского», «оседлого» мира и «степной стихии», «варяго-русское государство», возникнув на торговом пути «из варяг в греки», распалось в первой половине XI или в начале XII в. Власть в нём принадлежала князьям, причём при сильных правителях происходил подъём, а деятельность веча, проявлялась лишь в «кризисные» моменты, как «чрезвычайный» орган власти на Руси, действующий как «орган “депрессивных” событий». Для Н. С. Трубецкого «месторазвитие» Киевской Руси, группы княжеств, управляемых князьями варяжской династии, — это борьба речного государства с кочевыми племенами, в результате которой ему «оставалось только разлагаться и дробиться на мелкие княжества, постоянно друг с другом воюющие и лишённые всякого более высокого представления о государственности». Г. В. Вернадский видел развитие древнерусской государственности в борьбе «леса и степи». При этом до конца X в. это были «попытки объединения степи и леса» и в результате деятельности Святослава «варяго-русское государство» приобрело форму «военной империи», но затем оно распалось на «отдельные земли-княжения» в середине XI в. Государственная организация власти «русских земель» в «княже-

¹ Цит. по: *Соболев А. В. К вопросу о внутренних трениях и противоречиях в евразийстве 1920-х годов // Россия XXI. 2002. № 5. С. 167.*

² *Евразийская хроника. Вып. 1. Прага, 1925. С. 22-23.*

ско-вечевую эпоху» до середины XII в. состояла из трёх элементов: князя, княжеской думы и веча. Н. Н. Алексеев мыслил древнерусскую историю как совокупность самостоятельных земель, городов и княжеств, население которых постоянно стремилось уйти от государства в степи и леса, где шла «борьба с Азией, приспособление к Азии и ассимиляция Азии». Поэтому политическая организация на Руси — это «демократия первобытная, кочевая, политическая аморфная, полуанархическая», где «народоправства были республиками, имевшими своих князей и царей; и в то же время их можно назвать монархиями, власть в которых принадлежала народу». В своей совокупности очевидно и наглядно, что кроме отдельных базовых идей «исхода к Востоку», «месторазвития», борьбы как движущей силы истории и то, понимаемых конкретно исторически каждым евразийцем по-своему, никакой единой концепции древнерусской истории им создать не удалось.

При столкновении евразийской историософии с историческими источниками и фактами, каждый евразиец представлял себе ход истории так, как был подготовлен к тому в рамках различных дореволюционных исторических школ и направлений. Слишком разными изначально оказались евразийцы по своей специализации и подготовленности, чтобы прийти к единому взгляду на русскую историю. Виной тому эмиграция, вырвавшая русскую интеллигенцию из насиженных мест, смешавшая её и вынудившая работать совместно. И поначалу евразийцам, дерзнувшим решить глобальную проблему, изменив сам традиционный историографический нарратив и субъект истории, казалось, что они могут своим молодым задором решить её однозначно. Но вскоре, для многих из них, а для кого-то позже, пришло осознание, что это невозможно. И теперь создаётся впечатление, что пресловутую «евразийскую концепцию русской истории» создали не евразийцы, а современные им критики и последователи из среды эмиграции, и продолжают создавать исследователи, желающие её видеть или тиражирующие устоявшиеся взгляды.

Долгов В.В. Повседневная жизнь: человек Древней Руси в кругу близких

Важной составляющей социального бытия человека является «частная жизнь»: его отношения в семье, в кругу личного общения и пр. В рамках той или иной малой группы проходила основная часть жизни человека. Важно быть гражданином на вече, воем в ополчении, но выступать в этих общественных ролях приходилось не каждый день, а вот общение с женой, с соседями, с детьми происходит постоянно. Нормы повседневного поведения в узком кругу могут не меньше сказать исследователю о культуре, чем высшие ее достижения в сфере искусства и духовного развития.

Семья. «“Дом” — семья, семейный очаг — основная микроструктура в городе, в которой силы взаимодействия и доверия, душевной близости особенно прочны. Семья — хранительница традиций, памяти поколений — сформировала систему ценностей и кодекс поведения человека»¹, — эту формулировку В. П. Даркевича можно, пожалуй, отнести не только к древнерусским временам. Семья на протяжении столетий выполняла и в настоящий момент выполняет функцию основной структурной единицы общества. Изучение особенностей семейной жизни человека Средневековья — одно из важнейших направлений работы по реконструкции мира его повседневности, мировоззрения и ценностных ориентаций². По мнению языковеда В. В. Колесова, словом «дом» первоначально обозначалась вся сфера «своего, родного, противопоставленного внешнему миру», и лишь со временем слово перешло на постройку, вмещавшую свою семью, а затем превратилось в обозначение жилой постройки вообще³ (подобно как слово «люди» сначала обозначало лишь своих сородичей и только с течением времени приобрело смысл абстрактного обозначения представителей рода человеческого). Основным значением слова «дом» на Руси было — «хозяйство».

В домонгольский период семья еще только начинает выделяться в качестве структурной единицы. Большую роль продолжает играть родовая община: «вервь». По мнению Л. В. Даниловой, «процесс хозяйственного и социального обособления малых семей внутри Киевской верви налицо, хотя определить его результаты весьма затруднительно. Ясно лишь, что он был еще далек от своего завершения, о чем свидетельствуют статьи обеих редакций Правды, устанавливающие головничество и виру за убийство, меру ответственности за это кровнородственного коллектива. Вплоть до XII в., по-видимому, вервь, а не семья выступала субъектом права в конфликтных отношениях между родственными

¹ Даркевич В. П. «Градские люди» Древней Руси: XI–XIII вв. // Из истории русской культуры. Т. 1. Древняя Русь. М., 2000. С. 647.

² Пушкарева Н. Л. Русская семья X–XVII вв. в «новой» и «традиционной» демографической истории // ЭО. 1996. № 3. С. 66–79.

³ Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Л., 1986. С. 207.

коллективами. Однако роль семьи в этом плане, бесспорно, возрастала. Убийца, ставший на “разбой без всякой свадьбы”, выдается “с женою и с детьми на поток и на разграбление”»¹. Хозяйственное выделение малой семьи оказывает непосредственное влияние и на изменение бытового уклада, а значит и мировоззрения ее членов. Сужается круг повседневного общения. Сородичи, совместное проживание с которыми в раннеродовую эпоху неизбежно приводило к тому, что малая парная семья в повседневной жизни не замыкалась на своих внутренних делах, несколько отделились, что, в конечном итоге, сделало возможным переход от родовой общины к соседской.

Вопрос о соотношении больших патриархальных («многоядерных») и малых («однойдерных») семей в Древней Руси XI–XIII вв. остается дискуссионным в науке до настоящего времени². Не вызывает, однако, больших сомнений, что в той или иной пропорции обе эти формы могли сосуществовать. Очевидно, выделение малых семей, разрастание их до уровня больших патриархальных, и снова раздел на малые — все это было постоянно продолжающимся, текучим процессом, в котором минимальной структурной общественно-психологической единицей с догосударственных времен была супружеская пара (муж и жена).

Брачный возраст, по современным меркам, наступал рано. В послании митрополита Фотия новгородцам (XV в.) нижняя граница выдачи замуж для девочек определена в 12 лет³. Судя по тому, что митрополит запрещает более раннее вступление в брак, случаи такие, значит, иногда происходили. В простонародной среде ранние браки были обусловлены хозяйственными нуждами — с появлением невестки в доме прибавлялись рабочие руки. В княжеской среде действовали причины политические. В летописи имеется подробный рассказ о брачном посольстве 1187 г., которое было послано князем Рюриком Ростиславичем в Суздаль, к великому князю Всеволоду Юрьевичу Большое Гнездо. Послы должны были сосватать дочь Всеволода Верхуславу за сына Рюрика — Ростислава. Жениху-княжичу было 14 лет, княжне-невесте — 8. В делегации состояли шурин Рюрика князь Глеб, боярин Чюрына с женой и «иныи многи бояре с женами». Свадьба прошла успешно. Всеволод дал в приданое бесчисленное множество золота и серебра, а сваты были одарены великими дарами. Северо-восточное владетельное семейство провожало новобрачную: «еха же по милое своеи дочери до трехъ станов», а отец и мать плакали, прощаясь с дочерью, поскольку «бе мила има, и млада соущи — осьми лет». Значит, судя по специальной оговорке летописца, понятие, что 8 лет — несколько рановато для брака, все-таки было. Но дальше все пошло хорошо. Вместе с малолетней невестой «на Русь» были отпущены «сестричъ» Яков с женою и другие бояре с женами; они

¹ Данилова Л. В. Сельская община в средневековой Руси. М., 1994. С. 155–156.

² Пуцкарева Н. Л. Русская семья X–XVII вв. в «новой» и «традиционной» демографической истории. С. 67.

³ Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси // От Корсуна до Калки. М., 1990. С. 425.

должны были присматривать за ребенком на чужбине, по крайней мере, на первых порах. В Белгороде Верхуславу встретили, и на следующее же утро епископ Максим провел венчание. После обряда устроили свадьбу «весьма силну»: по характеристике летописца, такую свадьбу, «ака же несть бывала в Руси». На свадьбе присутствовало одних только князей 20 человек. 8-летняя сноха была одарена многими дарами, в числе прочего ей достался и город Брягин. «Свата и с бояры отпусти ко Всеволоду в Соуждаль с великою честью и дары многими одарив»¹. Впоследствии Рюрик обращается к Всеволоду Большое Гнездо уже как к «сватоу своему»², предлагая поход на половцев, и тот, хотя и с задержкой, дает согласие на совместные действия.

В приведенном выше летописном рассказе возраст жениха никак не отмечается и не комментируется. Очевидно, он считался вполне нормальным и естественным. Для юношей обычный брачный возраст наступал позже, чем для девушек, но не превышал 15–16 лет. Подобная же ситуация отмечается исследователями для западноевропейских стран: так, в 12–15 лет брачный возраст наступал и в средневековой Франции³. Таким образом, столь существенного разрыва между биологическим и социальным созреванием, как в современном мире, Древняя Русь не знала. Это было связано еще и с необходимостью включения подрастающего поколения в трудовую и общественную деятельность. Важным обстоятельством также служило отсутствие действенных способов предотвратить раннее начало половой жизни, что, с одной стороны, было предостережением с точки зрения Церкви, осуждавшей добрачные связи, с другой стороны, могло повлечь появление на свет незаконнорожденных детей. После того как отошли в прошлое древние славянские обычаи соединения брачных пар на языческих праздниках, «бесовых игрищах» и «плясаниях», в обыкновение вошло сватовство, при котором подбор жениха и невесты, а также достижение предварительной договоренности ложились на родителей брачующихся⁴.

Впрочем, и прежние обычаи еще долго продолжали бытовать на Руси. Канонические ответы митрополита Иоанна (кон. XI в.) показывают, что в то время еще весьма распространено было представление, что церковное венчание при стало «болярюм токмо и князем»⁵. Остальные же ограничивались все тем же древним «плясаньем и гуденьем». Языческие свадьбы исчезли только тогда, когда христианская ритуальная практика, первоначально лишь маскировавшая сохранявшиеся традиционные обычаи, по-настоящему пропитала бытовую уклад не только городской элиты, но и сельских низов.

¹ ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М, 1997. Стб. 658. О свадебных обычаях см.: *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М.: Мысль, 1989. С. 70–104.

² ПСРЛ. Т. 2. Стб. 694.

³ *Габдрахманов П. Ш.* Средневековые крестьяне и их семьи. Демографическое исследование французской деревни VIII–XI вв. (по данным грамот). М., 1996. С. 93.

⁴ Устав Ярослава // Древнерусские княжеские уставы XI - XV вв. М., 1976. С. 87.

⁵ Иоанна митрополита русского, нереченного прорком Христа, написавшего правило церковное от святых книг вкратце Иакову черноризцу // РИБ. Т. 6. Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. Памятники XI–XV в. СПб., 1880. С. 18.

Кроме того, укрепление православных семейных обычаев привело к оформлению запрета на близкородственные браки. Скорее всего, подобные нормы существовали и в дохристианские времена, но информации об этом нет. Христианское отношение к этому вопросу было четко кодифицировано: издревле церковные правила запрещали браки до шестой степени родства включительно.

Константинопольский собор 1168 г., по инициативе патриарха Луки Хрисоверга, предписал расторгать браки между супругами, состоявшими даже в седьмой степени бокового кровного родства, но до Руси канонические новации доходили медленно. Еще и в XIV в. в тексте Софийской Кормчей седьмая степень родства при заключении брака называется разрешенной¹.

Серьезные трудности этот запрет порождал в княжеской среде, ведь все княжеские роды Руси возводили свое происхождение к Рюрику. Так, например, родители князя Александра Невского состояли в кровном родстве. Дистанция же между отцом, князем Ярославом Всеволодовичем, и матерью Федосией-Ростиславой Мстиславной составляла семь степеней (т. е., говоря языком генеалогии, «рождений»). И по мужской, и по женской линиям Александр является потомком Юрия Долгорукого. Юрий был дедом его отца, Ярослава, и приходился пра-пра-прадедом его матери Феодосии. Можно сказать, этот брак был заключен «на грани» дозволенного. Что, впрочем, было в княжеской среде обычным делом. При всей многочисленности потомков Рюрика, найти семейство, отстоящее на нужное количество колен, располагавшее невестой на выдачу и подходящее по политическим мотивам, было очень непросто. Нередки были случаи, когда ради политических целей князья заключали браки с нарушением церковных запретов².

В рассмотренном выше Изборнике отношениям в семье уделяется немалое внимание. Изборник имеет в виду в основном парную семью, в центре его внимания отношения мужа и жены (во всяком случае, не в хозяйственном, а в социально-психологическом смысле). «То бо не мала милостынни, еже домашняя своя бе скърбии и безъ въздыхания, и бес плача сътворити»³. Согласно Изборнику, следует беречь жену. Речь, правда, идет о положительном идеале: жене «моудры и благы» — «благодать бо ея есть паче злата»⁴, «е ли жена душевна, то не изгони ея»⁵. Таковую спутницу найти непросто: «Жену моудру не оудобь обрести. Въ женах редко обрящеши истину»⁶. Зато уж нашедший муж истину

¹ Расписание степеней родства и свойства, препятствующих браку // РИБ. . Т. 6. СПб., 1908. С. 143.

² Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Близкородственные браки Рюриковичей в XII в. как предмет вспомогательно-исторического исследования // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Материалы XXV Международной научной конференции. Москва, 31 января — 2 февраля 2013 г. Ч. 1. М., 2013. С. 96–102.

³ Изборник 1076 г. / Под ред. С. И. Коткова. М., 1965. С. 190.

⁴ Там же. С. 339.

⁵ Там же. С. 340.

⁶ Там же. С. 384.

блажен. Дни его удвоятся¹. «Добра жена — венец мужу своему и безпечалие»². А существуют еще «злые жены», образ которых весьма популярен в древнерусской литературе. Источником этого образа является, безусловно, византийская традиция: рассуждения о «злых женах» имеются и в Библии (*Притч.* 5, 3–6), и в «Слове» Ефрема Сирина, помещенного в Изборнике Святослава 1073 г.³, и в Изборнике 1076 г.⁴, и в поучениях, помещенных в «Повести об Акире Премудром»⁵, и в «Пчеле»⁶. Тем не менее, судя по тому как глубоко вошли представления об женских несовершенствах в оригинальную литературу, указанный комплекс идей был полностью воспринят древнерусским общественным сознанием⁷. Особенно ярко проявилось это в «Слове» Даниила Заточника. Сама жизнь, что очевидно, давала материал для существования и развития данного литературного образа. Отрицательный идеал оказывается выписан даже гораздо более подробно, чем положительный. Изборник сравнивает злую жену со львом⁸, «Пчела» — со львом и змеей⁹, Даниил Заточник — и со львом, и со змеей, и еще с бурым волком¹⁰. Причем в изображении Заточника вол — лучше: он не говорит и зла не замышляет. «Злая жена» — настоящее исчадие ада. В «Слове» она одинаково может быть и красива, и злообразна, в «Молении» же злая жена одновременно и некрасива, и стара. «Паки видехъ стару жену злообразну, кривозорку, подобну черту, ртасту, челюстасту, злоязычну»¹¹. Основные качества негативного идеала следующие: вздорность — «мирской мятеж, ослепление уму, начальница всякой злобе; в церкви — бесовская мытница: поборница греху, засада от спасения»¹²; непослушание мужу и священнику — «Лепше есть камень долбити, ниже зла жена учити. Железо уваришь, а злы жены не научишь: зла бо жена ни учения слушает, ни церковника чтит»¹³; кокетство — Даниил Заточник и в «Слове», и в «Молении» застаёт злообразную жену за зеркалом, что вызывает в нем приступ едкого сарказма, который он выплескивает словами: «Не позоруй в зеркало, но зри в коросту; жене бо злообразне не достоинит в зеркало приницати, да не в болшую печаль впадетъ, ввозревше на нелепство лица своего»¹⁴. С такой женой необходимо проявлять твердость, не давать

¹ Там же. С. 383.

² Слово Даниила Заточника. // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 280.

³ Срезневский И. И. Списки древнего перевода поучений Ефрема Сирина // СОРЯС. Т. 1. 1867. С. 65.

⁴ Изборник 1076 г. С. 382.

⁵ Повесть об Акире Премудром. // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 248.

⁶ Пчела. // БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб., 1997. С. 444–446.

⁷ Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. С. 433.

⁸ Изборник 1076 г. С. 384.

⁹ Пчела. С. 444.

¹⁰ Слово Даниила Заточника. С. 280–282.

¹¹ Моление Даниила. // Гудзий Н.К. Хрестоматия по древней русской литературе XI - XVII веков. М., 1955. С. 143.

¹² Слово Даниила Заточника. С. 280.

¹³ Там же.

¹⁴ Моление Даниила Заточника. С. 143.

ей власти над собой. «Не даждь жене дерзновения на тя, глаголати аште не ходити подь роукою ти отъсеци ю отъ плъти своя»¹, — советует Изборник 1076 г. Даниил говорит по памяти переданными словами ап. Павла (Еф. 5, 23): «Крестъ есть глава церкви, а мужъ — жене своей»². Владимир Мономах со свойственной ему простотой и лаконичностью пишет: «Жену свою любите, но не давайте имъ надъ собою власти»³, а народные пословицы, эти «мирские притчи», вошедшие в «Моление» Заточника, трактуют этот вопрос так: «Ни птица во птицахъ съчь; ни в зверехъ зверь еж; ни рыба в рыбахъ ракъ; ни скот в скотехъ коза; ни холопъ в холопехъ, хто у холопа работает; ни муж в мужехъ, кто жены слушает»⁴.

В то же время, в древнерусских нравоучительных сочинениях XI–XIII вв., в отличие от позднего «Домостроя», нигде не встречается рекомендации бить жену, как бы плоха она ни была. Как было показано Н. Л. Пушкаревой, женщина в обществе Древней Руси занимала достаточно высокое положение. Ее правовой и имущественный статус не был принижен, а по ряду пунктов оказывался равным с мужским⁵. Тем не менее, древнерусское общество и доминировавшая в нем социальная психология была все же «мужской». Это видно хотя бы по тому, что все существующие рассуждения о семейной жизни ведутся с позиции мужчин и обращены к читателю-мужчине.

Достаточно долгое время на Руси держались традиции многоженства. У Владимира I, как известно, было пять «водимых» (т. е. официальных) жен и, по летописному счету, в общей сложности до 800 наложниц⁶. У Ярослава Осмомысла (это в конце XII в.!) было две жены: официальная «княгиня», имя которой в летописи не указывается, и «параллельная» Настаска⁷. Будучи сыном от наложницы, ключницы Малуши, сам князь Владимир I Святославич, однако, сумел захватить престол и стать продолжателем Киевской династии. Так было в языческие времена, но и с установлением христианства ситуация не очень изменилась. В летописи под 1097 г. рассказывается, как великий Киевский князь Святополк II Изяславич садит во Владимире своего сына Мстислава, «иже бе ему от наложнице»⁸, как отмечает при этом летописец. Значит, и на исходе XI в. происхождение от наложницы не могло служить препятствием для посажения на престол, хотя это не оставалось абсолютно нейтральным обстоятельством: летописец все-таки счел нужным обратить внимание читателя на этот факт, но и только.

Наличие нескольких «супружниц» не было привилегией князей или знати. «Пространная Правда» предусматривает ситуацию, когда в разделе имущества

¹ Изборник 1076 г. С. 383.

² Слово Даниила Заточника. С. 280.

³ Поучение Владимира Мономаха. // БЛДР. Т. 1. XI - XII века. СПб., 1997. С. 462.

⁴ Моление Даниила Заточника. С. 143.

⁵ Пушкарева Н. Л. Женщины Древней Руси. С. 104–155.

⁶ ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 79–80.

⁷ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 564.

⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 270.

умершего человека принимают участие его «робьи дети» вместе со своей матерью (ст. 98). Доли в наследстве им не полагается: «раба», очевидно, это наложница, а основные права на стороне «главной», т. е. венчанной жены. Тем не менее, своеобразное возмещение ей все же предусмотрено — свобода вместе с детьми.

По мнению Б. А. Романова, многоженство как обыкновенная реальность предстает и в Уставе Всеволода. Строго говоря, не исключено, что в указанном исследователем фрагменте речь идет все же не о распределении наследства между многочисленными женами, а между их детьми: «У третьей жене и четвертой детем прелюбодейна часть в животе, аще будет доволен в животе, ино даст детем третьей жены и четвертой по уроку...», и т. д.¹ Однако другие источники (в частности, Устав Ярослава) дают основание утверждать, что вторая, третья и четвертая жены могли появляться у человека не в связи с кончиной очередной супруги или с официальным разводом, а одновременно: «Аже моуж оженится иною женою, а съ старую не роспустится...» (ст. 9); «Аще кто имеет две жены водити...» (ст. 17)². И в том, и в другом случаях Устав предписывает «вторую» жену «пояти в дом церковный», а жить со старой. Но в обстановке, когда даже и само церковное венчание отнюдь не было правилом, постановления Устава, скорее всего, не исполнялись строго и повсеместно.

Вряд ли многоженство на Руси было явлением совершенно общепринятым. Скорее всего, ситуация была подобной той, которую описал Ф. Энгельс, когда рассуждал об этой форме брака: «В действительности, многоженство одного мужчины было, очевидно, результатом рабства и было доступно только лицам, занимавшим исключительное положение. В патриархальной семье семитского типа в многоженстве живет только сам патриарх и, самое большее, несколько его сыновей, остальные должны довольствоваться одной женой. Так обстоит дело еще в настоящее время на Востоке; многоженство — привилегия богатых и знатных и осуществляется, главным образом, путем покупки рабынь; масса народа живет в моногамии»³.

Также вряд ли древнерусское многоженство среди рядовых мужей стоит представлять на манер восточного, т. е. как содержание гаремов. У нас нет свидетельств, чтобы жены были объединены в рамках одного дома, одного хозяйства и жили на какой-нибудь «женской половине», являясь по приказу господина (вообразить такое можно только по отношению к Владимиру, у которого наложницы жили в загородных резиденциях: «...и наложниц оу него 300 въ Вышегороде, а 300 в Белегороде, а 200 на Берестовем, в сельце еже зовут ныне Бререстовое»⁴). Вероятнее, что это были «параллельные» семьи, как у Осмомысла. Или же семейный человек, живший большим домом, помимо законной

¹ Устав новгородского князя Всеволода Мстиславича купеческой организации церкви Ивана на Опоках // Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. М., 1976. С. 158.

² Устав Ярослава. С. 87.

³ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1985. С. 68.

⁴ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 67.

жены, вполне открыто заводил наложницу среди дворни: наложница эта стояла гораздо ниже жены, но тоже имела определенный официальный статус, делавший ее субъектом права. Возможна, как говорилось, ситуация, когда мужчина, не разведясь с первой, законной женой, заводил вторую семью, третью и т. д., становясь, тем самым, многоженцем.

Церкви, которая стремилась подчинить брачные отношения своему влиянию, одинаково трудно было мириться с многоженством и преодолеть эту древнюю традицию. Вставать на ригористические позиции было нельзя — это грозило потерей паствы и выпадением из сложившейся социальной практики, поэтому приходилось приспосабливаться. В известном «Вопрошании» Кирик спрашивает у Нифонта, что следует делать с семьянином, который, помимо основной жены, содержит еще тайных или явных наложниц. Нифонт отвечает, что человека необходимо наказать штрафом, и только. Развод, по его мнению, в этой ситуации неуместен, хотя, конечно, такое положение «не добро», вне зависимости от того, явные наложницы или тайные¹. Общее направление политики Церкви по данному вопросу заключалось в том, чтобы подвигнуть духовных чад оформлять свои браки церковным венчанием², но при этом на самих служителей Церкви возлагалась обязанность следить, чтобы церковное благословение получал только единственный брак, так как, несмотря на обычай, среди духовенства существовало представление, что многобрачие суть «срам». Митрополит Иоанн (+ 1089 г.) предписывал таким, «иже бес студа и срама 2 жите имеют», наказание в виде отказа от св. причастия³. Такая мера вряд ли могла сразу в корне пресечь явление, но вполне способна была формировать общественное мнение в русле, благоприятном для утверждения церковного единобрачия.

Помимо многоженства, семейная жизнь населения Древней Руси ставила перед Церковью и государством еще целый ряд проблем, которые власть, во исполнение своей руководящей функции, должна была разрешать. Устав Ярослава дает нам широкую панораму житейских неурядиц. То супруги крадут друг у друга, то дерутся. В семейной потасовке закон на стороне мужчины: ответственность предусмотрена только для жены, побившей мужа (3 гривны). Еще жена может попасться «чародеица, наоузница, или волхва, или зеленица»: в этом случае мужу предложено наказать ее самому, «по-свойски», но не прогонять. Домашние в различных сочетаниях предаются блуду: это также подлежит церковному суду. Один из супругов может тяжело заболеть, и тогда нельзя допустить, чтобы здоровый бросил больного (ст. 11 и 12)⁴. Особая статья — развод.

¹ Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпраша иепископа ноугородьского Нифонта и инех // РИБ. Т. 6. СПб., 1908. С. 41–42.

² Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. С. 430.

³ Иоанна митрополита русскаго, нереченного прорком Христа, написавшего правило церковное от святых книг вкратце Иакову черноризцу // РИБ. Т. 6. СПб., 1908. С. 4–9.

⁴ Там же. С. 87.

Кодекс права развода в Уставе Ярослава был заимствован из византийского источника с местными русскими дополнениями¹. В нем предусмотрены разводы только по вине жены. Как ни странно, первой из указанных причин является преступление не против супружества, а против власти, т. е. политическое преступление: несообщение о готовящемся заговоре против государства в лице «царя» или князя. Интересно, что сообщить о готовящемся заговоре жена должна не куда-нибудь, а мужу. Остальные пять причин могут быть разделены на две большие группы. Во-первых, когда поведение жены таково, что сомнительным оказывается ее моральный облик: либо ее прямо застали с «любодеем», либо постоянные отлучки, бесконтрольное общение с чужими людьми и посещение «игрищ» делают наличие тайного «любодея» вполне вероятным (п. 2, 4–5). Во-вторых, когда жена злоумышляет против личности и имущества мужа (п. 3, 6)². Отсутствие любви или обоюдное нежелание продолжать совместную жизнь не могло служить основанием для развода. Вообще любовь между супругами, «счастье», взаимопонимание как неперемненные условия брака раннему Средневековью почти несвойственны. Это не означает, однако, что указанный спектр чувств был средневековому человеку незнаком, он только не был абсолютизирован как главная цель совместной жизни супругов.

Развод не одобрялся и прямо запрещался Церковью, но в ситуации, когда и венчание не получило еще повсеместного распространения, контролировать этот процесс в домонгольской Руси было почти невозможно. Как было отмечено Н. Л. Пушкаревой, ни развод, ни повторный, ни третий брак не вызывали никакого общественного осуждения: следов его нет ни в письменных, ни в фольклорных источниках. Этим средневековая Русь отличалась от Западной Европы, где под окнами людей, нарушивших табу, устраивались «кошачьи концерты»³. Причина этого, можно думать, была в том, что в доиндустриальную эпоху христианство еще недостаточно глубоко утвердилось в сознании большей части русского населения. Живы были языческие стереотипы восприятия брака, в которых преобладал рационализм житейского «здорового смысла». Впрочем, по мнению Ж. Дюби⁴, и в Западной Европе «конфликт между двумя концепциями брака — мирян и церковных иерархов» — преодолел свою критическую фазу только ок. 1100 г. Хотя, как показывает материал того же французского историка, западному и русскому духовенству в одно и то же время приходилось решать разные вопросы. Если в Северной Франции речь шла об установлении безбрачия духовенства и нерасторжимости брака светских лиц, на Руси приходилось бороться против обычая добрачного начала половой жизни и весьма укорененного в повседневном быту многоженства.

¹ Шапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 112.

² Устав Ярослава. С. 90.

³ Пушкарева Н. Л. Русская семья X–XVII вв. в «новой» и «традиционной» демографической истории. С. 73–74.

⁴ Дюби Ж. Почтенная матрона и плохо выданная замуж. Восприятие замужества в Северной Франции ок. 1100 г. // Одиссей. 1996. С. 237–252.

Различны были и методы «воспитательной работы». Если западные иерархи пропагандировали желаемую форму брака при помощи поучительных рассказов о героях, заслуживших святость «правильным» поведением в семейной жизни, то на Руси подобного рода произведения не были распространены. Нечто подобное рассказу о духовных заслугах графини Иды Булонской (XI в.), которая, по мнению Ж. Дюби, воплощала в себе идеал светского благочестия и священного материнства, в русской литературе появляется только в XVII в. («Житие Ульянии Осорьбиной»). На страницах древнерусской литературы домонгольского периода примерно-положительная супружеская пара возникает единственный раз. Это воевода Ян Вышатич и «подружья его» Мария, которые, «живяста по заповеди Господни, и в любви меж собою пребыва-ста»¹. Однако в ПВЛ рассказ об этой супружеской идиллии попал только потому, что в этом семействе любил бывать преп. Феодосий Печерский. Визиты свои св. подвижник наполнял проповедями о милостыне к убогим, о Царствии Небесном и пр. Особенно эмоционально воспринимала их «Яневая» (т. е. Мария). Рассуждения Феодосия натолкнули ее на раздумья о собственной посмертной судьбе. «Кто весть, где си мя положить», — произнесла она. Феодосий пообещал, что она будет погребена рядом с ним, что и свершилось. Как мы видим, в изображении древнерусского книжника семейная пара, о которой сказано, что они жили в любви, тем не менее, никак не проявляет заинтересованности друг в друге, их взаимоотношения очерчены довольно блекло. И даже посмертное прославление они получают как-то порознь. В исполненной различными похвалами заметке о смерти самого Яна, который пережил свою супругу на 15 лет, нет уже ни слова о каких-то особенных взаимоотношениях, которые в былые времена связывали его с женой².

Изборник 1076 г. содержит рекомендации по деликатному обращению с рабами и наемниками. Они помещены в числе поучений, касающихся членов семьи, как раз между женой и детьми. К рабам нужно относиться по возможности мягко: «Не озьлоби раба делаюшта въ истину; ни наимника, делаюшта доушея своя». Более того, «раба разоумлива» рекомендуется возлюбить и, парадоксальным образом, не лишить его свободы³. По отношению к убогим полагается вести себя корректно: «Душа алчушта не оскорби и не разгневаи моужа въ нищете его»⁴ (примечательно, что нищий человек назван здесь уважительно «мужем»). Вряд ли, конечно, стоит делать вывод, что к рабам в жизни действительно относились так мягко, как это советует Изборник. РП показывает, что отношения между холопом и его владельцем далеко не всегда были безоблачны. Но сам факт наличия такой рекомендации и помещение статьи о рабах в разделе о семейных отношениях говорит о многом.

¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 212.

² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 257.

³ Изборник 1076 г. С. 339.

⁴ Там же. С. 417.

Обычно семья помещалась в отдельном доме, который ни по внешнему виду, ни по внутренней планировке существенно не отличался от сельского. В домонгольской Руси урбанистическая культура не распространялась еще на формы жилища. Дом был окружен двором, где помещались хозяйственные постройки и мастерские, если хозяин занимался ремеслом. Огороденная усадьба в традиционной культуре являла собою замкнутый мирок, за пределами которого пространство было хотя и тоже еще «своим» (своя улица, свой город, своя волость), но уже менее безопасным, содержащим больше возможностей для тайной угрозы.

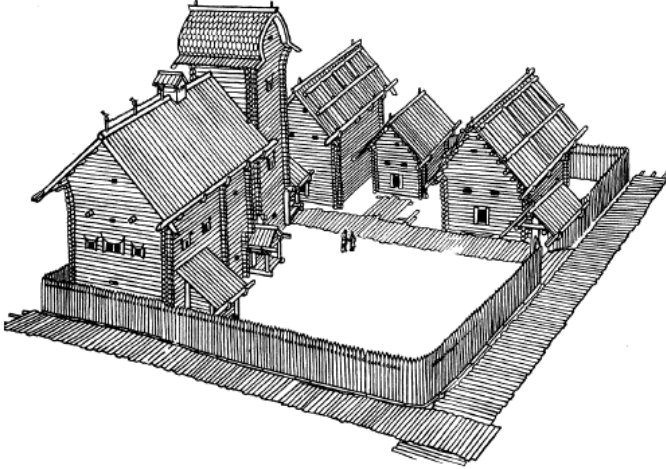
Для горожанина-ремесленника собственные дом и двор были не только местом жительства, но и местом работы. Регулярные отлучки из дома требовались для того, чтобы выносить изготовленные изделия на продажу, делать закупки на рынке, посещать церковь и коллективные празднества. Кроме того, необходимость покинуть родные стены могла возникнуть, если требовалось участие в политической жизни — на вече, или в случае военной опасности — в ополчение. В целом же, человек Средневековья и раннего Нового времени проводил дома гораздо больше времени, чем человек постиндустриального общества. Хотя, следует заметить, что «дома» в данном случае означает не столько в помещении, сколько во дворе, поскольку раннесредневековый небогатый дом, а тем более полуземлянка, не имел окон (были только небольшие волоковые оконца, закрываемые в холодное время деревянными дощечками). В таком доме и днем царил полумрак. Света было мало, поэтому даже для сугубо домашних дел, таких как шитье, плетение из лыка или мелкий ремонт домашней утвари, приходилось, очевидно, размещаться (если позволяла погода) на вольном воздухе.

Размер и конструкция дома во многом зависели от социального положения хозяина. Богатый и знатный человек возводил себе дом более вместительный и старался выше поднять кровлю. Поскольку строительство велось почти исключительно из дерева, размер каждого отдельного помещения был ограничен максимальными размерами древесного ствола. Поэтому для того, чтобы построить большой дом, приходилось составлять композицию из нескольких срубов; отсюда и название богатого жилища, имеющее форму множественного числа — «хоромы». Престижные хоромы отличались от простого дома наличием особенных элементов конструкции: палат, теремов (высокая постройка обязательно с остроконечной кровлей), сеней, ложниц, медуш (разновидность винного погреба)¹.

В Новгороде была раскопана богатая усадьба, построенная в XII в. и просуществовавшая до 1194 г. Найденные в усадьбе берестяные грамоты и вещевой материал, позволили сделать вывод, что принадлежала она зажиточному горожанину — художнику Олисею Петровичу Гречину. Главный жилой дом имел

¹ Рабинович М.Г. Очерки материальной культуры русского феодального города. М.: Наука, 1988. С. 22.

площадь около 63 м². Кроме того, во дворе располагались хозяйственные постройки и еще два сруба, одни из которых имел площадь не менее 45 м². Обычный городской дом мог иметь ок. 16 м² площади¹. Таким образом, видно, что житель древнерусского города жил в достаточно стесненных условиях. Если предположить, что в таком доме могла помещаться семья из мужа, жены и двоих детей, то на человека приходится по 4 м² — площадь, достаточная, чтобы устроить постель, поставить стол, лавки, быть может, еще сундук, но не более того.



Усадьба богатого новгородца иконописца Олисея Гречина

Объяснять небольшой размер жилищ только особенностями ментальности средневекового горожанина вряд ли правильно². Ценностные ориентации проявляются тогда, когда для этого имеются благоприятные условия. Следует различать поведение, обусловленное мировоззрением, и поведение, диктуемое условиями физического и физиологического характера. Если бы теснота не воспринималась как нечто дискомфортное, богатые хоромы не строили бы большими. И хотя, несомненно, средневековый человек гораздо легче современного переносил скученность небольших помещений, главная причина была все-таки чисто технической: большие многокомнатные помещения гораздо труднее отапливать. «Привычка к тесноте» не была причиной тесноты, а лишь ее необходимым следствием.

¹ Там же. С. 14–28.

² Даркевич В. П. «Градские люди» Древней Руси: XI–XIII вв. С. 650.

Дети. Стадии взросления. Воспитание. Детство является традиционным и одним из наиболее важных предметов социально-антропологического изучения культуры прошлого и настоящего. Оно представляет собой одну из центральных проблем современной антропологии, проблему, решение которой лежит в сфере междисциплинарных исследований¹. Одной из первых разработку проблемы особенностей детства на примере культур Океании предприняла Маргарет Мид. Основной ее работы стало понимание зависимости этапов развития ребенка и методов социализации от культурной среды². Ее исследования дали толчок изучению специфики детства у других народов. Анализу исследований американских антропологов в данной сфере посвящена работы А. А. Белика³, автор которой выделяет основополагающие работы М. Херсковица, Б. и Дж. Уайттинг, и др. Анализу исследований работ зарубежных авторов также посвящены работы И. С. Кона⁴. В рамках проблемы изучения детства выделяются «подпроблемы» культурных стереотипов построения отношений между родителями и детьми, научение-обучение в формировании человека, эмоциональная сфера, социализация, игра и труд, и пр. Указанный спектр проблематики изучался и исследователями восточнославянской этнографии (Т. А. Бернштам). Проблемы материнства и детства на материале отечественной истории X–XIX вв. рассматриваются в ряде работ Н. Л. Пушкаревой⁵. Интересная подборка и анализ воспоминаний русских авторов XVI–XVIII вв. о своих детских годах содержится в учебном пособии по педагогической антропологии и истории детства О. Е. Кошелевой⁶.

Понятно, что тысячелетний рубеж, отделяющий современного исследователя от древнерусской эпохи, не дает нам возможности с той же степенью полноты проникнуть в психологию детства раннего Средневековья, как при рассмотрении современных традиционных культур. Тем не менее, важность проблем детства для понимания общего уклада общественной жизни предопределяет необходимость сбора и анализа имеющихся немногочисленных данных.

Рождение ребенка в доиндустриальную эпоху повсеместно рассматривалось как безусловное благо и Божественная милость, и Русь не была исключением. В то же время, отсутствие возможности контролировать рождаемость, ча-

¹ Белик А. А. Психологическое направление в этнологии США. От исследований «культура-и-личность» к психологической антропологии // *Он же*. Культура и личность. Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии. М., 2001. С. 77. С. 33–112.

² Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. М., 1988. С. 88–93.

³ Там же. С. 70 – 95.

⁴ Кон И. С. Этнография детства: проблемы методологии // СЭ. № 5. 1981. С. 3–14; *Он же*. Этнография детства: Историографический очерк // Этнография детства. М., 1983. С. 9–51.

⁵ Пушкарева Н. Л. Мать и материнство на Руси X–XVII вв. // Человек в кругу семьи. Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени. М., 1996. С. 311–347; *Она же*. Мать и дитя в Древней Руси (отношение к материнству и материнскому воспитанию в X–XV вв.) // ЭО. 1996. № 6 и др.

⁶ Кошелева О. Е. «Свое детство» в Древней Руси и в России эпохи Просвещения (XVI–XVIII вв.). Учебное пособие по педагогической антропологии и истории детства. М., 2000.

стый голод и недостаток материальных средств делали рождение ребенка тяжелым испытанием для семьи простых общинников. Особенно тогда, когда детей становилось слишком много. Недаром и в более поздние времена чрезвычайная многодетность считалась бедствием, наряду с бесплодием, и считалась наказанием за грехи¹. Большая часть родившихся детей погибала в младенчестве. И все же, по мнению Р. Зидера, идея Э. Шортера о том, что европейские матери в эпоху, предшествующую современности, равнодушно относились к детям и мало о них заботились, слишком поверхностна. Высокая детская смертность и несоблюдение элементарных, с точки зрения современного человека, гигиенических и воспитательных норм в обращении с малышом совсем не означали отсутствия чувства привязанности и родительской любви. «Они только по-другому воспринимались и выражались не интроспективно, эмпатией и словом, а символами и ритуальными действиями... чем следовало бы объяснить то, что даже мертворожденных детей отпевали в церкви и хоронили с надлежащими погребальными церемониями и звоном колоколов, идя на значительные затраты»². В целом, безусловно прав В. П. Даркевич, отметивший, что «частые смерти детей притупляли боль утрат, что не исключало тяжелых душевных переживаний»³. Родители делали для детей все, что в общем русле мировоззрения эпохи считали необходимым, действенным и возможным. Другое дело, что часто предпринятые меры лежали в плоскости магических, а не практических действий, но таковы были общественные приоритеты. Кроме того, как было отмечено Н. Л. Пушкаревой, «тенденции “небрежения” детей, особенно девочек, в допетровской Руси постоянно (с X в.) противостояли представления о “благочестивом родительстве”, выработанные православной концепцией и, судя по требникам и покаянным сборникам, составлявшие суть проповеди. И хотя о действенности дидактического слова того времени у нас данных нет, тем не менее, по церковным текстам можно судить о самом существовании в то время представлений о допустимом и предосудительном, с точки зрения идеалов христианской нравственности»⁴. Поэтому описывать древнерусскую модель отношения родителей к детям как исключительно деспотическую, не дающую возможности развиваться чувствам родительской любви и привязанности, было бы совершенно ошибочно.

Конечно, следует признать, что, на взгляд современного врача-педиатра, многое в воспитании детей в средневековом обществе было вопиющим нарушением санитарных и педагогических норм, но даже Л. Демоз, американский исследователь эволюции детства, нарисовавший чрезвычайно яркую и поистине ужасающую картину истории детских страданий, должен был признать,

¹ Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 110.

² Зидер Р. Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (кон. XVIII–XX вв.) / Пер. с нем. Л. А. Овчинцевой; науч. ред. М. Ю. Брандт. М., 1997. С. 40–41.

³ Даркевич В. П. «Градские люди» Древней Руси: XI–XIII вв. С. 650.

⁴ Пушкарева Н. Л. Мать и материнство на Руси X–XVII вв. С. 308–309.

что этой совершенно «неправильно» ориентированной заботы часто было достаточно, чтобы вырастить ребенка¹. Следует отметить, что детство, как культурный феномен, обычно соответствует характеру эпохи, и практика регулярных телесных наказаний и запугивания детей, возможно, выполняла функцию подготовки к взрослой жизни, жестокой и трудной. Также вероятно, что «средневековые жестокости», изумляющие современного человека, были в свое время «меньшим злом», которым предотвращалось зло большее, сокрытое от современного наблюдателя. Так, например, строгие и жестокие подчас меры по ограничению детской подвижности, скорее всего, действительно отрицательно влиявшие на психику, позволяли сохранить жизнь ребенку в условиях, когда родители вынуждены были отлучаться для работы в поле или в мастерской и не могли обеспечить постоянный присмотр². Л. Демоз приводит случаи злоупотребления этими, несомненно, жестокими приемами (няня до состояния окаменения пугает ребенка, а сама затем отправляется развлекаться), но не учитывает условий их обычного функционирования. В конечном итоге, если бы воспитание в традиционном обществе носило столь губительный характер, как это показано в книге Л. Демоза, человечество не увеличило бы многократно свою численность, а постепенно вымерло. Если, рассуждая об общем уровне жестокости, сравнить древнее и современное общества, то и здесь выводы могут оказаться совсем неоднозначны. Неизбежная жестокость сохраняется, меняются только ее формы. Постиндустриальное общество, конечно, требует от родителей скрупулезной заботы о младенце, но терпимо относится к контрацепции и абортам, что лишает возможности появиться на свет такому количеству малышей, которое не идет ни в какое сравнение со всеми замученными детьми Средневековья. С позиции средневекового человека это могло бы показаться жестокостью никак не меньшей, чем тугое пеленание и наказание розгами, производившееся «на благо» подрастающему поколению.

Родившийся младенец как можно скорее должен быть крещен. Русское Средневековье не отличалось в этом отношении от западного. Иначе, даже будучи совершенно невинным, ребенок лишался возможности посмертного благоденствия. Крещение только что появившихся на свет младенцев не вполне соответствовало святоотеческим установлениям, но оттягивать момент крещения было опасно, особенно в том случае, если младенец был явно болен. В своих канонических ответах митрополит Иоанн II рекомендует крестить младенца даже

¹ Демоз Л. Эволюция детства // *Он же. Психоистория*. Ростов-на-Дону, 2000. С. 29.

² О том, что этот обычай был известен и на Руси, говорят риторические обороты, употреблявшиеся для того, чтобы подчеркнуть военное могущество того или иного князя. Напр.: «...деду его Володимеру Манамуху, которым то половоци дети своя полошаху в колыбели» (Слово о погибели Русской земли // БЛДР. Т. 5. XIII в. С. 90.); или «...и начаша жены моавитьския полошати дети своя, ркуше: "Александръ едет!"» (Житие Александра Невского // Там же. С. 366.). Несмотря на то, что в приведенных отрывках речь идет исключительно об иноплемениках, сам обычай был известен русским книжникам, конечно, не из этнографических экспедиций к степным народам.

в случае его явной нежизнеспособности (невозможность «ссати матери прияти»)¹. В дальнейшем Церковь стремилась включить нового человека в ритм христианской жизни, заботясь, однако, и о том, чтобы младенец не скончался от чрезмерного усердия родителей, которые могут уморить его непосильным постом².

Крещенному младенцу нарекали христианское имя, во славу какого-либо святого. Иногда вместе с именем к человеку прикреплялось прозвище его небесного покровителя. Дочь князя Ростислава Рюриковича нарекли при рождении именем Ефросинья и «прозванием Изморагдъ, еже наречеться дорогой камень»³, в честь преп. Ефросиньи Измарагд, жившей в V в. н. э. в Александрии⁴. Упоминание этого случая в летописи позволяет думать, что «Изморагдъ» (изумруд) стало одним из употребляемых в обращении имен русской княжны, может быть, даже ласковым семейным прозвищем⁵.

Христианское имя не было единственным именем человека. В домонгольской Руси в большем ходу были не крестильные, а языческие имена, которыми ребенка называли в семье. Об этом писал преп. Феодосий Печерский, и, вопреки ожиданию, св. игумен был совсем не против существования у человека, помимо христианского, еще и мирского имени; в этом он даже видел одно из достоинств русского православия в сравнении с католицизмом⁶. Христианское имя не было даже главным. В летописях и официальных документах князя в большинстве случаев фигурируют под славянскими именами. Вряд ли можно говорить о существовании специальных аристократических имен, хотя предпочтения, существовавшие в роду Рюриковичей, ясны всякому читателю русских летописей. Наиболее распространенные княжеские имена: Владимир, Святослав, Ярослав, Игорь, Олег, Изяслав, в XII–XIII вв. появляется много Мстиславов и Ростиславов. Представители княжеского рода, имевшего обширные династические связи со странами Скандинавии, иногда носили, помимо славянского и христианского, еще и варяжское имя: у Мстислава Великого — Харальд, у Всеволода Ярославича (возможно) — Хольти⁷.

Имя для князя выбиралось по преимуществу из тех, что уже использовались в роду. Оно призвано было определить династическое положение нового князя и наметить ожидаемые политические перспективы⁸. Среди бояр и простых общинников встречаются те же имена, хотя часто они имеют уменьши-

¹ Канонические ответы митрополита Иоанна II // РИБ. Т. 6. Памятники древнерусского канонического права. (Памятники XI – XV вв.) СПб., 1906. Т. 6. С. 1.

² Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. С. 419–420.

³ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 708.

⁴ 25 сентября. Память преподобной Ефросиньи Измарагда. Из Пролога // БЛДР. Т. 2. XI–XII вв. С. 388.

⁵ Предположение об этом см.: Пушкарёва Н. Л. Мать и материнство на Руси X–XVII вв. С. 311.

⁶ Поучения и молитва Феодосия Печерского. // БЛДР. Т. 1. XI – XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 448–450.

⁷ Сага об Олаве Трюгвассоне монаха Ода // Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г.). Тексты. Перевод. Комментарии. М., 1993. С. 142, 146.

⁸ Успенский Ф. Б. Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002. С. 28.

тельную или просторечную форму. Впрочем, какое-то представление об именах, «достойных князя», видимо, все же было, поскольку даже у бояр мы часто видим имена, никогда не используемые в княжеском роду: например, известный Ян Выпятич — ни Янов, ни Вышат среди князей нет (впрочем, возможно, Вышата — форма от Вышеслава). Летопись сохранила много весьма колоритных имен бояр, тысяцких и посадников: Воибор Негочевич, Жирослав Нажирович, Рагуил Добрынич, Мирошка Несдинич и пр. Бояре и князья именовались с отчествами: в этом был знак их высокого достоинства. Традиция величания по отчеству (с «вичием») сохранялась как прерогатива высших социальных групп на Руси в течение нескольких столетий. Фамилий, в современном понимании этого слова, на Руси не существовало. Люди попроще часто звались всю жизнь тем именем-прозвищем, которое было усвоено ими, вероятно, еще в детстве. Они в меньшей степени нашли отражение на страницах летописей, но зато в изобилии читаются в берестяных грамотах и рукописных маргиналиях. Некоторые имеют исключительно местное славянское происхождение, в иных угадывается искаженное христианское имя: Жировит, Стоян, Жизномир, Микула, Нежка, Нежебуд, Завид, Братята, Мстята (вероятно, уменьшительное от Мстислава), Гавша, Братонежко, Нажир, Доброшка, Семьон, Гостята и пр. Встречаются среди имен и такие, которые звучат довольно странно для современного человека: Упырь Лихой — новгородский писец, оставивший пометки на полях переписанной им для князя Владимира Ярославича книги; Душило, или Душилец (имя встречается в НПЛ и берестяных грамотах). Это последнее происходит, можно думать, не от глагола «душить», а от существительного «душа».

Бросается в глаза принципиальная разница логики подбора имен в аристократической (княжеской) среде и в простонародье. Если имена князей обычно имеют в своем составе части «влад/волод», «слав», «свят», несущие значения, связанные с военно-дружинными, властными и жреческими общественными функциями, то в именах простых людей наиболее распространены «жир», «неже», «добро». Сочетание «жи-» является древним корнем, от которого происходят слова, связанные с понятиями, наиболее актуальными именно в жизни земледельца, купца и ремесленника, для которых главной ценностью является не слава, власть или воинские подвиги, а материальное благополучие: «жила» (жизнь), «жило» (жилье), «жиро» (пастбище), «жирь» (пища), «жито» (хлеб) и пр.¹ С положительными понятиями в повседневной жизни простого человека были связаны и «неже-», и «добро». Давая позитивно заряженные имена, родители хотели привлечь к своему чаду желанную судьбу: маленькому князю — славу и власть над миром, маленькому земледельцу — изобилие, сытость и благополучие.

В контексте христианского мировоззрения, рождение человека повторяло на «человеческом» уровне Божественный акт сотворения первого человека

¹ Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. С. 75 – 76.

Адама. Очевидно, именно поэтому богомильский апокриф «Сказание, како сотвори Богъ Адама» был популярным чтением в средневековом обществе. События, сопровождавшие появление первого человека, должны были много объяснять в самой человеческой природе. Наречению имени уделяется много внимания, и процедура эта предстает судьбоносным моментом в жизни. Для придумывания имени сотворенному из восьми частей первочеловеку, Господь призывает четырех ангелов и говорит им: «Ищите имени ему». Ангелы разошлись на четыре стороны. «Аггел Михаилъ иде на восток и виде ту звезду, ей же имя Анафола, и взят оттуду Азь». Ушедший на юг Гавриил увидел звезду Адор и взял от нее букву «добро». Уриил пошел на север и от звезды Машимъ взял «мыслете», Рафаил на западе от звезды Брион взял «ерь». Так и вышло: «Адамъ». «Рече Господь всемогий: “Тако зывается имя его”».

Имеется в апокрифе о сотворении Адама и своеобразное «расписание» циклов человеческой жизни. Дана следующая система: до 10 лет – ребенок («исполнится рождение»), 20 лет – юноша, 30 лет – зрелость («свершение»), 40 лет – «средовечие», 50 лет – седина, 60 лет – старость, а 70 – смерть («скончание»)¹. Таким образом, вся жизнь человека распалась на 7 частей, по числу проведенных Адамом в Раю дней. Система эта имела несколько вариантов, с разным «шагом» (иногда периоды выделялись не по 10, а по 7 лет, и тогда «ступеней жизни» становилось больше), но, так или иначе, книжный характер ее очевиден. Книжное происхождение, однако, не означает, что указанное возрастное деление не имело никакой связи с реальной жизнью. Во-первых, произведения, в которых данное деление содержалось, были весьма популярны в народе, читались не только интеллектуальной элитой, но и простой читающей публикой; во-вторых, терминология, используемая в «Сказании» и подобных ему сочинениях, вся местная, славянская, взятая, надо думать, из повседневного языка.

Есть в древнерусской литературе и другие варианты возрастной шкалы. В «Слове о полку Игореве» говорится о курянах: «под трубами повиты, под шеломи възлелеяны, конец копия въскормлени»². Фраза эта имеет множество параллелей в славянском фольклоре. Ф. Я. Прийма сравнивает «Слово» с болгарскими и сербскими песнями, в которых процесс «естественного» воспитания также распадается на три составляющих: 1) обстоятельства рождения и повивания, 2) способ кормления, 3) способ убаюкивания³.

Для традиционной культуры важными переходными этапами были отнятие ребенка от груди, начало речи, начало трудовой деятельности и начало иповедаальной жизни, которая, согласно православным канонам, должна была

¹ Сказание, как сотворил Бог Адама // БЛДР. Т. 3. XI – XII века. СПб.: Наука, 1999. С. 96.

² Слово о полку Игореве // БЛДР. Т. 4. XII в. СПб.: Наука, 1997. С. 254.

³ Прийма Ф. Я. «А мои куряни сведоми кмети...» (Опыт комментирования) // Культурное наследие Древней Руси (Истоки. Становление. Традиции). М., 1976. С. 61.

начинаться с 7 лет¹. Взрослеющий эпический богатырь в «ускоренном режиме» проходит традиционные стадии взросления. В былинах критерием взрослости, а значит и готовности к подвигу, служит умение сидеть на коне². Волх Всеславич, рожденный «молодой княжной» Марфой Всеславвной от «лютого змея», полтора часа от роду уже заявляет матери, что его не нужно пеленать «в пелену червчатую» и не нужно опоясывать шелковыми поясами.

*Пеленай меня, матушка,
В крепки латы булатные,
А на буйну голову клади злат шелом,
По праву руку – палицу,
А и тяжу палицу свинцовую,
А и весом та палица в триста пуд. —*

Т. е. уже с самого рождения ребенок обладает необыкновенной силой, и богатырское облачение должно соответствовать его особенной природе. Однако же обучение грамоте начинается в обычном возрасте:

*А и будет Волх семи годов,
Отдавала его матушка грамоте учиться,*

Здесь богатырство проявляется в том, что все необходимые знания Волх хорошо усваивает, учение идет «в наук»:

*А грамота Волху в наук пошла;
Посадили его уж пером писать,
Письмо ему в наук пошло.*

В 10-летнем возрасте начинается этап «профессионального» обучения. Богатырь осваивает специальные навыки. Для Волха это — умение превращаться в животных:

*А и будет Волх десяти годов,
Втапоры поучился Волх ко премудростям:
А и первой мудрости учился —
Обвертоваться ясным соколом,
Ко другой-то мудрости учился он, Волх, —
Обвертоваться серым волком.
Ко третьей-то мудрости учился Волх —
Обвертоваться гнедым туром — золотые рога.*

¹ Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. С. 116.

² Там же.

12 лет – возраст установления социальных связей и первоначального определения общественной позиции. Волх, богатырь и вождь, набирает себе дружину, с которой впоследствии будет ходить в походы:

*А и будет Волх во двенадцать лет,
Стал себе Волх он дружину прибирать,
Дружину прибирал в три года;
Он набрал дружину себе семь тысячей;*

Окончательное взросление, совершеннолетие настает в 15 лет:

*Сам он Волх, в пятнадцать лет,
И вся дружина по пятнадцати лет¹.*

Как будет видно из дальнейшего, эпическая картина во многом совпадает с исторической, известной нам по письменным источникам.

В княжеской среде двух- или трехлетний возраст был отмечен обычаем пострига. О княжеских постригах неоднократно упоминается в летописях². Сообщением об этом обряде открывается, например, летописная статья 1194 г.: «Быша постригы оу благоверного и хлюбивого князя Всеволода, сына Георгиева, сыну его Ярославу месяца априля въ 27 день, на память святого Семеона сродника Господня, при блаженном епископе Иоанне, и бысть радость велика в граде Володимери»³. Важность проводимого мероприятия подчеркивает стереотипная фраза о «радости» в городе, где проходит постриг. По мнению знаменитого этнографа и фольклориста Д. К. Зеленина, обычай пострига бытовал не только у князей, но и во всех социальных слоях: об этом косвенно свидетельствует его существование в XIX в. у орловских крестьян, которые через год после рождения мальчика совершали т. н. «застрижки»⁴.

Иногда обряд пострига мог совпадать с другим не менее важным обрядом – посадением на коня: «Быша постригы оу великаго князя Всеволода, сына Георгиева, внука Володимеря Мономаха, сыну его Георгеви в граде Суждали; **того ж дни и на конь его всади**, и бысть радость велика в граде Суждали»⁵ (1192 г.). Можно предположить, что обычай посадки на коня мог быть распространен не только в роду Рюриковичей, но и во всей военно-дружинной среде, по-

¹ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. № 6.

² Полный перечень летописных упоминаний см.: Зеленин Д. К. Избранные труды. 1901 – 1913. М., 1994. С. 181–182.

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 411.

⁴ Зеленин Д. К. Избранные труды. С. 182.

⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 409.

скольку тесная связь, существовавшая между вождем-князем и его боевыми товарищами, скорее всего, распространялась и на бытовой уклад, включавший в себя обычный набор ритуалов взросления будущего воина.

Сугубая важность символики восседания на коне юного князя видна из рассказа о походе княгини Ольги с сыном на древлян в 946 г. Битва начинается с того, что сидящий на коне маленький Святослав «суну» в направлении вражеского войска копьём. Копье, брошенное слабой детской рукой, летит недалеко: пролетев сквозь конские уши, оно падает к ногам. Но даже этот не слишком удачный бросок был истолкован воеводами (которые, очевидно, и были настоящими руководителями битвы) как добрый знак и сигнал к началу сражения: «Князь оуже почаль, потягнете, дружина, по князе!» При этом интересно, что среди неоднократных упоминаний о княжеских постригах, сообщение о «посаждении на коня» встречается только один раз. Причина этого могла быть в следующем. По предположению Т. А. Бернштам, изначально и постриг, и посадение на коня имели характер военно-возрастной инициации с посвящением отрока «божеству войны»¹, т. е. восходили к глубокой языческой древности. Затем в сознании монаха-летописца произошла контаминация: обряд пострига (не имеющего отношения ни к крещению, ни к принятию монашества), языческий по сути, но близкий православной обрядности по форме, стал восприниматься как вполне «благопристойный», но для посадки на коня в христианской обрядности места не нашлось, ибо слишком явственно выпадала его общая социально-психологическая окраска из общей стилистики православного мировосприятия. Поэтому автор летописи не стремился акцентировать внимание на «посаждении», ограничиваясь упоминанием лишь «пострига».

Для девочки важным рубежом был обряд «вскакивания» в поневу. Понева — древний элемент одежды, полотнище ткани, заменяющее юбку. По описаниям этнографов, в XIX в. девушки в деревнях до 15–16 лет ходили в одних рубашках, опоясанных шерстяным поясом. Когда наступала пора наряжаться во взрослую одежду, проводился специальный обряд: девица «становится на лавку и начинает ходить из одного угла на другой. Мать ее, держа в руках открытую поневу, следует за ней подле лавки и приговаривает: «Вскоци, дитетко; вскоци, милое»; а дочь каждый раз на такое приветствие сурово отвечает: «Хоцу — вскоцу, хоцу — не вскоцу». Но как вскочить в поневу значит объявит себя невестою и дать право женихам за себя свататься, то никакая девка не заставляет долго себя упрашивать, да и никакая девка не даст промаху в прыжке, влекущего за собой отсрочку в сватовстве до следующего года². Д. К. Зеленин, рассмотрев все варианты названного обычая, пришел к выводу, что он некогда предназначался для малолетних детей, поскольку испытание — запрыгнуть в

¹ Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. С. 118.

² Глаголев А. Записки русского путешественника с 1823 по 1827 г. СПб., 1837. Ч. 1. С. 37–38; Зеленин Д. К. Избранные труды. С. 185.

поневу — слишком легко для взрослой девушки. «Обряд совершеннолетия девицы, будучи пережитком глубокой старины, совершался некогда у русских в раннем, отроческом возрасте девушки, когда последней еще нелегко было спрыгнуть с лавки на пол, т. е. спрыгнуть с полуторааршинной вышины. Обряд этот сопровождался всегда обложением девушек в одежду взрослых женщин и происходил публично, в присутствии всех родных и соседей»¹. Кроме того, из этнографических материалов, собранных у славянских народов, известны другие варианты обрядов преодоления возрастного рубежа, после которого ребенок женского пола из состояния младенца переходит в состояние «девочки»: у гуцулов в 5–6 лет устраивают обряд первой стрижки, сопровождая ее пожеланием хороших женихов. С этого же момента девочку впервые обряжают во взрослую одежду. Взросление девочки отмечается также появлением первых украшений: в 10 лет девочке прокалывают уши и вдевают серьги². Возможно, что все названные обряды могли существовать и в Древней Руси.

В чередe этапов взросления учеными была предпринята попытка найти главный рубеж, отделявших взрослых от детей, — инициацию. Практика инициаций была яркой, характерной чертой многих обществ, находившихся на родовой стадии развития к моменту начала изучения их этнографами XIX в. Распространенность этого обычая настолько широка, что вполне обоснованно исследователи стали искать его следы и в прошлом европейских народов. Не стали исключением и древние русы.

Попытка реконструировать инициации у древнерусских дружинников, была предпринята в статье В. Г. Балушка³. Кажется, однако, что в данном случае автор увидел лишь то, что хотел увидеть. Основания, на которых базируется его реконструкция, выглядят недостаточно весомыми. Так, он указывает на существование групп младших дружинников, называемых «отроки» и «детские», достаточно произвольно уравнивая их с западноевропейскими детьми из рыцарских семей, отданными на воспитание крупному феодалу или рыцарю. В Западной Европе мальчик, пройдя службу оруженосцем, по истечении ряда лет и за боевые отличия проходил через особую процедуру посвящения и становился полноправным рыцарем, т. е. достигал статуса, потенциально предусматриваемого его происхождением. Древнерусские материалы не дают ни одного примера чего-либо подобного. Нам ничего не известно об аристократическом происхождении «детских» и «отроков». Отроки, скорее всего, происходили из рабов, а детские — хоть и свободные, но совсем не обязательно юноши⁴. Неизвестен ни один исторический деятель, чья судьба бы началась с подобного рода

¹ Зеленин Д. К. Избранные труды. С. 191.

² Кабакова Г. И. Девочка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1995. С. 33–34.

³ Балушок В. Г. Инициации древнерусских дружинников // ЭО. № 1. С. 35–45

⁴ Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980. С. 90–91.

службы. Нет ни малейших упоминаний об институализированном обряде «посвящения в рыцари», после которого какой-нибудь отрок, стал бы, например, боярином. Рассматриваемое в статье сообщение Ипатьевской летописи («и ту пасаше Болеславъ сыны боярьскы мечемъ многы»¹) является, во-первых, не вполне ясным (быть может, в данном случае массовое «перепоясывание мечом» многих сынов боярских следует понимать как «постановку под ружье», т. е. мобилизацию); во-вторых, речь здесь идет о польском короле, и нет никаких оснований распространять сказанное о нем на древнерусскую культуру в целом; в-третьих, упоминание это единично. Кроме того, «сыны боярские» после этого вовсе не становятся «боярами». Максимум, о чем можно говорить, исходя из фактов, приводимых в статье В. Г. Балущки, так это лишь о том, что человек, поступавший в дружину, должен был выдержать некое испытание, но к инициации это имеет не больше отношения, чем вступительные экзамены в университет в наши дни.

Вполне возможно, что в древности у восточных славян ребенок, достигнув определенного возраста, проходил через обряд инициации, но следы традиций возрастного посвящения в древнерусскую эпоху просматриваются слабо. Существует точка зрения, что в качестве продолжения традиции инициаций можно рассматривать крещение, которое в основе своей тоже можно трактовать как один из обрядов посвящения². Думается, что такая трактовка ближе к истине, но все-таки следует помнить, что смысл крещения тоже достаточно сильно отличался от древних инициаций, известных нам по этнографическим описаниям. Надо иметь в виду принципиальную разницу, которая существует между разного рода испытаниями и ритуалами, отмечающими стадии взросления, и самой инициацией. Главное назначение инициаций: отделить взрослых и «посвященных» мужчин от женщин и детей (инициация была, в конечном итоге, инструментом управления господствующей половозрастной группы над остальными членами племени), но крещение не могло выполнять такой функции, поскольку крестили и мальчиков, и девочек, причем происходить это могло и в самом раннем возрасте³. Вряд ли также в качестве инициации может быть истолкован обычай посажения на коня и пострига княжеских детей. Поскольку политическая система Руси XI–XIII вв. не была уже ни первобытной, ни родовой, и власть в обществе распределялась уже совсем не по половозрастному принципу, то инициации не могли сохраниться в принципе. Переход из детского состояния во взрослое в раннесредневековой Руси осуществлялся не «скачкообразно», а постепенно, подобно тому как это происходит в современном обществе. Ритуальная стрижка волос и посажение на коня могли быть реликтом древнего обычая инициации, ко времени Киевской Руси уже утратившими свой первоначальный смысл. Похожий обычай, заметим, существовал и

¹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 386.

² Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. Киев; М., 2002. С. 11.

³ Канонические ответы митрополита Иоанна II // Памятники древнерусского канонического права. (Памятники XI–XV вв.) СПб., 1906. Т. 6. Ч. 1. С. 1.

у древних германцев, и к эпохе Средневековья он трансформировался в ритуал посвящения в рыцари¹. Можно предположить, что на Руси первоначальная ситуация была схожей с германской, но дальнейшее развитие пошло в другом направлении. Если в среде европейского рыцарства стрижка и передача оружия стали символом достижения воином зрелого состояния (а значит, первоначальный смысл этого действия был сохранен в большей степени), то на Руси обряд стал знаменовать только начало становления воина. Он проводился как некий «аванс», как напоминание, что маленький князь — все-таки тоже князь и воин.

Согласно интерпретации, предложенной французским ученым Ф. Арье-сом, для эпохи Средневековья вообще характерно отсутствие представления о детстве как об особом периоде в жизни человека. По мнению Д. С. Лихачева, подобная ситуация существовала и на Руси: «Для летописца не существует “психологии возраста”»². В древнерусской духовной живописи детей изображали как маленьких взрослых³, пропорционально уменьшая тела без изменения пропорций, а на их ликах лежит отпечаток недетской серьезности и понимания. В лучшем случае, к детству относились как к некому истоку качеств взрослого человека: «Сий бо благоверный князь Всеволод бе издетьска боголюбив, любя правду, набдя оубогыя...» и пр.⁴ Подобное отношение прослеживается и в агиографической литературе. Будущий князь уже в детстве — воин на коне и с копьем участвует в битве (Святослав), будущий святой — уже в детстве аскет с книгой и молитвой (преп. Феодосий Печерский). Может быть, поэтому отношение к детям, проповедуемое Изборником 1076 г., достаточно сурово. Оно исходит из представлений об изначальной греховности человеческой природы.

Невозможно согласиться с утверждением О. Е. Кошелевой, что «педагогических наставлений по воспитанию детей, которые хотя и не часто, но все же появлялись в странах католической и протестантской традиции, на Руси практически не было»⁵. Напротив, педагогическая проблематика относится к числу весьма популярных в произведениях, составлявших круг чтения человека Древней Руси. Многочисленные «Слова» и «Поучения» (как переводные, так и оригинальные) содержат советы по воспитанию детей. Изборник 1076 г. — не исключение. Согласно содержащимся в нем требованиям, ребенка нужно с самого раннего возраста «укротить», сломать его характер и подчинить родительской воле. «Соу ли чада, то наказай ы, и преклони от оуности выя их»⁶. Следует отметить, что такой взгляд на воспитание был весьма широко распространен в древнерусской литературе. В «Повести о Акире Премудром» в той ее части, где

¹ Блок М. Феодальное общество. М., 2003. С. 306.

² Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. С. 30.

³ Пушкарева Н. Л. Мать и материнство на Руси X–XVII вв. С. 307.

⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 216.

⁵ Кошелева О. Е. «Свое детство» в Древней Руси и в России эпохи Просвещения (XVI–XVIII вв.). С. 8.

⁶ Изборник 1076 г. С. 339–340.

премудрый Акир наставляет своего племянника Анадана, содержится рекомендация в том же духе: «Сыну, аще от биения сына своего не воздержайся, оже бо рана сынови, то яко вода на виноград възливается... Сынъ бо ти от раны не умреть, аще ли его небрега будеш, иную кую вину приведет на тя. Чадо, сына своего от детска укроти, аще ли его не укротиши, то преже дний swoichъ составься»¹. Таким образом, альтернатива следующая: либо человек бьет ребенка, либо, в противном случае, считается, что он не занимается воспитанием. Пренебрежение воспитанием не одобряется, ибо может иметь печальные последствия и для самого родителя.

Судя по всему, книжные рекомендации в вопросах воспитания оказывались весьма жизненны. «Житие Феодосия Печерского» — произведение, в котором как нигде нашла выражение проблема «отцов и детей» в ее древнерусском воплощении. Содержащаяся в нем история взаимоотношений матери и сына позволяет предполагать, что подходы к способам педагогического воздействия, существовавшие в реальной практике, были весьма близки к тем, о которых мы читаем в Изборнике или в «Повести об Акире Премудром». Трудно сказать, были ли они навеяны литературными примерами или возникли самостоятельно. Воспитательный метод матери преподобного более всего напоминает именно действия укротителя. Любящая родительница, видя, что ее ребенок не соответствует общепринятым нормам поведения, принимается «преклонять выю» сыну: колотит его, пока сама не изнеможет, заковывает в кандалы, запирает в доме². Однако, подобно премудрому Акиру из переводной повести, мать Феодосия стараниями своими цели не достигла. Сын продолжал вести себя сообразно своему разумению.

Как говорилось выше, суровость воспитания не означает отсутствия любви³. Буквальное подтверждение этому мы находим в древнерусской литературе. Строгости матери св. Феодосия объяснены в Житии именно сильной любовью: «Любаше бо и зело паче инехъ и того ради не терпяше без него»⁴. Любовь и привязанность могла быть взаимной. Летопись повествует о детских годах Галицко-Волынского князя Даниила Романовича. Оставшись без отца, он оказался вовлечен в сложные политические коллизии, в ходе которых ему пришлось разлучиться с матерью: вдове князя Романа, изгнанной галичанами, пришлось покинуть город, оставив в нем 11-летнего сына. Даниил не хотел оставаться без матери и ударился в слезы: «Плакашася по ней, млад сый». Но детская реакция (плач) уже сочетается в его поведении с подростковой отчаянностью и истинно княжеской решительностью. Когда шумлянский тиун Александр, взявшись за поводья коня его матери, хотел увести ее, Даниил вдруг выхватил меч и бросился на взрослого, порубив под ним коня. И только вмешательство самой матери, взявшей из рук сына меч и умолившей его остаться в

¹ Повесть об Акире Премудром. С. 250.

² Житие Феодосия Печерского // БЛДР. Т. 1. XI–XII вв. С. 358.

³ Ср.: Бессмертный Ю. Л. Жизнь и смерть в Средние века. М., 1991. С. 44.

⁴ Житие Феодосия Печерского. С. 358.

Галиче, помогло успокоить юного (а по нынешним временам, просто еще совсем маленького) князя¹.

Повторим, забота о детях в Древней Руси была достаточно развита. На родителях, согласно существовавшим представлениям, лежала ответственность даже за устройство личной жизни чад. Устав Ярослава предусматривал ответственность родителей за незамужество дочери («Аже девка засядет...», ст. 7)², неизвестную византийскому праву³. При всем этом, устраивая брачные дела потомства, нельзя было не считаться с их мнением: «Аже девка не восхоцеть замуж, а отец и мати силою дадут, а что створить над собою — отец и мати епископу в вине, а истор има платити. Тако же и отрок» (ст. 24)⁴. Закон ограждал не только негативное («не восхоцеть») волеизъявление, но и позитивное: «Аже девка восхоцеть замуж, а отец и мати не дадят, а что сотворить, епископу в вине отец и мати. Тако же и отрок»⁵. Из приведенных статей видно, насколько велика была родительская власть над детьми, если единственный реальный способ противостоять ей — самоубийство. Родители должны были проявлять известную душевную чуткость в употреблении своей власти, не доводить ребенка до отчаянья. Впрочем, можно согласиться с мнением Н. Л. Пушкаревой, что в X–XV вв. материнская любовь была «делом индивидуального усмотрения и социально вероятным, хотя, возможно, и не слишком распространенным явлением»⁶.

Между тем, отличия в психологии родительской любви не означали кардинальных отличий в психологии самих детей. Обычная детвора, служащая контрастным фоном для изображения самоуглубленной серьезности будущего святого в житийной литературе, занимается привычным детским делом — играет. Найденные при археологических раскопках детские игрушки обнаруживают удивительное их сходство с современными. Во всяком случае, по общему принципу формирования: дети играют, копируя формы трудовой и военной деятельности взрослых. В игре проходил процесс обучения навыкам, которые должны были пригодиться подрастающему поколению в будущей жизни. Среди археологических материалов часты находки детских деревянных мечей. Например, в Старой Ладогe найден деревянный меч длиной ок. 60 см и шириной рукояти ок. 5–6 см, что соответствует ширине ладони ребенка в возрасте 6–10 лет. Обычно форма деревянного меча соответствовала форме настоящего оружия данной эпохи. Формы наверший игрушечных деревянных мечей служат датирующим признаком точно так же, как формы наверший настоящих. Думается, широкое распространение меча как детской игрушки может служить

¹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 727.

² Устав Ярослава. С. 87.

³ Шапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 109.

⁴ Там же. С. 113.

⁵ Там же. С. 114.

⁶ Пушкарева Н. Л. Мать и материнство на Руси X–XVII вв. С. 330.

косвенным доказательством распространенности и настоящих мечей среди широких масс свободных общинников в Древней Руси. Играя, мальчик набирался опыта владения оружием, который обязательно пригождался ему во взрослой жизни. Помимо мечей, в набор игрушечного вооружения будущего воина входили деревянные копья, кинжалы, лук со стрелами и лошадка, сделанная из палки с концом в виде головы коня, во рту которого — отверстия для поводьев. Были также маленькие лошадки-каталки на колесиках, лодочки из коры или дерева, и пр. Для девочек, будущих хозяек, изготавливалась игрушечная посуда: это разных типов глиняные горшочки, кувшинчики, сковородочки, копирующие формы столовой и кухонной керамики того времени. Довольно широко известны деревянные куклы, форма которых позволяет предполагать, что их пеленали, как младенцев (они не имеют ни рук, ни ног). Кроме игрушек, сделанных как уменьшенные копии «взрослых» предметов, были игрушки, предназначенные не для ролевых игр, а для развлечения, в котором, однако, развивались ловкость и координация движений. К таким относились волчки-кубари, которые полагалось вращать, поддерживая кнутиком, вертушки, разных размеров мячи, санки и пр. Существенно, что часть найденных игрушек являет собой, несомненно, продукт ремесленного производства¹: игрушки специально изготавливались и продавались на рынке, а не просто сооружались из подручных материалов. Родители должны были тратить деньги на покупку хороших игрушек. Это также показывает, что мысль о полном невнимании средневекового человека к нуждам ребенка и непонимании им особенностей детского мирвосприятия нуждается в корректировке.

¹ Древняя Русь. Быт и культура (серия «Археология») / Отв. ред. Б. А. Колчин, Т. И. Макарова. М., 1997. С. 114–119.



Древнерусские детские игрушки

Воспитание было в Древней Руси общественной функцией, за которую были ответственны не одни только родители. В источниках часты упоминания о «дядьках», «кормильцах» и «кормилицах». О двух последних говорится, например, в РП. Там они представлены как рабы, жизнь которых охраняется повышенным штрафом в 12 гривен. Таким же штрафом, например, защищен сельский княжий староста. Следовательно, рабы-воспитатели относились к привилегированному разряду домашней челяди. Фигура раба, смотрящего за детьми, весьма характерна для древнейших периодов европейской истории. Достаточно вспомнить, что «педагогами» («детоводителями») в Древней Греции изначально назывались именно приставленные к детям рабы. В упомянутом «Вопрошании Кирика» есть совершенно определенное упоминание о том, что грудное вскармливание младенца может осуществляться как «родной матерью», так и кормилицей¹. Между кормящей женщиной и младенцем устанавливалась особая мистическая связь: запрет на прием пищи перед крещением переходил с ребенка и на кормилицу.

Но далеко не всегда «дядьки» и «кормилицы» были рабами. Часто рядом с князем мы видим его воспитателя-боярина, который обычно пользуется особенно высоким авторитетом и уважением. Таков Добрыня, выполнявший

¹ Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпраша иепископа ноугородьского Нифонта и инех. С. 39.

функции «дядьки» (но и на самом деле являвшийся дядей) Владимира I Святославича. Добрыня сопровождает Владимира в его «приключениях», руководит им в период борьбы за Киевский престол. Весьма характерно отчество влиятельного галицкого боярина Владислава, который едва не стал Галицким князем, Кормилчи́ч¹, т. е. сын кормильца (надо полагать, княжеского). Здесь же следует упомянуть московского воеводу, погибшего при взятии города монголо-татарами, Филиппа Няньку². «Кормилец», «Нянька» — прозвища, на первый взгляд, странные для воевод. Тем не менее, распространенность их весьма показательна для определения места и роли воспитателя в жизни человека Древней Руси с момента его появления на свет. Возможно, новорожденного ребенка полностью перепоручали заботам «кормилиц» и «дядьки». Во всяком случае, для Владимира, в самом раннем возрасте отправленного на княжение в Новгород и рано лишившегося родителей, Добрыня заменил и отца, и мать. О широком распространении обычая передачи ребенка на воспитание в чужую семью писал Л. Демоз³. Следует, однако, снова критически рассмотреть то, каким образом американский исследователь оценивает описанные на страницах его книги обычаи. По его мнению, передача ребенка на воспитание — это еще одно проявление средневекового небрежения к детям, безразличия к их судьбе со стороны родителей. Он считает, что обычай этот был обусловлен желанием избавиться от ребенка, переложить тяжесть его воспитания на чужие плечи. Думается, что и в этом случае Л. Демоз не вполне прав. Прежде всего, потому, что если существует практика передачи детей, значит на каждую «отдающую» семью в обществе приходится одна «принимающая», берущая на себя ответственность и тяжесть воспитания *чужих* детей. Очевидно, нередко происходил своеобразный обмен, и, отослав к дружественному феодалу своего отпрыска в качестве пажа, семейство принимало к себе чьего-нибудь сына на тех же условиях. В конечном итоге, таким образом, решалась проблема не избавления от ребенка, а укрепления социальных связей и привлечения к процессу воспитания детей всей общественной среды. Кроме того, происходило развитие социального механизма, позволявшего поддержать и вырастить ребенка в случае, если он действительно оказывался без попечения родителей.

Вполне оправданным будет предположение, что такое коллективное воспитание уходит корнями в глубокую древность и является отдаленным пережитком институтов родового общества, в котором мальчики, достигшие определенного возраста, переходили из родной семьи в юношеские союзы, где и протекала их дальнейшая социализация⁴.

¹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 724.

² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 461.

³ Демоз Л. Эволюция детства // Он же. Психоистория. Ростов-на-Дону, 2000. С. 54–55.

⁴ О том, как это происходило в ацтекском обществе, см.: Калюта А. В. Социализация детей у индейцев науа в позднем предколониальном периоде (вторая половина XV — первая четверть XVI в.) // ЭО. 2002. № 2. С. 23–36.

Социальным рубежом окончательного взросления на протяжении всего древнерусского периода считалось заключение брака. Другим не менее важным показателем зрелости было обзаведение собственным хозяйством. По мнению В. В. Колесова, «детинами на Руси называли и пятидесятилетних мужчин, живущих в доме отца, поскольку такой детина не начал жить самостоятельно»¹. Думается, что имущественный критерий был даже важнее, поскольку зрелость — это вообще самостоятельность, а оставаясь в родительском доме, дети не могли иметь права решающего голоса, ибо вся полнота власти принадлежала главе семейства. Поэтому и в летописи случаи княжеских свадеб всегда отмечаются и описываются как весьма значимые события, но действующей политической фигурой князь становится только после того, как получает во владение волость.

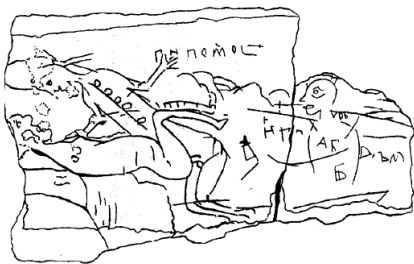
Вообще же, в сравнении с современным обществом, древнерусское детство было гораздо менее герметично отделено от взрослого состояния. Обстоятельства гораздо чаще толкали человека к раннему взрослению. Причиной этого, безусловно, является меньшая продолжительность жизни и отсутствие налаженных механизмов социальной поддержки. Оказавшись сиротой, ребенок вынужден был заступать на место родителей в поле, в мастерской ремесленника или на княжеском столе, в противном случае, ему грозила гибель. Багаж знаний и жизненных навыков, которые человек должен был усвоить перед началом самостоятельного существования, был не столь объемён, как в постиндустриальном обществе. Это также создавало условия для более низкого возрастного барьера начала взрослой жизни. Все это привело к тому, что общество раннего русского Средневековья не знало четко определенного возраста, до которого человек мог, имел право или возможность оставаться ребенком. Не было возраста начала правоспособности, не было четко определенного периода, в течение которого следовало получать образование, — все это появилось гораздо позже. Долгое время граница брачного возраста оставалась единственным институализированным рубежом, который существовал в официальной культуре. Но и он, как мы видели на примере 8-летней невесты Верхуславы Всеволодовны, часто нарушался (следует заметить, без всяких трудностей).

Подводя итоги, следует отметить, что детство в Древней Руси XI–XIII вв. вполне соответствует средневековой общеевропейской практике. Типологически и стадияльно методы социализации на Руси мало чем отличались от тех, что использовались в Западной Европе. Суровая повседневность не исключала привязанности, теплоты и нежности в отношениях между детьми и родителями. Жесткие подчас способы ухода за потомством проистекали не столько из невнимания к потребностям маленького человечка, сколько из особенностей бытовой и культурной среды. Родители уделяли воспитанию детей немало времени и сил, хотя часто их забота строилась не на рациональных, а на сакрально-магических мерах. Детство было короче и жестче, и этим средневековая эпоха

¹ Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. С. 90.

существенно отличается от современной. В то же время, продолжение рода было главной и непререкаемой целью жизни подавляющей части населения. Высокая детская смертность снижала интерес к личности ребенка, но это искупалось высокой социальной престижностью материнства и отцовства как такового и стремлением во что бы то ни стало оставить после себя потомство. Возможно, в конечном итоге, именно этим отличием обусловлены глобальные сдвиги в демографической динамике, наметившиеся в странах Европы и Северной Америки за несколько последних десятилетий. Постоянный рост численности населения, сопровождавший историю человеческого рода на протяжении тысячелетий, в последнее время резко затормозился. Рождаемость во много раз снизилась и теперь едва покрывает смертность. Можно думать, что изменение отношения к детству — одна из существеннейших причин этого процесса.

Любовь и сексуальность. Важной и до сих пор до конца не изученной страницей социального бытия человека Древней Руси XI–XIII вв. является половая жизнь. Впервые ученые заинтересовались особенностями сексуальной жизни человека Древней Руси в XIX в. В ходе изучения «домашней жизни», «быта и нравов» (т. е., говоря современным языком, антропологически ориентированной истории повседневности древнерусского общества), многие из них так или иначе обращались к вопросам взаимоотношения полов¹. Правда, делалось это, как правило, вскользь — сексуальные отношения в древнерусском обществе не стали специальным предметом исследования в дореволюционной науке.



Уникальное граффито, найденное летом 1981 г. на фрагменте древней штукатурки во время восстановления Золотых ворот в Киеве (XI в.). Характерно, что автор находки, известный советский исследователь граффити С. А. Высоцкий, отказался публиковать это изображение. Оно было опубликовано только в 2005 г.: Писаренко Ю. Запретный рисунок из Золотых ворот Киева // Ruthenica, 2005. Т. 4. С. 22–31)

После революции ситуация с исследованиями в этой области изменилась не в лучшую сторону. Общая направленность советской исторической науки, концентрировавшейся на вопросах социально-политического и экономического развития, не способствовала возникновению стремления у ученых прилагать силы для продвижения работ в данном направлении. Появилась лишь

¹ Наибольший интерес представляет наследие А. П. Шапова, в частности, его статья «Влияние общественного миросозерцания на социальное положение женщины в России», в которой, помимо всего прочего, рассматривались и вопросы, связанные с особенностями древнерусской сексуальности. См.: Шапов А. П. Влияние общественного миросозерцания на социальное положение женщины в России // Он же. Сочинения. В 3 т. Т. 1. СПб., 1906. С. 73.

одна книга (о которой мы не раз уже упоминали), в которой автор касался очерченного круга вопросов: «Люди и нравы Древней Руси» Б. А. Романова. Эта работа стоит совершенно особняком в отечественной историографии. Ничего подобного ни до, ни после в советской науке не появлялось. Ученому удалось показать живую картину повседневной (в том числе и сексуальной) жизни древнерусского общества. В то же время, изучение сексуальности и половой морали не было основной задачей его труда (этим работа Б. А. Романова схожа с работами его дореволюционных предшественников). Вопросы половых отношений освещались лишь фрагментарно (чего, впрочем, было достаточно для того, чтобы на автора обрушился вал ханжеской критики).

На современном этапе вопросы, связанные с сексуальностью и половой моралью, плодотворно изучаются в русле гендерной проблематики. По сути дела, впервые появились работы, в которых интимная жизнь человека Древней Руси стала основным предметом рассмотрения. Среди отечественных ученых, работающих над изучением социо-культурных аспектов пола в контексте древнерусской истории, следует назвать Н. Л. Пушкареву, статьи¹ и книги² которой (посвященные, впрочем, не только X–XIII вв., а более широкому периоду древнерусской истории) сегодня являются практически единственными работами профессионального историка-русиста на указанную тему.

Трудности изучения социо-культурных особенностей сексуальных отношений в Древней Руси XI–XIII вв. во многом объясняются состоянием источников. Древнерусские авторы избегали касаться «недостойных» высокой книжности тем, обходя все связанное с половой активностью персонажей, по возможности, стороной и оставляя эту сферу жизни для «отражения» устному простонародному творчеству. Долгое время не знала древнерусская литература и любовной лирики — ее функцию в обществе также выполняли фольклорные произведения. Во многом, именно поэтому в классификации культур по типу их половой морали, принятой в этнографической литературе, древнерусскую культуру традиционно относят к «антисексуальным», или «репрессивным» (строгим). Эта точка зрения имеет под собой определенные и вполне понятные основания. Действительно, всякое проявление сексуальности в древнерусской литературе изображается с позиций крайнего осуждения и носит характер недо-

¹ Укажем их еще раз, см.: *Пушкарева Н. Л.* Был ли секс на Руси? // Мегалополис-континент. 1991. № 15. 24–30; *Она же.* Сексуальная этика Древней Руси // Европа плюс Америка. 1992. № 1. С. 125–132; *Она же.* Женщина, семья, сексуальная этика в православии и католицизме. Перспективы сравнительного подхода // ЭО. 1995. № 3. С. 13–23; *Она же.* Между «великим грехом» и «удовольствием»: интимная жизнь женщины в Старой Руси // Социум. 1995. № 6 (49). С. 32–39; *Она же.* Сексуальная этика в частной жизни древних русов и москвитов X–XVII вв. // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 51–103; *Она же.* Частная жизнь женщины в доиндустриальной России. X – начало XIX в. Невеста, жена, любовница. М., 1997; *Левин Ив.* Секс и общество в мире православных славян // Пушкарева Н. Л. (ред.). «А се грехи злые, смертные» (Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России X – первая половина XIX в). М., 1999 и др.

² См., напр.: *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989.

стойной, низменной страсти, греха. Напомним, что древнерусские писатели избегали использовать для обозначения половых отношений слово «любовь». В ПВЛ один только раз (из 47, без учета «Поучения» Владимира Мономаха) встречается выражение, в котором слово «любовь» употреблено в значении «sex»: «инь же законъ Гилюиомъ. Жены в них орют зиждют храми и мужская дела творять, но лобы творять елико хочеть, не вдержаеми от мужий своихъ весьма ли зрять»¹. Следовательно, мы имеем дело с сознательным нежеланием смешивать любовь Божественную/братскую и любовь половую, ибо второе значение («низкое») могло бросить тень на первое («высокое»). В литературном языке для указания на сексуальные отношения подыскивали другие слова: «похотьствовать»², «спать»³, «залежать»⁴ и пр. Слова эти, как правило, нося негативный оттенок, подчеркивают греховность обозначаемого ими явления.

Отношение официальной культуры к вопросам пола кратко может быть выражено категорическим утверждением летописца, что «женьская прелесть» есть «зло»⁵. В религиозной литературе сексуальное влечение представляется как один из видов дьявольского искушения, с которым необходимо бороться любыми средствами. Так, например, в Киево-Печерском патерике рассказано, как некий брат «боримь бывъ на блуд». И чтобы избавиться от гнетущей страсти, он обратился к блаженному Моисею Угрину за помощью. Моисей наложил на него обет: всю оставшуюся жизнь не говорить с женщинами ни одного слова, а чтобы дать брату силы исполнить порученное, он «удари его в лоно» своим поском, с которым всегда ходил, «и абие омертвеша улы его, и оттоле не бысть пакости брату», — таков счастливый конец истории⁶. Преп. Моисей мыслился, как видно, покровителем и помощником тех, кто хотел избавиться от сексуального влечения. При помощи его св. мощей избавился от похоти «многоотерпеливый» Иоанн Затворник, который «весь животь свой страсне брався с помыслы телесными»⁷. Кость Моисея помогла излечиться от страсти и другому монаху, томимому «от действия дьявола на вожделение плотское»: по совету Иоанна, он приложил ее к своему телу, «и ту абие преста страсть и удове ему омертвеша»⁸.

В приведенных историях речь идет о монахах. Но Киево-Печерский патерик был книгой для назидательного чтения не только в монашеской среде. Авторы его стремились установить ценностные ориентиры для всего общества. В

¹ Творогов О. В. Лексический состав «Повести временных лет» // ПСРЛ. Т. 1. С. 645; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 15. Подробнее об этом см.: Долгов В. В. «Концепция братолюбия» в политическом сознании Древней Руси // Государство и общество. История. Экономика. Политика. Право. 1999. № 1. С. 137–144.

² Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. Т. 2. Ч. 2. М., 1989. С. 1319

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 15.

⁴ Там же. Стб. 78.

⁵ Там же. Стб. 80.

⁶ О преподобнемъ Моисеи Угрине. Киево-Печерский патерик. Слово 30 // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 418.

⁷ О многоотрпеливемъ Иоанне Затворнице. Слово 29 // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 414.

⁸ Там же. С. 416.

Патерике выразились в наиболее чистом, законченном виде книжные, идеальные представления древнерусского общественного сознания, согласно которым «sex» — зло и дьявольская страсть. Представления эти типичны для всей средневековой европейской культуры, основанной на христианской системе взглядов¹. Однако уже по одному тому, что последовательное воплощение новозветных принципов привело бы к прекращению рода человеческого, можно предполагать, что жизнь в значительной степени отличалась от провозглашаемого идеала. Следы иных, повседневных, стихийных представлений о сексуальности, видны в памятниках, которые создавались в гуще реальной жизни. Это и законодательство, и литература, связанная с исповедальной практикой, и бытовые зарисовки в житиях. Немалую подмогу для изучения обыденных представлений о сексуальности может дать эпос. Конечно, они просматриваются гораздо хуже представлений идеологических, тех, которые сознательно утверждались и проповедовались, но, надеемся, разглядеть их все же можно.

Вырисовывающаяся картина в корне отличается от той, которую мы видим, смотря на мир глазами героев Патерика. Перед нами предстает общество, которое, скорее всего, может быть отнесено к «просексуальным». Н. А. Рожков наблюдает «чрезвычайную распущенность и извращенность половых отношений»² на Руси XI–XIII вв., но вряд ли допустимо описывать традиционную сексуальную свободу древнего славянства в подобных терминах. То, что ученому начала XX в. казалось «распущенностью и извращенностью», на самом деле — осязаемый обычай порядка, восходящий к глубокой древности.

Как было уже нами сказано, традиции многоженства держались на Руси не одно столетие и после крещения. Но само по себе многоженство не может считаться признаком сексуальной раскрепощенности (пример тому — исламские страны), здесь важным является содержание полуофициальных наложниц с неопределенным статусом, отсутствие четкой регламентации их положения. Весьма характерно наличие двойных стандартов, когда обладание более чем одной женой официально осуждается, но на практике является весьма распространенным явлением, что практически стирает разницу между второй, третьей и т. д. женой и любовницей. Древние традиции язычества в изображении ПВЛ предполагали настолько большую половую свободу, что летописец вынужден был сделать вывод, что у славянских племен (кроме, естественно, любимых им полян) брака не существовало³. «Радимичи и Вятичи, и Северь один обычай имяху: живяху в лесе, якоже всякий зверь, ядуще все нечисто, и срамось в них предь отци и пред снохами, и браци не бываху въ нихъ, и игрища межю селы. Схожахуся на игрища на плясанье и на вся бесовская игрища, и ту оумькаху жены себе, с неюже кто съвещашеся. Имяху же по две и по три

¹ См., напр.: *Августин Аврелий*. Исповедь. М., 1992. С. 30; *Кон И. С.* Введение в сексологию. М., 1989. С. 109.

² *Рожков Н. А.* Русская история в сравнительно-историческом освещении. В 4 т. Т. 1. Л.; М., 1927.

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 13.

жень»¹. Сохранность этих традиций языческой эпохи, упорно противостоящих требованиям церковной дисциплины, видна в «Вопрошании Кириковом». Позиция вопрошаемого Нифонта по половым вопросам оказывается достаточно либеральной и «понимающей». Так, например, архиепископ склонен снисходительно относиться к блуду «холостых отроков», обещавших священнику воздерживаться, но не сдержавших слова. Он не рекомендует применять к ним меры жесткого дисциплинарного воздействия. В крайнем случае, поп может «повелеть» таковому отроку ограничиться, по крайней мере, одной неофициальной партнершей. Ему можно дать св. причастие на Пасху, если чистота была сохранена хотя бы в Великий пост, но и «еще иногда съгрешали» — тоже не беда. Вопрос с причастием следует решать по обстановке. Если не с «мужескою женою», то грешник не безнадежен, не следует отталкивать его от Церкви, он, может быть, «еще дерзнет на добро»².

В обществе северо-австралийских аборигенов йолингу, тип половой морали которых тоже может быть отнесен к «просексуальным», у детей имеется игра «ниги-ниги», имитирующая половой акт. Взрослые относятся к ней спокойно и не видят ничего страшного³. Не менее спокойно относится к подобным играм и Нифонт. «Оже лазят дети не смысляче?» — задает вопрос Кирик. «А в том мужьску полу нету беды до 10 лет», — отвечает архиепископ⁴. Труднее, правда, с девицами, для них подобные игры могут иметь серьезные последствия: «а девице, рече, могут борзо вредити». Но предпринять что-нибудь Нифонт возможности не видит⁵. Устав Ярослава предусматривает различные виды блудодеяния, за которые предусматривается штраф в 12 гривен, т. е. такой же, какой предусмотрен РП за преступления, связанные с бесчестьем (повреждение усов или бороды; удар мечом, не вынутым из ножен, и пр.), но не более того.

Еще в меньшей степени духовенство старалось прибегать к ограничениям в тех случаях, когда известная свобода допускалась и теоретически, а именно в браке. Библейская трактовка брака неоднозначна. С одной стороны, муж и жена «плоть едина» (*Мф.* 19, 5), с другой — «хорошо человеку оставаться так», т. е. не в браке (*1 Кор.* 7, 26). В «Вопрошании» твердо проводится принцип: «во своей жене нетуть греха». Кирик спрашивает: «Достоит ли дати тому причащение, аже в великий пост совокушляется с женою своею?» Нифонт отвечает, что

¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 13–14.

² Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпраша иепископа ноугородьского Нифонта и инех. С. 31; Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. С. 426–427; Пушкарёва Н. Л. Женщины Древней Руси. С. 70–85.

³ Кон И. С. Введение в сексологию. С. 121.

⁴ Се иесть въпрошание Кюриково... С. 35.

⁵ Там же.

не только «достоит», но, напротив, налагать ограничение на свободное общение мужа с женой даже в пост — грех¹. Правила для молодоженов еще свободней: *это* можно им даже после причастия². Против массового полового воздержания супругов даже в пост выступает и другой Новгородский архиепископ — Иоанн (в миру Илья)³.

Таким образом, представления о нормах сексуальной жизни в XI–XIII вв. представлены двумя противоречащими друг другу традициями: христианской, трактующей секс как грех по преимуществу, и местной славянской, допускающей известную половую свободу. Необходимость их сосуществования в рамках одного общества приводила к практике взаимных уступок, конкретные формы которых диктовались самой жизнью. С одной стороны, в повседневный быт основной массы населения с течением времени все более глубоко входит церковный венчальный брак, исподволь прививается сознание недопустимости многоженства, «блуда»; с другой, Церковь, по мере возможности, старается адаптировать строгие канонические правила к местной реальности, сделать следование православным нормам как можно менее обременительным для паствы.

Получившаяся «смесь» отразилась в общем строе нормативной сексуальной культуры, ядро которой составляют запреты⁴. Перечень запретов показывает воздействие обеих культурных традиций, православной и родовой/языческой. Обильный материал для изучения культурных запретов дает Устав Ярослава. Наряду с нормами универсальной, присущей большинству обществ эклогами, в нем присутствуют положения чисто церковного происхождения. К первым могут быть отнесены запреты на сексуальное общение с сестрой (ст. 15), свекра со снохой (ст. 22), с падчерицей (ст. 24), деверя с ятровью (ст. 25), с мачехой (ст. 26), отца с дочерью (ст. 28). Ко вторым: запрет на сексуальный контакт с монахиней (ст. 20), запрет на половое общение русской женщины с иудеем или мусульманином (ст. 19), запрет на «блуд» самим представителям духовенства, «белого» и «черного» (ст. 44–45). Статья 2 Устава вступает в прямую конфронтацию с местными обычаями: «Аще кто оумчит девку или насилит...». Митрополичий суд выставлен в качестве заслона древней форме брака, описанной в ПВЛ⁵. Церковное происхождение имеет, как уже было сказано, и запрещение многоженства. Трудно сказать, какова роль Церкви в нормировании ситуации, «аже муж от жены блядет» (ст. 8). Скорее всего, несмотря на принятую у славян половую свободу, осуждение супружеской измены как инструмент поддержания внутриобщинного порядка, существовало с древнейших времен и было за-

¹ Там же. С. 37–38.

² Там же. С. 43.

³ Поучение епископа Ильи // РИБ. Памятники древнерусского канонического права. (Памятники XI–XV вв.) СПб., 1906. Т. 6. Ч. 1. Приложения. С. 365.

⁴ *Кон И.* С. Введение в сексологию. С. 107.

⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 13–14.

креплено церковным законодательством «по факту». Об этом косвенно свидетельствует использование при кодификации соответствующего термина, имеющего, безусловно, местное происхождение.

Известный фольклорист XIX в. А. Н. Афанасьев на основе анализа этнографических данных пришел к выводу, что сексуальное влечение, «любовь» воспринималось русским народом как некая внешняя природная или мистическая сила, охватывающая человека. «Весь внутренний мир его представлялся не свободным проявлением человеческой воли, а независимым от нее, приводящим извне действием благосклонных или враждебных богов. Всякое тревожное ощущение, всякая страсть принимались младенческим народом за нечто наносное, напущенное, какой взгляд и донныне удерживается в массе неразвитого простонародья: пьет ли кто запоем, пристрастился ли к игре, страдает ли душевной болезнью — все это неспроста, во всем этом видят очарование. Чувство любви есть также наносное; те же буйные ветры, которые пригоняют весною дождевые облака, раздувают пламя грозы и рассыпают по земле семена плодородия, — приносят и любовь на своих крыльях, навевают ее в тело белое, зажигают в ретивом сердце. Кто влюблен, тот очарован»¹.

Представление о том, что традиционной культуре совершенно чужда любовь в современном смысле слова, не вполне точно. Верно лишь то, что одухотворенное сексуальное влечение осмыслялось в иных терминах. Для простонародной культуры XVIII–XIX в., сохранившей традиционный древний взгляд на многие стороны жизни, ключевыми понятиями для описания любовной страсти были: «жалость к...», «тоска по...», «горение сердца» и пр. Считалось, что любовь, как сверхъестественная «одержимость», может быть вызвана магическими средствами — заговорами-«присушками». Интересный материал для понимания характерных черт полового влечения и чувственной любви в народной культуре дан в книге Е. Б. Смилянской, посвященной исследованию народной религиозности в России XVIII в. В протоколах допросов Московской Синодальной конторы сохранился рассказ нижегородской крестьянки Авдотьи Борисовой о ее любви к сыну сельского писаря Степану Борисову: «Тому года с три, незнамо с чего, стало ей *очень жаль* той деревни крестьянина... Степана Борисова, и всегда б на него, Степана, она смотрела, а когда его не видит, то бывала ей великая *по нем тоска*»².

Кроме того, впоследствии у названного Степана был обнаружен заговор, в котором колдовская формула была построена как призывание телесного и «сердечного» (душевного) огня: «И так бы горела-кипела у рабы Авдотьи об рабе Степане тела бела и ретиво серьца, и ясны очи денна полденна, ношна и полношна, утренней зари и вечерной»³, и т. д. Если сопоставить текст заговора с данными лингвистики, согласно которым древнеримский бог любви Купидон

¹ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1995. С. 229.

² Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России в XVIII в. М., 2003. С. 177.

³ Там же. С. 178.

и славянский Купало восходят к одному древнему индоевропейскому корню «куп», обозначающему кипение/жар, то образная система приведенного фрагмента выглядит весьма архаично.

Книжная культура предлагала свой вариант олицетворенного соблазна, извне действующего на сознание человека. Подробный «портрет» его содержится в «Житии Андрея Юродивого», произведении, которое было переведено на русский язык с греческого не позднее начала XII в. О популярности «Жития» свидетельствует большое количество древнерусских списков¹. Таким образом, начитанный человек мог увидеть «блудного демона» глазами Андрея. Демон этот явился юродивому посреди блудниц, безуспешно пытавшихся его соблазнить. Был он видом похож на эфиопа: черен и губаст. На голове у него вместо волос был конский навоз, смешанный с пеплом. Глаза у него были словно лисьи, а его плечи покрывало ветхое тряпье. «Смрад же исхожаше из него изыгнила гноя». Демон этот, видя, что святой гнушается блуда, произносит речь следующего содержания: «Мене, рече, человеци имеют, якоже сладок медь на сердци своемь, а сей, иже ся ругаеть ходя всему миру, брезгая мною, плхоеть на мя!»² Таким образом, в контексте христианского мировоззрения, половое влечение выступает уже не в виде безличной природной силы, необоримой в своем величии, а в виде омерзительного, но при этом несколько комичного беса, смрадная и, в общем-то, слабая сущность которого, сокрытая от обыкновенного человека, легко открывается праведнику, для которого противостояние злонамеренному влиятелю не составляет особого труда.

Слившись воедино, славянские языческие и византийские христианские представления вошли в русскую культуру. Отношение к половой любви как к посторонней силе, с которой можно бороться, словно с явлением внешнего порядка, проявляют монахи из разобранных выше рассказов Киево-Печерского патерика. Оно проявляется в самом построении фраз: «томим на блудь», «страсне брався с помыслы телесными», «некий бо брат боримь бывъ на блуд»³. В качестве руководителя этой силы выступает диавол: «некто от братии... томим бе от действия дьяволя на вожделение плотское»⁴. А в качестве орудия в руках сатаны выступает женщина. Часто из этой широко распространенной в европейском Средневековье схемы сам лукавый выпадает, и вместилищем таинственной, а иногда и враждебной силы полового влечения выступает женщина сама по себе. Так, например, причину того, что Владимир «бе несът блуда», летописец склонен искать не в нем самом и не в «человеческой природе», как объяснил бы любвеобильность князя современный человек, а в «злых женах», филиппиками в адрес которых он разражается после подсчета княжеских жен и

¹ Молдован А. А. Житие Андрея Юродивого. Примечания // БЛДР. XI - XII века. СПб., 2000. Т. 2. С. 541-542.

² Житие Андрея Юродивого // Там же. С. 344.

³ О преподобнемъ Моисей Угрине. Слово 30 // Киево-Печерский патерик. С. 426; О многотръпеливемъ Иоанне Затворнице. Слово 29 // Там же. С. 414.

⁴ О многотръпеливемъ Иоанне Затворнице. Слово 29 // Там же. С. 412.

наложниц. «Бе же Владимир побежень похотью женъскою»¹, — сказано в летописи. «Побежден» — говорится как о какой-нибудь внешней силе. Показательна сама форма, в которой ПВЛ провозглашает греховность «блуда», незаконных, с православной точки зрения, половых связей: «Зло... есть женская прелесть»². Основания для такого взгляда находились в Библии: именно Ева соблазнила Адама на грехопадение. Поэтому и в дальнейшем женщина гораздо быстрее находила общий язык с дьяволом, используя эту связь для занятий волхованием. Мысль эта подчеркивается в ПВЛ: «Паче же женами бесовския волхвувенья бывають, искони бо бесъ жену прельсти, си же мужа. Тако в си роди много волхвуютъ жены чародейством и отравою и иными бесовскими козньми»³.

Негативный образ женщины-обольстительницы стал достаточно популярен в древнерусской литературе⁴. Он вошел в качестве одной из составляющих в сложный портрет «злой жены» в «Слове» Даниила Заточника: «По сему, братиа, рассмотрите злу жену: и рече мужу своему: “Господине мой и свете очию моею! Азь на тя не могу зрети. Егда глаголеши ко мне, тогда взираю и обумираю, и въздержат ми вся уды тела моего, и поничю на землю”»⁵. Причиной популярности образа в данном случае (как и во многих других) стало, по-видимому, то, что привнесенная система христианского мировоззрения нашла опору в местном общественном сознании. Христианская идеология оказалась созвучна языческим представлениям, о которых писал А. П. Шапов: «Первобытные предки наши сначала невольно ужасались, страшились таинственной, магически-чарующей красоты девичьей и ее непреодолимого, томительно-притягательной половой силы, предполагая в них какую-то невидимую силу демоническую, магически обворожительную, волшебную-чародейную. И вот из этого-то страха или трепетного обаяния и очарования, вероятно, и произошло первобытное преклонение “богине-деве” и богине любви и брака — “Ладе”»⁶. Страх-преклонение с введением православия сменился страхом-неприязнью. Однако представление о связи магической силы сексуальности с женским началом закрепилось как в сфере высокой культуры (идеологии), так и в обыденной картине мира (ментальности). Очевидно, именно поэтому образ знатной полячки, пытавшейся опутать своей прелестью преп. Моисея Угрина, и образ былинной колдуньи Маринки⁷ так схожи. Вообще в древнерусской литературе практически не встречаются сюжеты, посвященные теме половой любви. «Слово о Моисее»

¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 79.

² Там же. Стб. 80.

³ Там же. Стб. 180.

⁴ Пушкарева Н. Л. Женщины Древней Руси. С. 100–102.

⁵ Слово Даниила Заточника. С. 280.

⁶ Шапов А. П. Шапов А. П. Влияние общественного мирозерцания на социальное положение женщины в России // Он же. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. СПб., 1906. С. 73.

⁷ Пушкарева Н. Л. Читаем сказки сквозь гендерные очки // Гендерные проблемы в общественных науках / Отв. ред. И. М. Семашко. М., 2001. С. 88–109.

сее Угрине» в Киево-Печерском патерике являет собою редкое исключение, выводя перед читателем персонажей, озвучивающих (пусть и несколько односторонне) безмолвствующий в культуре Древней Руси комплекс эмоций, связанных с сексуальностью.

Оставляя под натиском Ярослава Киев, Болеслав Польский, уходя домой, прихватил с собою обеих сестер князя и многих бояр. Среди окружения Предславы был преп. Моисей, которого вели закованным по рукам и ногам, «бе бо крепок телом и красен лицем». Увидев его среди пленных, «жена некаа от великихъ, красна суши и юна, имуще богатство многое и власть велию», поразила его красоте. «Уязвися сердци въжделением», и она решила его выкупить. Моисею было обещано, что станет он великим во всей Польской земле. «И обладати имаши мною и всею областию моею». Однако, несмотря на привлекательность предлагаемых условий, святой не согласился. «Разумев же блаженный въжделение еа скверное», он ответил ей, опираясь на библейские примеры, что покорение женщине чреватое для мужчины погибелью, что он до сего дня не познал женщины и впредь не собирается. Она продолжала уговаривать, говоря: «Азь тя искушю, и славна сътворю тя, и господина всему дому моему устрою, и мужа ты имети себе хощу, токмо ты волю мою сътвори: въжделение душа моя утешити и подай же ми твоя доброты насладитися. Доволна бо есмь твоя похоти, не могу бо търпети красоты твоя, без ума погубляема, да и сердечный пламень престанеть, пожигаа мя. Азь же отраду прииму помыслу моему и почию от страсти, и ты убо насладися моя доброты, и господинъ всему стяжанию моему будещи, и наследник моя власти, и старейшина боляром». Моисей, однако, оставался непреклонен. Тогда женщина решила выкупить преподобного без его согласия, рассчитывая на то, что, оказавшись в ее власти, он не станет сопротивляться. Заполучив Моисея к себе, полячка пыталась воздействовать на него и добром, и пытками, но не преуспела. Она пробовала даже насильно класть его с собою в постель, «лобызающе и обоимающе», но он не поддавался, заявив: «Всеу труд твой, не мни бо мя яко безумна, или не могоуща сего дела сътворити, но страха ради Божия тебе гнушаюся яко нечистой». С рациональной точки зрения, брак с хозяйкой не сулил Моисею ничего худого: это специально подчеркнуто в тексте «Слова», но для него сохранение «чистоты» было делом принципа. Отчаявшись, в ярости знатная полячка повелела «ему тайные уды урезати и глаголющи: “Не пощажу сего доброты, да не насытятся инии сего красоты”»¹. В конце концов, случилось так, что страстную мучительницу Моисея убили, он оправился от ран и вернулся на Русь в Печерский монастырь, «нося на себе мученическыя раны и венец исповедания, яко победитель и храборъ Христов»¹.

Былинная ведьма Маринка тоже пытается залучить к себе Добрыню различными нечестными (на сей раз колдовскими) способами: вырезает из земли его следы и жжет их в печи на огне, в результате чего богатырь теряет аппетит и сон и сам приходит к Маринке, которая превращает его в гнедого тура. Только

¹ О преподобнемъ Моисеи Угрине. С. 416–427.

хитрость и помощь матушки помогает ему вернуть человеческий облик и наказать колдунью¹.

И в том, и в другом случаях влюбленные женщины не вызывают ни малейшего сочувствия со стороны рассказчика: желания их нечисты и действия враждебны. Мужчина, если и делает ответные шаги, то поневоле, а если он достаточно стоек, как преп. Моисей, то держится до победного конца, не дает «победить» себя «похотью женскою». Образ Маринки роднит с образом мучительницы Моисея еще и то, что обе они — представительницы некоего «чужого» мира. В «Патерике» в роли похотливой фурии выступает полячка, а былинная Маринка часто отождествлялась с мифологической Мореной — воплощением смерти и потустороннего царства². По-видимому, в данном случае мы имеем дело с пережитками страха перед женщиной, характерном для многих первобытных обществ. «Поскольку жена происходит из чужого рода или общины, ей приписывается, в лучшем случае, сомнительная верность, а то и прямая враждебность. Женщины описываются как чуждые, опасные существа, нередко даже как колдуньи. Например, папуасы энга на Новой Гвинее прямо говорят, что они “женятся на своих врагах”; жена из чужого рода всегда остается чужим человеком, носителем угрозы»³.

Таким образом, отношение к женщине в ее сексуальной ипостаси в древнерусской ментальности характеризуется представлением об ее особой иррациональной, с точки зрения средневекового сознания, притягательности и пугающей власти в половой сфере. Она мыслится вместилищем таинственной, часто враждебной силы полового влечения. На мужчину возлагается обязанность, обусловленная его ведущим положением в обществе, вводить эту слепую силу женского естества в рамки. В противном случае, все может сложиться, как у летописных гилийцев. Об этом таинственном народе со ссылкой на византийского хрониста Георгия Амартола рассказывается в начальной части ПВЛ: «Жены в них орют зиждют храми и мужьская дела творять, но любы творять елико хочеть, не въдержаеми от мужий своихъ весьма ли зрять»⁴. Т. е., взяв на себя исполнение мужских обязанностей, они лишили мужей права на контроль и в полной мере отдаются велениям своей женской натуры (в понимании летописца): «любые творят елико хочеть».

С описанным комплексом представлений тесно связаны двойные стандарты, существовавшие в древнерусской половой морали, т. е. различные нормы сексуального поведения для мужчин и женщин. В виду того, что женщины мыслились более подверженными сластолюбию, нормы их поведения были строже. Устав Ярослава предусматривает в случае измены мужа судебное наказание (какое именно, не сказано, но, принимая во внимание общий дух Устава, можно предполагать, что вряд ли очень суровое), а измена жены, или

¹ Сборник Кирши Данилова. № 9.

² Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Марена // Мифологический словарь. М., 1991. С. 345.

³ Кон И. С. Введение в сексологию. С. 93.

⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 15.

только подозрение в измене (!), влекла за собой развод. Ст. 5 Устава предписывает: «Аще же девка блядет или дитяти добудет оу отца, оу матери или вдовою, обличивше, пояти ю в дом церковный».

Интересен в связи с этим анализ инвективной лексики, языка ругательств. Несмотря на то, что, как явствует из источников, изменять супругу («блясти») могли как мужчины, так и женщины, ругательство «блядь» употреблялось только по отношению к женщинам (ст. 30 Устава Ярослава)¹. По сути, оно означало «неверная супруга, изменница, похотливая гуляющая женщина». Обвинение в перечисленных грехах, очевидно, было не обидным для мужчины. Нормы мужского поведения позволяли большую свободу (см. выше о либеральном отношении архиеп. Нифонта к блуду «холостых отроков») и основывались на представлении о неответственности мужчины за подверженность сексуальному влечению (ведь источник его — женщина, а он не при чем). Более того, овладение женщиной, если оно не принесло неприятностей для овладевающего, рассценивалось как победа над олицетворенными ею враждебными силами. В этом видна двойственность восприятия сексуальности: половое влечение — внешняя сила, исходящая от женщины, отдавшись которому, мужчина как бы терпит поражение, т. е. он «побежден похотью женскою»; в то же время, половой акт, удовлетворение желания, это победа, «освобождение».

Имплицитная семантика полового акта как победы видна в летописном рассказе о «приключениях» Владимира I. Завоевывая право на Киевский престол, князь одновременно «осваивает» сферу брачных контактов Ярополка. Начиная в 980 г. свой поход, он, прежде всего, сватается к полоцкой княжне Рогнеде, уже сосватанной за старшего брата. Высокомерный отказ княжны не останавливает его. Владимир пришел с военной силой, убил отца невесты, двух братьев, а саму ее «поя жене»². А закончив поход и утвердившись на Киевском престоле, «Володимерь залеже жену братьню Грекиню»³.

Весьма красноречивые подробности этой «женитьбы», отсутствующие в ПВЛ, содержатся в Суздальской летописи по Лаврентьевскому списку, в записи, помещенной под 1128 г. в связи с сообщением о смерти Полоцкого князя Бориса. Жестокая расправа с непокорной княжной в изображении летописи выглядят не просто как изнасилование, а как определенный символический акт, призванный утвердить Владимира в статусе победителя: «и приступивше к городу, и взяша городь, и самого князя Рогволда яша, и жену его и дщери его. И Добрыня поноси ему и дщери его, нарек ея робичица. И повеле Володимеру быти с нею пред отцомъ ея и матерью, потом отца ея уби, а саму поя жене, и нарекоша имя Горислава»⁴.

¹ Устав Ярослава. С. 86–91.

² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 76.

³ Там же. Стб. 78.

⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 300.

Владимир не просто взял в жены Рогнеду против ее воли, а устроил под руководством Добрыни целое действо, ритуал, в котором символическая составляющая особенно значима и бросается в глаза: там были и наречение новых, «низких» имен (если принять во внимание, насколько серьезно и трепетно относился человек родовой эпохи к имени, можно предположить, сколь это было унизительно), и демонстративное овладение дочерью на глазах отца и матери, и, наконец, убийство ее родных. И этот пассаж в древнерусской литературе не единственный. Даже описание крещения Руси в летописи построено в виде рассказа о сопряженном с трудностями, но, в конце концов, удачном сватовстве Киевского князя к сестре византийских императоров.

Таким образом, древнерусская мораль предписывала весьма снисходительно относиться к добрачным и внебрачным контактам мужчин и строго — к внебрачным, особенно же добрачным контактам женщин.

Интересный материал для изучения сексуальной культуры дают «епитимийники» — типовые списки вопросов, которые священник должен был задать явившемуся на исповедь прихожанину. Осознать содеянное как грех и, тем более, облечь рассказ об этом в гладкую форму необразованному человеку было, очевидно, непросто. Поэтому священник предлагал кающемуся уже готовые формулировки, а тот должен был лишь соглашаться или отрицать.

Перечень грехов сексуального характера может удивить даже искушенного современного читателя. Среди них разнообразные позы соития, отличающиеся от обычной, разнообразные варианты непозволительного, с церковной точки зрения, выбора партнеров: от монахов, монахинь до представителей животного мира, и многое другое.

Вот для примера несколько вопросов, которые священник должен был задавать пришедшим на исповедь женщинам. Вопросы взяты из пергаментной рукописи епитимийника XIV в.: «А на подругу ци възлазила? Или подруа на тя, творячи акы съ мужемъ грех? А на мужа на пьяна или на трезва на спяща ци възлазила? Въ задний проход или сзади съ своим мужем ци?.. Сама своею рукою въ свое лоно перъстомъ или чим ци тыкала еси? Или вощаномъ съсудомъ или стъеклянномъ съсудомъ?»¹

Некоторые «грехи» показались бы современному человеку невинной шалостью: «Аще ли кому на ногу с похотью въступать еси — 6 дней опитемии»².

Другие сцены, представленные в церковных вопросниках, напротив, по степени эротического накала не уступают самым «горячим» образцам позднеримской литературы: «Или кому язык в рот вдевала еси и в тайны уды целовала еси у кого? А у тобя тако ж язык въ рот и в твое лоно вдевали и целовали и очама зазирали?»³

¹ Алмазов А. И. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Т. 3. Приложения. Одесса: Типо-литография одесского военного округа. 1894. С. 159.

² Там же. С. 148.

³ Там же. С. 164.

Мужчинам вопросы предлагались не менее забористые: «Или со отроки блуд сотворить есь — опитеми 3 лета, а поклонов 10 на день. Или ручной блудь сотворил еси — опитеми 3 лета, а поклонов по 8 на день. Или своею женою въ задний проход блуд сотворить еси — опитеми год, а по любви ея — 3 года»¹.

Разумеется, при всей красочности картин, которые рисуются нам при чтении епитимийников, прямо и буквально переносить прочитанное на древнерусские реалии нельзя. Вопросы переводились с греческого, поэтому они, прежде всего, отражают византийские реалии.

Епитимийники, безусловно, часть русской исповедальной культуры, но о характере их связи с русской сексуальной культурой можно лишь строить предположения. Если вопросники переписывались из века в век, если священники на самом деле предлагали пастве все обозначенные выше вопросы, то исповедальная практика могла невольно способствовать «сексуальному просвещению» и укоренению таких обычаев, о которых изначально на Руси и не слыхивали. Однако надежными источниками, чтобы судить об этом, мы не располагаем.

Нет надежных источников и о перверсных формах сексуальности на ранних этапах развития древнерусского общества. О существовании гомосексуализма, конечно, знали, так как о нем говорится в Библии в связи с историей об истреблении Содома и Гоморры (*Быт.* 19, 5), население которых намеревалось изнасиловать ангелов, пришедших в дом Лота под видом путников. Знакома с ним была и скандинавская культурная традиция. В языке норвежских саг одно из самых бранных слов, «argr», обозначало «мужчину, который допустил, чтобы его сексуально использовали, как женщину»². Однако отсутствие внимания к нему в литературе, посвященной покаянной дисциплине, заставляет думать, что вряд ли гомосексуализм был распространен сколь-нибудь широко. Впрочем, может оказаться, что под влиянием скандинавских представлений явление это считалось столь низменным, что даже просто говорить о нем вслух или, тем более, писать считалось недопустимым. Тем не менее, древнерусский материал не дает оснований говорить о распространенности содомии. Устав Ярослава говорит о скотоложстве: «Аще кто с животиною блуд створит...»³, но отсутствие иных упоминаний заставляет думать, что данная норма была механически перенесена в русский законодательный сборник из византийского «Номоканона».

По мнению Н. М. Гальковского, противоестественные пороки начинают развиваться на Руси лишь с XV–XVI вв., о чем есть много информации в письменных источниках⁴. Причину распространения содомии он почему-то видит во влиянии татар⁵. Непонятно, что заставило ученого сделать такой вывод, но

¹ Там же. С. 146.

² Кон И. С. Введение в сексологию. С. 101.

³ Устав Ярослава. С. 88.

⁴ Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. (Репринтное издание 1916 г.) М., 2000. Т. 1. С. 149–152.

⁵ Там же. С. 152.

тезис этот никак не аргументируется. Вряд ли с ним можно согласиться. Источник распространения содомского греха, был, скорее всего, иным, и указание на него мы находим на страницах этой же работы. По мнению самого же Н. М. Гальковского, пороку этому были подвержены, прежде всего, духовенство («Уставы преп. Ефросина и преп. Иосифа Волоцкого запрещают допускать в монастырь подростков мужского пола»¹), аристократия и жители крупных городов², «этому ужасному пороку был подвержен даже глава Русской церкви, митрополит Зосима... бояре, воеводы и близкие царскому двору люди»³, — пишет он. Т. е. это была культурная элита, люди, в первую очередь впитывавшие плоды умирающей византийской цивилизации, а в том, что у жителей Восточной Римской (как, впрочем, и Западной) империи однополюсные сексуальные отношения были широко распространены, стало известно уже в древнерусские времена из многочисленных пассажей в учительной литературе греческого происхождения.

Следует также заметить, что распространение данного явления совпало по времени с завершением полного усвоения Русью византийского наследия: окончательной христианизацией, восприятием символики и идейного наследия, временем осознания себя «третьим Римом». Греховный обычай мог быть воспринят на Руси в комплексе с ценными культурными приобретениями, как поведенческий стереотип. Распространенность его в наиболее образованных кругах русского общества говорит как раз за это.

В целом, можно с достаточной степенью уверенности говорить о том, что сексуальная культура Древней Руси (по крайней мере, в своей престолярной составляющей) должна быть отнесена к просексуальным. В границах домонгольского периода старания церковных иерархов привести древнюю славянскую половую свободу в тесные рамки православной морали не увенчались успехом. Во всяком случае, до полного претворения в жизнь норм переводных византийских Номоканонов было еще далеко. Пережитки догосударственной эпохи еще долго напоминали о себе сохранением обычая многоженства, снисходительным отношением общества (в том числе, по необходимости, и духовенства) к добрачным и внебрачным сексуальным контактам.

Кроме того, нельзя не заметить, что общий строй половой морали на Руси был «мужским», т. е. существовали двойные стандарты, в соответствии с которыми, мужчине в сексуальной сфере дозволялось гораздо больше, чем женщине, а отклонения от принятых (впрочем, как было уже сказано, довольно свободных) норм имело для мужчины гораздо менее тяжелые последствия. Идеиное оформление причин существования двойных стандартов было предельно простым: считалось, что женщина как вместилище таинственной силы полового влечения гораздо более подвержена сластолюбию, и в силу этого нормы

¹ Там же. С. 149.

² Там же. С. 153.

³ Там же. С. 150–151.

поведения для нее должны быть строже. Мужчина обязан вводить поведение женщины в рамки. В реальности, конечно же, все было несколько сложнее. Действовал целый комплекс причин: во-первых, даже с элементарно-физиологической точки зрения, несоблюдение моральных норм для женщины, в условиях отсутствия даже самых простых средств контрацепции, может иметь гораздо более серьезные, «зримые» последствия. Во-вторых, следует обратить внимание на то, что в раннесредневековом мире наиболее распространенным средством решения всяческих проблем была физическая сила, а наиболее востребованными качествами (не только в межчеловеческих отношениях, но и в других сферах, таких как охота, путешествия, освоение новых территорий и даже просто земледелие) считались агрессивность и напористость. Это создало условия для иерархизации, при которой мужчина, обладатель всех вышеперечисленных качеств, получал главенствующее положение в обществе, а женщина, дополняя мужчину, вынуждена была все же подчиняться, так как, в силу опять-таки естественных причин, она в подавляющем большинстве случаев уступает мужчине по своим физическим данным. В этой подчиненности, однако, не было ничего унижительного. Как было показано Н. Л. Пушкаревой, женщина в обществе Древней Руси занимала достаточно высокое положение. Ее правовой и имущественный статус не был принижен, а по ряду пунктов оказывался равным с мужчиной¹. Это была лишь форма иерархической организации общества.

Рассмотренные нами элементы повседневного быта микрогруппы (семьи, группы друзей, учителя и ученика, монастыря), конечно, не исчерпывают всего многообразия личной жизни человека Древней Руси. Однако, и в них достаточно четко видно, что в своей обыденности существование основной массы населения в XI–XIII вв. еще во многом определялось представлениями и понятиями предшествующей языческой, родовой, догосударственной эпохи. Новое завоевывало место с трудом. Отказ от участия в игрищах и пирах, ежедневное посещение церкви, искоренение пережитков языческих верований — все это оставалось пока неисполненной мечтой просвещенных иерархов Церкви. В то же время, интерес к вопросам этики и этикета, свойственный древнерусскому общественному сознанию, был залогом того, что их нравоучительные поучения не пропадут втуне. Даже за такой короткий для истории ментальности срок — всего-то три века — уже можно заметить весьма существенную динамику. В качестве органичного элемента, в культуру вошли письменность, чтение, кодифицированное законодательство. Постепенно приобретали распространение христианская форма брака, крещение детей, осуждение жестокого обращения с холопами, и пр. Однако и языческое наследие не полностью ушло из жизни рядового человека: в трудные минуты болезни он обращался за помощью к волхвам, «наузницам» и «зелейницам». Много древнего и языческого сохранялось во внутрэнней, домашней, сокрытой от посторонних глаз жизни древне-

¹ Пушкарева Н. Л. Женщины Древней Руси. С. 70–155.

русской семьи, в построении отношений между мужчиной и женщиной, в воспитании детей. Христианство проникает в эти сферы с трудом, как правило, обычно в измененном, трансформированном в угоду повседневным представлениям виде.

Козловский С.В. Архетипы и норма былинного сюжета¹

Для выявления «нормы» былинного сюжета необходимо анализировать его варианты, выявляя в них черты, свидетельствующие о переделке, или нефункциональные (для развития сюжета) элементы, указывающие на наличие некоего иного контекста данного сюжета. Архетип сюжета, по-видимому, представляет собой стилистически однородную законченную мысль: «Текст можно считать завершённым лишь тогда, когда с точки зрения автора его замысел получил исчерпывающее выражение. Иными словами, завершённость текста — функция замысла, положенного в основу произведения и развертываемого в ряде сообщений, описаний, размышлений, повествований и других форм коммуникативного процесса. Когда, по мнению автора, желаемый результат достигнут самим поступательным движением темы, ее развертыванием — текст завершён»².

Иногда он напрямую имеется в тексте, но чаще прослеживается «пунктиром» и нуждается в реконструкции. Многие варианты сюжета имеют кардинальные разночтения в описании судьбы и поведения героев:

Святогор погибает не раз: сначала не справившись с «тягой земной», затем — примеряя гроб.

Илья Муромец получает свою силу то от Святогора, то от калик.

Микула Селянинович ходит то с сохой («тягой»), то с котомкой (в которой вся «тяга земная»).

Добрыня Никитич побеждает Змея то плетью, то «шапкой»³.

Идолище убивает то Алеша Попович, то Илья Муромец.

Престижное обучение включает то «оборотничество»:

Да втопоры Вольга Всеславьевич

Учился бы в вольнѣм море шукой ходить,

Учился бы по поднебесью птицею летать,

Учился бы по полю лотым зверем рыскати⁴...

То «хитрую грамоту»:

Кабы вырос ей Добрынюшка шести годов,

А она стала его учить нонь в хитру грамоту:

¹ Полная версия работы опубликована: Козловский С.В. Древняя Русь в зеркале былинной традиции. Гендер, сакральность и социальные практики в героическом эпосе. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2017. 512 с.

² Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования / Отв. ред. Г. В. Степанов. Изд. 4-е. М., 2006. С. 131.

³ «Шапка земли греческой», как и вообще одежда и образ калики, детально рассмотрена И. И. Срезневским (Срезневский И. И. Русские калики древнего времени. СПб., 1862. С. 200-202).

⁴ Волх Всеславьевич // Свод русского фольклора. В 25 т. Былины / Отв. ред. А. А. Горелов. СПб.; М., 2001. Т. 1. № 1. С. 157-158.

Ище хто ли бо учитци год поры,
А Добрыня столь выучитца полгода же;
А ле хто бы ноньци учитци два года же,
А Добрыня столь выучитца в год поры.
Научился тут Добрыня в хитру грамоту,
Он востро ищѣ читат, не запинаятце,
Научилса он писать пером орлинским,
Его варово ле-де ходит рука правая¹...

То знание этикета — «стольничал, чашничал, приворотничал»:

Ож как берѣт-де его князь да во служеньицо,
Он-де взял его, Добрыню, себе прислугою:
Он кабы три года у князя жил он в конюхах,
Он-де три года же жил он в приворотниках,
Он бы три года у князя жил во стольниках,
Он три года жил у князя в писарях.
Ож как прошло е' ту-де время нонь двенадцеть лет².

Все эти «странности» наталкивают на мысль, что под одним именем во многих случаях скрывается несколько героев (или антигероев, как произошло в сюжетах с абстрактным «Идолищем-Неодолищем»).

Объяснять эти несоответствия сочинительством сказителей или «порчей» первоначального варианта было бы не совсем верно; часть содержания былин сказители действительно уже не понимали, либо осознавали весьма смутно. Как уже упоминалось, был забыт смысл понятия «шапка земли греческой», почти утрачена связь «тяги земной» и сохи, и т. д. Сюжеты переосмысливались и получали значение, соответствующее новым реалиям. Во многих случаях старая и новая трактовка сюжета объединяются в рамках одной былинной песни, что означает их принципиальное равенство в социальной практике. Т. е. длительное время бытовали дублирующие, вероятно, одновременные варианты, достоверность которых не подвергалась сомнению.

Функциональность элементов и версии эпического повествования

Рассмотрим в качестве примера сюжет о Добрыне и Змее.

Структурно-функциональный анализ былин показывает наличие сюжетов, составленных нефункционально. А. П. Чехову приписываются слова: «Если в первом акте пьесы на стене висит ружье, то в последнем акте оно непременно

¹ Добрыня Никитич и Маринка // Там же. № 23. С. 220–224.

² Там же.

должно выстрелить»¹. Как раз этого «выстрела» часто в русских былинах и не наблюдается, т. е. нарушается связь между причиной и следствием. Наиболее ярко это проявляется в сюжете о Добрыне и Змее, в котором герой получает от матери плеть с особыми свойствами:

Провожаёт-то Добрыню родна матушка,
Подает-то ведь Добрыне шелковую плеть,
Сама-то зговорит да таково слово:
— А и съедешь ты, добрыня, во Туги горы,
Во туги горы, Добрыня, ко лютый змеи,
Станешь со змеей да драться-ратиться,
А й ты бей змею да плёткой шолковой,
Покоришь змею да как скотинину,
Как скотинину да ведь крестьянскую ²...

А победу одерживает «шляпой земли греческой»:

Столько увидал молоденькой Добрынюшко,
Да й на крутоём да он береге,
То лежит колпак да земли греческой;
Ён берёт-то тот колпак-то да во белы ручки.³

При этом в былине имеется сразу три развязки: 1) герой увозит Забаву — княжескую племянницу, освобождает полон; 2) убивает Змею; 3. переплывает реку.

Сюжет может содержать начало одной былины и окончание другой: завязка и развязка часто не совпадают.

В данном сюжете присутствуют два способа действия, три средства выполнения задачи, три результата. Поэтому можно вести речь о наличии трех версий сюжета, постепенно слившихся в одну.

Изначальный подвиг Добрыни, видимо, заключался в том, что он переплыл бурную реку, и Змей здесь выступает в качестве олицетворения водного духа (водяного) днепровских порогов. Струи реки, о которых предупреждает героя его матушка⁴:

¹ «Нельзя ставить на сцене заряженное ружье, если никто не имеет в виду выстрелить из него». Из письма А. С. Лазареву-Грузинскому от 1 ноября 1889 г. См.: *Чехов А. П.* Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 3. Ч. 10. Письма за 1875–1904 гг. № 707. М., 1976.

² Добрыня и Змей // Добрыня Никитич и Алеша Попович / Изд. подг. Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолицкий. Отв. ред. Э. В. Померанцева. М., 1974. № 2. С. 22.

³ Там же. № 1. С. 8.

⁴ Добрыня и Змей // Былины. В 2 т. / Подг. текста, вступ. ст. и комм. В. Я. Проппа, Б. Н. Путилова. М., 1958. Т. 1. С. 48.

Не куплись-ка ты во матушке во Пучай-реки;
Тая река свирепая,
Свирепая река сердитая:
Из-за первая же струйки как огонь сечет,
Из-за другой же струйки искра сыплется,
Из-за третьей струйки дым столбом валит,
Дым столбом валит, да сам с пламенью...

жгут и обвивают героя так же, как Змея «хоботами»¹:

Тут Змеище Горынище проклятое
Она стала на Добрыню искры сыпати,
Она стала жгать да тела белого.

Значительный интерес вызывает и обозначение врага героя — «Змея Печерская». Конечно, пещер на берегу Днепра было много, но легенда о сокровищах, которые добыл Добрыня, могли иметь под собой реальные основания: достаточно вспомнить о легендарной «варяжской поклаже», найденной, перепрятанной и забытой монахом Феодором.

Вероятно, былинное предание также является отголоском «товарищеских встреч» славян с варягами, походы («полюдь») которых за пленниками на снелках стали основой для создания данного сюжета. Корабль с фигурой головы дракона на носу судна, с поднятыми над водой веслами действительно мог восприниматься как летящий над рекой Змей. Учитывая кольчужный доспех, варяги могли восприниматься как дети «Змеи» (Змеевичи). На это могли наложиться свидетельства участников морских схваток с византийцами, оставившими долговую память о «греческом огне», а также с иными разбойниками, нападавшими на славян на днепровских порогах.

То, что «Пучай-река» является обозначением места на реке (днепровские пороги — пучина), а не отдельной рекой (Почайна), становится понятно исходя из смысла текста былин. Только здесь имело смысл «купание» героя как подвиг, здесь (на Днепре) остался такой топоним, как «Змеиная балка», только здесь Кодольский остров обретал свой смысл (кандальный, от которого рабов вели уже вдоль реки). По всей видимости, затем сюжет о Добрыне и Змее осмысливался в контексте сватовства и женитьбы богатыря. Именно с этим связана передача плети — символа власти мужа и отца в семье. Весьма интересен вариант с бросанием шапки в Змею: это фактически смысловой перевод того же эпизода передачи плети в рамках другой культурной традиции: так, шапки использовались для обряда сватовства у горцев Кавказа, казаков и некоторых иных народностей.

¹ Там же. С. 39.

Судя по содержанию, когда-то целью поездки Добрыни было сватовство/похищение невесты («охота на птиц»), именно этой цели соответствуют средства, позволяющие одержать победу над Змеем/Змеей: плеть с особыми свойствами; металлические прутья, шапка (с землей греческой) и т. д. Понятие «шапка земли греческой» мы вряд ли когда-либо поймем правильно, поскольку это явная отсылка к сюжету, который нам не известен, либо намек на обстоятельство, оставшиеся «за кадром». Если брать скандинавские аналогии, то «земля шлема» — это голова: «Ее обозначают в кеннингах, называя " бременем или ношею шеи" , " землей шлема, шапки и мозга, волос и бровей, кожи, ушей, глаз, рта" , " мечом Хеймдалля" ...»¹. Но это лишь одно из толкований «шапки земли греческой». Основное качество греков, по мнению древнерусских авторов, это лесть, и, возможно, здесь содержится намек на то, что Добрыня не сражался, а каким-то образом договорился со «Змеей», польстил ей (т. е. обманул ее). Вместе с тем, это не единственное толкование: «шляпа земли греческой» была еще и атрибутом паломника, поэтому вопрос истинного значения этого термина остается открытым.

Плеть — символ власти мужа над женой, ее обычно передавал на свадьбе отец невесты жениху; шапка, брошенная в невесту, тоже означала невербальное предложение, своего рода намек на сватовство. Весьма интересен тот факт, что шапка, по всей видимости, стала лишь заменой более раннего обычая отправлять стрелу² во двор невесты. Значение одинаковое: и шапка, и стрела³ были достаточно дороги, поэтому появлялся предлог зайти во двор к невесте.

На Дону точно также и с тем же значением во двор невесты могли бросить палку, на Кубани — шапку. Обычай бросания шапки, распространенный также и у народов Кавказа, подразумевал еще и проверку готовности невесты к браку. В Южной России шапку бросали во двор, как и стрелу, а на Кавказе — в невесту. Если она падала от удара шапкой, то считалась недостаточно физически крепкой для брака. Коня богатырь обычно выбирает аналогичным образом: кладет на него руку, и если тот выдерживает, значит, пригоден для седла. Обычай похожий, но никак не равнозначный. В былине о Добрыне и Змее явно показан кавказский вариант бросания шапки. Он логично встроен в сюжет и объясняет обычай братания/сестрения: Змея не «сверстна» ему, т. е. не готова к браку, поэтому герой не вернулся с «освобожденной» из полона и был вынужден ехать за ней второй раз.

Вроде бы все предельно ясно, однако это не так: в былине присутствует сразу несколько «подвигов» — охота на птиц, купание в реке, поединок, возвра-

¹ *Снорри Стурлусон* // Младшая Эдда / Изд. подг. О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. Отв. ред. М. И. Стеблин-Каменский. СПб., 2006. С. 96.

² Такой же способ есть в сказке о царевне-лягушке.

³ Стрела показывает еще и серьезность намерений, поскольку она была символом сигнала к сбору ополчения.

шение полона, что показывает наличие, как минимум, четырех наслоений в сюжете. Каждый подвиг обладает собственным значением для своего времени. Так, например, опасным было само по себе купание в порогах: «Пучай-река», как уже упоминалось, это не столько «Почайна», сколько «пучина», обозначение наиболее опасных мест на Днепре. Вполне возможно, что и «Змей» (или «Змея») каждый раз имели разное значение. В одном случае это потенциальная невеста, которую хватают за косы: «Он хватил тут змею да за косы (так! — С. К.) право»¹ (или хоботы, которых может быть 12), в другом случае это, возможно, снечкар (его весла вполне могут напоминать крылья, а свернутые паруса — хоботы/трубы), с которым происходит неравный бой. Змей еще и огнедышащий, что указывает на отголоски встреч славян с «греческим огнем» (возможно, поэтому и понадобилась не просто шляпа, а с «греческой землей»).

Нельзя также окончательно отбрасывать и влияние общеевропейских эпических мотивов: очень может быть, что сюжет о Добрыне и Змее является отголоском переосмысленного на русской почве предания о Сигурде (Зигфриде). Впрочем, еще неизвестно, какой из сюжетов оказал в действительности первостепенное влияние на формирование данного (общеевропейского змеборческого) мотива, т. е. принципиально возможна и обратная ситуация — воздействие на германские предания, и т. п.

Не вполне ясен и пол противника: «Змей» и «Змея» в тексте почти не различаются. Учитывая, что пол узнавали в основном по одежде и прическе, возникает впечатление, что здесь ситуация аналогична с обозначением «поляниц», которые могли оказаться как мужчинами, так и женщинами, поскольку походный плащ (паляница) не позволял с уверенностью обнаружить гендерные отличия. Чтобы понять, кто есть кто, необходимо расстегнуть латы. В качестве догадки можно указать наличие кольчуги как «змеиного» символа. В этом случае сразу понять половую принадлежность также невозможно. Иными словами: в кольчуге — Змея, без кольчуги — Забава Путятична.

Тем не менее, отдельный сюжет о женитьбе Добрыни сохранился, как и отдельный поединок Добрыни с Бабой-Горыниной, Ягой-бабой:

— Ай же родитель мой дядюшка!
Пособи-тко убить мне богатыря,
Богатыря убить мне Ягу бабу.
Возговорит Дядюшка:
— Не честь-то хвала молодецкая
Двум богатырям биться с Ягой бабой.
Бей бабу по титкам, пинай под гузно.
Бил он бабу по титкам, пинал под гузно,

¹ Добрыня и Змея // Печорские былины (записал Н. Е. Ончуков). Записки ИРГО по отделению этнографии / Под ред. Н. Е. Ончукова. СПб., 1904. Т. 30. № 59. С. 249.

тут-то ей да скоро смерть пришла¹.

В конечном счете, герой оказывается подогнанным под образ Георгия Победоносца, побеждающего Змея, но это лишь окончательный вариант. Появление в сюжете о Добрыне «шляпы земли греческой» переключается с действиями калик, чьим неизменным атрибутом являлся этот «аксессуар»:

Привезался Алеша Попович млад:
«А и ты, братец, калика перехожея!
Дай мне платье каличее
Возьми мое богатырское,
Лапатки свои семи шелков,
Подковырены чистым серебром,
Личико унизано красным золотом,
Шубу свою соболиную долгополюю,
Шляпу сорочинскую земли греческой в тридцать пуд,
Шелепугу подорожную в пятьдесят пуд,
Налита свинцу чебурацкова»².

Таким образом, вариант сюжета с использованием купания, шляпы и освобождением княжеской племянницы следует признать относительно поздним, а сюжет, основанный на таких атрибутах, как плеть, конь и богатырское детство, ранним.

Сюжеты с участием Ильи Муромца также крайне неоднородны по составу. Образ Ильи включает три основных типа:

Илья «Морович», использующий силу и меч, полученные от Святогора. Он не простой крестьянин — он конюх Святогора/Златогора: «Илья Муромец и заплакал: Эх, да я, грит, тебя прижил. Я у твоего тятеньки жил во конюхах»³; холоп, не пожелавший сопровождать господина на тот свет: «Илья Муромец нагонил его, Златогора-то... потом Илья Муромец уехал, а Златогор погиб на Золотой горе»⁴; слуга Святогора, соблазненный его женой: «Говорит она такovy слова: " Ай же ты, дородний добрый молодец! Сойди-ка со сыра дуба, сойди, любовь со мной сотвори, буде не послушаешься, разбужу Святогора-богатыря, и скажу ему, что ты меня насильно во грех ввел»⁵; «поляница», хитростью добившийся усыновления (по мечу) и освободившийся после убийства хозяина:

¹ Добрыня и Алеша // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. № 292 С. 1260.

² Алеша Попович // Добрыня Никитич и Алеша Попович. № 43. С. 201.

³ Илья Муромец и Сокольник // Свод русского фольклора. Т. 1. № 77. С. 400–402.

⁴ Святогор и Илья Муромец // Отв. ред. А. А. Горелов. СПб.; М., 2003. Т. 3. № 7. С. 130–131.

⁵ Илья Муромец. Былины об Илье Муромце в общерусской устной традиции XVIII–XX вв // Подг. текстов, ст. и комм. А. М. Астаховой. М.; Л., 1958. С. 13.

«Вот Илья Муромец заповедь положил: кого наехать, того и убить... Тогда отец (Святогора) сказал: " ты — злодей, погубил ты у меня сына" »¹.

Илья «Сидень»: крестьянин-инвалид (потенциальный калика), получающий силу от калик, но использующий крестьянское оружие — лук и дубину (палицу), в конечном итоге — калика, употребляющий в качестве оружия «шляпу земли греческой». Он появляется при дворе Владимира примерно в тот же период, что и Алеша Попович:

Зашел Илья Муромец со конничка,
Пожал он всех князей и боярей,
И сильных могучих богатырей:
Учутился он супротив Князя Володимира
За досаду Олеше Поповичу показалось:
Взял Олеша булатной нож,
Он и кинул его в Илью Муромца:
Пымал на полету Илья булатный нож,
Взоткнул ёго в дубовый стол².

Кинуть нож — показатель крайне недостойного, позорного (по средневековым меркам, т. е. не рыцарского, подлого) поведения. После ослепления Василька Теребовльского князья предьявили виновнику претензию следующего характера: «вонзил нож в нас»³.

Илья «Казак» (Никита Зоолешанин): «стар казак» («голь»), бунтующий против князя из-за отсутствия жалования для дружины («нет нам ничего от князя от Владимирера»). Его основное место действия — кабац (задворки княжеского пира), оружие типично казацкое — копьё, сабля и обломок копья (палица). Связь с княжеской дружиной (своего рода шляхетское братство) еще осознается, но уже появляется дистанция между дворянами (боярами) и казаками. Скорее всего, именно на этот образ ссылался в своем письме Кмита Чернобыльский⁴, намекая на возможность появления разбойников (Соловья Будимировича), для борьбы с которым потребуется Илья Муромец («Моровленин» — по всей видимости, это лишь адаптированный вариант произношения).

Принято считать, что силу Илья Муромец получил дважды: хлебнув пены у Святогора и получив чашу с пивом («питьицем медвяным») от калик. Но фак-

¹ Святогор и Илья Муромец // Свод русского фольклора. Т. 3. № 4. С. 127–129.

² Илья и Соловей-Разбойник // Илья Муромец / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Подг. текстов, вступ. ст. и комм. А. М. Астаховой. М.; Л., 1958. № 5. С. 31.

³ Повесть временных лет / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц; подг. текста Д. С. Лихачева. Пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Ч. 1–2. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 376.

⁴ Письмо Филона Кмиты Чернобыльского Каштеляну Троцкому Остафею Воловичу / Помнікі старажытнай беларускай пісьменнасці / Уклад., уступ. артыкулы, каментарыі канд. філалагічных навук А. Ф. Коршунаў. Мінск, 1975. Лист 19.

тически есть и третий вариант обретения силы, не столь явно выраженный, связанный с получением чаши с зеленым вином от голи кабацкой. Сравним эти эпизоды:

Говорит Святогор Илье Муромцу:

«Карауль, Илья, трои суточки,
Падет из меня пена черная —
Пену черную оботри платком,
Падет из меня пена желтая —
Пену желтую оботри платком,
Падет из меня пена белая —
Макни ты ее полуколячином».
Он во белу макнул целым колачом —
Начало тогда рвать-метать его.
Почал Илья тогда дубья рвать,
Тогда у Ильи силы посбавилось¹.

Особое внимание следует обратить на функциональность действий Ильи: он рвет дубы для того, чтобы совладать с силой, убавить ее. Для сравнения обратимся к сюжету об исцелении Ильи Муромца:

2. Выставал Илья на резвы ноги,
Отворял ворота широкия
И пускал калик к себе в дом.
Приходили калики переходя,
Они крест кладут по-писаному,
Поклон вдут по-ученому,
Наливают чарочку питьяца медвяного,
Подносят-то Илье Муромцу.
Как выпил-то чару питьяца медвяного,
Богатырско его сердце разгорелось,
Его белое тело распотелось.
Возговорят калики таковы слова:
— Что чувствуешь в себе, Илья?
Бил челом Илья, калик поздравствовал:
— Слышу в себе силушку великую...²

Он как из поля скота ноньце выганивал,
Кабы полё-то сырым дубьём огораживал,

¹ Святогор и Илья Муромец // Свод русского фольклора. Т. 1. № 6. С. 164–165.

² Получение силы (исцеление Ильи-сидня, Илья Муромец и Святогор) // Илья Муромец / Подг. текстов, ст. и комм. А. М. Астаховой. № 1. С. 10.

Он ведь рвал тут как дубьицо с кореньицом,
Он оклал, огородил людям на удивленьицо¹.

Силу у него старцы-калики убавили иным способом — дали выпить еще, но герой все-равно «рвет дубьицо с кореньицом». Очевидно, что за образец был взят эпизод о получении силы от Святогора, где это действие имеет функциональный характер.

Нечто похожее присутствует и в сюжете о бунте Ильи против князя Владимира, сюжете об Илье Муромце и «голях кабацких». Особенность этих былин в том, что вокруг Ильи Муромца — Киев, городской пейзаж, т. е. условия изменились, а структура сюжета и форма социального действия де-факто осталась той же: Илья получает силу от голей, когда они выносят ему чару, затем он разбивает княжеские кабаки, либо крушит терема, выламывает кресты и т. д.

Да тут-то ведь к Ильюше не к лицу пришло,
Не к лицу пришло, стало похабно есть,
И тут-то Илья да раззадорился.²
...Собиралися голи до единого,
Выходил Илья он да на Киев-град
И по граду Киеву стал он похаживать
И на матушки божьи церкви погуливать.
На церквах-то он кресты
вси да повывломал,
Маковки золочены вси вывыстрелял
Да кричал Илья он во всю голову,
Во всю голову кричал он громким голосом:
— Ай же, пьяници вы, голюшки кабацкии!
Да и выходите с кабаков, домов питейныхих,
И обирайте-тко вы маковки золоченыи,
То несите в кабаки, в дома питейные,
Да вы пейте-тко вина досыта³...

Как собрали калики по денежки,
И мало того — по копеечке,
И купили калики полтора ведра,
И принял калика единой рукой,
И выпил калика на единой вздох,
И уже сам говорит ён таково слово:
— Не напоили старика, лишь роззадорили.
Как шел ён ко погребу княженецкому,
Ён ведь замочки руками-то отщалкивал,
А двери-колоды вон вышывывал...
И скрыкнул-де сам он зычным голосом:
— Собирайтесь вы, голи, до единого!
Пейте-тко, голи, зелено вино...⁴

Иными словами, это не типичное богатырское хулиганство, а функциональная замена способа укрощения силы: герема, церкви и кресты выступают в качестве замены для дубов, вырываемых «с кореньицом», которых в городе в нужном количестве не найти. При переосмыслении былинных сюжетов социальные действия остаются, но меняется их знак, смысловое наполнение.

Первый (получение силы от Святогора) и второй (получение силы от калик в доме отца) варианты построены примерно по одной схеме: встреча — получение силы — укрощение силы путем вырывания дубов — получение благословения — подвиги. На этом основании можно утверждать, что за основу сюжета об Илье-инвалиде («сидне») взята былина об Илье и Святогоре.

¹ Исцеление Ильи Муромца // Там же. № 2. С. 16.

² Илья Муромец в ссоре с Владимиром // Там же. № 31. С. 234.

³ Там же. С. 231.

⁴ Илья Муромец и голи кабацкие // Там же. № 35. С. 253.

В сюжете об Илье-сидне герой расчищает поле от дубов после получения силы, помогая родителям. В сюжете о Святогоре этот эпизод выглядит более органичным и функциональным, поскольку ему жизненно необходимо было избавиться от избытков силы, но у Ильи-сидня силу убавляют другим способом (дав выпить еще одну чару), поэтому представленный эпизод выглядит как лишний: это дань традиции, а не насущная необходимость. Соответственно, можно утверждать, что переработке подвергся сюжет об Илье и Святогоре, а не наоборот.

Бросятся в глаза явные следы переделки сюжета с использованием образа калики. Герой стал чудесно исцелившимся инвалидом от рождения (объяснение его «карьеры» в преклонном для воина возрасте 33 лет, где число также вряд ли случайно и, видимо, связано с возрастом Христа); герой получает силу от старцев (калик), борется против «кумирников» и «еретиков», покупает богатырского коня (у попа¹); он сражается за веру, «честные монастыри», убогих, вдов и т. д., т. е. за «своих», согласно уставу Владимира.

Третий вариант возник как поздняя (возможно, комическая) разновидность второго в ходе трансформации сюжета о трех поездках Ильи Муромца: татары у Чернигова заменены разбойниками-станичниками², демонстративная стрельба из лука по дубу и Соловью-разбойнику сменилась на столь же демонстративную стрельбу по золоченым маковкам церквей³, освобождение полона из погребов и подкопов — на разгром кабаков и вынос бочек с вином для «голей»⁴. Образ богатыря, как своего рода «сверхчеловека», соответственно, потерял сакральные основы: его чудесное рождение, прежде связанное с бурей, стало связываться с бунтом, а Божье благословение (чара) — с обычным опьянением.

Подводя итог рассмотрению изменения «типического места» получения силы, а также образа былинного героя, можно заметить его постепенную тривиализацию — упрощение, необходимое для восприятия широкими слоями населения. Пиво, мед и вино из сакрального объекта поклонения и причастия к силе/труду стали восприниматься как обыденное явление, показатель престижного статуса.

Трансформация нормы типических мест

Исходя из представленной ситуации, можно сделать вывод, что применение «типических мест» имеет мало общего со случайностью. Изменения, за редким исключением, функциональны.

¹ Илья Муромец. Первая поездка его в Киев // Илья Муромец. № 7. С. 41.

² Илья Муромец и разбойники // Былины / Изд. подг. В. Я. Пропп и Б. Н. Путилов. Т. 1. С. 221.

³ Бунт Ильи против князя Владимира // Там же. С. 141.

⁴ Там же.

Былинный эпос крайне неоднороден, он сохранил следы разновременной социальной практики. Былины подвержены не только контаминации, но и перелке, переосмыслению прежнего сюжета и формированию нового на его основе. Более того, поскольку имело место подражание и пародирование, можно вести речь о том, что часть былин стала классикой (не путать с традицией) еще во времена Киевской Руси.

Аналогичный пример преобразования типических мест можно заметить в сюжете о Чуриле и князе, где пародируется как «типическое место» богатырской охоты, так и сюжет о Волхе-богатыре в целом. При этом сохраняется структура «типического места», сохраняется действие, но происходит частичная замена системы знаков, которыми оно изображается:

О Волхе:

Для-ради рожденья богатырскова
Молода Вольха Всеславьевича;
Рыба пошла в морскую глубину,
Птица полетела высоко в небеса,
Туры да олени за горы пошли.
Дружина Волха:

Носили они шубы соболиные,
переменные шубы-то — барсовые.
Охота дружины Волха:
А бьет он звери сохатые,
А и волку, медведю спуску нет
А и соболи-барсы — любимой кус,
Он зайцам, лисицами не брезговал...
А бьет он гусей, белых лебедей,
А и серым, малым уткам спуску нет.
А и ходят его дружина
По царству индейскому,
А и рубят и старого, и малого,
А и только оставляют по выбору
Душечки красны девицы...¹

О Чуриле:

Премладое Чурило сын Пленкович
Улицами идет, переулками...
Старицы по кельям опакишь дерут
Молодые молодилцы в голенище...
Красные девки отселья дерут.
Дружина Чурилы:

Да кожаны на молодцах лосиные,
Да кафтаны на молодцах голуб скурлат.²
Жалоба на «охоту» Чурилы:
Оне соболи, куницы повыловили,
И печерски лисицы повыгнали,
Туры-олени повыстрелили³.
Гуся да лебедя повыстрелили
Серу пернату малу утицу...
Лук и чеснок весь повыврвали,
Белую капусту повыломали,
И нас избили-изранели...
Молодых молодилц в соромы довели,
Красных девушек опозорили⁴.

Скоморошина построена на иносказании, своеобразных полунамеках, на логической достройке известной былинной ситуации. Это явный плагиат, но плагиат хорошо переработанный и переосмысленный. Это не просто «свое из кусочков чужих», а принципиально новый сюжет с особым подтекстом, построенный на понимании прежнего (основного) сюжета, уходящего на второй план повествования, но видимого и развивающегося параллельно с первым планом, на котором действует новый герой.

¹ Волх Всеславьевич // Древние русские стихотворения, собранные Киршеем Даниловым / Подг. А. П. Евгеньева, Б. Н. Путилов. Отв. ред. Д. С. Лихачев. М.; Л., 1958. № 6. С. 39–44.

² Чурило и князь // Былины / Изд. подг. В. Я. Пропп и Б. Н. Путилов. Т. 2. С. 242.

³ Там же. С. 248.

⁴ Там же. С. 242.

Благородная война и охота Волха противопоставлена грабежу и разбоем Чурилы; все действия Чурилы выглядят как пафосное подражание героизму Волха. Пунктиром повторяется несколько этапов былины о Волхе, и остается завершающая стадия, развязка. Испуг князя Владимира вполне понятен, ведь следующий шаг, вытекающий из логики развития сюжета, по подобию былины о Волхе — разбить его в крохи...¹

Неожиданное изменение сюжета в пользу другой развязки не случайно, так как в последующей части былины пародия продолжается, но в отношении другого известного былинного эпизода, в котором содержится намек на сходство «купаваго молодца» (красавца и модника) Чурило с чудищем-неодолищем Тугарином, у которого голова «с пивной котел».

Кроме переосмысления старых мотивов в новых условиях социальной практики, которое потребовало частичной замены понятий в соответствии с требованиями времени и модой (шубы соболиные и барсовые заменены на кафтаны голуб-скурлат и кожи лосиные), в эпосе присутствует изменение значения сюжетных ситуаций без трансформации «типических мест».

Если не учитывать комического переосмысления уже известных сюжетов, то некоторые из них сами могут оказаться вариантами одного и того же события, «увиденными», в буквальном смысле слова, с различных точек зрения: так, в частности, княгиня Евпраксия порезала руку на пиру в присутствии Чурилы:

Прекрасная княгиня та Апраксия,
Да рушала мясо лебединое;
Смотрячись-де на красоту Чурилову,
Обрезала да руку белу правую².

И примерно то же самое в похожих обстоятельствах с участием Тугарина Змеевича:

Да садился Тугарин да за дубовый стол,
Да садилася матушка княгиня Опраксия-королевична.
Да принесли-то ведь как лебедь белую.
Она рушала, матушка Опраксия, лебедь белую,
Да урезала да руку правую³.

Очевидно, что эта былина создавалась намеренно и является вторичной по отношению к сюжетам «о Волхе», «об Алеше Поповиче и Тугарине», которые для нее первичны. Это не единичный случай: точно такая же ситуация, некий иносказательный подтекст, второй (задний) план имеется и в Слове о полку

¹ Волх Всеславьевич // Там же. Т. 1. С. 12.

² Чурило и князь // Там же. Т. 2. С. 245.

³ Там же. С. 245.

Игоре, в котором имеются явные отсылки к былине о Волхе (оборотничество, богатырская охота), а также косвенные в отношении сюжета о Святогоре и о Васье-пьянице.

Очевидно, что даже выявление последовательности появления эпических сюжетов позволяет вести речь лишь о примерном хронологическом соответствии определенному периоду.

О точном историческом соответствии речь не идет в силу специфики материала. Единственное исключение, резко сужающее период, к которому можно прикрепить былину, это сюжет о Добрыне и Маринке, относящийся, судя по сохранившимся следам социальной практики, к рубежу X–XI вв.

Отражение древнерусской социальной практики в былине «о Добрыне и Маринке». Интерпретация и реконструкция исторического контекста

Сюжет о Добрыне и Маринке известен приблизительно в 70 вариантах¹ и исследовался уже неоднократно, как до революции, так и в советское время. Современные работы по этой проблеме имеют ярко выраженный вторичный характер, что связано, в первую очередь, с угасанием живого бытования былинной традиции. Все мнения фольклористов и историков по данной теме охватить в одной работе проблематично. Например, огромный пласт русской зарубежной историографии XX в. крайне плохо изучен, и является отдельной научной проблемой. Однако, поскольку изучение былин все равно определялось лишь несколькими наиболее компетентными специалистами, вряд ли будет ошибкой, если мы ограничимся указанием на их мнения в представленном вопросе. Итак:

В. Ф. Миллер показал кавказские параллели к данному сюжету, отметив при этом, что они не совсем соответствуют русской былине².

М. Е. Халанский отметил связь этой былины со средневековыми поверьями о превращениях людей в животных³.

Д. А. Ровинский представил сюжет о Добрыне и Маринке отражением событий эпохи «Смутного времени», указав на мозаичный характер былинного повествования: «Добрыня является в былинах то дядей, то племянником вели-

¹ Добрыня Никитич и Алеша Попович. С. 390.

² Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности. Былины I–XVI. М., 1897. С. 153.

³ Халанский М. Г. Южно-славянские сказания о кравеиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса. Сравнительные наблюдения в области героического эпоса южных славян и русского народа // РФВ / Под ред. А. И. Смирнова. 1892. Т. 27. № 1. С. 82–144.

кого князя Владимира, то Филаретом Никитичем, любовником Маринки Мнишек, жены Гришки Отрепьева»¹, а также на вероятные заимствования, например, из библейского сюжета о Давиде и Вирсавии². Подобного мнения придерживался и Б. М. Соколов³.

Н. Ф. Сумцов представил разносторонние сказочные аналогии былинного сюжета, пытаясь показать «движение сказания с греческой почвы на славянскую через Кавказ»⁴. Приведенные им аналогии не полностью соответствуют сюжету (в частности, там нет плети как средства для превращения), но вполне отвечают поставленной автором задаче. Н. Ф. Сумцов, в отличие от большинства исследователей, пытался отстаивать домосковское, т. е. древнерусское происхождение былины о Добрыне и Маринке. Но его попытки использовать в качестве доказательства указание на «туров» особого впечатления на критиков (в частности, на В. Ф. Миллера) не произвели.

В. Г. Смолицкий⁵, соглашаясь с тем, что события былины относятся к XVII в., заявлял о пародийном характере сюжета.

Влияние представленных событий и сюжетов игнорировать невозможно, однако трудно согласиться с Д. А. Ровинским в том, что в былине нет оригинальных подробностей (непонятно, например, для какой былины те или иные подробности являются «оригинальными»), как и с В. Г. Смолицким в том, что образ «бабушки-задворенки» являлся для былины первичным, ведь былина постепенно превращается в сказку, для которой характерна подобная деталь, а не наоборот.

В. Я. Пропп высказал предположение: «В основе былины лежит сюжет о женщине-чародейке (иногда — богине), привораживающей мужчин и затем умерщвляющей их или превращающей их в животных»⁶. Б. Н. Путилов, соглашаясь в этом с В. Я. Проппом, добавлял, что в данном сюжете присутствует также «поздний мотив» сватовства в чужой земле и женитьбы на иноземке⁷.

Б. А. Рыбаков лишь вскользь упомянул об этом сюжете, заметив, что он трудно поддается исторической идентификации: «...существует еще целый ряд былин, где главный герой — Добрыня Никитич, но приурочить их к определенным событиям и даже векам трудно. В трех былинах ("Добрыня и Маринка", "Добрыня на свадьбе своей жены", "Добрыня и Настасья") повествуется о семейной жизни Добрыни: то это неудачная женитьба на развратной

¹ Ровинский Д. А. Русские народные картинки. В 2 т. / Под набл. Н. П. Собко. СПб., 1900. Т. 1. С. 189.

² Об этом писал Н. Ф. Сумцов (Былины о Добрыне и Марине. С. 160–161), ссылаясь на Д. А. Ровинского, но мы у Д. А. Ровинского данного указания не нашли, — по-видимому, Н. Ф. Сумцов пользовался другим изданием «Русских народных картинок».

³ Соколов Б. М. О житийных и апокрифических мотивах в былинах // РФВ / Под ред. Е. Ф. Карского. 1916. Т. 76. Вып. 1. № 3. С. 97–120.

⁴ Сумцов Н. Ф. Былины о Добрыне и Марине // ЭО. 1892. Т. 2. С. 169.

⁵ Смолицкий В. Г. Былина о Добрыне и Марине // Современные проблемы фольклора / Ред. В. В. Гура. Вологда, 1971. С. 48–52.

⁶ Былины / Изд. подг. В. Я. Пропп и Б. Н. Путилов. Т. 1. С. 513.

⁷ Путилов Б. Н. Об эпическом подтексте. Славянский фольклор. М., 1972. С. 5–11.

красавице-колдунье Маринке, обратившей Добрыню в тура, то описание того, как во время долголетней отлучки Добрыни по богатырским делам его жена выходит замуж, думая, что он убит»¹.

Б. Н. Путилов, критикуя взгляды «исторической школы», очень обтекаемо высказался в отношении былины о Добрыне и Маринке: «Сюжет былины, несомненно, древний, столь же древен и образ волшебницы. В то же время, довольно убедительны предположения о связи образа с исторической Мариной Мнишек, точнее говоря — с народными представлениями о ней. Не исключено, что эти представления дали героине былины имя (если здесь не было изначального совпадения) и, возможно, добавили ей несколько характерных черточек. И здесь связь с историческим лицом — факт вторичный и не определяющий»².

Наиболее подробно и тщательно эта былина рассмотрена В. Г. Смолицким и Ю. И. Смирновым³. Добавить что-либо к упомянутой в этой работе историографии довольно сложно, поскольку ни кардинально новых подходов, ни оригинальных статей по этому вопросу не появилось. В основном использовался либо подход в рамках «теории заимствования», либо исторический подход, либо подход В. Я. Проппа, но чаще нечто среднее, поскольку объяснить исключительно с позиции одного из этих направлений весь сюжет невозможно.

Современные представления об этом сюжете крайне эклектичны и неоднозначны. Анализ былины, в основном культурологический, настолько расходится с текстом, что всякое иное использование его, кроме как в виде философской притчи, становится невозможным, причем смысл этой притчи каждый исследователь понимает по-своему. Тезис о сакральности действий былинного героя (оборотничество, заговор на присушку, волшебная книга), практически неизбежный в случае такого подхода (в духе В. Я. Проппа), лишает их функциональности, а значит и осмысленности, которая напрямую связана с историческими условиями социальной практики. Исторический анализ былин вне функционального подхода теряет смысл. Логичным выходом из этого тупика стало изучение не сюжета в целом, а отдельных ярко выраженных его элементов. В этой связи можно отметить работы Г. М. Казакова и Н. В. Петрова о функциях перебранки⁴, М. В. Жуйковой о любовной магии⁵, В. В. Долгова о сексуальности⁶, А. Б. Григорьевой о свадебной поэзии⁷.

Состав сюжета о Добрыне и Маринке

¹ Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 71.

² Путилов Б. Н. Об историзме русских былин // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. 10. М.; Л., 1966. С. 124.

³ Добрыня Никитич и Алеша Попович. С. 390–394.

⁴ Казаков Г. М., Петров Н. В. Сюжетные функции перебранок в эпической поэзии (саги и былины) // Вестник РГГУ. М., 2011. № 9. С. 91–92.

⁵ Жуйкова М. В. Зачем Маринка сожгла следы Добрыни (заметки о происхождении любовной магии) // Антропологический форум. СПб., 2006. С. 286–312.

⁶ Долгов В. В. Знаковая составляющая сексуальной культуры на Руси // ЭО. 2009. № 2. С. 124–128.

⁷ Григорьева А. Б. Межжанровые связи свадебной поэзии // Вестник ЧелГУ. 2008. № 23. С. 46–53.

1. Как и жил-то был Микита // Листопадов А. М. Донские былины. Ростов-на-Дону, 1949. № 20. С. 33–35.

Действие 1. Сцена 1. Эпизоды:

1. Происхождение Добрыни.

2. Учение.

Сцена 2.

3. Подростковое хулиганство.

Действие 2. Сцена 1.

4. Благословение.

5. Сборы.

Сцена 2.

6. Встреча с Ильей.

Сцена 3.

7. Выстрел по «голубям».

8. Убийство и ущерб (разбил печь с кафельной¹ трубой).

Действие 3. Сцена 1.

9. Угрозы Маринки.

10. Ответ Добрыни.

2. Свод русского фольклора. Т. 3. № 28. С. 202–217.

Действие 1. Сцена 1.

1. Происхождение Добрыни.

Сцена 2.

3. Описание игр, оскорблений, грабежа.

4. Подростковое хулиганство в контексте.

Сцена 3.

1. Возвращение с добычей домой.

2. Расспросы матери.

3. Сон Добрыни.

4. Действие 2. Сцена 1.

1. Жалоба на Добрыню детей.

Сцена 2.

1. Жалоба князей и бояр на Добрыню Владимиру.

2. Отправка князем гонца за Добрыней и его матерью.

Сцена 3.

1. Прием гонца матерью Добрыни.

2. Побудка Добрыни.

Сцена 4.

1. Умывание и поездка в Киев.

¹ В оригинале «грубу кахальную». Это может быть переведено не только как «печная» или «кафельная» труба. «Кахою» (укр.) – «лоблю» (о женщине). Но о печи сказитель еще помнит, хотя и передает текст дословно.

Сцена 5.

1. Приезд в Киев, оценка Владимиром Добрыни.
2. Допрос Владимиром Добрыни и его ответ.
3. Вердикт князя и приглашение на службу.
4. Диалог с матерью Добрыни, отпуск перед службой.

Действие 3. Сцена 1.

1. Предупреждение сестры.
2. Прогулка Добрыни.

Сцена 2.

3. Выстрел по «голубям».
4. Обращение в тура.

Действие 4. Сцена 1.

1. Угрозы сестры к Марине.
2. Уговоры Марины о женитьбе с Добрыней.
3. Отворот.

Действие 5. Сцена 1.

1. Убийство Добрыней Маринки.
3. Свод русского фольклора. Т. 3. № 29. С. 212–214.

Действие 1. Сцена 1.

1. Происхождение Добрыни.
2. Благословение Отца и матери.
3. Предупреждение Отца и матери.

Сцена 2.

3. Подростковое хулиганство.

Действие 2. Сцена 1.

1. Прогулка.
2. Обращение в тура.
3. Пропажа Добрыни.

Действие 3. Сцена 1.

1. Поиски Добрыни Сестрой.
2. Угрозы Маринке.

Действие 4. Сцена 1.

1. Обращение Маринки в змею.
2. Уговоры жениться.

Сцена 2.

3. Обещание наказать.

Действие 5. Сцена 1.

4. Отворот.
5. Казнь.
4. Свод русского фольклора. Т. 3. № 30. С. 214–216.

Действие 1. Сцена 1.

1. Служба Добрыни в Новгороде.
- Действие 2. Сцена 1.

1. Выстрел по «голубям».
 2. Убийство «поганого».
- Действие 3. Сцена 1.
1. Вопросы Маринки.
 2. Кража следов.
 3. Угрозы Маринки.
- Действие 4. Сцена 1.
1. Угрозы матери Добрыни.
 2. Обручение Добрыни и Маринки.
- Действие 5. Сцена 1.
1. Отворот Добрыни.
 2. Поучение (увечья), казнь с помощью «неезженного жеребца».
5. Свод русского фольклора. Т. 3. № 31. С. 216–217.
- Действие 1. Сцена 1.
1. Жил у Владимира.
 2. Диалог с князем о намерении очистить улицу.
 3. Предупреждение князя.
- Действие 2. Сцена 1.
1. Прогулка.
 2. Выстрел по «голубям».
 3. Убийство «поганого».
- Действие 3. Сцена 1.
1. Сбор следов.
 2. Растопка печи.
- Сцена 2.
1. Обращение в тура.
 2. Девушки заметили нового тура.
- Действие 4. Сцена 1.
1. Угрозы матери Добрыни.
 2. Отворот туров.
- Действие 5. Сцена 1.
1. Поучение (увечья).
 2. Казнь отсечением головы.
- Сцена 2.
1. Поездка на доклад князю.
6. Свод русского фольклора. Т. 1. № 23. С. 220–224.
- Действие 1. Сцена 1.
1. Происхождение Добрыни.
 2. Крещение Добрыни.
- Действие 2. Сцена 1.
1. Учение (грамоте).
- Сцена 2.
1. Служба князю Владимиру.

2. Благословение князя, лук и стрела.
- Действие 3. Сцена 1.
1. Прогулка.
 2. Выстрел по «голубям».
 3. Убийство Змея.
- Действие 4. Сцена 1.
1. Уговоры Маринки взять ее замуж.
 2. Угроза «поучений».
- Сцена 2.
1. Кража следов, в печь.
 2. Обращение в тура.
- Сцена 3.
1. Туры на поле у Маринки.
 2. Бабушка-«задворенка».
- Действие 5. Сцена 1.
1. Угрозы Маринке от бабушки.
 2. Отворот Добрыни (окончания нет).
7. Свод русского фольклора. Т. 1. № 24. С. 224–225.
- Действие 1. Сцена 1.
1. Бабушка-«задворенка».
 2. Туры.
- Сцена 2.
1. Угрозы Маринке от бабушки.
- Действие 2. Сцена 1.
1. Ответ Маринки.
 2. Допрос Добрыни с рассказом о прогулке (окончания нет).
8. Свод русского фольклора. Т. 1. № 25. С. 226–227.
- Действие 1. Сцена 1.
1. Прогулка.
 2. Выстрел по «голубям».
 3. Убийство Змея.
- Действие 2. Сцена 1.
1. Уговоры Маринки взять ее замуж.
 2. Обращение в тура.
- Действие 3. Сцена 1.
2. Бабушка-«задворенка».
 1. Угрозы Маринке от бабушки.
 2. Ответ Маринки.
 2. Новые угрозы от бабушки.
9. Свод русского фольклора. Т. 1. № 26. С. 227–228.
- Действие 1. Сцена 1.
1. Служба князю Владимиру
 2. Благословение князя, запрет.

Действие 2. Сцена 1.

1. Прогулка.
2. Выстрел по «голубям».
3. Убийство Змея.

Действие 3. Сцена 1.

1. Уговоры Маринки взять ее замуж.
2. Угроза «поучений».
3. Обращение в тура.

Действие 4. Сцена 1.

1. Бабушка-«задворенка».
2. Угрозы Маринке от бабушки.

Действие 5. Сцена 1.

Отворот Добрыни.

10. Свод русского фольклора. Т. 1. № 27. С. 229–231.

Действие 1. Сцена 1.

1. Прогулка.
2. Выстрел по «голубям», из лука по городу «наудачу».
3. Убийство Змея.

Действие 2. Сцена 1.

1. Уговоры Добрыни вернуть стрелу.
2. Обращение в тура.

Действие 3. Сцена 1.

1. Бабушка-«задворенка».

2. Туры.

Сцена 2.

1. Угрозы Маринке от бабушки.
2. Ответ Маринки с требованием взять ее замуж.

Действие 4. Сцена 1.

1. Отворот.

Действие 5. Сцена 1.

1. Благодарность Добрыни «задворенке».
 2. Поучение. Казни нет – выбросил в чистое поле.
11. Свод русского фольклора. Т. 1. № 28. С. 231–232.

Действие 1. Сцена 1.

1. Прогулка «Чурилки».
2. Выстрел по «голубям» из лука.
3. Убийство Идолища.

Действие 2. Сцена 1.

1. Уговоры Маринки взять ее замуж.
2. Обращение в тура.

Действие 3. Сцена 1.

1. Туры.
2. Крестная матушка.

Сцена 2.

1. Угрозы Маринке от крестной.

2. Ответ Маринки с требованием взять ее замуж.

Действие 4. Сцена 1.

1. Отворот.

Действие 5. Сцена 1.

1. Поучение. Казни нет — выбросил в чистое поле.

12. Свод русского фольклора. Т. 1. № 29. С. 233.

Действие 1. Сцена 1.

1. Происхождение Добрыни.

Действие 2. Сцена 1.

1. Служба князю Владимиру.

2. Благословение князя.

Действие 3. Сцена 1.

1. Прогулка.

2. Выстрел.

3. Убийство приятеля Маринки.

Действие 4. Сцена 1.

1. Уговоры Маринки взять ее замуж.

2. Обращение в осла.

Сцена 3.

1. Осел на поле у Маринки.

2. Тетка.

Действие 5. Сцена 1.

1. Отворот Добрыни теткой.

13. Свод русского фольклора. Т. 1. № 30. С. 234.

Действие 1. Сцена 1.

1. Прогулка.

2. Выстрел по «голубям» из лука.

3. Убийство «татарина».

Действие 2. Сцена 1.

1. Уговоры Маринки взять ее замуж.

2. Обращение в тура.

Действие 3. Сцена 1.

1. Пропажа Добрыни.

2. Туры.

2. Бабушка-«задворенка».

Сцена 2.

1. Угрозы Маринке от бабушки-«задворенки».

Действие 4. Сцена 1.

1. Отворот.

14. Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. М., 1894. № 23. С. 79–86.

Действие 1. Сцена 1.

1. Благословение (гулять по полю).
 2. Наказ жене ждать 9 лет (эпизод из былины о Добрыне и Алеше).
- Действие 2. Сцена 1. (начало былины о Добрыне и Маринке).

1. Полузабытая «служба князю» (три года бражничал).
2. Прогулка по Киеву.

Сцена 2.

1. Встреча с Ильей.
2. Описание Маришкина двора.

Сцена 3.

1. Выстрел по «голубям».
2. Разбил банку с «плотым зельем».

Действие 3. Сцена 1.

1. Вопрос Маринки.
2. Ответ Добрыни. Концовки нет

15. Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. № 24. С. 80–81.

Действие 1. Сцена 1.

1. Пир «почестной».
2. Служба князю Владимиру.
3. Благословение князя.
4. Сборы богатыря.
5. Запрет князя.
6. Описание Маришкина двора.

Действие 2. Сцена 1.

1. Прогулка.
2. Выстрел.
3. Убийство Маринки.
4. Голова на тычиночке.

16. Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. № 25. С. 82.

Действие 1. Сцена 1.

1. Происхождение Добрыни.
2. Благословение (гулять по нову городу).

Сцена 2.

1. Прогулка со стрелой.
2. Выстрел по «голубям», убийство Змеевича.

Действие 2. Сцена 1.

1. Вопрос Маринки.
2. Добрыня заходит во двор, сидит молча рядом с Маринкой и уходит.

Действие 3. Сцена 1.

9. Маринка собирает следы.
10. Затапливает печь.

17. Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. № 26. С. 83.

Действие 1. Сцена 1.

1. Прогулка.

2. Предупреждение матери.

Сцена 2.

1. Маринка выпустила голубей.

2. Выстрел по «голубям» из лука.

3. Убийство Идолища.

Сцена 3.

1. Шаблон сомнений (из «Дуная»).

2. Возвращение стрелы.

Действие 2. Сцена 1.

1. Маринка собирает следы.

2. Загапливает печь.

Сцена 2.

1. Возвращение Добрыни.

2. Приход с повинной к Маринке.

Сцена 3.

1. Уговоры Маринки взять ее замуж.

2. Обращение в тура.

Действие 3. Сцена 1.

1. «Почестен» пир у князя Владимира.

2. Хвастовство Маринки Игнатъевны.

3. Ответ на похвальбу Катерины Микитичны (драка).

4. Заповедь Маринки.

Действие 4. Сцена 1.

1. Маринка в поле уговаривает Добрыню жениться на ней.

2. Заповедь Добрыни.

Сцена 2

Отворот.

Действие 5. Сцена 1.

1. Добрыня у матушки.

2. Брак.

Действие 6. Сцена 1.

1. Срубил Маринке голову саблей.

2. Сжег и развеял пепел.

Сцена 2.

1. Заутреня.

2. Объявление о вдовстве.

18. Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. № 27. С. 88 (часть былины о Добрыне).

Действие 1. Сцена 1.

1. Прогулка по чистому полю (поиски Ильи Муромца).
2. Выстрел из лука «наудачу».

Сцена 2.

1. Стрела попадает в окно Маринке (никто не убит, голубей нет).

Действие 2. Сцена 1.

1. Бабушка-«задворенка» (в чистом поле!) идет за стрелой.
2. Ответ Маринки («пусть сам идет за стрелой»).

Сцена 2.

1. Передача ответа Добрыне.
2. Ругательства в адрес Маринки.

Действие 3. Сцена 1.

1. Обращение в тура.

Действие 4. Сцена 1.

1. Калики рассказывают тетушке Добрыни о событии.
2. Калики несут грамоту с угрозами от тетушки к Маринке.

Действие 5. Сцена 1.

1. Отворот.
2. Предложение Маринки взять ее замуж.
2. Добрыня отговаривается тем, что уже женат.

19. Миллер В. Ф. Былины новой и недавней записи из разных местностей России / При участии Е. Н. Елеонской и А. В. Маркова. М., 1908. № 22. С. 38–49.

Действие 1. Сцена 1.

1. Происхождение Добрыни.

Сцена 2.

1. Служба.
2. Учение (у князя Владимира).

Сцена 3.

1. Подростковое хулиганство.
2. Жалобы князю.

Действие 2. Сцена 1.

1. Обращение за благословением к матери.
2. Сборы.

Сцена 2.

1. Встреча с Ильей.
2. Описание двора Маринки.

Действие 3. Сцена 1.

1. Выстрел по «голубям».
2. Описание ущерба (разбил печь, убил Змея).

Действие 4. Сцена 1.

8. Угрозы Маринки.
9. Ответ Добрыни.

20. Миллер В. Ф. Былины новой и недавней записи из разных местностей России / При участии Е. Н. Елеонской и А. В. Маркова. № 23. С. 42–46

Действие 1. Сцена 1.

1. Прогулка.
2. Предупреждение матери.

Сцена 2.

1. Выстрел по «голубям» из лука.
2. Убийство «Идолища».

Действие 2. Сцена 1.

1. Шаблон сомнений (из «Дуная»).
2. Возвращение стрелы.

Действие 3. Сцена 1.

1. Сбор следов.
2. Сжигание в печи.

Сцена 2.

1. Возвращение Добрыни домой.
2. Приход с повинной к Маринке.

Действие 4. Сцена 1.

1. Уговоры Маринки взять ее замуж.
2. Обращение в тура

Действие 5. Сцена 1.

1. «Почестен» пир у князя Владимира.
2. Хвастовство Маринки Игнатъевны.
3. Ответ на похвальбу Настасьей Микитичной (драка).
4. Заповедь Маринки.

Действие 6. Сцена 1.

1. Маринка в поле уговаривает Добрыню жениться на ней.
2. Заповедь Добрыни.

Сцена 2.

1. Отворот.

Действие 7. Сцена 1.

1. Добрыня у князя Владимира.
2. Брак.

Сцена 2.

1. Срубил Маринке голову саблей.
2. Сжег и развеял пепел.

Сцена 3.

1. Заутреня.
2. Объявление о вдовстве.

21. Миллер В. Ф. Былины новой и недавней записи из разных местностей России / При участии Е. Н. Елеонской и А. В. Маркова. № 24. С. 46–48.

Действие 1. Сцена 1.

1. Служба.

Действие 2. Сцена 1.

1. Прогулка (искать «красных девушек»).

2. Выстрел по «голубям» (промах, ни в кого не попал, разбил окно).

Действие 3. Сцена 1.

1. Маринка укоряет Добрыню.

2. Обращение в тура.

Сцена 2.

1. «Почестен» пир.

2. Хвастовство Маринки.

Действие 4. Сцена 1.

1. Ответ на похвальбу Марфой Сеславьевной (драка).

2. Обращение Маринки в Сороку (концовки нет).

22. Миллер В. Ф. Былины новой и недавней записи из разных местностей России / При участии Е. Н. Елеонской и А. В. Маркова. № 25. С. 48–49.

Действие 1. Сцена 1.

1. Происхождение Добрыни.

Сцена 2.

1. Служба.

2. Учение (у князя Владимира).

Сцена 3.

1. Подростковое хулиганство.

2. Жалобы князю.

Действие 2. Сцена 1.

1. Высылка из Киева.

2. Встреча со старичком.

3. Предупреждение.

4. Описание двора Маринки.

Действие 3. Сцена 1.

1. Выстрел по «голубям».

2. Описание ущерба (разбил печь, стену, окно).

Действие 4. Сцена 1.

8. Угрозы Маринки.

9. Ответ Добрыни (концовки нет).

23. Добрыня Никитич // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. № 5. С. 25–29 (из контаминированной былины только отрывок о Добрыне и Маринке.)

Действие 1. Сцена 1.

1. Предупреждение Матери.

Действие 2. Сцена 1.

1. Прогулка.

2. Выстрел по «голубям» из лука.

Сцена 3.

1. Возвращение стрелы.

2. Предложение Маринки.

Действие 3. Сцена 1.

1. Маринка собирает следы.

2. Затапливает печь.

Сцена 2.

1. Возвращение Добрыни.

2. Предложение Добрыни.

Сцена 3.

1. Издательства Маринки.

2. Обращение в тура.

Действие 4. Сцена 1.

1. Тур (богатырская охота).

2. Догадка Авдотьи Ивановны.

Действие 5. Сцена 1.

1. Обвинение Авдотьи в адрес Маринки.

2. Угрозы в адрес Маринки.

Действие 6. Сцена 1.

1. Маринка в поле уговаривает Добрыню жениться на ней.

2. Заповедь Добрыни.

Сцена 2.

1. Отворот.

2. Брак.

Действие 7. Сцена 1.

1. Колдовство Маринки в спальне.

2. Срубил Маринке голову саблей.

Сцена 2.

1. Поздравления с браком.

2. Объявление о неженатости (вдовстве).

3. Благодарность за устранение Маринки.

24. Добрыня и Маринка // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. № 17. С. 115–117.

Действие 1. Сцена 1.

1. Служба князю Владимиру.

2. Предупреждение Матери.

Действие 2 Сцена 1.

1. Прогулка.

2. Выстрел по «голубям» из лука.

Сцена 3.

1. Убийство Туга-Змеевича.

2. Предложение Маринки.

3. Ответ Добрыни.

Действие 3. Сцена 1.

1. Маринка собирает следы.

2. Обращение в волка.

Действие 4. Сцена 1.

1. Пропажа Добрыни.
 2. Угрозы матушки Добрыни в адрес Маринки
- Сцена 2.

1. Отворот.
2. «Расстрел» Добрыней Маринки.

25. Добрыня и Маринка // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. № 78. С. 468–470.

Действие 1. Сцена 1.

1. Служба князю Владимиру.
2. Предупреждение матери.

Действие 2. Сцена 1.

1. Прогулка.
 2. Картина «разврата» (Маринка с Тугарином милоются).
- Сцена 2.

1. Выстрел из лука по Тугарину.
2. Предложение Добрыни Маринке.

Действие 3. Сцена 1.

1. Венчание вокруг ракитова куста (концовки нет, обращения в тура нет).

26. Добрыня и Маринка // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. № 122. С. 660–662.

Действие 1 Сцена 1.

1. Пир у князя Владимира.
2. Похвальба.
3. Просьба отпустить его погулять по Киеву.
4. Ответ богатырей.

Сцена 2.

1. Предупреждение матери.

Действие 2. Сцена 1.

1. Прогулка.
2. Погром в татарской улице.
3. Богатырский приезд.
4. Картина «разврата» (Маринка с Одолищем-Горюнищем милоются).

Сцена 2.

1. Предложение Добрыни Маринке.

Действие 3. Сцена 1.

1. Венчание вокруг ракитова куста.
2. Казнь через отрубание рук, ног, головы.

Сцена 2.

1. Возвращение домой и рассказ о «подвиге».

Убийства Одолища нет, обращения в тура нет, помощников нет.

27. Добрыня и Маринка // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. № 227. С. 1088–1090.

Действие 1. Сцена 1.

1. Служба (князю Владимиру).

2. Предупреждение матери.

Действие 2. Сцена 1.

1. Прогулка.

2. Выстрел по «голубям» из лука (описание ущерба).

Сцена 2.

1. Убийство Тугарина-Змеевича.

2. Вопрос Маринки.

3. Предложение Маринки «обирать тело мертвое».

4. Добрыня заходит во двор, сидит молча рядом с Маринкой и уходит.

Действие 3. Сцена 1.

1. Маринка собирает следы.

2. Затапливает печь.

Сцена 2.

1. Просьба Добрыни к матери благословить брак с Маринкой.

2. Возвращение к Маринке.

Действие 4. Сцена 1.

1. Обращение Добрыни в тура.

2. Угрозы матушки Добрыни в адрес Маринки, обещание взять ее за Добрыню.

Сцена 2.

1. Отворот.

2. Обращение Маринки в сороку (концовка неоднозначна).

28. Добрыня и Маринка // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. № 267. С. 1205–1207.

Действие 1. Сцена 1.

1. Служба (князю Владимиру).

2. Предупреждение матери.

Действие 2. Сцена 1.

1. Прогулка.

2. Описание Маринкина двора.

2. Выстрел по «голубям» из лука (описание ущерба).

Сцена 2.

1. Убийство Тугарина-Змеевича.

2. Сомнения (идти или не идти, стрела пропадет).

4. Добрыня заходит во двор, сидит молча рядом с Маринкой и уходит.

Действие 3. Сцена 1.

1. Маринка собирает следы.

2. Затапливает печь.

Сцена 2.

1. Возвращение к Маринке.

2. Обращение Добрыни в тура.

Действие 4. Сцена 1.

1. Угрозы матушки Добрыни в адрес Маринки.
2. Уговоры Маринки взять ее замуж (Добрыне).

Сцена 2.

1. Отворот.

2. «Расстрел» Маринки, расчленение и разбрасывание тела по полю.

29. Добрыня и Маринка // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. № 288. С. 1249–1251.

Действие 1. Сцена 1.

1. Служба (князю Владимиру).

2. Предупреждение матери.

Действие 2. Сцена 1.

1. Прогулка.

2. Выстрел по «голубям» из лука.

Сцена 2.

1. Убийство Тугарина-Змеевича.

2. Отправка слуги за стрелой.

Сцена 3.

1. Ответ Маринки.

2. Добрыня заходит во двор, берет стрелу и уходит.

Действие 3. Сцена 1.

1. Маринка собирает следы.

2. Затапливает печь.

Сцена 2.

1. Возвращение к Маринке, сватовство.

2. Обращение Добрыни в тура.

Действие 4. Сцена 1.

Угрозы тетушки Добрыни в адрес Маринки.

30. Добрыня и Маринка // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. № 316. С. 1326–1328.

Действие 1. Сцена 1.

1. Предупреждение матери.

Действие 2. Сцена 1.

1. Прогулка.

2. Выстрел по «голубям» из лука (убийство Идолища).

3. Сомнения (не честь-хвала богатырская).

Сцена 2.

1. Добрыня заходит во двор.

2. Молча берет стрелу и уходит.

Действие 3. Сцена 1.

1. Маринка собирает следы.

2. Затапливает печь.

Сцена 2.

1. Возвращение к Маринке.

2. Обращение Добрыни в «мирского кобеля».

Сцена 3.

1. Уговоры взять ее в жены.

2. Обращение в тура.

Действие 4. Сцена 1.

1. Пир у князя Владимира.

2. Похвальба Маринки.

Сцена 2.

1. Ответ Парасковьи Никитичны на похвальбу (драка).

Действие 5. Сцена 1.

2. Уговоры Маринки взять ее замуж (с Добрыней).

Сцена 2.

Отворот.

Действие 6. Сцена 1.

2. Доклад князю о заповеди.

2. Брак.

Сцена 2.

1. Казнь Маринки.

2. Поздравление с браком, объявление о вдовстве.

31. Древние российские стихотворения, собранные Киршей Даниловым.

№ 9. С. 52–59.

Действие 1. Сцена 1.

1. Служба.

Действие 2. Сцена 1.

1. Прогулка.

2. Выстрел по «голубям» из лука.

Сцена 2.

1. Описание ущерба (убийства нет).

2. Вопросы и гнев Маринки.

Действие 3. Сцена 1.

1. Маринка собирает следы.

2. Затапливает печь.

Сцена 2.

1. Возвращение к Маринке.

2. Женский пир у Маринки.

3. Упреки в адрес Добрыни.

Действие 4. Сцена 1.

1. Гнев Добрыни в адрес Змея Горыныча.

2. Описание ущерба Маринкиному двору.

3. Бегство Змея, уговоры Маринки.

Сцена 2.

1. Обращение в тура.

2. Туры.

Действие 5. Сцена 1.

1. Пир у князя Владимира.
2. Похвальба Маринки.

Сцена 2.

1. Ответ Анны Ивановны (крестовой матери Добрыни) на похвальбу (драка).
2. Обращение Маринки в «косаточку».

Действие 6. Сцена 1.

1. Уговоры Маринки взять ее замуж (с Добрыней).
2. Согласие Добрыни с условием «поучения».

Сцена 2.

1. Отворот.
2. Брак (вокруг ракитова куста).

Действие 7. Сцена 1.

1. Отсутствие икон в доме у Маринки.
2. Казнь Маринки.

32. Добрыня и Маринка // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым / Подг. П. Бессонов, Д. Хомяков. Ч. 2. М., 1862. № 4. С. 10.

Действие 1. Сцена 1.

1. Служба.
2. Предупреждение матери.

Действие 2. Сцена 1.

1. Прогулка.
2. Выстрел по «голубям» из лука.

Сцена 2.

1. Описание ущерба (убийство Пугарина Тугаринова).
2. Приглашение Маринки.

Действие 3. Сцена 1.

1. Колдовство Маринки.
2. Возвращение Добрыни.

Сцена 2.

1. Возвращение к Маринке.
2. Обращение в тура.

Действие 4. Сцена 1.

1. Матушка Добрыни у Маринки (садится на печной столб).
2. Угрозы в адрес Маринки, обещание «обернуть сорокою».

Сцена 2.

1. Отворот туров.
2. «Благодарите Бога за старуху» (концовки нет).

33. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Ч. 3. Петрозаводск, 1864. № 19. С.

92.

Действие 1. Сцена 1.

1. Происхождение (Москва, Вшивая горка).

2. Предупреждение матери.

Действие 2. Сцена 1.

1. Прогулка.

2. Выстрел по «голубям» из лука.

Сцена 2.

1. Описание ущерба (убийство «поганого» Тугарина Змеевича).

2. Добрыня отправляет «паробка» за стрелой.

Действие 3. Сцена 1.

1. Ответ Маринки («пусть сам идет за стрелой»).

2. Возвращение стрелы (хамское, с бросанием Маринки о мост).

Сцена 2.

1. Маринка собирает следы.

2. Обращение Добрыни в оленя.

Действие 4. Сцена 1.

1. Мать Добрыни ищет «докторов», находит бабушку-«задворенку».

2. Поиск и отворот «задворенкой» Добрыни.

Сцена 2.

1. Отказ Добрыни жениться на Маринке.

2. Обращение Маринки в собаку (концовки нет).

34. Как и жил-то был Микита // Листопадов А. М.. Донские былины. Т. 1.

Ч. 1. № 21. С. 35–37.

Действие 1. Сцена 1.

1. Происхождение Добрыни.

2. Учение (ключник) (Владимира нет).

Сцена 2.

3. Подростковое хулиганство.

Действие 2. Сцена 1.

1. Благословение.

2. Сборы.

Сцена 2.

1. Поездка.

2. Встреча с Ильей (рассказ о дворе Маринки).

Сцена 3.

3. Поездка богатырская.

Действие 3. Сцена 1.

1. Маринка с любовником.

Сцена 2.

1. Убийство и ущерб (разбил печь с кафельной трубой).

Действия Маринки.

Ответ Добрыни, убийство Маринки.

35. Свод русского фольклора. 2013. Т. 16. № 63. С. 442–444.

Действие 1. Сцена 1.

1. Обращение за благословением к матери.

Действие 2. Сцена 1.

Прогулка.

Сцена 2.

2. Встреча с Маринкой.

3. Пир.

Действие 4. Сцена 1.

1. Предложение Добрыне лечь на подложную кровать.

2. Спор.

Сцена 2.

Ответ Добрыни.

Срабатывание ловушки для Маринки.

Сцена 3.

Вызволении полона.

(все выделенное жирным шрифтом является переносом из былинны о трех поездках Ильи Муромца).

Структурно-композиционный анализ

Анализ структуры и композиции былинного сюжета требует выделения ее элементов и критериев для их определения, таких как:

Сюжетная линия (объединяет действия, показывая их точку отсчета (завязку) и окончательный результат-развязку – конечную цель действий героя);

Действие/этап (часть сюжета, некая ситуация от начала и до логического завершения, процесс достижения героем промежуточной цели, решение задачи в рамках движения к развязке);

Сцена (часть действия, объединенная пространством);

Эпизод (смысловая единица действия, характеризующая условия достижения цели, не выделенный каким-либо способом фрагмент текста, имеющий законченный смысловой характер).

В рамках логического анализа эпизода как наименьшей единицы структуры, можно выделить параметры для более подробного описания его самого.

Факт (единица описания социальной реальности: 1) поступок – единица описания социального поведения; 2) монолог; 3) диалог; 4) реплика).

Фон (единица описания обстановки: 1) картина; 2) переход/смена декораций).

Комментарии и оценки (элементы сюжета, не имеющие смысловой нагрузки в рамках действия).

Выделенные нами элементы структуры сюжета позволяют сформировать упрощенный протокол наблюдения¹ за изображением былинных событий.

¹ См.: Ядов В. А., Семенова В. В. Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности. Изд. 6-е. М., 2003. С. 207–210.

Нетрудно заметить, что элементы наблюдения однотипны и могут быть применены в отношении любой былины. Иными словами, теперь можно сравнивать эпизоды, сцены, действия не только в рамках сюжета, но и в контексте быллинного комплекса в целом.

Для большей уверенности необходим протокол согласования (т. е. проведенный по той же схеме анализ других вариантов данного сюжета, выявление разночтений, версий и пр.) другими лицами¹. Однако для реконструкции нормализованного сюжета этого мало, необходимо провести еще ряд обязательных процедур. Так, чтобы понять, насколько раскрыт тот или иной эпизод и элемент эпизода, необходимо выявить его объем (количество строк); чтобы понять, как он передает социальную практику, надо выявить его форму («типическое место», переходное место или пересказ), определить статусный, ролевой и функциональный набор персонажей; чтобы выявить функциональную нагрузку элемента (эпизода) в системе, необходимо выяснить его тип: картина (изображение времени, звуков, портрет, пейзаж, интерьер (декорации), поступок (незавершенное действие с неясным результатом), монолог, диалог, реплика (комментарий к действиям, пояснение поступка мнением со стороны, домысел).

Представленные выше элементы и процедуры позволяют реконструировать текст былины, но не анализировать его замысел.

Путем поэтапного вычеркивания повторяющихся эпизодов (сцены и действия пока оставим в стороне) и частичного сложения близких по значению или взаимодополняющих эпизодов (обобщение), можно выделить такие части былины о Добрыне и Маринке, без которых она теряет узнаваемость. Например, «служба» функционально необходима в сюжете для узнаваемости Добрыни как главного героя. В рамках данного действия объединяется изображение его происхождения, обучения, хулиганства, благословение (матери или Владимира), встреча с Ильей Муромцем, и т. п.

Непосредственно с былиной о Маринке «служба» Добрыни не связана, поскольку может использоваться отдельно, вместе с изображением Добрыни в других сюжетах. Однако без данного типического места сюжет о Добрыне и Маринке разваливается, поэтому можно сделать вывод о том, что данное «типическое место» можно считать маркером социальной практики определенного периода (когда создавался представленный сюжет). Заметим, Добрыня в этом сюжете не играет на гуслях, не проявляет свои дипломатические способности: это не соответствовало бы его образу в социальной практике представленного периода.

Основные этапы (действия) сюжета о Добрыне и Маринке:

Служба.

Сватовство.

¹ Любое наблюдение — процесс субъективный, поэтому даже в социологии оно обычно применяется лишь как дополнительный метод. Без протокола согласования анализ наблюдения крайне ненадежен.

Разбирательство преступления Добрыни.

Обращение в тура (продажа).

Похвальба Маринки.

Разбирательство преступления Маринки.

Обращение в сороку (женильба).

Наказание Маринки.

Композиция «архетипа» сюжета включает 8 смысловых этапов развития сюжета (действий).

Число сцен варьируется и связано в основном с введением отсылок к другим сюжетам о Добрыне (благословение матери, встреча с Ильей, богатырская поездка и др.). Ядром былины является сцена сватовства с «нечаянным» убийством Добрыней соперника, похвальбой Маринки и последующим разбирательством на пиру.

Версий сюжета две: первая связана с деятельностью бабушки-«задворенки»; вторая — с деятельностью (крестовой) сестры или матери.

Сюжет, по всей видимости, изначально создавался под нужды богатырского сватовства/замужества (целью героя/героини являлся брак), но затем был доработан под новые условия (целью героя-Добрыни являлось «очищение улицы», т. е. борьба с разбоем как «неверным», безбожным/еретическим поведением). В первом случае герою, вероятно, помогала сестра или мать, во втором — бабушка-«задворенка», а сестра и мать стали «крестовыми». Учитывая, что брак происходит «вокруг ракитова куста», первоначальной версией (вероятно, еще языческой поры) следует признать версию богатырского сватовства, состоящую, таким образом, из шести действий:

Сватовство.

Разбирательство преступления Добрыни.

Обращение в тура (продажа).

Похвальба Маринки.

Разбирательство преступления Маринки, помощь родственницы.

Обращение в сороку (женильба).

Однако это был лишь прототип данной былины. Прототип былины создавался о Маринке как главной героине, решившей заполучить себе «породистого» престижного жениха (ибо она похваляется), а не о Добрыне. Вокруг этого действия выстроены все остальные элементы, предыдущая история и последующая история — своего рода «приквел» и «сиквел». Его победой (или ее победой, если допустить возможность существования женского¹ варианта былины) должен был стать престижный брак. Женильба Добрыни как элемент повествования в сюжете обычно присутствует, хотя на этом ход событий не заканчивается. Вероятнее всего, это и есть древняя версия развязки.

¹ Например, былина о Ставре является типично «женской», поскольку действует (и побеждает!) жена Ставра.

Жена должна быть «под " статью " богатырю», поэтому в эпосе появился (или трансформировался, с учетом новых реалий социальной практики) отдельный (женский) сюжет о женитьбе Добрыни на Настасье Микуличне, включающий процедуру его пленения и решения богатыркой выйти замуж:

Говорит Настасья дочь Микулична:
«Ежели богатырь да он младый,
Я богатыря да во полон возьму.
Ежели богатырь мне в любовь придет,
Я теперь ведь за богатыря за муж пойду»¹.

(Иными словами, Добрыню лишь поставили в известность о том, что он женится.)

Но такая цель не соответствует фактически имеющейся развязке (казнь Маринки), которая выглядит надстройкой, вторичным элементом, функционально необходимым для победы Добрыни, который стал главным героем новой (и окончательной) версии сюжета. Поэтому можно говорить, что в былине появились на определенном этапе такие элементы, как 1) служба князю (причина действий Добрыни); 2) наказание Маринки (последствия службы).

Датировать прототип былины (включавший только сватовство) представляется маловероятным; он относится к языческой эпохе и близок по своему характеру к сказке. Архетип (вторая, полная версия, включающая службу князю и казнь), имеет ярко выраженные признаки принадлежности к периоду правления Владимира I Святого. Неотип, к которому можно отнести часть поздних записей сюжета, часто теряет функциональность элементов, постепенно превращаясь в сказку (остается начало — упоминание Добрыни и его прогулки, середина — колдовство Маринки и конец — отворот Добрыни и казнь Маринки). Это скорее рудимент былины, и мы его узнаем только потому, что нам известны более полные варианты.

На данном фоне хорошо заметны попытки сказителей перевести информацию в новый, более понятный людям, но упрощенный формат (неотип): например, т. н. «колдовство» Маринки — оборотничество / превращение ею Добрыни в тура («скот») — постепенно в былине заменяется на «подложную кровать»² как ловушку для потенциальных пленников. Смысл социальной ситуации сохраняется, изменяется шаблон ее восприятия в новой системе знаков. Примечательно, что овес как корм традиционный для скотины, которым кормила пленников Маринка, остается. Данный эпизод выглядит как аналог, равноценная замена прежнего, уже слабо понимаемого аудиторией варианта действий в социальной практике.

¹ Женитьба Добрыни // Добрыня Никитич и Алеша Попович. № 32. С. 171.

² Добрыня и Маринка // Свод русского фольклора. В 25 т. / Отв. ред. А. А. Горелов. СПб.; М., 2013. Т. 16. № 64. С. 444–446.

При этом само «колдовство» Маринки, т. е. ее манипуляции с печью и следами Добрыни (для обращения его в тура, волка, кобеля, осла, оленя и пр.), осталось как рудимент прежней судебной социальной практики, уже не очень понятный, даже понимаемый неверно, но оставленный как часть традиции. Без «колдовства» становится непонятно, за что ее казнили. О колдовстве еще помнят, но оно уже не обязательно для понимания сюжета. Как только «колдовство» (в юридическом значении: «гонение следа», использование печи для «ордали») исчезает из привычной практики, появляется «подложная кровать» — сначала в сюжете о трех поездках Ильи Муромца (дорога, на которой «женату быть»), затем в сюжете о Добрыне и Малиновке/Маринке.

Подобное положение наталкивает на мысль, что сюжет о трех поездках Ильи Муромца возник в относительно более позднее время, чем сюжет о Добрыне и Маринке, и послужил основой для модернизации последнего.

Реконструкция архетипа

Легко заметить, что представленный сюжет очень неудобен для определения исторической принадлежности, но, тем не менее, отдельные следы социальной практики в нем выделить можно. Намеки и иносказания в нем сохранились, а отдельные моменты раскрываются «открытым текстом», что позволяет до определенной степени восстановить смысл и вероятную историческую подоплеку. Это становится возможным, поскольку былины имеют почти исключительно функциональное, зависимое от социальной практики содержание, которое мы считаем «сказочным» просто в силу нашего неадекватного эпохе, т. е. современного, восприятия. Варианты сюжета о Добрыне и Маринке дошли в изрядно подпорченном виде, поскольку включают иносказания и следы даже не устаревшей, а уже отжившей и вышедшей из бытования социальной деятельности¹. Вследствие этого обстоятельства, они не были полностью понятны даже сказителю, что очень серьезно влияло на текст.

Так, например, Добрыня в текстах часто называется «приворотником», и некоторые исследователи полагают, что это понижение статуса, некая деталь, призванная придать сюжету «комический эффект»: «Если учесть, что столыниками и чашниками были боярские и дворянские дети, а приворотниками — по-

¹ Социальная деятельность может быть рассмотрена как совокупность функциональных социальных действий, которые постепенно претерпевают эволюцию следующего характера: целерациональные действия — ценностно-рациональные действия — традиционные действия. Целерациональное действие является функциональным и актуальным, часто его можно назвать единственно возможным в сложившихся обстоятельствах социальной практики. Ценностно-рациональное действие является функциональным и одобряемым (ценностью), что подразумевает изменение социальной практики, при котором подобный альтернативный выбор становится возможным. Соответственно, традиционным является такое действие, функциональность которого в социальной практике исчерпана и забыта, (ценностно-рациональное действие лишилось функциональной рациональности, осталась только его ценность как часть социальной памяти в контексте культуры).

садский люд, то получается, что Добрыня не поднимался, а опускался по служебной лестнице. Возникает особый комический эффект, подчеркивающий незначительность такой службы¹.

Может быть, так оно и есть, но, скорее всего, термин «приворотник» стал более поздней заменой первоначального. Его появление связано с тем, что ранний термин в социальной практике уже не употреблялся, а его значение было не совсем понятно. В частности, в нескольких былинах Добрыня назван «ключником»:

А еще-то три годочка да он ключником был,
Да он ключником был, приворотником слыл².

Иными словами, «приворотником» в былинах он стал потому, что у него был ключ (которым что-то нужно было открывать). Впрочем, выражение «приворотником слыл», по аналогии с «загольником», могло быть связано и с тем, что его подозревали в не совсем законном происхождении:

А не оцъёв ты как сын да нонь не материн —
А нет у тя оцъца да настоящшого!³

Таким образом, «карьера Добрыни» была более чем удачной — стольник, чашник, ключник. Направляется следующая стадия карьеры — тиун. Но русский эпос, построенный на эзоповом языке иносказаний и подразумевающихся фактах социальной практики, не допускает однозначных толкований.

Каждая былина представляет собой рассказ о событии, вызвавшем общественный резонанс, запутанном деле, из которого герой выбрался лишь чудом, выкрутившись буквально в последний момент. В данном случае налицо важный нюанс. Сюжет о Добрыне и Маринке отличается тем, что он вторичен. Песня, по всей видимости, была создана не просто после события, но и «с чужих слов», т. е. автор не был непосредственным участником и свидетелем⁴. Это можно сравнить с толкованием известной фразы из ПВЛ «Рюрик, Синеус и Трувор» (Рюрик сине хус тру варринг⁵), т. е. точно мы утверждать не можем, но,

¹ См.: Добрыня Никитич и Алеша Попович. С. 392, прим.

² Как и жил-то был Микита // *Листопад* А. М. Донские былины / Отв. ред. Г. П. Сердюченко, ред. С. И. Семенов. Ростов-на-Дону, 1945. № 20. С. 33.

³ Добрыня Никитич и Маринка // *Свод русского фольклора*. Т. 3. № 28. С. 203.

⁴ Возможно, из-за того, что скоморохов не пускали на некоторые мероприятия, не предусматривавшие пир.

⁵ Или «sitt hus tro varing». Мы знакомы с точкой зрения Л. П. Грот («Призвание варягов, которых не было») и во многом согласны с ее выводами по поводу призвания, но полагаю, что в данном случае лингвистический анализ имеет крайне сомнительную ценность. Мы не знаем всех диалектов и морского или портового (рыночного) жаргона той эпохи. Искать точное языковое соответствие здесь бессмысленно. Даже конструкция, предложенная Б. А. Рыбаковым, может оказаться правильной. Мы можем подозревать, например, что упомянутые в летописи «колбяги» — это выходцы из Колобжега, но

по всей видимости, тот, кто создавал текст, не присутствовал при событии и отразил его так, как ему рассказали, не имея возможности вдаваться в детали и достраивая то, чего он не видел или не понимал, в меру своего восприятия и с использованием уже имевшихся в обиходе стереотипов.

Поскольку каждый вариант былины представляет собой интервью, для анализа используется не один какой-либо вариант, а сюжетный комплекс данной былины в целом, т. е. все доступные для нас тексты былин о Добрыне и Маринке. Какой-то один, наиболее «правильный» или «лучше сохранившийся» текст былины выделить невозможно, — его можно лишь реконструировать.

Все элементы данного сюжета можно разделить на общие, встречающиеся практически во всех вариантах: гуляние по Киеву, стрельба из лука по голубям, причинение повреждений домашней утвари или убийство по неосторожности, превращение в тура, заступничество «родственницы по кресту», наказание Маринки. Также выделяются частные, раскрывающие в большей или меньшей мере замысел сказителя относительно представленных типических мест (добавление деталей, обосновывающих функциональность тех или иных действий героя: обучение, «хулиганство», встреча с Ильей и т. п.). Игнорировать даже самые редкие элементы сюжета невозможно, каждый из них может оказаться недостающим осколком «разбитой чашки».

В историческом отношении былина «О Добрыне и Маринке» представляет собой, так сказать, детективный рассказ об интриге-провокации надзорно-правоохранительных органов¹ и отображает судебную практику домонгольской Руси, возможно, языческого, либо раннехристианского периода. Обратим внимание на характеристику Маринки от лица былинных персонажей: «Мы сидели на пиру с твоим батюшкой, Говорили речь про Маришкин двор. Верятница [вредительством занималась], клеветница, шельма-ябедница!»²

Все представленные термины свидетельствуют о том, что речь идет о разновидности мошенничества («шельма»); вероятнее всего, о т. н. «поклепе», т. е. клевете, взимании виры («верятница»), сутяжничестве и доносах («ябедница»).

Былина сильно разрушена, но ее еще можно восстановить. В сюжете встречаются не только «типические места» предостережения князем от поездки (повидимому, неполные), но и прямой запрет матери ехать к Маринке, который выглядит как перенесение из былины о Добрыне и Змее. Эту былинку можно назвать «неклассической»: вопреки традиции, сюжет о Добрыне и Маринке обычно начинается не с «типического места» почестного пира, а с описания эпизода службы и «карьерного роста» богатыря у князя Владимира:

никогда этого не докажем, поскольку формирование жаргона происходит под влиянием непредсказуемых и часто кратковременных, а потому нелогичных факторов. Этот вопрос, в отличие от формирования общерусского языка (киевское, московское «койне»), еще не так хорошо изучен, чтобы делать сколь-нибудь серьезные выводы и обобщения.

¹ Т. е. князя и (старшей) дружины.

² Про богатыря // Добрыня Никитич и Алеша Попович. № 30. С. 167.

По три годы Добрынюшка стольничал,
По три годы Добрыня приворотничал,
По три годы Добрынюшка чашничал,
На десятое лето конем стал владать¹.

Он не просто богатырь, он — доверенное лицо, приближенный князя, его «чашник». Чашник — не просто виночерпий, это человек, отвечающий за порядок очередности чествования на пиру, т. е. преподнесения чаши каждому из приглашенных. Ошибка в определении места в очереди означала, что человека «обошли чашей», что воспринималось как намеренное унижение и оскорбление.

В данном сюжете Добрыня действует нетипично, почти как «слон в посудной лавке», что не соответствует его основному былинному образу. Основное определяющее качество Добрыни в былинах — «вежество», т. е. знание этикета (а также вежливость и деликатность), которое он неоднократно проявлял, будучи послом.

Действия Добрыни выглядят скорее как выполнение деликатного княжеского поручения: «Был-жил Добрыня Микитиц у стольне-киевского князя Владимира. Задумал улицу вычищать у Маринки злой безбожницы. — “ Поеду” , — говорит, — “ солнышко Владимир-князь, очищу у Маринки улицу” . Князь Владимир его не пуская: “ Много было молодцей, какой поедет по ейной улице, вороця ему нет” . Он говорит: “ Повертыват турами гнедыми” »². Таким образом, замысел Добрыни изначально был направлен на решение совершенно конкретной проблемы: устранение Маринки как «злой безбожницы».

Что, впрочем, подается в сюжете как типичное сватовство, о котором говорится либо напрямую:

Я приехал к тебе, Марина, свататься;
Ты походишь ли за меня за муж?..³

Либо иносказательно:

Кабы стал просить Добрыня у князя у Владимира,
А просить у его стал благословеньицо:
«Уж ты ой оси, ты князь да нонь Владимир же!
Уж ты дай мне-ка ле нонь благословеньицо,
Я не хаживал по городу по Кееву,
Я по тем ноньце по юлочкам широким,

¹ Добрыня и Маринка // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. № 227. С. 1088.

² Добрыня и Маринка // Добрыня Никитич и Алеша Попович. № 29. С. 165.

³ Добрыня и Маринка // Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1911. Вып. 2. Ч. 1. № 3. С. 45.

И по тим-де по заюлочкам Маринкиным,
Не видал я ю Маринки нонь высок терем».
А как дал ноньце ле князь благословеньицо,
А как дал-де-ка ле тугой лук со стрелкою¹.

Дальнейшее напоминает анекдотичный эпизод, из-за которого, скорее всего, и сохранилась былина.

Добрыня как бы «случайно» (посвататься можно лишь к незамужней женщине) убил соперника, «милого друга» Марины (мужем без венчания в церкви он считаться не мог) при сватовстве: стрельба из лука была нужна именно для того, чтобы посвататься, на что недвусмысленно указывается в сюжете:

— Ты пошто, Добрыня, сам на сам не сватаешься,
Посылаешь ко мне свата калину стрелу?
Калина твоя стрела не умет говорить!²

Этот способ брачного предложения сохранился, например, в сюжете «о царевне-лягушке» и является древнейшим в нашем фольклоре³. Однако Маринка отказалась отдавать стрелу, и попытки вернуть стрелу силой к успеху не привели. Комизм ситуации в том, что стрела сама выбирает невесту, что называется, «наудачу», и вместо Маринки она попала к Змею. Ситуация весьма щекотливая. Именно по этой причине Змей в некоторых вариантах убегает.

Убийство «Змея» или «милого друга», материальный ущерб —

Умывалася Марина, снарежалася,
И бросилася на свой широкий двор:
«А кто это Невежа на двор заходил?
Отшиб все причалины серебряные,
Росшиб зеркала стекольчатое?»
И втапору Марине за беду стало⁴.

Все это стало для Маринки законным поводом к мести, что было нормой социальной практики: примерно так же действовала княгиня Ольга — вдова, заманившая посольства «жениха» и погубившая их «хитростью».

С точки зрения христианина, Маринка не была замужем, с точки зрения язычника — с точностью до наоборот, так как в сюжете описывается обряд язы-

¹ Добрыня Никитич и Маринка // Свод русского фольклора. Т. 1. № 23. С. 220–224.

² Миллер В. Ф. Былины новой и недавней записи из разных местностей России. М., 1908. № 24. С. 47.

³ Второй способ заключался в бросании шапки либо во двор, либо непосредственно в саму невесту и сохранился в обычаях горских народов Кавказа, а также у казаков. См. об этом у нас ранее.

⁴ Три года Добрынюшка стольничал // Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. № 9. С. 55.

ческого венчания «вокруг ракитова куста». Ее месть, исходя из контекста социальной практики, можно объяснить только в этом случае. Вероятно, сюжет застал время существования одновременно нескольких брачных обрядов.

Последствия смерти мужа-язычника для жены (при отсутствии детей) фатальны: ее, по общему правилу, должны сжечь вместе с мужем. Если же она отказывается, то это означает, что это бесчестная вдова, фактически предавшая своего мужа и веру — «безбожница». Именно поэтому для Маринки новое замужество является столь желанным. Она попала в замкнутый круг: с одной стороны, обязана отомстить, с другой — в ее интересах выйти замуж, иначе ее ждет погребальный костер, либо участь бесправной вдовы, что немногим лучше. Попытки совместить два этих действия и составляют сюжет.

Былина показывает ее действия как «колдовство», показывая, что с помощью симпатической магии она разожгла огонь в сердце Добрыни, бросив его следы в огонь. Только зачем было его разжигать, если он и так сам сватался?

Все встанет на свои места, если мы взглянем на ситуацию с позиции древнерусского права. Согласно Кормчей книге, немедленное замужество вдовы запрещалось: «Аще сетует или не сетует жена по муже своем, возбранена есть во время сетования ити за ин муж»¹.

Однако, по всей видимости, в этом былинном сюжете описывается не колдовство, призванное «присушить» Добрыню к Маринке, а разновидность т. н. «гонения следа», т. е. судебной процедуры доказывания вины и установления участия в преступлении, известной по Русской Правде.

Волшебство и колдовство (традиционные действия) в данном контексте представляют собой неправильно понятое или основательно подзабытые отголоски функциональных действий, своего рода «карго-культ». Например, т. н. «волшебная» книга, которой грозит Маринке «бабушка-задворенка», вероятно, представляет собой какой-то сборник церковного права — Кормчую книгу (Номоканон) и т. п. По крайней мере, в этом восприятие совпадает с летописным, по Н. М. Карамзину: «...и жены знаменитые, у которых неволею брали детей в науку, оплакивали их как мертвых, ибо считали грамоту опасным чародейством»².

В былине видны следы публичного судебного разбирательства — «свода», т. е. обвинение в убийстве:

Услыхала тут Маринка-та люта гроза,
Выходила она да на середку пол,
Как ведь стала со старушкой розговаривать:
«Я за то овернула твоего хресника,
Он застрелил у меня друга любимого».

¹ Кормчая книга, напечатанная с оригинала патриарха Досифея 1650 г. СПб., 1998 (репринт с издания 1912 г.). С. 955.

² Карамзин Н. М. История Государства Российского. В 12 т. СПб., 1818. Т. 1. С. 256.

Как ведь призвали Никитушку Романова,
А как стали его ище допрашивать:
«Ты за це-де застрелил друга любимого?»¹

Свидетелей («видоков») было много. Формально Добрыня был виновен не только в самом убийстве, пусть и невольном (за это ему грозил штраф и изгнание: «...убивший наказывается плетьюми и изгнанием, как совершивший убийство непреднамеренно»²), но и в порче имущества³, когда пытался ворваться в дом, чтобы вернуть стрелу (оказавшуюся в теле Змея) и каким-то образом оправдаться. В этом случае, вполне реальной является и процедура превращения Добрыни в «тура золоторого». Логическим последствием установления его вины была «продажа»⁴ для возмещения ущерба (если рассматривать его как княжеского холопа: «за богатырем быть — холопкой слыть»), либо «выдача головой» в пользу потерпевшей:

Говорит-то тут Маринка таковы слова:
«Вчерась-то ты, Добрыня, не то творил,
Сегодня ты, Добрыня, в моих руках,
Во моих руках, Добрыня, под моей грозой...»⁵.

Продажа означала превращение его в «скот», иными словами — в деньги, причем процедура эта крайне оскорбительная и позорная. Что прекрасно отражено в былине, хотя и не до конца понято сказителем (по крайней мере, не всеми):

«Еще хошь ли ты, Маринка, я синичкой оберну?»
Еще тут же ей Маринка увзмолилася...
Ты не бей меня, Маринку по белу лицу,
Уже на белое лицо синивицы пошли⁶.

На примере «синицы» (которой можно стать благодаря «синивицам» — синьякам⁷) видно, что к волшебству данные фразы не имеют ни малейшего отношения. Они представляют собой иносказательно сформулированные угрозы,

¹ Добрыня Никитич и Маринка // Свод русского фольклора. Т. 1. № 24. С. 225.

² Эклога. Византийский законодательный свод VIII в. / Вступ. ст, пер. с греч. и комм. Е. Э. Липшиц, М., 1965. Титул XVII. Ст. 48. С. 73.

³ Добрыня Никитич и Маринка // Свод русского фольклора. Т. 1. № 27. С. 229–231.

⁴ Термин «продажа» обычно означает взимание штрафа князем, но данный термин не сразу приобрел подобное значение. Сама вдова убить мужчину, по всей видимости, не могла, поэтому месть перешла в денежную форму («скот»).

⁵ Миллер В. Ф. Былины новой и недавней записи из разных местностей России. М., 1908. С. 44.

⁶ Там же. С. 47–48.

⁷ «Синева» — синяк (Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1902. Т. 3. С. 355).

завуалированное оскорбление, известное еще по Русской Правде: ночного вора могли убить «во пса место», иными словами — «как собаку» (не стесняясь в выборе средств казни). «Ключей» могла стать любая женщина в случае адюльтера, «сорокой» — в случае венчания, и т. д.

Обращение богатыря в тура — это катастрофа, и самостоятельно освободиться он не может:

Безвестна, не стала богатыря
Молода Добрыни Никитьевича
В стольном городе во Киеве
А много де прошло поры, много времени,
А и не было Добрыни шесть месяцев.¹

Однако герой дал знать о себе родне, что соответствует социальной практике (закупу, по Русской Правде, не возбранялось уходить искать денег на уплату долга), и в дело вступили новые фигуранты («послухи»). Появляется свидетель хвастовства Маринки о том, что Добрыня — десятый, так как она уже девять женихов «обратила в туров» (или погубила: «Владимир же отверг виры и начал казнить разбойников»²), и сообщает об этом заинтересованной стороне, имеющей право действовать от лица родственников (крестовой сестре Добрыни, родной сестре, иногда бабушке/«старушке-задворенке»).

В данном случае «старушка-задворенка», по всей видимости, является искажением первоначального «старица-затворница», т. е. монахиня, нарушившая ради такого случая свой обет затворничества: «А была у них бабушка-затворенка. Она и говорит: " Не Добрыня ли наш да там скитается с турами?" »³

Таким образом, эпизод с Добрыней в свете открывшихся обстоятельств выглядит уже совершенно иначе: он пострадал так же, как и 9 богатырей (князей, женихов) до него. Это классическое мошенничество: за одно преступление были осуждены (проданы) 10 разных людей, что и составляло «хитрость» Маринки, которая «водилась с дитятыми княженецкими», иными словами — была в сговоре с судебными исполнителями, заинтересованными в получении судебных пошлин, и, соответственно, в максимальном количестве вир и продаж («А мечнику 5 кун, а полгвирны децьского»⁴).

Дальнейшее описание действия выглядит несколько скомкано, и, на первый взгляд, оно похоже на обычную кабацкую драку, когда крестовая сестра Добрыни на пиру избила Маринку и потребовала от нее вернуть брата. Но за

¹ Три года Добрынюшка стольничал // Древние русские стихотворения, собранные Киршеем Даниловым. № 9. С. 56.

² ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись / Под ред. А. А. Шахматова. М., 1998. С. 78.

³ Свод русского фольклора. Т. 1. № 30. С. 234.

⁴ ПСРЛ. Т. 3. Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М.; Л. 1950. С. 495.

это публичное избиение никакого наказания родственница Добрыни не понесла, т. е. была в своем праве (например, согласно Псковской судной грамоте, «общество пирующих вскладчину имеет право суда»¹), которое могло возникнуть только в результате ее победы в судебном поединке.

Всё. Ловушка сработала: Маринку с помощью Добрыни аккуратно вывели на заведомо более сильного противника: «Если [две] женщины приговорены к судебному поединку, то ни одна из них не может выставить вместо себя наемного бойца»². На то, что это была именно ловушка, указывает характер родства – «сестра крестовая», т. е. родственница, появление которой в суде предугадать или просчитать заранее было невозможно, так как стать ей «крестовым братом» герой мог в любой момент.

Трудно сказать, насколько это соотносится с древнерусской социальной и судебной практикой, но в Псковской судной грамоте поединки между женщинами («поле») вполне допускались, что позволяет предполагать наличие и более ранней практики подобного рода поединков. По крайней мере, поединки между русами, при взаимном несогласии с решением князя, упоминаются арабскими авторами.

А. А. Зимин, ссылаясь на Д. А. Хвольсона, приводит свидетельство Абу-Али-Ахмеда бен-Омара ибн-Дагста: «Когда кто из них имеет дело против другого, то зовет его на суд к царю, пред которым и препираются. Когда царь произнесет приговор, исполняется то, что он велит; если же обе стороны приговором царя недовольны, то по его приказанию должны предоставить окончательное решение оружию: чей меч острее, тот и одержит верх. На борьбу эту родственники (обеих тяжущихся сторон) приходят вооруженными и становятся. Тогда соперники вступают в бой и победитель может требовать от побежденного, чего хочет»³.

Вероятно, «поле» было назначено в силу наличия свидетелей на своде у обеих сторон, что существенно затрудняло следствие. Маринка проиграла и должна была вернуть Добрыню. Угрозы превратить ее саму в «клячу водовозную», возможно, следует понимать буквально. В этом случае они имели под собой серьезные основания. Согласно Кормчей книге и сохранившемуся в ее составе Закону судному царя Константина: «Иже свободного украдет и продаст, или поработит, да поработится и сам, якоже и он свободного поработив, и в ту же работу да вступит»⁴.

С точки зрения христианского (византийского) права, угроза была вполне реальной, однако в бытине имеются следы и языческого судопроизводства, –

¹ Псковская судная грамота (1397–1467) / Сост. И. И. Васильев, Н. В. Кирпичников. Псков, 1896. Ст. 115. С. 39.

² Там же. Ст. 121. С. 40.

³ Зимин. А. А. Правда Русская. М., 1999. С. 82.

⁴ Кормчая книга... С. 888.

возможно, уже всего лишь формальные, относящиеся к процедуре права, а не к его содержанию.

Необходимо обратить внимание на очень важный процедурный момент: по всей видимости, всякий раз, когда речь идет об инициировании судебного разбирательства, в былине фигурируют печь:

А как стала в печь клюкой поколачивать,
А сама из рецей да выговаривать:
«Ох, воровка ты, Маринка, ведь лиха гроза!
Ты зачем ёвернула моего хресника...»¹

А также (или) «белодубовы» дрова:

Брала она следы горячие молодецкие,
Брала Марина беремья дров,
А беремья дров белодубовых ².

Процесс «присушивания» Маринки к Добрыне, по сути, является отражением инициации продолжения следствия по делу:

...загоритесь, загоритесь дубовые дрова.
«Разгорися, разболеяся у Маришки ретиво сердце,
По братце моем, по Добрыне Никитьевиче»³.

Эпитет «дубовый» в былине, за редким исключением, можно считать тождественным «деревянному»: дубовыми обозначаются и дрова, и двери, и столы, возможно, чтобы подчеркнуть прочность материалов, выдерживающих «богатырскую силу». Термин «дубина» тождественен понятию «палка», и т. д. Как отмечал Ф. И. Буслаев, «славяне занимали полосу дуба, почему в древних наших рукописях дуб употребляется в смысле дерева вообще»⁴.

Учитывая, что клятва была важным элементом судебного разбирательства, скорее всего огонь (священный, поскольку использовалась печь — аналог домашнего очага) был необходим для судебной присяги, «ордалии» в том или ином виде. Следы ордалии можно увидеть, например, в былине о Святогоре и Илье, где Илья подает раскаленный кусок металла отцу Святогора из рук в руки: «Илья тым временем нагрел железо, пошел по рукам ударить и дает старику в руки кусок железа...»⁵.

¹ Добрыня и Маринка // Свод русского фольклора. Т. 1. № 24. С. 225.

² Добрыня и Маринка // Песни, собранные П. В. Киреевским. Вып. 2. Ч. 1. № 6. С. 55.

³ Там же. № 1. С. 43.

⁴ Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. СПб., 1861. С. 259.

⁵ Святогор // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Ч. 3. Петрозаводск, 1864. № 2. С. 6.

Аналогия этому явлению есть у Ибн-Фадлана в отношении процедуры ежедневного обращения Хакан-беха к хазарскому кагану: «И он входит каждый день к великому хакану смиренно, проявляя униженность и серьезность (спокойствие), и он не входит к нему иначе как босым, держа в своей руке дрова, причем, когда приветствует его, он зажигает перед ним эти дрова»¹. Титул «каган» использовался на Руси и за ее пределами, например, в отношении Владимира I Святого². Это позволяет допустить, что часть церемониала также была заимствована.

Окончание следствия казнию в былине также сопровождалось разжиганием огня, так как тело Маринки сожгли священники (или Добрыня), причем, опять же, на дубовых дровах:

Он срубил как-но Марины буйну голову,
Он сожёт как на дровах да на дубовых,
Роскидал как он песок да по чисту полу³.

Дрова «белодубовы» в силу традиции, так как именно такие дрова горели перед идолом Перуна (княжым богом); также и используемая при сватовстве стрела косвенно указывает на Перуна, символом которого она являлась (как и другое оружие, судя по договору с греками⁴). Дуб использовали для казни кудесников родственники их жертв по суду Яна Вышатича⁵.

Обратим внимание: облеченный властью княжеский чиновник (т. е. упомянутый Ян Вышатич) мог их задержать и доставить на суд князю, но не убить: «Нама встати пред Святославом, а ты не можешь створити ничтоже»⁶, а вот родственники жертв, в точности по Русской Правде, имели на это полное право. Отсюда столь высокое социальное значение упомянутого в былине крестового родства (возможно, с этим связано введенное Ярославичами ограничение круга лиц, имевших право мстить).

Действия Маринки «обернулась сорокою» можно трактовать по-разному, возможно, это позднейшее привнесение, показывающее ее «ведьминское» обличье. Но, скорее всего, это иносказание, своеобразный намек на свадебный головной убор, поскольку она соглашается «отвернуть» Добрыню, т. е. превратить обратно в человека, только после того, как крестная (матушка, тетушка, сестра), угрожая, обещает «обернуть» ее сорокой.

¹ Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / Пер. и комм. А. П. Ковалевского. Под ред. И. Ю. Крачковского. М.; Л., 1939. С. 84.

² Термин «каган» и историографию его использования подробно исследовал В. В. Пузанов в монографии «Государство и общество Древней Руси глазами современников (XI - начало XII века)». Ижевск, 2012 (С. 24–28 и др.).

³ Добрыня и Маринка // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. № 316. С. 1328.

⁴ ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Изд. 2-е. Л., 1926. Стб. 38.

⁵ Там же. Стб. 125.

⁶ Там же. Стб. 124.

Попытка Маринки уйти от ответственности за преступление с помощью брака, видимо, также была просчитана заранее. Именно для этого ей и подставили в качестве объекта преступления Добрыню (христианина), для которого брак «под ракитовым кустом» с его (и христианской) точки зрения являлся не браком, а грехом. Брак с язычницей (Маринкиным богам иде не молится)¹ изначально подлежал разводу²:

Ты возьми-ко си теперь за себя замуж.
— Не подбоает-де взять девка неверная,
— Ну неверная, да некрещеная...

Возникла коллизия:

Я вechор братцы был женат не холост,
А нынечу я стал братцы холост, не женат³.

Заметим, что употребляется понятие «холост», а не «вдов», что говорит об отсутствии реального (законного) брака. Иными словами, женитьба была, а брака, в законном его понимании, не было. Когда в этом сюжете упоминается законный брак, что является скорее исключением, герой заявляет о том, что:

Я вчера-то был, да я женат ходил,
Сегодня я да как и вдов хожу⁴.

Итог былинной интриги закономерен:

Тут пошел великий суд,
Что ей сделать, девушке-Малиновке⁵.

Муж имел право наказать жену («Аще жена будет чародеица, наузница, или волхва, или зелейница, муж, доличив, казнит ю, а не лишится»)⁶, в том числе разводом, по шести «винам»⁷, но не убить. Однако наказывая «жену», которой она не могла считаться при отсутствии венчальной записи в церкви и

¹ Добрыня и Маринка // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. № 288. С. 1250.

² Там же. С. 536.

³ Добрыня Никитич // Там же. № 5. С. 29.

⁴ Добрыня и Маринка // Там же. № 316. С. 1328.

⁵ Добрыня и Малиновка // Добрыня Никитич и Алеша Попович. № 31. С. 169.

⁶ Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 89.

⁷ Там же. С. 204–207.

письменного договора¹, регламентирующего поведение супругов, Добрыня поступал с ней не как муж с женой, а как княжеский судебный чиновник: с блудницей (отрезая нос и губы); воровкой, отрубая руку («Ох, воровка ты, Маринка, ведь лиха гроза!»)²; беглянкой, отрубая ногу; клеветницей, отрубая язык вместе с головой. Вариантов наказания в бытине несколько:

Всю он расстрелял из лука,
Розсек он распластал тело белое,
Всё-ли разметал по чисту полю³.

Все они, так или иначе, заключаются в нанесении преступнице увечий.

Характер казни (не заключающийся в выплате штрафа) вызывает сомнения. Подобные наказания в истории домонгольской Руси являются редкостью, кроме одного, относительно короткого периода в правлении Владимира Святого, который внезапно «отверг виры» и стал казнить. Фраза летописи о том, что «умножились разбои»⁴, может быть понята по-разному, в зависимости от контекста. Возможно, разбоем Церковь считала те действия, которые до христианизации «разбоем» не считались.

Действия князя вполне понятны и логичны: поменяв веру, он начал приводить закон в соответствие с ней. По всей вероятности, речь в данном случае идет не столько о смертной казни, сколько о нанесении увечий в соответствии с византийским правом. «Шутки», которые позволяет себе Добрыня после убийства у князя Владимира, очень похожи на исполнение наказаний в отношении Маринки:

Отдавала его матушка грамоте учить
Ко хитрому мудрому мастеру князю,
Ко тому ли князю ко Владимиру.
Учил его князь три года и три месяца;
Как десятый годочек переступил,
Стал Добрыня на улицу ходить, хороводы заводить.
В хороводушках Добрынюшка стал он шуточки шутить,
Его шуточки были несносны и не приемчивы:
Кого за ногу возьмет — ногу выдернет,

¹ Брак в церкви мог заключаться в устной форме, но записи в церкви все равно должны были быть сделаны — во избежание дальнейших браков в недозволенных степенях родства. Отсутствие письменного договора косвенно указывает на языческое время, в противном случае (при добровольном брачном соглашении) имели бы место указания на «ярлыки скорописцаты», т. е., как минимум, записи о венчании в церкви

² Добрыня и Маринка // Свод русского фольклора. Т. 1. № 24. С. 226.

³ Добрыня и Маринка // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. № 267. С. 1207.

⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 89.

Кого за руку возьмет — руку прочь он оторвет,
Кого в шеенку толкнет — голова с плечь долой.¹

Как уже упоминалось, Добрыня «задумал улицу вычищать у Маринки злой безбожницы»². Итог сюжета: «Тогда поехал ко князю Владимиру: очистил улицу вовсе».³ Иными словами, богатырь не «хулиганил», не «шутки» шутил, а действовал, выполняя поручение в точном соответствии с изученной им «грамотой», т. е. по закону. Представленная в былине картина его службы и возвышения при дворе князя Владимира появилась для того, чтобы показать получение героем новой должности. Его «хулиганство» и деятельность по разоблачению преступников можно рассматривать как очередную ступень прохождения придворной службы.

Напрашивается вывод о том, что «подростковое хулиганство» первых киевских богатырей⁴ не является случайным элементом наших былин и показывает достоверную информацию о социальной практике. Это поведение изначально было функциональным и связано с их профессиональной деятельностью по наведению порядка (т. е. «детскими» обязанностями по исполнению наказаний мечниками-«детьми»), и лишь впоследствии стало престижным.

Вероятно, с упомянутым явлением связана забота князя о калеках и больных: их число настолько резко увеличилось, что это поставило под угрозу авторитет и доходы Церкви, которая, несмотря на пожалованную князем десятину, экстренно потребовала возвращения к «устроению отню и дедню»⁵. Однако казнь как убийство путем нанесения увечий практиковалась на Руси и до официального принятия христианства.

Именно так древляне поступили с князем Игорем. Илья Муромец или Вольга в аналогичных случаях просто «подбрасывали» преступника «выше облака ходячего», чтобы «разбить в крохи»:

Да тут стал ле Добрыня да на резвы ноги,
Да схватил он Маринку да за белы руки,
Да мётал он под вышину небёсную —
Да сам ле ведь ей да не подхватывал⁶.

По-видимому, с Маринкой поступили как с разбойницей, пойманной на месте преступления и попавшей «под горячую руку» (фактически, ее четвертовали), и это вполне в традиции древнеславянского судопроизводства. В одном из вариантов Добрыня заканчивает казнь следующим образом:

¹ Миллер В. Ф. Былины новой и недавней записи из разных местностей России. С. 48.

² Добрыня и Маринка // Добрыня Никитич и Алеша Попович. № 29. С. 165.

³ Добрыня и Маринка // Свод русского фольклора. Т. 3. № 31. С. 217.

⁴ Это не отменяет подражания первым киевским богатырям как не функционального, но типичного поведения, которое стали отмечать у «настоящих» богатырей.

⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 89.

⁶ Добрыня и Маринка // Свод русского фольклора. Т. 3. № 29. С. 214.

Вывел он жеребчика неезжанного и нелегченного,
Привезал он Маринку за хвост —
Жеребец убежал и Маринку унес¹.

Смысл применения подобной казни в том, что функцию палача выполняют деревья, разрывающие преступника, либо «кирпищет пол», о который преступник разбивается, либо конь, разбивающий всадника о землю. Конечно, действует принцип: «Царей не бьют, не казнят»², но это не гарантирует от «случайностей», наподобие змеи в лошадином черепе, «смерти от коня», удара головой при прыжке через камень и т. д. Все это разновидности «несчастливого случая», при котором исполнителей де-факто нет:

Выходил Илья да из бела шатра,
Ухватил богатыря он за желты кудри,
Да он сшиб богатыря под облака,
Да назад богатырь опускается,
Он на белые руки не подфатающе
Убился богатырь о сыру землю³.

Поэтому мстить за преступника конкретному лицу в данной ситуации невозможно.

Следует подчеркнуть, что в былине о Маринке показана совершенно иная процедура казни, уже типично судебная, публичная, рассчитанная на широкий общественный резонанс, но Добрыня подробно объясняет свой приговор. В нем используется тот же принцип, что и в «Эклоге», т. е. отсечение оскверненных частей тела. Он поступает, придерживаясь «духа» закона, и действует, собственноручно осуществляя свое право на месть за совершенное в отношении него преступление.

С телом преступницы поступили как с «еретиками» XV–XVII вв., т. е. сожгли, причем на «огни палящие» ее положили священники, что вряд ли указывает на христианство (даже с учетом многолетней практики сожжения инакомыслящих и еретиков Московского периода), так как приговор обычно приводили в исполнение светские власти. Даже если это было захоронение женщины-калеки, которая попадала под покровительство Церкви, ее должны были похоронить в земле, а не сжечь. Поэтому, скорее всего, ее сожгли по языческому обычаю, как вдову.

¹ Там же. С. 216.

² Волх Всеславьевич // Былины / Изд. подг. В. Я. Пропп, Б. Н. Путилов. Т. 1. С. 12.

³ Илья Муромец и сын его // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. № 226. С. 1087.

Упомянутые в былине «священники», возможно, были т. н. «огнищанами», ореол «святости» которых связан с сакральностью процесса защиты веры-закона, в котором они были задействованы. Костер — «огнище», согласно И. И. Срезневскому. «Огнищный» означает «жертвенный»; упоминается также специальный «огнищный тивун», или «огнищанин», которого И. И. Срезневский полагал знатным, богатым человеком, «относящимся до огнища (дома)»¹. Тиун прочно ассоциируется с огнем. И. И. Срезневский приводит пословицу: «Не держи села близ княжа села, тиун бо его, яко огонь, трепетицею накладен, рядовичи его — яко искры»².

И. И. Срезневский предполагал огонь символом Сварога: «Огневи ся молят, зовя его Сварожичем»³, но в том же словаре понятие «свара» означает «ссора, спор»⁴. Огонь — символ спора, отсюда такие понятия, как «запальчивость», «вспыльчивость», «горячность», «разжигание ненависти» и т. п.

В тех же материалах для «Словаря древнерусского языка»⁵ тиун (тивун) представлен не только как слуга, доверенное лицо, но и как чиновник, должностное лицо для управления судом. В его подчинении «детский» (руководивший «детьми», т. е. младшей дружиной) и мечник (судебный исполнитель-дружинник).

Напрашивается вывод: «огнищанин» («огнищный тиун»), по всей вероятности, исполнял функции надзора за исполнением законов, принимал жалобы и судебные иски, возможно, сам вел расследование по каким-либо судебным делам в отсутствие князя.

Представленное публично-символическое значение огня позволяет посмотреть на некоторые события под совершенно другим углом зрения: например, огни, через которые Батый заставлял пройти русских князей — не что иное, как понятный им (т. е. русский) символ суда над ними. Признание законности суда равносильно признанию права судить, т. е. законной власти Батыя над русскими князьями, чего Великий князь Киевский⁶, считавший это право своим, позволить себе не мог. Для остальных князей это было не столь критично: они и так были «подколенными», им не нужно было подчеркивать свой статус, которого автоматически лишался Великий князь Киевский, становившийся всего лишь «одним из многих», а не «первым среди равных».

¹ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. В 3 т. СПб., 1902. Т. 2. С. 603–604.

² Там же. С. 962.

³ Там же. С. 605.

⁴ Там же. Т. 3. С. 264–266.

⁵ Там же. С. 962.

⁶ Плано Карпини упоминал о том, что князя «заставили» пройти через огонь (или между огнями), но это свидетельство крайне ненадежно, во-первых, потому, что сам посол этого не видел, а во-вторых, посол был вынужден пройти через ту же процедуру и признать себя хуже (русского) князя не мог. Что касается русских известий о событиях, то в них указывается отказ от всех «языческих» обрядов, включая прохождение через огонь. Более того, в летописях и житии подчеркивается статус Михаила Черниговского — «великий князь». Именно статус стал причиной унижения и смерти князя Михаила, впрочем, не только его, но и других великих князей — Ярослава, Александра Невского.

Указание на «отравницу», по всей вероятности, взято из сюжета о другой героине и связано с эпизодом былины о Глебе Володьевиче, в котором невеста (Маринка Кайдаловна¹) пыталась «отравить» князя горящим бурлившим вином.

Иносказательный компонент сюжета о Добрыне и Маринке также очень интересен. В ряде былин о «Маришкином дворе» Добрыня рассказывает Илья Муромец, причем рассказывает так, словно речь идет о каком-то призрачном месте, которого уже нет:

Маришкина двора тебе вовек не сыскать:
Маришкин двор середь Киева стоит,
Середь Киева стоит, середь площади...
На Маришкином дворе да два терема стоят,
Да на тех теремах два голубя сидят,
Целуются и милуются,
Они сизыми крыльями обнимаются².

Цель прогулки Добрыни — стрельба по «голубям»; два голубя, о которых идет речь, могли находиться на иконе Сретения Господня (учитывая, что Добрыня стрелял по окну, это могла быть надвратная икона), либо на кресте купола церкви, — по аналогии с голубем, находящемся на кресте собора Св. Софии Новгородской, символизирующим Святого Духа³. Возможно, перед нами ранний вариант стрельбы из лука по «золоченым маковкам», известный по сюжету о бунте Ильи против князя Владимира. В таком случае, «Маришкин двор», в котором «люди пропадают», это церковь или монастырь, что является одной из причин, по которой князь запрещает Добрыне там «хулиганить», а также не может навести порядок официально — место находится вне его юрисдикции.

Но это не единственный вариант объяснения причин появления данного элемента сюжета в социальной практике. Массовое возвращение из плена киевлян (800 человек) имело место после выдачи замуж дочери Владимира I Марии (Доброгневы), и это также вполне могло стать точкой отсчета в создании былины.

Следует оговориться, что образ Маринки, возможно, имеет более древнее происхождение, чем образ Добрыни. «Женихи» в Киеве «пропадали», напри-

¹ Кайдалы (укр. кодоли) = кандалы. Здесь, по всей вероятности, указание на то, что она держала посылство в тюрьме за неуплату пошлин. Отсюда же, как мы уже говорили ранее, и название «Кодольского» острова в былине о Соловье Будимировиче.

² Добрыня и Маринка // Русские былины старой и новой записи / Изд. подг. Н. С. Тихонравов, В. Ф. Миллер. М., 1894. № 23. С. 80.

³ Парное изображение голубей можно наблюдать на изображении креста саркофага Латеранского собора, но для византийской традиции это в целом нехарактерно.

мер, после смерти князя Игоря Старого, при содействии его вдовы, которая уделяла голубям немалое внимание именно как очистительной жертве¹. Она также была христианкой, и с точки зрения язычников вполне могла считаться «безбожницей» («богов»-идолов у православной быть не могло). Ее коварство и жестокость, упомянутые в летописи, вполне оправданы историческими условиями социальной практики.

Из контекста былинного сюжета о Добрыне и Маринке становится понятно, что ожидало княгиню Ольгу как вдову при ее согласии выйти замуж за князя Мала, исходя из традиции и нравов языческой эпохи, и почему она так боялась церковного брака, пусть даже и с императором, которого по легенде «перехитрила», став его родственницей по кресту.

Особенно интересен в этой связи иногда функционально замещающий «крестовую сестру» Добрыни персонаж «бабушки-задворенки» (т. е. «затворенки») и двух ее дочерей, очень напоминающий упомянутый Ибн-Фадланом статус «ангела смерти»² и образ Бабы-Яги русских сказок. Скорее всего, реальные события социальной практики эпохи христианизации были отражены с использованием элементов более древнего языческого сюжета, поскольку те элементы социальной практики, которые сказитель лично наблюдать не мог и их функциональность не понимал, замещались более ранними по аналогии³.

Нельзя также забывать и о том, что со временем значение терминов изменялось. Возможно, что «старушка-задворенка» (в значении старицы-затворницы) появилась под влиянием калек, которые приспособливали былины к своим нуждам.

Таким образом, с наибольшей вероятностью, сюжет о Добрыне и Маринке появился в раннехристианскую эпоху Древней Руси, ориентировочно на рубеже X–XI вв. Это не означает, что на сюжет о Добрыне и Маринке никак не повлияла социальная и правовая практика последующего времени, но сам замысел сюжета, его архетип, относится именно к этому периоду. Общая направленность сюжета имеет сходство с другими в рамках общей идеи — «очищения» улиц, дорог, путей от разбоя. По всей видимости, в рамках былин эта идея является наиболее ранней. «Вера», которую защищают богатыри, в описываемое время это прежде всего закон, а не религия. Функции, которые исполняют богатыри в ранний период, можно назвать судебно-правоохранительными, их роль в качестве защитников страны вторична; они действуют внутри общества, осуществляя дознание, задержание и наказание провинившихся перед законом как «неверных», пресекая разбой.

¹ Очистительная жертва — часть сюжета иконы «Сретение Господне». Именно как очистительную жертву летописец воспринимал требование княгини Ольги к жителям Искоростеня отдать от дома по голубю (или по воробью), — если следовать сюжету, это был символический выкуп за жизнь древлянских детей.

² Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. С. 82.

³ В исторических песнях та же картина: те элементы социальной практики эпохи, которые сказитель лично наблюдать не мог, он «достраивал» с помощью известных ему шаблонов и стереотипов.

Костромин К.А., прот. Векторный характер епископального устройства Русской церкви в 1000-1015 гг.

Стремление к монополизации – клише современного сознания, ставшее доминирующим в эпоху формирования и бытования новоевропейской картины мира¹. Последние пять столетий монополизировались все: право на занятие наукой и обладание истиной, право на совершение валютных операций и применение принципов демократии – перечень можно продолжать до бесконечности. Часто мы имеем дело с аберрацией монополистского сознания – стремление к монополизации приписывается эпохе зрелого Средневековья. Так, любой исследователь исходит из монопольного присутствия той или иной юрисдикции на определенной территории, забывая, что такое положение дел стало декларироваться только после эпохи Возрождения, падения Византии и окончательного разделения церкви. В Европе этот принцип впервые был выражен в эпоху лютеранских споров: «Чья земля, того и вера», а на Востоке он проявил себя в «параде автокефалий» после захвата турками Константинополя. Отказ от этого принципа, не свойственного для Средних веков, и является лейтмотивом данной статьи.

Попытка решить вопрос, какие церковные иерархии присутствовали в Киевской Руси, весьма сложен². Необходимо учитывать массу факторов, как имеющих обоснование в исторических источниках, так и существующих только в форме предположения и гипотез. В историографии уже были сделаны первые попытки говорить о сосуществовании нескольких церковных иерархий на Руси (А. В. Гадло, А. Е. Мусин), однако, опираясь на принцип противопоставления, данные историки предполагали конкуренцию не более двух юрисдикций одновременно, и сам вопрос не был исследован ими системно³. Важно учитывать фактор, который был детально разработан в научных работах юбиляра – профессора В. В. Пузанова – степень развития общества и государства в указанную эпоху.

В исторической науке высказывались различные предположения о монопольном присутствии на Руси той или иной иерархии.

Наиболее распространена гипотеза о деятельности на Руси византийской церковной иерархии. Главными аргументами в рамках этой концепции служат

¹ Костромин К., прот. Монополизм и церковно-историческая наука: к постановке вопроса // Христианское чтение. 2018. № 6. С. 181-188.

² См. обзор имеющихся в историографии мнений: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.) / Пер. А. В. Назаренко. Под ред. К.К.Акентьева. СПб., 1996. С. 42-49; Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008. С. 321-349; Фомина Т. Ю. Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. М., 2014. 62-77.

³ Мусин А. Е. О некоторых особенностях древнерусского богослужения XI-XIII вв. (Церковь Преображения Господня на Нередицком холме в литургическом контексте эпохи) // Новгородский исторический сборник. №8 (18). СПб., 2000. С. 215-217.

упоминания Киевской митрополии в списках митрополий Константинопольской патриархии¹ и имени митрополита Михаила в Уставе князя о десятинах, судах и людях церковных². Этой позиции наиболее аргументированно придерживался Я. Н. Шапов. По его мнению, византийская иерархия уже в конце X века считала киевскую епархию частью своей церкви, а князь Владимир к моменту постройки Десятинной церкви создал стройную систему церковного управления³.

Соглашаясь в целом с возможностью участия духовенства из Византии⁴ в крещении киевлян, отметим, что монопольное возглавление этого процесса греками не подтверждается древнерусскими источниками. Основные древнерусские источники знают только иерархию, привезенную волей князя Владимира из Херсонеса. Архиепископ из Херсонеса и митрополит из Константинополя это далеко не одно и то же. Крещение князя, согласно Повести временных лет, совершил «епископ корьсунский с попы царицины», в Киев же Владимир повез «Настаса, и попы корсуньски с мощми свягаго Климента и Фифа». Очевидно, что автор Повести отказывает греческим священникам в праве называть себя крестителями Руси – эта честь принадлежит «космополитам»-херсонесцам, хотя в крещении на Днепре участвовали и те, и другие⁵.

Единственный вопрос, остающийся неразрешимым, это вопрос о статусе Настаса корсунянина. Он нигде не назван как носитель священного сана, его статус – только «муж корсунянин»⁶, однако вся его деятельность в Киевской Руси будет напрямую связана со становлением церкви. Он упомянут в списке привезенных из Херсонеса между «царицей» и корсунскими попами, далее он

¹ *Darrouzes J.* Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae. Paris, 1981. P. 334-335, 343-346. Подробнее см.: *Поптэ А. В.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // *Византийский временник*. Т. 28. М., 1968. С. 85-108; *Поптэ А. В.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии (окончание) // *Византийский временник*. Т. 29. М., 1969. С. 95-104; *Хрусталева Д. Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002. С. 33-45; *Назаренко А. В.* Митрополии Ярославичей во второй половине XI века // *Назаренко А. В.* Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования) / Древнейшие государства Восточной Европы, 2007 год. М., 2009. С. 207-245; *Костромин К., прот.* Конфессиональная поликультурность Киевской Руси начала XI века // *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах, Вып. 3: Материалы научной конференции "Равноапостольный князь Владимир и формирование русской цивилизации"* Санкт-Петербург, 23-24 сентября 2015 г. / Под ред. к.и.н. прот. К. А. Костромина. СПб., 2015. С. 48-75 или *Костромин К., прот.* Князь Владимир и истоки русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства. СПб., 2016.

² Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. / Изд. Я. Н. Шапов. М., 1976. С. 15.

³ *Шапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. М., 1989. С. 25-28.

⁴ Само по себе применение такого общего топонима как Византия в данном случае представляется совершенно неприемлемым. В то же время, невозможно не только даже приблизительно указать, откуда было взято «византийское духовенство» - из Константинополя или каких-то других городов?, - но и механизм присылки этого духовенства. Кто решал, кого и как отправить на Русь? Где находились эти кадровые резервы? Чем обеспечивались их «командировочные»? На эти вопросы нет даже примерных ответов.

⁵ *Повесть временных лет* / Подг. текста, перев., статьи и комм. Д.С.Лихачева. Под ред. В. П. Андриановой-Перетц. СПб., 1999. С. 53; *Костромин К., свящ.* Крещение Руси: Киев, Херсонес, Тмутаракань // *Труды Киевской Духовной Академии*. №19. 2013. С. 30-42.

⁶ ПВЛ. С. 49.

будет дважды охарактеризован как своеобразный «куратор», возможно как кти-тор от имени князя, Десятинной церкви (в которой опять-таки будет служить именно корсунское духовенство), с деньгами из которой он и сбежит в Польшу в конце смуты Владимировичей¹. В историографии давно закрепилось убеждение, что если Настас упоминается как лицо доверенное князю, то ему усваивается церковный сан от пресвитерского до епископского².

Обращает на себя внимание примечательный факт – с момента крещения киевлян до второй четверти XI века взаимоотношения Византии и Руси никоим образом не отразились в письменных исторических источниках. Это было бы более чем странно, если считать корсунское духовенство легитимно присланным из Византии на Русь греческим духовенством. Однако в Повести временных лет автор старательно проводит линию разграничения между имперским духовенством, попами царицыными, и духовенством Херсонеса, попами корсунскими, которые и стали, по его мнению, основой церковной иерархии Руси. Если сопоставить эти два факта, неизбежен вывод – корсунское духовенство, привезенное на Русь, не было признано в Византии. Этот вывод подтверждается и другими русскими источниками.

Удивительно, насколько аккуратно обошел вопрос о церковном клире монахах Иаков. В его «Похвале» Владимир является исключительным инициатором и совершителем как своего, так и народного крещения. Может создаться впечатление, что речь идет о каких-то старовеерах-беспоповцах, а не о традиционном иерархическом восточном православии³. Немногом больше сказано в «Древнем житии», как оно классифицировано А. А. Шахматовым – в нем упоминаются только трапеза для «митрополита с епископы, и с черноризьце, и с попы». В молитве Владимира взятие Корсуни мотивировано как необходимость раздобыть духовенство для Руси⁴. Не больше о духовенстве говорится и в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона. В нем не только нет даже косвенных указаний на юрисдикционное отношение клира, но даже не упоминается митрополит, а только епископы⁵.

Если речь идет о духовенстве, привезенном по инициативе князя в Киев, которое не было признано в Константинополе, это означает, что корсунское ду-

¹ ПВЛ. С. 54, 55, 63; *Костромин К. А.* Происхождение древнерусской церковной десятины и западноевропейские аналоги // *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах [Вып. 1]* / Под ред. д.и.н. П. И. Гайденко. СПб.; Казань, 2014. С. 35-62.

² Все утверждения о наличии у Анастаса епископского сана приводят к ссылкам на работы А. А. Шахматова, который, восстанавливая древнейший текст повести о крещении Владимира, вставил сочетание «епископа Анастаса» на основании упоминания его в Чудовском списке «Жития князя Владимира» (*Шахматов А. А.* История русского летописания. Т. 1: ПВЛ и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2: Раннее русское летописание XI-XII вв. СПб., 2003. С. 324, 371).

³ *Шахматов А. А.* Жития князя Владимира. Текстологическое исследование древнерусских источников XI-XVI вв. / Подгот. текста Н. И. Милотенко. СПб., 2014. С. 198-206.

⁴ *Шахматов А. А.* Жития князя Владимира. С. 175, 178, 181-182.

⁵ *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984. С. 93, 96.

ховенство организовало в Киеве то, что не смогли сделать потомки равноапостольного князя – автокефальную церковную организацию¹. У нее был один серьезный изъян – непризнание со стороны Византии. Однако это не означало безальтернативного пребывания в изоляции, своего рода блокаде со стороны христианского мира. Православные церкви были также представлены Охридской патриархией и грузинской церковью, а также оставались связи с латинизировавшейся и крещенной в конце X века Польшей. Там киевскую иерархию вполне могли и признать, особенно если учесть более чем сложные отношения Византии с Болгарией в начале XI века², а также приобретение в 1010-1012 годах окончательной автокефалии Грузинской патриархией³. Однако византийские «санкции» были очень болезненными в начале XI века, поскольку не давали возможности использовать «церковный ресурс» для улучшения положения русских купцов в Константинополе, что было важно для развития пути «из варяг в греки».

Есть несколько косвенных подтверждений высказанного предположения. Во-первых, обращение будущего автокефального митрополита Илариона ко «второму Константину» – князю Владимиру в «Слове о законе и благодати» представляется неслучайным. Он, воспевая мудрость князя-крестителя, указывает стоящему рядом с ним Ярославу на отца как на пример для подражания, что Ярослав и реализует в 1051 году в попытке снова организовать автокефалию Русской церкви. Во-вторых, только непризнанная автокефалия, просуществовавшая в том или ином виде вплоть до объединения Руси в руках Ярослава вследствие смерти Мстислава в 1036 году, могла стать причиной «закладки митрополии» в 1037 году и переосвящения еще не успевшей за полвека обветшать каменной Десятинной церкви митрополитом Феопемптом в 1039 году⁴. В-третьих, именно русской автокефалией можно объяснить упоминание русского архиепископа как в перечне №11 митрополий Константинопольской патриархии и в «Хронике» Титмара Мерзебургского (VIII.32)⁵. В-четвертых, на существование независимой иерархии косвенно указывает упоминание в «Сказании чудес святых мучеников Романа и Давида» архиепископа Иоанна. Ни имя дан-

¹ Сходную идею высказывали Ф. Дворник и И. Снегаров (*Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.)*. С. 44). См. также аргументацию в пользу данной теории на выступлениях проф. О. Г. Ульянова в 2018-2019 году (готовится публикация в журнале «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях».

² Подробнее см.: *Каждан А. П., Литаврин Г. Г. Очерки истории Византии и южных славян*. СПб., 1998. С. 175-186.

³ *Скурат К. Е. История поместных православных церквей*. Ч. 1. М., 1994. С. 38-42.

⁴ ПВЛ. С. 66-67. См.: *Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв.* СПб., 2003. С. 27-48.

⁵ *Darrouzes J. Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*. P. 346; *Титмар Мерзебургский, Хроника* в 8 книгах / Подг. И. В. Дьяконов. М., 2009. С. 177.

ного архиерея, ни его титул не встречаются в других источниках и не сочетаются с византийской титулатурой русских архиереев этой эпохи¹. В-пятых, существование формальной, находящейся в изгнании церковной иерархии Руси уже имело место ранее, если считать верным предположение А. В. Назаренко о претензиях Адальберта Магдебургского в 960-х годах на власть над русской церковью в изгнании². Неслучайным кажется, в свете сказанного, и появление летописца Десятинной церкви, в которой трудилось корсунское духовенство, и которая сохраняла свой уникальный статус в течение всего XI века³.

Данная церковная иерархия, базировавшаяся в Киеве в Десятинном храме, имела и еще один центр – Новгород, где обосновался еще один выходец из Херсонеса – Иоаким Корсунянин⁴. Деятельность Иоакима известна из несколько более надежных источников, чем история церковной иерархии Киева, поэтому о распространении иерархии из Херсонеса на север Руси можно говорить более уверенно. **Таким образом, очевиден первый вектор распространения церковной иерархии на Руси – из Херсонеса в Киев, а оттуда в Новгород.**

Однако помимо двух упомянутых выше церковных иерархий нужно упомянуть еще две. Прежде всего, нельзя пройти мимо старых гипотез о подчинении Русской церкви на начальном этапе своего существования Охридской архиепископии⁵. Выше уже говорилось о том, что именно общение с Болгарией, находившейся в тяжелой войне с Византией, было тем выходом, который нашла для себя в условиях византийской «блокады» русская автокефальная иерархия. Безоговорочно согласиться с утверждением М. Д. Приселкова о подчинении русского духовенства Охриду нельзя – в этой гипотезе слишком много натяжек и, кроме того, она основана на той же идее монополии юрисдикционного устройства, которое было подвергнуто критике в начале статьи. Однако очевидно, что без помощи славяноязычного болгарского духовенства малочисленным русским и корсунским священникам было едва ли возможно справиться с массовым крещением в русских городах. Кроме того, необходимо было срочно наполнять строящиеся храмы богослужебной литературой, что без помощи более «взрослых» христианских славянских народов было совершенно невоз-

¹ Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исследование и подготовка текстов Н. И. Милотенко. СПб., 2006. С. 320, 342. – Нужно помнить, что титул архиепископа был господствующим в тот момент в Восточной Европе. Архиепископами были главы причерноморских епархий Константинопольской патриархии, архиепископом был глава независимой Охридской болгарской церкви, архиепископами стали глава Гнезненской польской архиепископии и миссионер Бруно Квертфуртский, посетивший князя Владимира в Киеве, архиепископом был и глава венгерской архиепархии.

² Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М., 2001. С. 311–338.

³ Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 201–219.

⁴ Карпов А. Ю., Э. П. Р. Иоаким Корсунянин // Православная энциклопедия. Т. 23. Иннокентий – Иоанн Влах. М., 2010. С. 133–134.

⁵ Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. С. 26–42, Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х тт. Т. 1. М., 1997. С. 157–165.

можно – Русь только что, накануне крещения начала робко осваивать славянскую письменность, а быстро научить отечественных переписчиков не представлялось возможным. Поэтому помощь Болгарии в освоении христианских основ на начальном этапе представляется очевидной.

Четвертой иерархией, представленной на Руси, была латинская иерархия, подчиненная императору Священной Римской империи. Помимо упоминаний Никоновской летописи о контактах князя Владимира с римским папой¹ нужно вспомнить о деятельности на территории Руси как минимум двух латинских епископов. Первым был архиепископ Бруно-Бонифаций, известный восточно-европейский миссионер, который дважды побывал проездом в Киеве и был, согласно его собственному свидетельству, милостиво принят Владимиром². Вторым был епископ Рейнберн, перебравшийся из Колобжега в Туров к Святополку³. Исследования последних лет позволяют утверждать, что Рейнберн был именно правящим епископом, что исключает его формальное или ограниченное в правах пребывание на территории Руси⁴.

Итак, на Руси в последние годы жизни св. князя Владимира фиксируются следы присутствия как минимум четырех христианских юрисдикций трех языковых культур – греческой, славянской и латинской. Для не вполне оформившейся в церковном и государственном отношении Киевской Руси это закономерный результат (с учетом, что государственность Руси не уходит корнями глубже XI века⁵). Однако по мере быстрого становления государственности на Руси в церковных делах должен был наступить порядок. И в этом отношении она сильно зависела от происходящего за рубежами Киевской Руси.

Дипломатические и церковные отношения с Византией нормализовались в течение долгого времени, поэтому применительно к первой трети XI века их можно не учитывать – происходящее в Византии не влияло напрямую на положение дел в Киеве. Однако косвенно – через дела в Болгарии – влияние было очень сильным. Большое значение для церковной жизни Руси стали также иметь события в Польше. Приведенные выше сведения о проникновении латинского духовенства на Русь свидетельствуют, что оно становилось активнее к концу жизни Владимира.

¹ Костромин К., свящ. Оригинальные статьи Никоновской летописи эпохи князя Владимира о международном положении Руси: проблема историчности и достоверности // Церковь. Богословие. История. Материалы III Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 6-7 февраля 2015 г.). Екатеринбург, 2015. С. 292-297; Костромин К. А. Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken, 2013. С. 96-101.

² Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. Т. 4: Западноевропейские источники / Сост., пер. и коммент. А. В. Назаренко. М., 2010. С. 58, 61.

³ Титмар Мерзебургский, Хроника в 8 книгах. С. 162-163 (VII.72).

⁴ Кибиль А. С. От Ятвязи до Литвы: политические и социокультурные трансформации в бассейне верхнего Немана в X – XIII веках. М., 2014. С. 85.

⁵ См.: Пузанов В. В. От праславян к Руси: становление древнерусского государства (факторы и образы политогенеза). СПб., 2017.

Последний обмен посольствами Киева с Римом при Владимире, согласно Никоновской летописи, приходится на 6508-6509 (1000-1001) годы¹. Чем объясняется прекращение таких известий под следующими годами, если считать, что сообщения Никоновской летописи достоверны? Обращает на себя внимание важное совпадение: в рамках создания рах Романа как альтерэго рах Германиса императора Оттона III в союзе с папой Сильвестром² ознаменовалось такими ключевыми событиями, как синод в Риме, решивший вопрос об организации Гнезненской архиепископии для Гауденция, брата св. Войтеха (999)³; Гнезненский съезд, на котором фактически была учреждена Польская церковь (1000)⁴; возведение руками папы Сильвестра Иштвана Венгерского в королевское достоинство (1001)⁵. Мог ли Владимир оставаться равнодушным, когда в соседних странах удалось то, что в Византии не удалось ему?

На Гнезненском съезде, где встретились Оттон и Болеслав, была учреждена целая сеть епархий, протянувшихся цепью с северо-запада на юго-восток – Колбжег, Гнезно (выделена из Пражской епархии), Вроцлав и Краков, а также создана миссионерская епископия в Познани, к которой несколько позднее присоединится Туров (не вызывает сомнения принадлежность Туровской епархии Рейнберна Гнезненской архиепископии, тем более что путь от Турова к Познани наиболее удобен – по Припяти, Бугу, Висле и затем по притокам Вислы к Варте, на которой стоит Познань). **Вектор деятельности латинской иерархии очевиден.**

Как раз на это самое время – 1000-1001 год – пришлось обострение взаимоотношений Болгарии и Византии и между ними началась затяжная война, ради ведения которой Василий II даже заключил 10-летний мир с сирийскими Фагмидами. Конечно, эта война была продолжением более ранних войн с Болгарией – с 991 по 995 и в 997 годах. Однако в этих войнах Византия не добилась особенно крупных успехов, поскольку постоянно отвлекалась на войны в Сирии⁶. Болгары могли позволить себе даже отвоевать часть сербских земель⁷. Теперь же поставить Болгарию на колени стало делом чести Василия Болгаробойцы. Поэтому если до сих пор Владимир Киевский мог пользоваться помощью болгар в христианизации Руси, то с начала XI века болгарам стало не до того.

¹ Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью / ПСРЛ. Т. 9. М., 2000. С. 68.

² Колесницкий Н. Ф. «Священная Римская империя»: притязания и действительность. М., 1977. С. 48-56.

³ Королюк В. Д. Западные славяне и Киевская Русь в X-XI вв. М., 1964. С. 178.

⁴ Титмар Мерзебургский, Хроника в 8 книгах. С. 63 (IV.45).

⁵ Attwater D., John C. R. The Penguin Dictionary of Saints. L., 1995. P. 327.

⁶ Успенский Ф. И. История Византийской империи. Т. 3. Отдел V. Период Македонской династии (867-1057). М., 2005. С. 633-656.

⁷ История Византии: В 3-х тт. Т. 2 / Ред. кол. акад. С. Д. Сказкин, В. Н. Лазарев, Н. В. Пигулевская, А. П. Каждан и др. М., 1967. С. 221.

После смерти в 1002 году Оттона III начались затяжные войны между Чехией и Польшей, а также между Польшей и Германией. Пользуясь наступившим перемирием и играя привычную роль миротворца из Чехии через Польшу на Русь в 1008 году приехал Бруно Квертфуртский. Тогда он и учредил, проездом в Киев, Туровскую епархию, договорившись со Святополком. Интересно, что учреждение Туровской епископии по данным туровских грамот XIV века произошло в 1008 году, что служит подтверждением этого мнения¹. Результатом потепления отношений стал брак дочери Болеслава I и Святополка Владимировича². Сам Бруно писал о том, что он поставил печенегам епископа из своих спутников, который оказался подчинен киевскому князю³. Какой иерархии должен был подчинен этот печенежский епископ? Напрямую Гнезненскому архиепископу? Едва ли, учитывая расстояние между Туровом и печенежской степью. Следовательно, главе церкви в Киеве. Если припомнить польскую и печенежскую поддержку Святополку в годы смуты Владимировичей, такая прямая связь не кажется невозможной. **После приезда в Киев Бруно Квертфуртского и дальнейшего его пути к печенегам вектор не меняет своего направления, но лишь удлиняется.**

Итак, два утверждения – наличие на Руси нескольких юрисдикций и доминирование среди них автокефальной, подконтрольной лично князю Владимиру и частично признанной латинским духовенством Польши при посредстве миссионера-идеалиста Бруно – не являются взаимоисключающими, но прекрасно дополняют друг друга. Ярчайшим подтверждением правоты такой точки зрения является то обстоятельство, что существование иерархии в Киеве неоднократно засвидетельствовано западными хронологически синхронными с самими событиями источниками (и важно – без утверждения, что латинская иерархия является ее создателем), при практически полном молчании о церковных делах как Повести временных лет, так и других источников, составленных после 1039 года. Кроме того, в связи с таким неясным положением церковных дел на Руси по крайней мере в первые два десятилетия XI века нельзя говорить и о существовании епископий, за исключением Новгородской, Туровской и печенежской, которая действовала, судя по всему, совсем недолго⁴. Такое положение дел объяснялось только невозможностью духовенству влиять на церковную жизнь, полностью находившуюся в ведении князя⁵.

¹ Милотенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. С. 338. – Н. И. Милотенко связи между этими показаниями источников не заметила.

² Королюк В. Д. Западные славяне и Киевская Русь в X-XI вв. С. 216-232.

³ Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. Т. 4. С. 61.

⁴ Проблема создания епископий, очевидно, весьма сложна, что подтверждается противоречивостью данных источников между собой, а также источников и последующей историографии (Фомина Т. Ю. Епископская власть в домонгольской Руси: постановка проблемы // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2013. № 2 (130). С. 118-119).

⁵ Гайденок П. И. Место киевского митрополита в системе политических отношений Киевской Руси. Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. Казань, 2005. С. 13.

Почему такая неопределенность (если подразумевать под неопределенностью наличие нескольких юрисдикций и, как следствие, конфессиональную поликультурность) оказалась возможной на Руси столь длительное время? Было ли такое положение результатом волонтаризма князя Владимира или к этому подталкивали объективные обстоятельства? Волю св. князя Владимира в любом случае нельзя сбрасывать со счетов. Этот князь показал себя чрезвычайно волевым и ответственным за свой выбор человеком. Однако нельзя не отметить, что он при этом был достаточно осторожен и действовал в пределах, предоставляемых ему обстоятельствами (иное дело – он умел так объемно понимать, какие возможности они ему предоставляют, что порой складывается ощущение, что он сам эти обстоятельства и создает).

Поэтому глубоко верным следует признать как утверждение А. В. Назаренко, что «в науке пока не предложено вполне убедительной картины первоначальной епархиальной структуры Киевской митрополии», так и его вывод, что более или менее осозаемая епархиальная структура сложилась в Русской церкви едва ли раньше последнего десятилетия жизни Ярослава Мудрого¹. Жизнь церкви в последние полтора десятилетия жизни его отца, Владимира Святославича, носила явно выраженный «прикладной» характер – прикладной к «новому благочестию» князя (этому служила десятина) и к оформлению государственного строя, нуждавшегося в первую очередь в письменной фиксации законодательных норм, первой из которых стал Церковный устав Владимира, впоследствии сильно переработанный².

В этой связи уместно вспомнить, что, по убедительно аргументированному мнению В. В. Пузанова, сравнение князя Владимира с равноапостольным императором Константином как эталоном идеального государя, указывало на сакральную функцию князя как церковного учителя и апостола³. Полноценная иерархия могла бы составить конкуренцию такой трактовке личности киевского князя, сделавшего важнейший религиозный выбор, в значительной степени предопределенный обстоятельствами, что, впрочем, не снимает ответ-

¹ Назаренко А. В. Древняя Русь и славяне. С. 189, 192.

² Дворниченко А. Ю. Крещение Руси и Литвы в контексте потестарного общества // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Palaiologwsia: en cronw, en grosrw, en eidei. Альманах, Вып. 3. С. 76-84; Костромин К., прот. К вопросу о сравнении крещения Руси и Литвы // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. Вып. 2 (14). С. 11-28; Костромин К. А. Потестарность и христианизация Руси // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах, вып. 7: К 60-летию профессора Андрея Юрьевича Дворниченко / Под ред. д.и.н. А. В. Петрова. СПб., 2017. С. 93-101.

³ Пузанов В. В. От праславян к Руси: становление древнерусского государства. С. 538. Ср.: Литаврин Г. Г. Византия и славяне. СПб., 2001. С. 472; Василек В. В., диак. Образ святого равноапостольного Владимира как царя в древнерусской гимнографии // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах, вып. 3. С. 174.

ственности за принятое решение и, соответственно, не лишает величия за решимость этот выбор осуществить¹. Именно поэтому образ князя в Повести временных лет столь контрастен². Фактически выразительный образ князя контрастирует и с церковной структурой, которой в начальной летописи уделено как-то уж очень мало внимания. Поэтому епархиальная структура именно как сильная властная вертикаль была князю не очень-то нужна. Поэтому он и удовлетворялся вывезенной херсонесской иерархией (Анастас и Иоаким поделили два важнейших политических центра – Киев и Новгород), претендовавшей, по сути дела, на автокефалию, а также конгломератом христианского духовенства, имевшего самые разнообразные канонические подчинения.

Обзор данных о деятельности на Руси двух из перечисленных иерархий – иерархии из Херсонеса и иерархии из Польши – позволяет сделать более далеко идущие выводы, нежели простая констатация их существования на Руси. Их распространение по территории Руси, пока еще мало охваченной христианской миссией, носило очевидный векторный характер. Херсонесская иерархия, ставшая по сути первой автокефальной русской иерархией, распространялась на север. Из Херсонеса она была заимствована князем Владимиром и им же, вероятно, была посажена в Новгороде (если вспомнить «миссионерскую» деятельность Добрыни), где у Владимира имелись давние прочные связи. Латинская миссия опиралась на новосозданную Гнезненскую архиепископию и при посредстве Святополка Ярополчича/Владимировича обосновалась в Турове. Дальнейшее расширение ее влияния также было векторным – на юго-восток, через Киев в печенежскую степь. Дальнейшее распространение христианства на Руси, вероятно, имело веерный характер (из перечисленных центров в другие постплеменные центры и далее на периферию) и по характеру очень напоминало механизм расселения славян на Восточно-европейской равнине. Вероятно, именно такими, точечными и точно направленными должны были быть первые шаги неокрепшей Русской церкви.

¹ Ср.: Соколов Ю. А. Империя и христианство. Римский мир на рубеже III-IV веков: гонения на христиан и Миланский эдикт. СПб., 2014; Соколов Ю. А. Время святого равноапостольного князя Владимира Красное Солнышко. События и люди. СПб., 2017.

² Петров А. В. Владимир Святославич и его сыновья в контексте норманнского вопроса // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах, вып. 3. С. 8-30.

Котляров Д.А. Служилые татары в Московском государстве и их роль в восточной политике Руси

Формирование социальной группы служилых татар в Московском государстве относится к периоду великого княжения Василия Васильевича. Первое по времени летописное упоминание о татарском царевиче на русской службе содержится под 1445 годом. В Литве к этому времени существовала практика приема на службу татар-мусульман с пожалованием им земель при Тимуре (конец XIV в.). На Руси же еще не было прецедентов такого масштаба. В летописях до 1445 года имеется известие лишь об одном татарском царевиче на русской военной службе — Бердедате.¹

По сообщению летописей, шедший на соединение с великим князем царевич Бердедат в ночь перед суздальской битвой (с 6 на 7 июля 1445 года) был только в Юрьеве Польском и к начавшемуся утром 7 июля злополучному сражению не успел.² Упоминание о нем в летописях наравне с другими русскими военачальниками заставляет думать, что под его началом находились значительные воинские силы, от которых, вполне возможно, мог зависеть и исход суздальского сражения. А. А. Зимин делает предположение о том, что Бердедат шел, видимо, с западных рубежей страны.³ Думаю, что краткое летописное сообщение не дает оснований для подобного заключения.

В повествовании о суздальской битве наряду с упоминанием старшего сына татарского хана Улуг-Мухаммеда Махмутека встречается имя другого его сына, Ягупа (Якуба), он участвует в сражениях против русских наравне с братом. Как известно, после пленения под Суздалем великого князя московского, Дмитрий Шемяка остался старшим в великокняжеском роде, и поэтому к нему татары направляют посла Бигича, чтобы договориться об условиях выкупа Василия. Шемяка, видимо, намеренно не хотел способствовать возвращению Василия в Москву, затягивая переговоры с татарами. 1 октября 1445 г., не дождавшись возвращения Бигича, «царь Махмет и сын его Мамутек князя великого отпустили, утвердив его крестным целованием, что дати ему с себя окуп поелико может». Новгородская I и IV-я летописи добавляют интересную подробность: «...взя на нем окупа двести тысяч рублев, а иное бог весть да они».⁴ Из этого можно допустить, что в договоре между татарским ханом и пленным великим

¹ Если только не считать летописное известие 1393 года о торжественном крещении митрополитом Киприаном в присутствии великокняжеской семьи, князей, бояр и «всего народа града Москвы» приехавших служить Василию I трех «Татаринов двора царева постельникы». Об их дальнейшей судьбе на Руси источники не сообщают (ПСРЛ. Т. 25. С. 221).

² ПСРЛ. Т. 8. С. 112; ПСРЛ. Т. 25. С. 262; ПСРЛ. Т. 26. С. 197.

³ Зимин А. А. Витязь на распутье: Феодальная война XV в. М., 1991. С. 104.

⁴ ПСРЛ. Т. 4. СПб., 1848. С. 125; Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 426.

князем были и другие условия, на которые летопись только намекает. О чем могла идти речь?

Тот факт, что Улуг-Мухаммед в походы на Русь в 1444-1445 гг. посылает своих сыновей, не участвуя в военных действиях сам, дает возможность сделать вывод о преклонном возрасте хана. Когда в плену у татар оказался великий князь Московский, прямо встал вопрос о наследнике ханского титула Улуг-Мухаммеда. Последующие события заставляют предположить отсутствие единства среди влиятельных татарских группировок при ставке Улуг-Мухаммеда. Этим не преминул воспользоваться Московский великий князь.

Возможно, что Василий, положение которого в Москве после возвращения из плена становилось весьма шатким, нуждался в союзниках. С этой целью он, по-видимому, находясь довольно продолжительное время в ордынском плену (с 7 июля до 1 октября, как сообщают летописи), заключил тайное соглашение с сыновьями Улуг-Мухаммеда Касимом и Якубом, по которому они поступали на службу к великому князю. Такая догадка объясняет появление в конце 1446 года на русско-литовском пограничье Касима и Якуба с людьми «из Черкас». С ними столкнулись сторонники Василия в Ельце, выступив из Литвы. Первоначально между русскими и татарами завязалась перестрелка. Но после того, как татары узнали, что москвичи идут «искать» Василия Васильевича, отпущенного к тому времени Шемякой на Вологду, недоразумение уладилось. Выяснилось, что татары «пришли искати великого князя за прежнее его добро и за его хлеб, много бо добра его до нас было».¹

Касим и Якуб, видимо, находившиеся далеко не в лучших отношениях с наследником Улуг-Мухаммеда, Махмутеком, согласились на предложение Василия, тем более что подкреплялось оно пожалованием определенных доходов («за его хлеб») в «корм» царевичам. О событиях, сопутствующих переходу на службу татарских царевичей летописи сообщают по-разному. По версии Софийской I: «Тем временем князь же великий поиде к Твери, и вся сила Московская съ все страны к Твери к великому князю из Литвы прииде князь Василей Ярославичь, князь Семен Оболенский, князь Иван Ряполовский, Феодор Басенок, и иных бояр много, детей боярских множество, и царевича два Трегуб-Касим и Ягуп, и наехаша великого князя на Углечи».² По сообщению Ермолинской летописи, более подробному и, по нашему мнению, более соответствующему истинному ходу событий, «князь Василей Ярославичь, шурин великого князя, слышав то, еже учинися зло над великим князем и поиде в Литву же, и со княгинею и з детми, и со всеми людьми; а царевичи три, Каисым да Ягуп Махметовичи да Бердедат Кудудатовичь служили великому князю и те ступили на Литовские же порубежья».³

¹ ПСРЛ. Т. 26. С. 206.

² ПСРЛ. Т. 5. С. 269; ПСРЛ. Т. 39. С. 146.

³ ПСРЛ. Т. 23. С. 153.

Рискну выдвинуть предположение о том, что царевичи Касим и Якуб могли выехать на Русь в составе татар, сопровождавших Василия II из плена в Москву, чтобы проконтролировать сбор выкупа. Этот момент был наиболее удобным для перехода на службу великому князю.

Во время мятежа Шемяки, свергнувшего и ослепившего Василия II, Касим и Якуб вместе с Бердедатом (еще ранее служившим великому князю) находились вблизи западных рубежей Руси, что позволило им перейти границу с Литвой. Оттуда Касим и Якуб направились к «черкасам», чтобы набрать людей, готовых служить Василию Васильевичу. В Ельце они сталкиваются с князьями — сторонниками великого князя — и с ними идут в Тверь. После вокняжения Василия Васильевича в Москве татарские царевичи с 1449 года неоднократно упоминаются в летописях как действующие лица военных предприятий великого князя московского. В 1449 году Дмитрий Шемяка осадил Кострому. «А князь великий слышав то поиде противу ему, взем митрополита Иону с собою, и епископы, и братию свою и царевичев со всеми силами: приидоше на Рудню, а князь Дмитрей перевезся Волгу на их же сторону и тако смиришася».¹

В этом же году Касим, узнав, что татары из орды Сеид-Ахмата грабят русские окраины в районе реки Пахры, выступил против них из Звенигорода. Татары же «розсунушася по земли», Касим «с коими стретился, тех бил и полон отымал; они же видев то бежаша назад».² В 1450 году Касим и Якуб со своими князьями участвовали в составе войска Василия Васильевича в битве с Шемякой под Галичем.³

Зимой 1452 года великий князь, получив известие о походе Шемяки к Устюгу, отправляет старшего сына Ивана на р. Кокшенгу «противу князя Дмитрея, а сам поиде к Костроме, а с Костромы отпустил сниматися с сыном царевича Ягупа на князя же Дмитрея», Великий князь Иван Васильевич с царевичем взяли «градки» по Кокшенге, разорив «землю ту», дойдя до устья р. Ваги и до «Осипова поля», вернувшись «назад вси здорови со многим пленом и с великою корыстью».⁴

В. В. Вельяминов-Зернов полагал, что Касим и Якуб, видимо, состояли на службе у великого князя, «который употреблял их в случае надобности: то брал с собою в походы, то посылал против врагов внутренних и внешних». После 1452 г. сведения о татарских царевичах на московской службе на полтора десятилетия исчезают со страниц русского летописания. О Якубе больше ничего не известно. В. В. Вельяминов-Зернов высказал предположение, что он или умер, или отъехал куда-либо. Первая догадка кажется более правдоподобной (пятнадцать лет — довольно длительный срок, и вряд ли татарский царевич мог отка-

¹ ПСРЛ. Т. 6. С. 178; ПСРЛ. Т. 8. С. 122.

² ПСРЛ. Т. 8. С. 122.

³ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. СПб., 1863. Ч. 1. С. 22.

⁴ ПСРЛ. Т. 6. С. 179–180.

заться от доходной службы великому князю московскому). Перемены в лояльном отношении к татарам на русской службе со стороны Василия, а затем и его сына Ивана, судя по последующим событиям, не наблюдалось. Около 1452 года Касим, уже зарекомендовавший себя как преданный слуга великого князя, получает от него Городец на берегу Оки.¹

В это же время великокняжеская власть пытается определить место служилых татар, во множестве появившихся в годы усобицы, в социальной структуре Руси.

В том, что проблема урегулирования отношений Московского государства со служащими ему татарами существовала, не было сомнений. Ее решение явилось составной частью восстановления гражданского мира на Руси. В этом можно усмотреть планомерную политику правительства Василия Васильевича. Инициатива в постановке проблемы, по-видимому, принадлежала высшему духовенству. 29 декабря 1447 года епископы Ефрем Ростовский, Авраамий Суздальский, Иона Рязанский (впоследствии митрополит), Варлаам Костромской, Питирим Пермский, а также архимандрит Симонова монастыря Геронтий и троице-сергиевский игумен Мартиниан обращаются с посланием к князю Дмитрию Шемяке. Церковь, выступая гарантом междукняжеских договоров, обвиняет Шемяку в нарушении крестного целования по отношению к «старейшему брату», в «злохитрстве». Иерархи оправдывали «присутствие» татар «во христианстве» «неуправленьем» Шемяки с Василием, обещая, что «которого часа с своим братом старейшим с Великим Князем управиться во всем чисто, по крестному целованию; ино мы ся в том имаем, что того ж часа Князь Великий Татар из земли вон отшлет».²

Выступление Дмитрия Шемяки против татарского засилья в Московском государстве после возвращения Василия Васильевича из плена отражало, по всей видимости, настроения довольно широких слоев русского населения. Поэтому, несмотря на политический крах князя Дмитрия, правительство Василия Васильевича после окончательного утверждения в Москве обращается к рассмотрению вопроса о служилых татарах. Можно согласиться с точкой зрения Г. В. Вернадского о том, что при этом московская администрация связала две проблемы: удаление за пределы Руси татар и усиление степной системы обороны, что являлось стратегически необходимым для отражения угрозы со стороны Казанского ханства и Большой Орды. Исходя из этих задач, было решено укомплектовать служилыми татарами, возглавить которых согласился царевич Касим, главный передовой пост Московского государства на юго-востоке — Городец на Оке.³

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 1. СПб., 1863. С. 26.

² Акты исторические, собранные и изданные Археографическою Комиссиею. Т. 1. СПб., 1841. С. 75, 79.

³ Вернадский Г. В. Монголы и Русь / Пер. с англ. Е.П. Беренштейна, Б.Л. Губмана, О.В. Строгановой. Тверь; М., 1997. С. 338.

Эти земли были пожалованы в 1392 году ханом Тохтамышем московскому великому князю Василию Дмитриевичу вместе с Нижегородским княжеством.¹ Русское население этих территорий в рассматриваемый период, скорее всего, было немногочисленным. Заселению препятствовала опасность татарских набегов, как с юга, так и с востока. Основное население в этих местах — финно-угорские народности, мордва и мещера, а также татары. Как считал А. Х. Халиков, тюркоязычное население в низовьях рек Мокши, Цны, в среднем течении Оки, где располагалась Мещерская земля, появляется еще в XIII–XIV вв. Видимо, сюда в укрытые лесами места переселилось в период монгольского нашествия болгаро-татарское население, жившее несколько южнее, в бассейне рек Вада, Волги и по реке Цне.²

По родословной князей Мещерских, они сотворили брань с царем в Большой Орде и отступили от него на Волгу кочевать. Ширинский князь Бахмет Усейнов сын пришел в Мещеру, взял ее войною и засел в ней. Как думал М. И. Смирнов, это произошло не раньше 1298 года, когда в Орде шло междоусобие темника Ногая с ханами.

Завоевав огнем и мечом Мещеру, Бахмет Усейнов стал жить здесь оседло владетельным князем. Его сын Беклемиш принял крещение с именем Михаила, крестил свою дружину, слуг и вообще «многие люди». Наряду с ним, по мнению М. И. Смирнова, были и «другие владетели туземные природно-мещерские князья, которым принадлежали части Мещеры». Одним из таких князьков был некий Александр Укович, живший, очевидно, во второй-третьей четверти XIV века. Его владения были на правой стороне Оки, по р. Цне и примыкали к рязанским рубежам. О покупке великим князем московским мещерских земель упоминается после Куликовской битвы, но совершена она была гораздо ранее, в самые первые годы княжения Дмитрия Донского и заключена эта сделка была в его малолетство московскими боярами. В результате покупки земель у князя Александра Уковича по Оке и ее притоку Цне Московское княжество стало граничить с Рязанским не только с северной стороны, но и с восточной, причем рубеж между ними на долгое время оставался тот, который был установлен рязанским князем Иваном Ярославичем и Александром Уковичем. И хотя владения потомков князя Бахмета Ширинского оказались нетронутыми, соседство могучего Московского княжества не могло не поставить их в известную зависимость от Москвы.³

Таким образом, в качестве кормления Касиму и его окружению были переданы земли, заселенные преимущественно неславянами. Это во многом способствовало интеграции тюркоязычного владетеля с его новыми подданными. Ва-

¹ ПСРЛ. Т. 25. С. 219.

² Халиков А. Х. Происхождение татар Поволжья и Приуралья. Казань, 1978. С. 132.

³ Смирнов М. И. О князьях Мещерских XII–XV вв. // Труды Рязанской Ученой архивной комиссии. 1903 год. Рязань, 1904. Т. 18. Вып. 2. С. 170, 171, 172, 173, 175–176.

сий II и его приближенные лишь разумно использовали в интересах Московского государства этническую ситуацию, сложившуюся на восточных рубежах Руси к середине XV века.

Если относительно функций, выполняемых татарами на русской службе, мнения историков практически совпадают, то о том, на каком праве получали пожалование на Руси служилые татары взгляды исследователей расходятся. С. М. Соловьев видел в принятии на службу татарских князей и передаче им кормлений «средство превосходное противопоставлять варварам варваров же, средство которое Россия должна была употреблять вследствие самого своего географического положения».¹ Всесторонне изучивший касимовских татар В. В. Вельяминов-Зернов полагал, что пожалование Городца Касиму положило начало удельному татарскому ханству, которое находилось в прямой зависимости от русских государей. По мнению исследователя, Василий II воспользовался счастливой случайностью, приведшей к его двору двух татарских царевичей. Сделав из одного из них подвластного себе царька, великий князь московский рассчитывал противопоставлять его Казани, не принимая на себя ответственности в его поступках. С помощью такого царька «не трудно было поддерживать междоусобия и беспорядки в стране подобной ханству Казанскому, где, как и во всех остальных землях татарских, права на престол не были точно определены, и где всякий царевич, лишь бы он имел поддержку и партию, был в силах заявлять притязания на верховную власть. Царек, выждав благоприятную минуту, мог даже взобраться на престол Казанский, и тогда русские приобретали в лице его соседа более податливого и менее опасного, чем другие ханы».² Такой же точки зрения придерживался и Н. И. Шишкин.³ А. В. Экземлярский думал, что великим князем Василием из плена вышло множество татар. Они и составили группу служилых татар на Руси. Этих «татарских нахлебников великие князья приручали, ласкали и употребляли их против их же единоплеменников, и за такую политику кажется нельзя приписать московских князей».⁴

По мнению Н. П. Загоскина, татарских царевичей на Русь привлекали сами великие князья для защиты от неприятностей. Так как царевичи призывались в целях, одинаково полезных всем русским князьям, то обязанность давать им содержание распределялась между всеми князьями.⁵ Автор исследования о служилом землевладении в Московском государстве XVI веке С. В. Рождественский, считал, что члены татарских царских фамилий «в XVI в. обыкновенно занимали положение тождественное с положением тех служилых князей, которые еще не

¹ Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. Кн. 2. Т. 3–4. История России с древнейших времен / Отв. ред. Н.А. Иванов. М., 1993. С. 444.

² Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 1. СПб., 1863. С. 27–28, 126.

³ Шишкин Н. И. История города Касимова с древнейших времен. Касимов, 1889. С. 7–8.

⁴ Экземлярский А. В. Великие и удельные князья Северной Руси в татарский период с 1238 по 1505 г. Т. 1. СПб., 1889. С. 170.

⁵ Загоскин Н. П. Очерки организации и происхождения служилого сословия в до-петровской России. Казань, 1875. С. 171.

вошли в ряды московской чиновной иерархии». Высокое, а иногда и исключительное положение, какое татарские царевики занимали среди служилой аристократии историк объяснял «их высокою «породою», которая в аристократической Москве всегда указывала должное место ее слугам, а не видами политики, предпочитавшей чужих своим, новых слуг старым». ¹ С. К. Кузнецов видел в пожаловании великих князей московских татарским царевицам Менщерского края поместья. ²

П. П. Смирнов, напротив, писал о городах, оказавшихся по жалованным грамотам московских государей переданными татарским служилым царевицам, что они «передавались им не целиком, а только частью, именно черными землями посадов и притом под этой передачей разумелось не установление поземельных вотчинных или иных каких-нибудь прав жалуемого на посадские черные земли, а лишь право его собирать на себя определенные доходы, т. е. право кормления. Как «города», остроги, так и посады при этом оставались поземельною собственностью — вотчиной великих государей Московских, которые вольны были распорядиться ими после смерти или даже при жизни кормленщика-слуги». ³

М. Г. Худяков думал, что образование Касимовского ханства «явилось одним из главнейших результатов одержанной Улу Мухаммедом победы и первой попыткой ханов татарских вступить в непосредственное управление на русской земле в качестве удельных князей». Этим татарским ханам, «севшим на русской земле, Московские и Рязанские великие князья были обязаны платить дань совершенно так же, как они платили дань в Сарай и Казань, а впоследствии в Астрахань и еще в Бахчисарай». ⁴ Татарский историк Г. С. Газиз считал, что Касимовское ханство было специально создано «для воспитания ханзаде в духе сторонников Москвы и для использования их в дальнейшем на Казанском и Астраханском тронах. Фактически, это был питомник ханов, использовавшийся также и для отвода глаз Турции». ⁵

М. К. Любавский полагал, что благодаря политике Василия II на Средней Оке появилось «особое татарское царство, с специальной целью охраны русских владений от набегов хищных татарских орд». По мнению ученого, царевики Касим и пришедшие с ним татары нашли более выгодным для себя кормиться за счет Руси не случайной добычей, а регулярно получаемой данью и ясаком с

¹ *Рожественский С. В.* Служилое землевладение в Московском государстве XVI века. СПб., 1897. С. 216.

² *Кузнецов С. К.* Русская историческая география. Вып. 1 (мера, менчера, мурома, весь). М., 1910. С. 101.

³ *Смирнов П. П.* Города Московского государства в первой половине XVII века. Т. 1. Вып. 1. Формы землевладения. Киев, 1917. С. 92-93.

⁴ *Худяков М. Г.* Очерки по истории Казанского ханства // На стыке континентов и цивилизаций... (Из опыта образования и распада империй X-XVI вв.). Сб./ Сост. И.Б. Муслимов. Вступит. ст. А.Б. Муслимов и др. М., 1996. С. 547.

⁵ *Газиз Г.* История татар / Сокр. пер. с тат. С. Г. и А. Х. Губайдуллиных; Ред. и предисл. Э. С. Кульпина и Ш. Ф. Мухамедьярова. Послел. В. И. Пантина. М., 1994. С. 101.

инородцев, отданных им во владение. «С своей стороны они обязались защищать Русь от нашествий своих соплеменников, стремившихся пожить грабежом и полоном в возмещение дани, которая уже не шла регулярно в разложившуюся Орду».¹ К. В. Базилевич отмечал, что новшеством великокняжеской политики во второй половине XV века являлось широкое использование выходцев из Орды в войсках великого князя и несение ими пограничной службы.²

П. Н. Павлов утверждал, что в советской исторической литературе не рассматривался вопрос об использовании служилых татар в борьбе за объединение русских земель. Историк посвятил этой проблеме отдельную статью, уделив значительное внимание касимовским татарам. По его мнению, московское правительство, не предоставив татарам на Руси никакой самостоятельности, заботилось об их материальном обеспечении. Отряды служилых татар были постоянным конным войском, готовым в любой момент выступить в поход. В XV веке касимовские татары не получали поместья, основным источником их доходов был ясак и денежное жалование из Москвы и Рязани. П. Н. Павлов считал, что с известными оговорками касимовских татар можно назвать наемным войском, а также послушными исполнителями воли великого князя.³

Г. В. Вернадский, говоря о татарах на русской службе, полагал в этом социальном институте использование системы кормления для нужд армии. Создание вассального джучидского ханства под властью великого князя московского, по мнению ученого, ознаменовало окончание эры монгольского владычества над Русью и начало новой эпохи — эпохи, когда Русь заявила себя лидером Евразийского мира.⁴ Американский историк О. Притцак пишет о передаче мещерских городов Василием II Касиму в качестве «юрта» (удела). После передачи мещерского «юрта» потомкам бывшего золотоордынского хана Ахмата, касимовские Чингисиды стали марионетками в руках московской династии.⁵

На двойственность социального положения касимовских царей и царицей указывал М. Н. Тихомиров: оставаясь кормленщиками по отношению к русским крестьянам, жившим на пожалованной им территории, они в то же время были своего рода удельными князьями для служилых татар.⁶

По мнению татарского историка А. Х. Халикова, основной обязанностью института служилых татар, а первоначально служилой мещеры, была охрана

¹ Любавский М. К. Образование основной государственной территории великорусской народности. Заселение и объединение центра. Л., 1929. С. 110; *Он же*. Обзор истории русской колонизации с древнейших времен и до XX века. М., 1996. С. 270.

² Базилевич К. В. Внешняя политика Русского централизованного государства. Вторая половина XV века. М., 1952. С. 58.

³ Павлов П. Н. Татарские отряды на русской службе в период завершения объединения Руси // Ученые записки Красноярского гос. пед. ин-та. 1957. Вып. 1. С. 165, 175, 177.

⁴ Вернадский Г. В. Россия в средние века. Тверь, Москва, 1997. С. 122; *Он же*. Монголы и Русь. Тверь, Москва, 1997. С. 339.

⁵ Pritsak O. Moscow, the Golden Horde and the Kazan Khanate from a Polycultural Point of View // Slavic Review. Vol. 26. No. 4. Dec. 1967. P. 579, 580.

⁶ Тихомиров М. Н. Россия в XVI столетии. М., 1962. С. 45–46.

восточных границ Русского государства и участие личное и подчиненных им людей — челяди в военных действиях за его пределами.¹ Ю. А. Кизиллов считал Касимовское ханство вассальным княжеством на правах кормления, которое служило примером строительства устойчивых взаимоотношений отношений центра с разнородными народами окраин.²

Ф. Шарифуллина пишет о том, что вознаграждением татар за службу Русскому государству были земельные пожалования — поместья, становившиеся нередко наследственными. В целом, Касимовское царство было вассальным княжеством типа удела с ограниченными правами его владельцев и по общему строю копировало Казанское ханство.³

Д. М. Исхаков считает, что правители Касимовского ханства, наряду с другими постзолотоордынскими государствами, имели право на «получение «выхода» с территории русских княжеств. Только после завоевания Московским царством Казанского и Астраханского ханств, это политическое образование стало больше походить на удельное княжество.⁴

Б. Р. Рахимзянов, развивая точку зрения М. Г. Худякова, полагает, что образование Касимовского ханства стало следствием поражения Москвы, и оно, по крайней мере, в первые годы своего существования являлось «кусочком татарской территории на русской земле», «весьма существенной финансовой обузой для подданных русских княжеств». С этим трудно согласиться. По сохранившимся источникам никаких претензий на дань с русских земель касимовские царицы не предъявляли. «Выход», на который указывает Б. Р. Рахимзянов, как представляется, был статьей расходов великокняжеской казны на содержание служилых татар, а также на отношения с другими татарскими Юртами.⁵

По мнению А. Г. Бахтина, вассальное Касимовское ханство было создано в интересах московского правительства для обороны границ и опоры в борьбе за власть. Служилые татарские царицы, получившие право на сбор ясака и налогов с местного населения, владевшие землей на поместном праве, занимали социальное положение выше русской аристократии.⁶

За последние годы значительная по объему работа по детальному изучению института служилых татарских цариц на Руси в XV–XVII вв., их места и роли в средневековом российском обществе проделана А. В. Беляковым. По

¹ Халиков А. Х. Татарский народ и его предки. Казань, 1989. С. 177.

² Кизиллов Ю. А. Земли и народы России в XIII–XV вв.: Учеб. пособие для студентов вузов. М., 1984. С. 131–132.

³ Шарифуллина Ф. Касимовские татары. Казань, 1991. С. 16.

⁴ Исхаков Д. М. От средневековых татар к татарам Нового времени (этнологический взгляд на историю волго-уральских татар XV–XVII вв.). Казань, 1998. С. 208–209; *Он же*. Тюрко-татарские государства XV–XVI вв. Казань, 2004. С. 11.

⁵ Рахимзянов Б. Р. Касимовское царство: социально-политическое развитие (1445–1552 гг.). Автореф. канд. ист. наук. Казань, 2001. С. 18. Ср.: *Он же*. Касимовское ханство (1445–1552 гг.). Очерки истории. Казань, 2009. С. 60–61.

⁶ Бахтин А. Г. Образование Казанского и Касимовского ханств. Йошкар-Ола, 2008. С. 226–228.

его мнению, содержание служилых Чингисидов «составляло заметную долю государственных расходов, а формы обеспечения определялись их статусом. Это могли быть доходы от городов, переданных в кормление, поместья, поденный корм, поместный и денежный оклад, часть выхода, денежные выдачи за участие в военных действиях, вотчины, ясак, натуральные дачи. Обычно применялась смешанная форма содержания.¹

Социальная группа служилых татар являлась, по всей видимости, одной из составных частей «служебной системы» Русского государства, которую московская великокняжеская власть особенно интенсивно создавала со второй половины XV века в качестве своей социальной опоры. Их статус и обеспечение имели много общего с положением иных категорий служилых людей.

Л. В. Данилова полагает, что, по всей видимости, до конца XV в. главной формой вознаграждения военных и судебно-административных слуг было кормление, а для наиболее привилегированных — наместничество. По мнению исследовательницы, раннее возникновение централизованного государства в России предельно упростило систему вассалитета, рано проявилось ограничение иммунитета собственников, подчиненное положение сословных групп, самим же государством во многом и созданных.²

А. Ю. Дворниченко считает основным путем формирования крупного землевладения выдачу иммунитетов, сначала персональных, затем сословных. В восточнославянских землях, по мнению историка, везде развитию крупного землевладения предшествовала служба. Рост «служебной системы» является отражением усиления княжеской власти в связи с усиливающейся военной опасностью, необходимостью отстаивать само физическое существование восточнославянских этносоциальных организмов.³

Нет сомнений, что в оформлении социального статуса служилых татар, в узаконении их постоянного присутствия на Руси был заинтересован прежде всего великий князь Московский. Он сразу берет их под свою опеку. Уже в начале июня 1447 года в перемирной грамоте князей Можайского Ивана Андре-

¹ *Беляков А. В.* Политика правительства Ивана III по отношению к Чингисидам в России // Труды кафедры истории России с древнейших времен до XX века / Отв. ред. А. Ю. Дворниченко. СПб., 2006. С. 272–273; *Он же.* Статус земельных владений Чингисидов в России XV–XVII в. (интерпретация источников) // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. 2011. № 1. С. 90; *Он же.* Правила пожалования поместными окладами и годовым денежным жалованием Чингисидов в России XVI–XVII вв. // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2013. № 4 (3). С. 113. Историк выявил 223 представителя Чингисидов, служивших в России в XV–XVII вв., проследил специфику их жизненного пути, этнический состав и правовой статус их дворов, особенности их материального содержания и внутреннюю иерархию (*Он же.* Инкорпорация тюркской знати в России: Чингисиды в Московском государстве XV–XVII вв. Дисс. докт. истор. наук. М., 2017).

² *Данилова Л. В.* Становление системы государственного феодализма в России: причины, следствия // Система государственного феодализма в России. Сб. статей / Под ред. Л. В. Даниловой. М., 1993. Ч. 1. С. 42.

³ *Дворниченко А. Ю.* К проблеме восточнославянского политогенеза // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности / Отв. ред. В. А. Попов. М., 1995. С. 303, 306.

евича и верейско-белозерского Михаила Андреевича с великим князем Василием Васильевичем говорится: «А в сем нам...на царевичев и на князеи на ордынских, и на их татар не ити, и не изгонити их, не пастися им от нас никоторого лиха».¹ Жалюя Мещерские места царевичу Касиму, Василий II определял норму доходов, получаемых царевичем, а кроме того, брал под свой контроль отношения татарского царевича и их людей с соседними русскими князьями.

Договорные грамоты великого князя московского с удельными князьями говорят о том, как формировались доходы служилых татар и для чего они принимались на службу великого князя.

Так, в dokonчаниях Ивана III со своими братьями — князем волоцким Борисом Васильевичем от 13 февраля 1473 года и князем углицким Андреем Васильевичем от 14 сентября 1473 года содержится обещание удельных князей участвовать в содержании служилого татарского царевича Данияра вместе с великим князем: «А царевича нам Данияра или хто по нем на том месте инии царевич будет и тебе его держати с нами с одного. А будет брате, мне, великому князю и моему сыну великому князю, иного царевича отколе приняти в свою землю своего дея дела, и хрестьянского для дела, и тебе и того держати с нами с одного».² Великий князь заявлял о своем праве приглашать на русскую службу татар в своих интересах, которые для него были неотделимы от интересов всех русских людей.

Сведения об этом имеются в dokonчании великого князя Ивана Васильевича с великим князем рязанским Иваном Васильевичем, от 9 июня 1483 года, но в нем есть ссылка на договоренности, сделанные при великом князе Василии Васильевиче и рязанском князе Василии Ивановиче, а также говорится о доходах, получаемых татарскими царевичами с рязанских территорий при князе Иване Федоровиче: «А со царевичем с Данияром, или кто будет инии царевич на том месте не канчивати ти с ними, ни ссылатися на наше лихо. А жити ти с ними по нашему dokonчанью. А что шло царевичю Касыму и сыну его Данияру царевичю с вашии земли при твоём деде при великом князи Иване Федоровиче, и при твоём отце, при великом князи Василье Ивановиче, и что царевичевым князем шло и их казначеем и дарагам, а то тебе давати с своею земли царевичю Данияру, или кто инои царевич будет на том месте, и их князем и княжим казначеем и дарагам по тем записям, как отец мои князь велики Василей Васильевич, за твоего отца, за великого князя Василья Ивановичя кончал со царевичевыми с Касымовыми князми, Кобяком са Аидаровым сыном, да с-Ысаком с Ахматовым сыном».

Великий князь московский проявляет заинтересованность в том, чтобы царевич получал весь причитающийся ему ясак (оброки и пошрины) с подвластных ему людей. Причем неважно, на чьей земле живут ясачные люди, они могли уйти во владения рязанского князя, что не освобождало их от платежа

¹ ДДГ. № 46. С. 140.

² ДДГ. № 69. С. 226, 228, 231–232; № 70. С. 234, 236, 238, 240–241, 244, 246, 249.

царевичу по рассматриваемому докончанию: «А ясачных людеи от царевича от Даньяра, или кто будет на том месте иныи царевич, и от их князеи тебе, великому князю Ивану, и твоим бояром, и твоим людем не приимати. А которые люди вышли на Рязань от царевича и от его князеи после живота деда твоего, великого князя Ивана Федоровича, бесерменин, или мордвин или маचारин, черные люди, которые ясак царевичю дают, и тебе, великому князю Ивану, и твоим бояром тех людеи отпуститьи доброволно на их места, где кто жил. А кто не похочет на свои места пойти, ино их в силу не вывести, а им царевичю давати его оброку и пошпины по их силе... Также и опрочь того которой царь или царевичь будет у нас в нашей земле не канчивати ти с ними, ни ссылатися на наше лихо. А учинут тебе чем обидети, и нам за тебя стояти и оборонити».¹

По этой докончальной грамоте мы можем реконструировать этносоциальную структуру Касимовского ханства и его положение в составе Русского государства во второй половине XV века. Возглавлялось оно ханом, царевичем или царем Чингисидом (если он до этого уже занимал стол в одном из улусов, на которые распалась Золотая Орда). Его окружение составляли князья — татарская знать не ханского рода. Не только царевич, но и князья имели своих казначеев и даруг (сборщиков налогов). Основную массу населения, с которой осуществлялся сбор налога (ясака), составляли ясачные или черные люди. По грамоте это «бесермене» (очевидно, мусульмане), мордва, мещера. Само наименование подданных царевича — «ясачные люди» — указывает на то, что русских не было среди них. Это были финно-угорское и тюркское население языческого или мусульманского вероисповедания.

Размер доходов, получаемых царевичем с ясачных людей, фиксировался великим князем. Иван III обяывает рязанского князя отказаться от отношений со служилыми татарскими царевичами в обход его: «не канчивати ти с ними, ни ссылатися на наше лихо». Также он гарантирует безопасность русских земель от служилых татар. Мещерская земля рассматривалась великим князем как территория, доходы от которой постоянно будут передаваться для обеспечения служилых татарских царевичей, несущих службу на юго-восточных рубежах Руси: «или кто инои царевич будет на том месте». Это говорит в пользу преднамеренного характера поселения великим князем московским татарского царевича и его людей в Касимове.

По-видимому, первоначально речь шла о пожаловании Василием II Касиму определенных доходов с Мещерской земли для обеспечения его службы великому князю. В это время можно говорить только о кормлении, что подтверждается заключенным Иваном III докончанием с великим князем рязанским Иваном Васильевичем в июне 1483 года. К концу XV в. это пожалование принимает форму, близкую к уделу, для Чингисида и поместий, распределяемых властью между его слугами, но оно еще не является наследственным. Именно в этот

¹ ДДГ. № 76. С. 284.

период московское правительство проводило активное испомещение московских служилых людей в присоединенных новгородских и вятских землях. И поэтому юридическое оформление пожалования служилым татарским царевичам явилось составным элементом в системе мер правительства Ивана III по укреплению своей социальной базы в лице служилых людей.

Использование татар-мусульман на службе христианского государя не было чем-то новым. Такая практика уже существовала с конца XIV века у западного соседа Москвы — Великого княжества Литовского. О проживавших в Литве и Польше татарах повествуется в небольшом сочинении «Риссалеи Татари Лэх» («История польских татар»), написанном неизвестным литовским татаринном для Рустем-Паши, визиря султана Сулеймана, в 1558 году.

А. Мухлинский выдвинул предположение, что часть татар, служившая еще великому князю литовскому Гедимину, осталась в его государстве после войны с Тевтонским орденом, в которой они участвовали в качестве наемников, и в награду за службу получили во владение земли.¹ Массовое испомещение татар на территории Литвы происходит при великом князе литовском Витовте. Согласно сведениям «Риссалеи Татари Лэх», Витовт просил у эмира Тимура помощь против врагов. Тимур отобрал несколько тысяч людей из своего войска и послал на помощь польскому королю. Победив врагов Витовта, татары, по просьбе короля, остались в его землях, получив вотчины, кафтаны и деньги, каждый в соответствии со своим саном и услугами.² К концу правления Витовта (к 1430 году) в Великом княжестве Литовском было до 40 тысяч воинов-татар, не считая их семейств, а к 1558 году татарское население в Польше и Литве увеличилось до 200 тысяч человек.³

По мнению С. В. Думина, землевладение татар в Великом княжестве Литовском не представляло собой какой-то особой формы и жаловалось по общим формулам: «в вотчину», иногда «до живота» или «до воли господарской» и обязывало военной службой по тем же основаниям, что и земли остальных бояр-шляхты.⁴

Типологически сходное явление — служба христианскому государю татар-мусульман — можно наблюдать в низовьях р. Чепцы (приток р. Вятки) в лице арских князей, владевших Каринским княжеством, уже давно обративших на себя внимание исследователей. Среди историков нет согласия в вопросе об этнической принадлежности арских князей. Некоторые исследователи видят в

¹ Мухлинский А. Исследование о происхождении и состоянии литовских татар. СПб., 1857. С. 5, 7.

² Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Османской Порты до начала XVIII века. СПб., 1887. С. 153-154.

³ Мухлинский А. Исследование о происхождении и состоянии литовских татар. С. 10.

⁴ Думин С. В. «Татарщина» в земельном праве Великого княжества Литовского // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII веков. Тезисы докладов и сообщений Первых чтений, посвященных памяти А. А. Зимина. Москва, 1318 мая 1990 г. : В 2 ч. 1 / Отв. ред. Ю. Н. Афанасьев, А. П. Новосельцев. М., 1990. С. 72.

них предков удмуртов.¹ Большинство историков считают их татарами.² Д. М. Исхаков видит в них карача-беев Казанского ханства из правящего клана Кыпчак, оказавшихся на северных окраинах Арской даруги и перешедших после 1489 г. под власть Ивана III.³ Более обоснованной и логичной выглядит позиция В. С. Чуракова, который разделяет каринских и казанских арских князей, считая первых выходцами с территории Мангытского юрта, обязанных великим князем Московским призывать на свои земли арских людей (предков южных удмуртов), проживавших в Казанском ханстве.⁴

Каринское княжество имело сложный этнический состав населения. Помимо татар его населяли предки удмуртов, чувашей и бесермян.⁵

Первым арским князем, поселившимся в низовьях Чепцы согласно письменным татарским источникам XVII–XVIII вв. и легендам, был Кара-хан (Карабик). Он с частью своих соплеменников перешел на службу к Московскому князю Ивану III не ранее 60-х гг. XV в., за что получил грамоту на пользование землями в устье Чепцы.⁶ Потомки его сыновей Касима, Арслана, Даулета, Дуныша, Абашида основали многие населенные пункты на Чепце. Тюркское население на Чепце, очевидно, сформировалось в результате разновременных миграционных потоков на север Прикамья (в XIX в., в 30–40-е гг. XIII в., 60-е гг. XIV в.), связанных с политическими коллизиями на территории Волжской Булгарии.⁷ Оно ассимилировало проживавшие по Чепце финно-угорские племена.

Испомещение каринских татар в бассейне реки Чепцы преследовало цель хозяйственного освоения и защиты этого края от набегов казанцев. Также московское правительство давало арским князьям возможность увеличивать число

¹ *Спицын А. А.* К истории вятских инородцев // Календарь Вятской губернии на 1889 год. Вятка, 1888. *Гришкина М. В.* Служилое землевладение арских князей в Удмуртии XVI – первой половины XVIII веков // Проблемы аграрной истории Удмуртии. Сб. статей / Отв. ред.: В. Е. Владыкин, Н. П. Лигенко. Ижевск, 1988. С. 23.

² *Вештомов А.* История вятчан с 1181 по 1781 гг. // ИОАИЭ. Казань, 1907. Т. 24. Вып. 1–2. С. 47–48. Прим. 2; *Васильев С., Бехтерев Н.* История Вятского края с древних времен до начала XIX столетия. Вятка, 1870. Т. 1. С. 36; *Сорокин П. М.* Арские князья в Карине // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1895 год. Вятка, 1894. С. 46; *Мартынов М. Н.* Удмурты (вотяки) в эпоху раннего феодализма // Исторический сборник. Л., 1934. Вып. 1. С. 71; *Эмлаусский А. В.* Вятская земля в период образования Русского государства. Киров, 1949. С. 24; *Трефилов А.* Удмурты в период образования Русского централизованного государства в XV–XVI веках // Записки УдНИИ. Ижевск, 1951. Вып. 15. С. 83; *Мухамедова Р. Г.* Чепецкие татары (Краткий исторический очерк) // Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Казань, 1978. С. 8; *Исхаков Д. М.* Татары. Набережные Челны, 1993. С. 35.

³ *Он же.* Статус арских князей в Вятской земле Московского княжества в первой половине XVI в. // Средневековые тюрко-татарские государства. 2016. № 8. С. 167, 169

⁴ *Чураков В. С.* Историко-генеалогический аспект арской проблемы // Национальная история татар: теоретико-методологическое введение. Казань, 2009. С. 241–242, 251.

⁵ *Сыркина И. А., Касимова Д. Г.* Загадки незагадочного народа: историко-этнографический очерк о чепецких татарах. Глазов, 1989. С. 19.

⁶ *Чураков В. С.* Историко-генеалогический аспект арской проблемы // Национальная история татар: теоретико-методологическое введение. Казань, 2009. С. 242–243; *Усманов М. А.* Татарские исторические источники XVII–XVIII вв. Казань, 1972. С. 181–183.

⁷ *Сыркина И. А., Касимова Д. Г.* Загадки незагадочного народа: историко-этнографический очерк о чепецких татарах. С. 20, 33.

подвластных им людей за счет привлечения мигрантов с территории Казанского ханства, запрещая принимать людей из вотчин великого князя. Приведенные примеры позволяют, на наш взгляд, сделать вывод о закономерном сходстве рассматриваемых явлений и отнести их к числу служилых татар, составлявших со второй половины XV века значимую часть служилых людей великого князя московского.

В процессе становления и территориального роста государства с преобладанием одного этноса для осуществления эффективной интеграции с иноязычной периферией использовалась социальная элита подчиненных этнических групп, которой гарантировалась некоторая автономия (к примеру, в сфере религии и местного управления) в обмен на услуги по защите рубежей государства. По мере укрепления Московского государства отпала необходимость в службе татар-мусульман, что, в конце концов, привело к постепенной ликвидации сословия служилых татар. Так, единовременным указом от 1588 года каринские татары были переведены в разряд податного крестьянского сословия наряду с бывшими зависимыми от них удмуртами и бесермянами.¹

Выяснив социальную природу служилых татар, обратимся к рассмотрению их служебных функций в период до вхождения Поволжья в состав Московского государства. Для этого проанализируем наиболее характерные случаи использования касимовских татар. Выше уже говорилось об их участии в военных походах, предпринимаемых великим князем московским.

В походе московского войска на Казань в 1467 году служилый татарский царевич Касим впервые выступает претендентом на казанский престол. После смерти в 1460-х гг. хана Махмутека (точная дата смерти неизвестна) казанским ханом стал его сын Халиль.² О нем говорит в своем сочинении С. Герберштейн, указывая, что он умер бездетным, а на его вдове Нур-Салтан «женился некий Абраэмин (завладев тем самым и царством)».³ «Абраэмин» — это родной брат Халиля Ибрагим. Когда Халиль скончался в 1467 году, Ибрагим стал казанским ханом, а царица Нур-Салтан, согласно обычаю, вышла замуж за брата своего покойного мужа.⁴ Но в Московском государстве существовал еще один претендент на казанский стол — дядя Халиля и Ибрагима — царевич Касим. По мнению М. Г. Худякова, кратковременное правление Халиля не дало Касиму заявить себя в качестве претендента на Казань, но, со вступлением на престол Ибрагима, он заявляет о своих правах. В Казани создалась группа активных сторонников Касима, обратившаяся к нему с приглашением занять казанский

¹ Гришкина М. В. Служилое землевладение арских князей в Удмуртии XVI — первой половины XVIII веков // Проблемы аграрной истории Удмуртии. Сб. статей. Ижевск, 1988. С. 28, 33.

² Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства. С. 553.

³ Герберштейн С. Записки о Московии: В 2 т. / Под. ред. А. Л. Хорошкевич. М., 2008. Т. 1: Латинский и немецкий тексты, русские переводы с латинского и немецкого А. И. Малеина и А. В. Назаренко, с ранненововерхненемецкого А. В. Назаренко. С. 409.

⁴ Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства. С. 553.

стол. Этим не преминул воспользоваться великий князь московский — создавалась реальная возможность поставить Казань в политическую зависимость от Русского государства.

Московский летописный свод конца XV в. сообщает: «С вздвижениява дни (14 сентября 1467 г. — Д. К.) ходил царевич Касым к Казани, а с ним великого князя воеводы, князь Иван Васильевич Оболенский Стрига со многую силою и прочии. И пришедшим им к Волзе, иде же бе и перевестися, и ту сrete их царь Казански Обреим со всеми князми своими и с силою своею и не дасть им перевестися на свою сторону. А позван был царевич от цареи Казанских (видимо, князей, иначе — явная нелепость — Д. К.), от Авдул Мамона и от прочих, на царство лестью. Он же надеаса на них, а лести их не ведаа, испроси силу у великого князя, чаа получитьи обещанное ему, и не успев ничто же възвратися. Истомен же бе путь им, понеже бо осень студена бе и дождева, а корму начат не оставати, яко мнози християне в постныа дни мясо ели, а кони их з голоду мерли, яко мнози от них и доспехи метали, но сами вси здрави пришедша киждо во своаси».¹ Инициативу похода великокняжеский летописец полностью возлагает на царевича Касима, который поверил обещаниям казанских князей во главе с Абдул-Мумином, позвавших его на «царство». Неудача похода объясняется осенней непогодой и нехваткой продовольствия. По версии, содержащейся в кратком известии Ермолинской летописи, инициатором похода на Казань в сентябре 1467 года был великий князь Иван Васильевич. Именно он «посылал на Казань ратью, на царя Обреима, Каисыма царевича да князя Ивана Юрьевича и иных воевод много з двором своим; они же, пришедше по сеи стороне Волги и постоавше противу Казани, и поидоша прочь, не учинивше ничтоже».²

Софийская I и Новгородская IV летописи подтверждают главную роль великого князя московского в организации похода на Казань. Москва, впервые прямо сталкиваясь с Казанским ханством, стремилась подчинить его, посадив преданного русским хана на казанский стол, но пока сил у Русского государства для этого не доставало, да и противник был новый. Новгородское летописание содержит интересные подробности об этом походе, отсутствующие в других источниках: «Князь великий Иван Васильевич посылал под Казань царевича Каисыма да с ним послал воевод своих князя Данила Дмитриевича да князя Ивана Васильевича Стригу, и двор князя великого и стаща у Волги втаи...». Становится понятным слово «воеводы» в Московском летописном своде, когда говорится только об одном Иване Васильевиче Стриге-Оболенском, имя Даниила Дмитриевича (скорее всего Холмского) великокняжеский летописец намеренно пропустил. Русское войско не открыто нападает на татар, что, на наш взгляд, указывает на его немногочисленность. Далее новгородский летописец продолжает:

¹ ПСРЛ. Т. 25. С. 279.

² ПСРЛ. Т. 23. С. 158.

«...и татарове были на них вышли из судов, а наши хотели их заскочити от берега, и некто уноша именем Айдар, постелник великого князя, наполнився духа ратна и не отпустя их нимало от судна, и кликну на них, они же устрашившися и вметашася в суды и побегоша на Волгу. В той день содеяся спасение велико Татаром, здоровьем Григорьева сына Карповича Аидаровым».¹ Здесь явная насмешка летописца-новгородца над великокняжеским войском, потерпевшим неудачу в походе на Казань.

Готовясь отправиться на покорение Новгорода в 1471 году, Иван III «в свое место посадил на Москве сына своего благовернаго и благочестиваго великого князя Ивана Ивановича, блюсти свои отчины и управляти Руськие земли».² В числе других наставлений великий князь приказал своему сыну «держати у себя Муртосу царевича, Мустафина сына царева и с его князми, и с его казаки, на что ся где пригодит ему на каково дело».

Другой служилый татарский царевич, сын царевича Касима, скончавшегося, как думал В. В. Вельяминов-Зернов, около 1469 года, поскольку в этом году Иван III отпустил в Казань к царю Ибрагиму жену Касима, также принимал участие в военных действиях. Татарам в этом походе великий князь «не повеле людей пленити». На этом примере видно, насколько сложным было переломить в русских людях отношение к татарину как к злейшему врагу. С появлением прослойки великокняжеских татар московскому государю приходилось брать под контроль каждый их шаг, чтобы не вызвать волну раздражения в русском обществе, подобную той, что привела к перевороту в 1446 году. Для поднятия престижа служилых татар великий князь оказывал им почести за верную службу. Так, после новгородского похода 1471 года Иван Васильевич «чтив царевича Даниара и отдарив отпустил его в Мещеру оубиша бо оу него же Новгородци 40 татаринов в загоне».³

Ценные сведения о служебных функциях татар у великого князя сохранили посольские книги по связям Русского государства с Крымским ханством и Ногайской Ордой. Эти документы позволяют восстановить участие служилых татар в дипломатических и военных предприятиях московского правительства на протяжении длительного времени, выяснить их статус по отношению к Москве. Служилые татарские царевичи, по сведениям посольских книг, играли немаловажную роль в деле обеспечения безопасности единого Русского государства и его союзника — крымского хана со стороны хана Большой Орды Ахмата, а затем и его детей. Так, в грамоте к великому князю Ивану Васильевичу от Менгли-Гирея от 23 марта 1475 года говорилось: «А коли мой недруг Ахмат царь пойдет на меня на Менгли Гирея царя, и тебе моему брату великому князю

¹ ПСРЛ. Т. 4. С. 149; ПСРЛ. Т. 5. С. 274.

² ПСРЛ. Т. 6. С. 9; ПСРЛ. Т. 39. С. 155.

³ ПСРЛ. Т. 24. С. 189, 191.

царевичев своих Даньяра и Муртазу на Орду отпущати». Это соглашение о периодической помощи Крымскому ханству возобновлялось и после смерти Ахмата, когда основную угрозу спокойствию в степи представляли его сыновья.

В 1486 году в ответной грамоте к хану Менгли-Гирею Иван III сообщал о выполнении им союзнических обязательств: «Ино и летось, нам с тобою были немирныи цари Муртаза и Седехмат, и как если посылшол то, и яз посылал под Орду уланов и князей и казаков всех, колко их ни есть в моей земле. А они под Ордою были все лето и делали сколко могли».

Далее великий князь обещал и впредь быть верным своему союзнику в борьбе с Ахматовичами: «А нонеча каким делом пойдут на тебя те цари, и яз брата твоего Нурдовлата царя отпущу под Орду и уланов и князей и казаков всех, что их в моей земли ни есть; а дела твоего везде берегу, как и своего дела». Бывало, что по ошибке в плен во время походов попадали не только враги, но и люди союзного крымского хана. В этом случае приходилось вмешиваться великому князю. Эти люди изымались у пленивших их государевых татар и передавались крымским послам по спискам: «Да ходили под Орду наши люди, и брата твоего Нурдовлатовы царевы люди, да там под Ордою улусы имали и головы поимали; и которые головы попали им в руки, и здесе нам говорили твои послы, а сказывали, что те люди твоего юрта были; здесь их у тех казаков те головы поимал и отдал есми их твоему послу Тевекель улану да Лухбердей дувану, и тебе бы то ведомо было. А и список есми к тебе послал, те головы имены переписавши, колко их отдано твоим послам».

Хотя походы в степь были частыми, основным делом служилых татар было сопровождение русских дипломатов по дороге в Крым и Ногайскую Орду и обратно. Эта миссия была столь важна, что нередко посольские грамоты перечисляют имена татар, которые должны были ехать с послом: «А се ехати с Дмитрием с Шеиным татаром; а проводити им Дмитрея в Перекоп в Орду: из Ростунова Шамарда Умачев сын, да Тулуш, Тевекелев брат, да Асман да Неболса, да Мереч Хозя, да Сююндюк. А из Щитова от Мамейковых товарищцов Мамыш, да Карачюра... А княжих Михайловских татар Асман да Меглешеик, да Баклаш, да Тонкач. А как проводят те татарове Дмитрея в Орду, и Дмитрею дати им воля, а выбрати из них человеки три или четьре... А остатися у Дмитрея татаром в Перекопи на лежанье вестей для, десяти человеком». Служилые татары доставляли московскому великому князю сведения об обстановке в Крыму и вокруг него («о тамошнем деле»).

Царевичи в Касимове и других городах сменяли друг друга, но их роль в восточной политике Московского государства оставалась неизменной, до тех пор, пока сохранялась степная опасность. Так, в посольской грамоте великого князя хану Менгли-Гирею в октябре 1490 года говорится о посылке «под Орду» сына Нурдовлата царевича Сатылгана: «С весны рано посылал есми Сатылгана царевича и уланов и князей и Русь с ним твоего для дела под Орду, а приказал есми ему так, чтобы из-под Орды с поля на ходил без моего слова и до зимы...».

Судя по всему, Сатылган унаследовал власть в Мещерской земле, а с ней и служебные обязанности в отношении великого князя, которые выполнял ранее Нурдовлат. Но передача властных полномочий полностью принадлежала великому князю Московскому.

Обращались с просьбой о принятии на русскую службу их детей и правящие особы Крымского ханства. Так, в октябре 1493 года к великому князю Ивану Васильевичу с грамотой обратилась крымская ханша («царица») Нур-Салтан. В послании содержалась просьба устроить судьбу своего сына: «Сатику на Бога надеяса да и на тебя, послала, есми. Нынеча того молодые дитя или у себя, или к брату пошли. Как тому молодому дитяти упокой учинишь, сам ведаешь...». Нур-Салтан давала Ивану III подробную «инструкцию» по воспитанию своего сына и его людей: «Как учнешь кормити, сам ведаешь. Сатика молод, а у него добрых людей нет, а у Балая ума нет». Ханша просит великого князя «учинить» над царевичем и его людьми «одного доброго человека дядкою», «кого бы ся им блюсти добро». Также Нур-Салтан информировала Ивана III о том, что «у Сатики неустроенные робяты есть, тех куды будет на дело посылати, и ты их посылай, потому ини ся наставят и умны будут; а в одном месте им лежати, ини дурают и испортятся».

Служилые татары не только сопровождали русских послов, но и прямо участвовали в переговорах сторон в качестве переводчиков. Хотя посольство Ивана Никитича Беклемишева в Крым в октябре 1502 года не состоялось, нам кажется, что упоминание в сохранившейся посольской грамоте о татарах-толмачах в числе лиц, посланных с Беклемишевым, не являлось чем-то исключительным: «...а с ним послал (кому, как не служилым татарам быть переводчиками между русскими и крымцами) подьячего Русина Чучкина сына Протасова да татар, Ахметека Якшы-Хозина сына в толмачех, да Хозеню Барла-Хозина сына в толмачах же...».¹ Действия касимовских татар нередко выходили за рамки отведенных им функций, великий князь получал на них жалобы со стороны ногайцев, которые больше всего страдали от своеволия государевых татар.

В мае 1533 года ногайский мирза Корныш жаловался великому князю Ивану IV: «...посылаю деи с тем к государю к твоему гонца, что де и неправда отца его, а нынеча его, что де и Городетцкие Татарове грабили у Бараку мою казну и гостей моих сорока человек сего лета посол мой шел из Казани Салтанак: ино его городетцкие же ограбили».²

Великий князь, которого самовольные действия мещерских татар ставили в неудобное положение перед выгодным союзником в сложной степной политике — ногайскими князьями и мурзами, извещал в ответном послании Келмагмед-мирзу о принятых мерах по обузданию своеволия верных слуг великого

¹ Сборник РИО. Т. 41. СПб., 1884. С. 12, 46, 58, 70, 98, 194, 434.

² Продолжение Древней Российской Вивлиофики. СПб., 1791. Ч. 7. С. 240.

князя: «А мы ныне в Городок послали велили отаи обыскивати, и тех людей пытать. И кого доищются, и мы лихих велим кознити. А что мочно на них доправить, и мы велим доправив да вашим людем отдати».¹

Приведенные примеры не позволяют рассматривать владения касимовских и других перешедших на русскую службу Чингисидов качестве первой попытки татарских ханов вступить в непосредственное управление русской территорией на правах удельных князей. В частности, на Мещерской земле было создано зависящее от Московского великого князя политическое образование во главе со служилым Чингисидом, которому по воле московского государя жаловалось право на определённые доходы с этой территории в обмен на верную службу.

Итак, во второй половине XV – первой половине XVI вв. на Руси оформляется социальная группа служилых татар-мусульман, ставшая важным инструментом в осуществлении внешнеполитических задач возникшего и активно растущего Московского государства в отношении сначала агонизирующей Золотой Орды, а затем постзолотоордынских политических образований. Эта страта формировавшегося русского общества явилась примером эффективного взаимодействия московских властей с иноэтничной и иноконфессиональной периферией на востоке, ярко демонстрирующей характерные особенности политики Русского государства в сфере межэтнических отношений. Служилые татары в дальнейшем сыграли немаловажную роль и в процессе присоединения территорий Среднего и Нижнего Поволжья.

¹ Там же. Ч. 8 С.74–75.

Котышев Д. М. На пути к «державе Владимира»: от вождества к раннему государству

На территории Среднего Поднепровья с конца IX – начала X в. выделяется несколько первичных объединений восточнославянских племен – «славиний». Это первый уровень межплеменной интеграции, позволяющий говорить о существовании вождестских структур. Указанные славинии в период 910-920-х гг. оказываются в подчинении у росов и их архонтов, взимающих со славян дань. После событий 945 г. росы от прямого сбора дани, который мало чем отличался от обычного грабежа (а иногда и являлся таковым), переходят к контролю подвластных земель при помощи системы поллюдья, опиравшейся на разветвленную сеть погостов и становищ.

Основная задача системы поллюдья состояла в изъятии и накоплении прибавочного продукта в виде даней и поборов. Накопленные ценности реализовывались росами на международных рынках, как правило, константинопольских или багдадских. Вырученные от этой реализации доходы распределялись между членами корпорации росов-руси.

Следовательно, Русская земля в Среднем Поднепровье вплоть до конца X в. может рассматриваться как потестарная структура с двухуровневой системой принятия решений – то, что в литературе называют сложным вождеством. Русская земля как вождество представляла собой редиистрибутивную систему, построенную на ксенократической основе – господстве росов-Руси над славянами-пактиотами. Следы этой двухуровневой структуры проследиваются в сообщении Константина Багрянородного о «внутренней» и «внешней» России. Это упоминание породило обширную историографическую традицию. Авторы комментариев к трактату «Об управлении империей» склонны соглашаться с высказанной в свое время А. Поппэ точкой зрения о том, что «внутренняя Россия» – это земли в Среднем Поднепровье, ближайшие к империи; соответственно, под «внешней Россией» понималась отдаленная от византийских пределов Новгородская земля¹. Такой принцип выстраивания описания свидетельствует, по мнению историков, о следовании Константином античному принципу стратификации внутренней и внешней части описываемого региона².

Не так давно, А. В. Назаренко, характеризуя термин ἡ ἔξω ῥωσία, предположил, что оппозиционная пара «внешняя/внутренняя» (ἔξω/ἔσω), используемая Константином, обозначает не традицию античной хорографии, а местную действительность, отделяя «внутренних» росов, постоянно проживающих

¹ Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. Глава 9. Комментарии // Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1991. С. 308-310.

² См.: Петрухин В. Я., Шелов-Коведяев Ф. В. К методике исторической географии. «Внешняя Россия» Константина Багрянородного и античная географическая традиция // Византийский временник. 1988. Т. 49. С. 184-190.

в Киеве, от «внешних росов», сидевших по перечисленным в трактате «крепостям»-κάστρων¹.

Насколько справедливо такое предположение? Если попытаться локализовать указанные Константином крепости, то получается следующая картина:

Νερογαράδας	Новгород
Μιλνίοκα	Смоленск
Τελιοῦτζα	Любеч
Τζερνιῶγα	Чернигов
Βουσεγυράδῃ	Вышгород
Κιοῦβα	Киев

Картографирование этих названий дает следующий расклад: все указанные города, включая Киев-Самватас, контролируют речные магистрали, сходящиеся к Киеву. Соотнесение данных получившейся карты с картой славянских объединений конца IX в.², дает весьма интересный результат. Границы «внешней» России, очерчиваемые вышеуказанными крепостями, в целом (хотя и не полностью) совпадают с т.н. «серой зоной» вдоль Днепра, на стыке границ славянских союзов.

Следовательно, ' Ρωσία середины X в. представляет собой территориальную общность, консолидирующуюся вокруг транзитных торговых путей и имеющей двухуровневую структуру – собственно росы и славяне, их «пактиоты» (οἱ δὲ Σκλάβοι, οἱ πακτιῶται)³. Определять такую конструкцию, как государство, пусть даже раннее, на мой взгляд, неправильно.

С какого момента вождество начинает трансформироваться в раннее государство? Данный вопрос в специальной (политантропологической) литературе уже много лет является предметом активной дискуссии. Ряд исследователей в ходе данной дискуссии выразил сомнение в самой возможности фиксации момента превращения вождества в раннее государство.

На мой взгляд, поводов для пессимистических выводов в этом вопросе нет, это доказали многолетние исследования археолога Г. Джонсона, изучавшего становление раннего государства на Древнем Востоке (на примере Сузианы). В ходе своих разысканий Джонсон разработал методику определения уровня сложности социума, о которой говорилось в предыдущем параграфе.

Одно – или двухуровневая структура определяются исследователем как простое и сложное вождество. На первом уровне речь идет о группе сельских поселений с одним укрепленным центром; второй уровень представлен группой первичных укрепленных центров, консолидирующихся вокруг центра регионального. Третий же уровень, когда возникает общий для ряда регионов политический центр (столица), означает, по мнению Г. Джонсона, возникновение государства.

¹ См.: Назаренко А. В. Η ΕΞΩ ΡΩΣΙΑ: к политической географии Древнерусского государства середины X века // Gaudeamus igitur: Сб. статей к 60-летию А.В. Подосинова. М., 2010. С. 294-301.

² Григорьев А. В. Северская земля в VIII – начале XI в. по археологическим данным. Тула, 2000. С. 185.

³ См.: Константин Багрянородный. Об управлении империей, С. 44-45.

Таким образом, появление столицы является одним из определяющих маркеров государственности. Но этот маркер не единственный. К числу прочих относятся усложнение внутренней политической и территориальной структуры, а также определение государственных границ. Каков же будет результат, если эти критерии применить к анализу развития Русской земли на рубеже во второй половине X и начале XI веков?

Остановлюсь на первом маркере – появлении столицы. Когда говорится о возникновении столичного центра, то речь идет не сколько о возникновении Киева, сколько о превращении существовавшей на Подоле и киевских горах группы поселений в единый комплекс. Вплоть до конца X в. киевские поселения существовали как автономные единицы. Современные исследования показывают, что поселение на Подоле, возникшее в самом начале X в., динамично развивалось. Об этом говорит содержание строительных горизонтов, выявленных в ходе исследований Подола¹. Такое активное развитие вполне объяснимо, потому что главным объектом киевской инфраструктуры X в. была гавань в Почайне², где формировались торговые караваны для отправки в Византию.

Первоначальная резиденция киевских князей располагалась, вероятно, на Замковой горе³, а не на Старокиевской, как это пытались представить в большинстве исследований 1970-1980-х гг. Исследования, проведенные вокруг Десятинной церкви в 2005-2010 гг., показали, что древнейшие укрепления, возведенные на рубеже IX-X вв., прекратили свое функционирование и были разобраны

¹ Для сравнения – если древнейший горизонт, датируемый концом IX в., выявлен только на одном участке (сруб № 21 – Житний рынок, см.: *Гупало К.М., Толочко П. П.* Звіт про археологічні дослідження на Подолі в 1973 році // *НА ІА НАНУ. Ф. 1973/22а.* ед. хр. 7473. С. 29-30), в то время как первая половина X в. представлена девятью постройками (сруб № 7 – Красная (ныне Контрактовая) площадь (*Гупало К. М.* Звіт про розкопки на трасі Подольської лінії Київського метрополітену в 1971-1972 рр. // *НА ІА НАНУ. Ф. 1971-1972/34д.* ед. хр. 6421. С. 7); сруб № 20 – Житний рынок (*Гупало К. М., Толочко П. П.* Звіт про археологічні дослідження на Подолі в 1973 році, С. 30); срубы №№ 1-4 – ул. Верхний Вал (*Гупало К. Н., Ивакин Г. Ю., Сагайдак М. А.* Отчет об археологических исследованиях Подола в 1975 г. // *НА ІА НАНУ. Ф. 1975/25а.* ед. хр. 7571. С. 5-7); срубы №№ 2-3 – ул. Нижний Вал (*Гупало К. Н., Ивакин Г. Ю., Сагайдак М. А.* Археологические исследования Подола в 1974 году // *НА ІА НАНУ. Ф. 1974/28.* ед. хр. 7485. С. 6-11)). О выделении хронологических ярусов Подола на основе дендродат см.: *Сагайдак М. А.* Хронология археологических комплексов Киевского Подола // *НА ІА НАНУ. П.т. № 149.* С. 90-91; он же. *Давньокієвський Поділ: проблеми топографії, стратиграфії, хронології.* Київ. 1991. С. 82-83.

² См.: *Сагайдак М. А.* К истории градообразования на территории Древней Руси (VI – первая половина XI века) // *История русского искусства* (в 22-х тт.). Т. 1. Искусство Киевской Руси IX – первая четверть XII в. М., 2007. С. 102-104; *Он же.* Про деякі спірні питання історичної топографії ранньосередньовічного Києва // *Наукові записки з української історії.* Переяслав-Хмельницький, 2005. Вип. 16. С. 94-104.

³ См.: *Сагайдак М. А.* Актуальні питання зародження та формування раннього Києва // *Магістеріум: Археологічні студії.* Київ, 2001. Вип. 6. С. 1-16.

в первой половине X в.¹ Вместо них на большей части территории Старокиевского плато располагается курганный могильник². Эта ситуация продолжает сохраняться до конца X в.

На сегодняшний день можно с уверенностью сказать, что вывод М. К. Каргера, к которому исследователь пришел в 1940 г.³, выдержал проверку временем. Попытки ряда советских и украинских историков опровергнуть это утверждение⁴, на сегодняшний день нельзя до конца признать убедительными. Так, П. П. Толочко, стремясь поставить под сомнение сам факт консолидации нескольких поселений, предшествовавших Киеву, пишет: «О каком слиянии идет речь? О структурно-градостроительном? Но такого в силу топографических особенностей киевской территории не произошло и позднее. О политическом? Но к указанному времени Киев уже более 150 лет являлся столицей Киевской Руси, объединяя все восточнославянские земли в единой государственной системе»⁵.

Приведенная аргументация, на мой взгляд, более чем сомнительная. Апелляция к тезису о Киеве как столице Киевской Руси еще с середины IX в. не может быть признана удачной. Само удревнение восточнославянской государственности является априорным посылом, не получившего сегодня подтверждения системой научных взглядов, и, следовательно, лежит в плоскости не научных, а публицистических аргументов⁶.

¹ См.: *Козюба В. К.* Городище на Старокиївській горі // *Стародавній Іскоростень і слов'янські гради VIII-X ст. Київ*, 2004. С. 139-152; *Носов Е. Н.* Тридцать лет раскопок городища: итоги и перспективы // *У истоков древнерусской государственности*. СПб., 2007. С. 35-36; *Михайлов К. А.* Реконструкция древнейших укреплений Старокиевского городища // *Археологія і давня історія України*. Київ, 2010. Вип. 1. С. 314.

² По современной классификации, погребальные памятники Верхнего города, занимающие территорию от Старокиевской горы до Золотых ворот, объединяются под общим определением Некрополя I. Погребения, расположенные на плато Старокиевской горы, включены в курганную группу № 1, условно разделяемую на две части: часть А, занимающую территорию, прилегающую к Десятинной церкви и часть Б, которая охватывает территорию, очерченную улицами Владимирской, Десятинной и Большой Житомирской. На сегодняшний день в группе А насчитывается 78 захоронений (7 трупосожжений, 5 захоронений в камерах, одно в большой могильной яме, 65 рядовых ингумаций). Группа Б включает в себя 24 погребения (1 кремация, 23 ингумации, из них 11 элитных). Совокупная датировка позволяет прийти к выводу, что сооружение могильных памятников начинается примерно во второй трети X в. и наиболее активно протекает в середине – второй половине X в. – *Ивакин В. Г.* Киевские погребения X в. // *Stratum plus*. 2001. № 5. С. 245, 249.

³ См.: *Каргер М. К.* К вопросу о Киеве в VIII-IX вв. // *КСИИМК*. 1940. Вип. VI. С. 61-63; *Он же.* Древний Киев. Т. 1. М., Л., 1958. С. 112. Позднее выводы М.К. Каргера поддержал М.Ю. Браичевский, а также В.В. Мавродин и И.Я. Фроянов, усматривавшие в слиянии предшествовавших Киеву городищ проявление общинного синойклизма, свойственного большинству раннеклассовых обществ, см.: *Браичевский М. Ю.* Когда и как возник Киев. К., 1964. С. 119-120; *Мавродин В. В., Фроянов И. Я.* Ф. Энгельс об основных итогах разложения родового строя и вопрос о возникновении городов на Руси // *Вестн. Ленингр. ун-та*. № 20, Сер. История, язык, литература, 1970. Вип. 4. С. 13-14.

⁴ См.: *Рыбаков Б. А.* Город Кия // *Вопр. ист.* 1980. № 5. С. 47; *Толочко П. П.* Происхождение и ранние этапы истории древнего Киева // *Новое в археологии Киева*. К., 1981. С. 59.

⁵ *Толочко П. П.* Древнерусский феодальный город. Киев, 1989. С. 148.

⁶ О степени аргументированности построений относительно существования Киева в эпоху VI-VIII вв. мне уже приходилось высказываться ранее, сравнение полевой археологической документации с

Рассуждая о политическом центре в Среднем Поднепровье в X в., во всяком случае, во второй половине столетия, следует принимать во внимание, что это понятие связывалось с местопребыванием князя (данное положение хорошо иллюстрируется сюжетом о попытке Святослава перенести свою резиденцию из Киева на Дунай¹). Подобная практика была характерна для Восточнофранкского, а затем Германского королевства X-XII вв., когда управление страной принимало форму объезда монархом своих резиденций, разбросанных по территории королевства. Эта система управления в современной европейской медиэвистике получила определение *Reisekönigtum* или *Wanderkönigtum* («разъезжающая королевская власть»)².

Добавлю, что в условиях «сецентричности» власти отпадала необходимость в политическом центре классического типа. Поэтому преобладающее значение Киева заключалось в другом: комплекс поселений на Подоле и окрестных горах располагался в ключевой точке днепровской магистрали, запирая собой весь верхнеднепровский бассейн. Это удачное положение Киева определило его значение как редистрибутивного центра – средоточия, где концентрировалась и перераспределялась собираемая росами славянская дань.

Редистрибутивные и военно-административные функции обусловили возвышение Киева над остальными территориями. Это обстоятельство сыграло решающую роль в том, что сыновья Святослава – вначале Ярополк, затем Владимир – выбирают Киев местом своего пребывания. За те тридцать лет, что прошли с 945 г., система эксплуатации русами славян обновилась и окрепла. Концентрация в Киеве основных доходов, получаемых как от славянско-земледельческой, так и от военно-дружинной экономики, дала в руки киевским правителям значительные средства. Их можно было вкладывать не только во внешне-торговую деятельность, но и в развитие собственно славяно-русского социума, его экономики и инфраструктуры.

опубликованными выводами заставляет думать о целенаправленных манипуляциях с полученными в ходе раскопок данными, см.: *Котышев Д. М.* Ранняя история Киева в контексте истории Восточной Европы VIII-X вв. // Труды Института Российской истории РАН. Т. 12. С. 13-28.

¹ См. известие под 6477 (969) Речꙋ Слославъ къ мѣꙋри своеси и къ бола ромъ своимъ не любо ми естъ в Киевъ быти хочю жити с Переяславици в Дунаи аеко то естъ середѣ в земли моси аеко ту всѣ блꙋгаѣ сходя тса ѿ Грекъ злато паволоки вина [и] швоцехе розноличныѣ и-Шехъ же из Урогъ сребро и комони из Руси же скоро и воскъ медь и чела д – ПСРЛ. Т. 1. Стб. 67.

² См.: *Berges W.* Das Reich ohne Hauptstadt // *Das Hauptstadtproblem in der Geschichte.* Tübingen. 1952. S. 1-29; *Pejer H. C.* Das Reisekönigtum des Mittelalters Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Wiesbaden. 1964. S. 1-21; *Назаренко А. В.* Была ли столица в Древней Руси? Некоторые сравнительно-исторические и терминологические наблюдения // *Древняя Русь и славяне. Историко-филологические исследования.* М., 2009. С. 103. Схожие практики были выявлены Н.Ф. Котляром на галицких материалах, см.: *Котляр Н. Ф.* Странствующие дворы галицких князей // *Восточная Европа в древности и средневековье. Трансконтинентальные и локальные пути как социокультурный феномен: XX Чтения памяти В.Т. Пашуто, Москва, 16-18 апр. 2008 г. М., 2008. С. 110-115; Он же.* Странствующие дворы галицких князей // *Древнейшие государства Восточной Европы: 2009: Трансконтинентальные и локальные пути как социокультурный феномен.* М., 2011. С. 445-462.

Можно сказать, что с этого момента существующая в Среднем Поднепровье политическая структура начинает превращаться в мультиполитическую. Происходит переход от подчинения, основанного на взимании дани к интеграции восточнославянских общностей в эту новую мультиполитическую структуру управления.

Немаловажную роль в деле консолидации Русской земли, превращения ее из вождества в раннее государство сыграло принятие Русью христианства. Крещение Руси, осуществленное по инициативе Владимира Святославича, на мой взгляд, следует рассматривать гораздо шире рамок религиозных и конфессиональных взаимодействий. По меткому выражению известного византиста Д. Оболенского, принятие христианства по восточному (византийскому) обряду означало включение Руси в состав «византийского содружества наций»¹. Принимая крещение, Владимир не просто укреплял свою власть посредством новой религии, но и конструировал «Русскую землю» подобно Византии как христианскую державу со всеми ее атрибутами: церковной организацией, законодательством, налоговой системой и т. д.

Созданная в конце X – начале XI в. административно-территориальная структура древнерусской митрополии² стала одной из цементирующих основ «Русской земли». Как будет показано далее, столичный статус Киева сформировался как статус центра религиозного, а не политического. Как столица Киев эпохи Владимира Святославича вырос вокруг нового сакрального центра – возведенной посреди плато Старокиевской горы церкви Богородицы Десятинной.

Сама топография строительства была далеко не случайна: Десятинная церковь была преднамеренно построена над компактно расположенной группой знатных захоронений; при этом сами захоронения были сохранены в процессе строительства. По вполне обоснованному предположению К. А. Михайлова, «на месте строительства храма Богородицы Десятинной мог находиться родовой погребальный участок представителей киевского княжеского дома или членов рода Рюриковичей, умерших до официального принятия христианства в 988 г.»³ Все остальные постройки Старокиевской горы были возведены вокруг Десятинной церкви как планировочного центра⁴. По времени своего возведе-

¹ См.: Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 211-214.

² См.: Шапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. М., 1989. С. 34-44.

³ Михайлов К. А. Киевский языческий некрополь и церковь Богородицы Десятинная // Российская археология. 2004. № 1. С. 42. Подобному прецеденту автор статьи находит весьма убедительные параллели из погребальной практики Северной Европы в X-XI вв.

⁴ Три сооружения, возведенные близ Десятинной церкви (юго-западный, юго-восточный и северо-восточный дворцы) образовывали собой определенную планировочную структуру: юго-западный дворец был своей продольной осью ориентирован параллельно поперечной оси храма, а продольные оси юго-восточного и северо-восточного дворцов пересекаются под прямым углом. По мнению Д.Д. Ёлшина, между юго-западным дворцом и западной стеной храма оставалось обширное пространство, которое может быть интерпретировано как площадь (это пространство в свое время В.А. Богусевич

ния они не выходят за нижние границы сооружения храма; новейшие исследования исторического ядра «города Владимира» показали, что о монументальной архитектуре довладимирового периода на сегодняшний день говорить не приходится¹.

Планировка сооружений и одновременность их возведения (во всяком случае, в пределах конца X – начала XI в.) позволяет согласиться с мнением, что «размещение в Верхнем городе комплекса монументальных сооружений было не расширением княжеского двора, а сознательным актом создания нового градостроительного центра»². «Город Владимира», как новый градостроительный центр, с одной стороны, отчетливо противопоставляется Подолу³, а с другой стороны – объединяет существующие поселения в одну коммуникативную структуру.

Строительная деятельность Владимира Святославича обозначила превращение Киева из редиистрибутивного центра в центр религиозный и административно-политический, не только для ближайшей округи, но и для всей Русской земли.

интерпретировал как летописный «Бабин торжок») – см.: *Ёлишин Д. Д.* Комплекс монументальных сооружений конца X в. на Старокиевской горе: археологический, историко-архитектурный и градостроительный аспекты: Дисс. ... канд. ист. наук (рукопись). СПб., 2008. С. 154, 230, рис. 1.8; *Красовский И. С.* О плане Десятинной церкви в Киеве // *Рос. археология*. 1998. № 3. С. 153, рис. 1.7; *Богушевич В. А.* Про феодальні двори Києва XI-XIII ст. // *Археологія*. 1957. Т. XI. С. 16.

¹ Когда говорят о постройках довладимировой эпохи, обычно ссылаются на летописную статью 6453 (945) г.: «и бѣ внѣ град дворъ друуги и дѣ же есѣ дворъ Деместиковъ за стѣною Бцѣю надъ горою дворъ теремныи бѣ бо ту теремъ камень» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 55). Степень достоверности этих топографических вставок продолжает оставаться дискуссионной, см.: *Коллар А. В.* К дискуссии о происхождении и ранних фазах истории Киева // *Ruthenica*. 2005. Т. IV. С. 131. Однако это обстоятельство не помешало исследователям ввести в научный оборот три постройки якобы довладимирового времени – «капище», (открытое В.В. Хвойкой в 1908 г., см.: *Каргер М. К.* Древний Киев. Т.1. М.; Л., 1958. С. 108-110; *Килиевич С. Р.* Детинец Киева IX – первой половины XIII веков. Киев, 1982. С. 35; *Толочко П. П.* Древний Киев. Киев, 1983. С.29; *Харламов В. А.* Исследования каменной монументальной архитектуры Киева X-XIII вв. // *Археологические исследования Киева 1978-1983 гг.* Киев, 1985. С. 110) а также «терем Ольги в граде» и «пантеон» (два последних памятника были открыты в 1970-е годы, см.: *Толочко П. П.* Нове у вивчені Києва // *Археологія*. 1978. Т. 26. С. 93; *Толочко П. П., Борзовський Я. С.* Язичницьке капище в городі Володимирі // *Археологія Києва*. Київ, 1979. С. 3-10). Сомнения в ранней датировке указанных сооружений в литературе высказывались неоднократно (см.: *Раппопорт П. А.* Русская архитектура X-XIII вв. Каталог памятников. Л., 1982. С. 9; *Мюле Э.* К вопросу о начале Киева // *Вопросы истории*. 1989. №4. С. 120-122; *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна. СПб., 2004. С. 151-170); мне тоже довелось высказаться по этому поводу, см.: *Котышев Д. М.* К вопросу об интерпретации «языческого капища» в Киеве // *Вестник церковной истории*. 1-2 (45-46). 2017. С. 117-126. Новейшие исследования, посвященные анализу строительных материалов указанных сооружений, позволяют говорить о достаточно позднем их возведении, поскольку при сооружениях выявлен ряд строительных материалов, синхронных постройке Десятинной церкви, но уже во втором использовании, см.: *Ёлишин Д. Д.* Комплекс монументальных сооружений конца X в. на Старокиевской горе, С. 178-180.

² *Ёлишин Д. Д.* Комплекс монументальных сооружений конца X в. на Старокиевской горе, С. 178-180.

³ См.: *Булкин В. А., Дубов И. В., Лебедев Г. С.* Археологические памятники Древней Руси IX-XI вв. Л., 1985. С. 15.

Появление столицы как административного и политического центра означало и изменение в территориальной структуре Русской земли. В первую очередь, это касается процессов консолидации власти на подконтрольных столице территориях. В эпоху Владимира особенно отчетливо наблюдается процесс, получивший в науке несколько определений. Речь идет о так называемом «окняжении территории» – термине, определенном советской исторической наукой, и «переносе городов» – характеристике, возникшей в начале 1980-х гг.¹ Указанные понятия под разными углами зрения описывают одно и то же явление – появление в землях, находящихся в сфере влияния Киева новых крепостей-поселений, являющихся опорой киевской власти на местах.

Наглядным примером является история летописных древлян и Погорини – основной территории днепровского Правобережья, входившей в состав Русской земли. Анализ результатов многолетних исследований данных районов позволяет прийти к следующим выводам. Во-первых, структура расселения IX-X вв. представляет собой систему «гнезд поселений», расположенных в бассейнах Случи, Гуйвы, Горыни и Тетерева. Сплошное картографирование памятников, осуществленное Б. А. Звиздецким и Б. А. Прищепой, позволяет локализовать от пяти до семи таких «гнезд», отождествляемых с первичными потестарными структурами древлян и волян². Во-вторых, на рубеже X-XI вв. возникают городища, которые являются уже не «племенными» центрами, а опорными пунктами киевской власти. Показательно, что большая часть «племенных градов» в то же самое время приходит в упадок либо прекращает свое существование³. Рядом с этими городищами возникают новые центры, которые уже представляют собой не поселения, предназначенные для функционирования

¹ Впервые о «переносе городов» высказался В.В. Мавродин, противопоставляя старые большесемейные городища новым, феодальным (Мавродин В. В. Древняя и средневековая Русь. С. 128). В качестве частного случая «переноса городов» был рассмотрен Л. В. Алексеевым на примере ранней истории Полоцка и Смоленска, см.: Алексеев Л. В. Полоцкая земля: Очерки истории Северной Белоруссии. М., 1966. С. 134-136; он же. Смоленская земля в IX-XIII вв. Очерки истории Смоленщины и Восточной Белоруссии. М., 1980. С. 136. Специальную работу посвятил проблеме «переноса» города И. В. Дубов, см.: Дубов И. В. К проблеме «переноса» городов Древней Руси // Генезис и развитие феодализма в России: Проблемы историографии. Л., 1983. С. 70-82.

² Звиздецкий Б. А. Городища IX-XIII ст. на территории летописных древлян. Київ, 2008. С. 134-135; Прищеп Б. А. Погоринські міста в X-XIII ст. Рівне, 2016. С. 144.

³ По наблюдениям Б. А. Звиздецкого, на территории Древлянской земли выделяется 20 городищ, содержащих культурный слой IX-X вв.: Бараша, Бежов, Городец, городище на р. Черен, Грубское, Гульск, Житомир, Иванков, Коростень, Малин, Маренин, Мирополь, Новоград-Волинский, Несолонь, Овруч, Олевск, Пилиповичи, Райки, Фрузиновка (см.: Звиздецкий Б. А. Про деякі особливості древлянських городищ VIII-X ст. // Стародавній Іскоростень і слов'янські гради VIII-X ст., С. 41-50, рис. 1, С. 42). Из перечисленных городищ в конце X-XI в. продолжают существовать только 5: Грубское, Иванков, Овруч, Фрунзиновка и Яроповичи, см.: Звиздецкий Б. А. Городища IX-XIII вв. на территории летописных древлян: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук (Рукопись). Киев, 1990. С.6. Б. А. Звиздецкий, исходя из совпадения количества древлянских градов с числом «лучших» мужей в древлянском посольстве к Ольге, высказывал предположение, что «каждый из них (послов – Д. К.) представлял отдельный околный град, которым владел местный князь. ... Древлянская земля являлась политическим образованием 20 отдельных племен-федератов» – см.: Звиздецкий Б. А. Городища IX-XIII вв. на территории летописных древлян, С. 10.

системы полюдья (определяемые в науке как «дружинные лагеря» или «укрепленные центры начального этапа становления Древнерусского государства»¹), административно-политические центры раннего государства.

Показательно, что «дружинные лагеря» на протяжении своего существования претерпевают определенные изменения. Если в первой половине X в. для этого типа поселений были характерны легкие укрепления, то во второй половине столетия ситуация меняется. На смену легким укреплениям приходят совершенно иные конструкции. Если для раннеславянских городищ VIII-X вв. и дружинных лагерей раннего времени был характерен насыпной вал и сооружение на его краю укрепления в виде частокола², то сооружения дружинных лагерей отличались более сложной конструкцией. Они представляли собой, как правило, незамкнутые трехстенные срубы (иногда встречались полноценные бревенчатые клетки), засыпанные грунтом. Сооружения могли возводиться в несколько ярусов. Подобные конструкции прослежены при раскопках Старокиевского городища в 1908-1911 г.³, городищ Оргоц и Звеничево конца 1970 – начала 1980-х гг.⁴, а также в Старой Ладого в 1998-2000 гг.⁵.

В последние десятилетия X в. в Среднем Поднепровье распространяется новый тип укреплений, представленных городищами Белгорода⁶, Василева⁷,

¹ См.: Бондарь А. Н. Укрепленные пункты на территории междуречья Днепра и нижнего течения Десны в конце IX-X вв., С. 305.

² Наиболее детально в Среднем Поднепровье раннеславянские оборонительные сооружения изучены раскопками городища Монастырек; конструкции рва и вала были раскрыты во время исследований 1982-1984 гг., см.: Максимов Е. В., Петрашенко В. А., Зеленецкая І. Б. Отчет Каневской экспедиции о раскопках городища Монастырек в 1982 г. // НА ІА НАНУ. Ф.е. 1982/12; Петрашенко В. А. Отчет Зарубинецкого отряда Днепровской древнерусской экспедиции о раскопках на городище Монастырек Каневского р-на Черкасской обл. в 1983 г. // НА ІА НАНУ. Ф.е. 1983/16а; Максимов Е. В., Петрашенко В. А. Отчет Зарубинецкого отряда Днепровской древнерусской экспедиции о раскопках городища у с. Монастырек Каневского р-на Черкасской обл. // НА ІА НАНУ. Ф.е. 1984/15. Предварительные итоги были опубликованы годом позже, см: Петрашенко В. А. Городище Монастырек VIII-X вв. в свете новых исследований // Земли Южной Руси в IX-XIV вв. Киев, 1985. С. 71-73.

³ См.: Козюба В. К. Городище на Старокиевській горі, С. 141-144, рис. 4. С. 145.

⁴ См.: Коваленко В. П. Отчет об исследованиях летописных городов на Черниговщине в 1980 г. // НА ІА НАНУ. Ф.е. 1980/52; Коваленко В. П. Отчет об исследованиях летописных городов на Черниговщине в 1981 г. // НА ІА НАНУ. Ф.е. 1981/31. Результаты исследований были опубликованы в начале 1990-х гг., см.: Коваленко В. П., Моця О. П. Літописний Оргоц // Роль ранніх міських центрів в становленні Київської Русі. Суми, 1993; Коваленко В. П., Шекун О. В., Фомін О. В. Давньоруський Звеничів і скарб арабських дирхемів // Археологія. 1992. № 1. С. 60-71. А. Н. Бондарь находит определенные параллели между укреплениями Оргоца и Звеничева с одной стороны с планировкой и обустройством таких датских крепостей X в., как Алтерсборг, Фюркат, Треллеборг и Ноннебакен, см.: Бондарь А. Н. Крепости правильной геометрической формы в Дании и Южной Руси в период становления государственности // Древняя Русь и средневековая Европа. Возникновение государств. М., 2012. С. 19-26.

⁵ См.: Носов Е. Н. Тридцать лет раскопок городища: итоги и перспективы. С. 32-34, рис. 6-7.

⁶ См.: Полонская Н. Д. Археологические раскопки В.В. Хвойко 1909-1910 гг. в м. Белгородке // Труды Московского предварительного комитета по устройству XV археологического съезда. М., 1911. С. 51-53.

⁷ См.: Малеев Ю. М. Охоронні розкопки м. Василева: (до 1000-річчя пам'ятки) // Археологія. 1984. Т. 48. С. 106-107.

Заречья, Переяславля Южного¹, Воиня², а также, предположительно, Киева³. Эти укрепления представляли собой конструкцию валов в виде ряда клетей-городней, забутованных материковым суглинком; с наружной стороны клетки были укреплены мощным панцирем из горизонтальных рядов сырцовых кирпичей, плотно прилегавших к стенам клеток.

Указанная техника не имеет аналогов в оборонительных сооружениях Восточной и Северной Европы; по справедливому замечанию Ю. Ю. Моргунова, она восходит к фортификации болгаро-византийского круга⁴. Узкий хронологический период бытования подобной строительной техники на Руси (конец X – начало XI в.) позволяет утверждать, что эта техника напрямую связана с активной строительной деятельностью Владимира⁵. Таким образом, совокупный анализ данных позволяет говорить о том, что новые строительные приемы были связаны с активной деятельностью византийских инженеров, широко привлекаемых Владимиром Святославичем в рамках обширной программы государственного строительства.

¹ О исследованиях Заречья и Переяславля Южного см.: *Раппопорт П. А.* Древнерусские оборонительные конструкции с применением сырцовых кладки // КСИИМК. 1953. Вып. 52. С. 21-23; *Он же.* Очерки по истории русского военного зодчества X-XIII вв. // МИА. 1956. № 52. С. 142.

² *Довженко В. Й., Гончаров В. К., Юра Р. О.* Древнерусське місто Воїнь. Київ, 1966. С. 26.

³ Первые о находке развалов сырцовых блоков на склонах «города Владимира» было сообщено в 1909 г., см.: *Милеев Д. В.* Раскопки в Киеве в 1909 г. // Известия Археологической комиссии. Приб. к вып. 32. СПб., 1909. С. 132. Более детальных публикаций не последовало, вся информация хранится в рукописных дневниках Д. В. Милеева. В свое время П. А. Раппопорт предположил, что «эти куски сырцовых кладки, на которые тогда не обратили внимания, представляли собой остаток оборонительного вала Киева конца X в.» – *Раппопорт П. А.* Очерки по истории русского военного зодчества X-XIII вв. С. 91. Частично опубликовавший дневниковые материалы Д. В. Милеева, В. К. Козюба предположил, что сырцовая вымостка является частью упавшей стеновой кладки северо-восточного дворца, см.: *Козюба В. К.* Дослідження садиби Десятинної церкви у Києві в 1908-1914 рр. (за матеріалами щоденників Д. В. Милєєва) // *Ruthenica*. Т. IV. 2005. С. 212-213. Эту точку зрения поставил под сомнение Д.Д. Ёлшин, указав на схожесть размеров сырцового кирпича со склонов Старокиевской горы с размерами сырца из валов городищ конца X века, см.: *Ёлшин Д.Д.* Комплекс монументальных сооружений конца X в. на Старокиевской горе, С. 155-160.

⁴ С.м.: *Моргунов Ю. Ю.* Фортификация Южной Руси X-XIII вв.: Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. М., 2007. С. 19-20; *Он же.* Древо-земляные укрепления Южной Руси X-XIII вв. М., 2009. С. 75-77.

⁵ Исследователи обращают внимание на ряд датирующих особенностей указанной выше техники. Практически во всех случаях под сырцовых кладкой использовался фундаментообразный каркас, закрепленный вкопанными в землю столбами. Кроме того, при связывании срубов использовались крупные гвозди-костыли, см.: *Милеев Ю. Н.* Применение сырцовых кладки в древнерусском военном зодчестве // Чернигов и его округа в IX-XIII вв. Чернигов, 1990. С. 52; *Раппопорт П. А.* Очерки по истории русского военного зодчества X-XIII вв. С. 75, 80, 87-88, 90. Использование кольев для уплотнения фундаментов характерно для церковных и гражданских построек эпохи Владимира Святославича – Десятинной церкви, княжеских дворцов. Исследователи архитектуры полагают, что это сугубо византийская по происхождению техника, см.: *Раппопорт П. А.* Строительное производство Древней Руси (X-XIII вв.). СПб., 1994. С. 60; *Оустерхаут Р.* Византийские строители. М.; Киев, 2005. С. 174-175. То же касается и использования гвоздей (гвозди, аналогичные использованным в оборонительном строительстве, встречены при раскопках северо-восточного дворца близ Десятинной церкви). Ю. Ю. Моргунов отмечает, что «скрепление срубов крупными гвоздями показывает, что руководившие стройками иноземные инженеры не владели исконно русской техникой шипового соединения венцов» – *Моргунов Ю. Ю.* Древо-земляные укрепления Южной Руси, С. 76.

Такой подробный экскурс в разновидности оборонительного зодчества далеко не случаен. Именно оно, наряду с другими признаками, является одним из определяющих характеристик укрепленных поселений. А на пространстве Среднего Поднепровья, в пределах Русской земли, на отрезке IX-X вв. подобных поселений существует три типа. Тип первый – раннеславянские укрепленные центры. Тип второй – центры сбора дани и полюдья («дружинные лагеря»), и наконец, тип третий – укрепленные центры эпохи ранней государственности.

Примечательный факт – если городские центры первого и второго типа на определенном хронологическом отрезке сосуществовали, то возведение «владимировых крепостей» приводит к тому, что большинство славянских племенных центров и «дружинных лагерей» перестают существовать. Как показывают археологические обследования этих городищ, в целом ряде случаев их финал был далеко не мирный¹.

Таким образом, налицо еще один признак складывания ранней государственности. Наряду с возникновением столицы происходит формирование новых центров власти, что отражает изменение политической и территориальной структуры. Происходит окончательный распад родовых отношений и выстраивание территориальных связей. Идет выстраивание мультиполитийной структуры: полития, выдвигнувшаяся на первое место, подчиняет себе окрестные. Это находит выражение в ликвидации автономности локальных племенных союзов и подчинении их власти главной политии. Это подчинение и олицетворяли возводившиеся вблизи разрушенных племенных центров новые города, в которых пребывали представители киевской администрации. Не случайно именно в это время возникает посадничество – новый институт, не существовавший ранее конца X в.

Следует отметить, что большинство городов древнерусского времени вырастает из крепостей, основанных как раз на рубеже X-XI вв. В связи с этим нельзя обойти вопрос о преемственности между древнерусскими поселениями XI-XIII вв. и предшествовавшими им славянскими городищами VIII-X вв. Одна из попыток развернуто ответить на данный вопрос была предпринята в начале 1990-х гг. И. Б. Михайловой. Развивая точку зрения, выдвинутую И.Я. Фрояновым в работе 1991 года², исследовательница решила рассматривать поселения Южной Руси как «полифункциональные средоточия жизни», т.е., административно-политические и сакральные центры³.

¹ См.: Куза А. В. Большое городище у с. Горналь // Древнерусские города. М., 1981. С. 6-39; Тимощук Б. А. Древнерусские города Северной Буковины // Там же. С. 116-136; Он же. Восточнославянская община VI-X вв. М., 1990. С. 121-123; Звидецкий Б. А. Городища IX-XIII вв. на территории летописных древлян, С. 6.

² См.: Фроянов И. Я. К истории зарождения Русского государства // Из истории Византии и византиноведения. Л., 1991. С. 57-93.

³ См.: Михайлова И. Б. Племенные центры Киевского Поднепровья // Вестник СПбГУ. Серия 2. История. 1993. № 1. С. 19.

В Среднем Поднепровье И. Б. Михайлова выделила четыре района «гнезд поселений», отождествив их с малыми племенами. Центрами этих образований, по мнению исследовательницы, являлись Белгород, Вышгород, Витичев, Китаево, Василев¹. Дальнейшая история региона представлялась И. Б. Михайловой следующим образом: «до середины IX в. кыяне добились победы в полянском племенном союзе и их город стал центром правобережного региона, ограниченного Ирпенем, Тетеревом и Росью. Укрепленные поселения других славянских племен превратились в его (т.е. Киева – Д. К.) пригороды»².

Достоинство подобной концепции в том, что она пытается представить непрерывным процессы политического развития Русской земли от конца IX до начала XI в. и представить древнерусскую политику как логическое развитие славянских племенных союзов, а древнерусское вече – как законного преемника славянских племенных собраний. Недостатком же этой схемы является несоответствие имеющимся фактам. Ни одно из указанных И. Б. Михайловой поселений в Среднем Поднепровье не являлось славянским племенным центром. Китаево представляло собой поселение, возведенное как «дружинный лагерь» в рамках установления росами / русами Олега и Игоря контроля за примыкающими к Киеву территориями. Витачев как крепость был основан, вероятнее всего, во второй четверти X в. как центр, контролирующей Днепровскую магистраль и переправу через неё после разрушения Пересечена (отождествляемого с городищем у с. Монастырек). Культурный слой Вышгорода относится к X в.; предположение В. И. Довженка о его существовании в IX веке, на которое ссылается И. Б. Михайлова, на сегодняшний день археологически не подтвердилось³. Белгород же и Переяславль представляют собой крепости, возведенные по инициативе Владимира в конце X века⁴.

¹ Там же. С. 12.

² Там же. С. 18.

³ Подробнее об этом см. *Котышев Д. М.* От Русской земли к земле Киевской. Становление государственности в Среднем Поднепровье. IX–XII вв. М., 2019. § 4 главы 5.

⁴ В ходе исследований 1966–1975 гг. на белгородском городище удалось проследить очертания древнейшего поселения мысовой формы, ограниченного с запада р. Ирпень, а с юга – оврагом. По мнению Г. Г. Мезенцевой, это городище предшествовало крепости эпохи Владимира. Во время раскопок 1970 г. были обнаружены фрагменты лепной посуды (горшки, сковородки), которые Г. Г. Мезенцева усмотрела схожими с лепными сковородками Каневского поселения, Райковецкого и Новотроицкого городищ VII–IX вв. (*Мезенцева Г. Г.* Звіт про роботу Белгородської археологічної експедиції в 1970 році // НА ІА НАНУ. Ф.е. 1970/68. е.х. 5832. С. 16). Примечательно, что следы древнейшего городища были прослежены два года спустя – в 1972 г. Предположение Г. Г. Мезенцевой о его первоначальном характере основывалось на изучении вала на территории детинца – он не имел никаких дополнительных укреплений в виде деревянных конструкций. При этом никаких признаков культурного слоя раннеславянской эпохи на самом валу и вблизи его выявлено не было (*Мезенцева Г. Г.* Звіт про роботу Белгородської археологічної експедиції в 1972 році // НА ІА НАНУ. Ф.е. 1972/89. е.х. 0277. С. 14–15). В ранних публикациях мною также было высказано предположение о том, что это следы городища – общинного центра, см.: *Котышев Д. М.* Белгород Киевский в XI–XII вв. // *Вестн. СПбГУ. Сер. 2.* 1998. Вып. 3(16). С. 23–24; *Он же.* Киев – Белгород – Вышгород: из истории взаимоотношений города и пригородов Киевской земли // *Слов'янські обрії.* 2006. Вип. 1. С. 120. Однако новейшие археологические исследования и внимательный анализ уже имеющегося вещевого материала ставит под сомнение эти предполо-

Таковы реальные факты, касающиеся поселений Среднего Поднепровья на Правобережье. Аналогичная картина вырисовывается и на Левобережье, где к числу славянских племенных центров И. Б. Михайловой были отнесены городища, имеющие иное происхождение и социальный статус. Есть замечания, связанные и со способом картографирования, когда единым рядом представляются памятники VIII–X вв.¹ Выбранный хронологический отрезок, на мой взгляд, слишком велик, чтобы в этом диапазоне можно было составить адекватную картину о возникновении и эволюции «гнезд поселений». Вероятнее всего, такой подход был обусловлен использованием материалов сводного каталога древнерусских поселений Среднего Поднепровья, где на главной карте отмечены все памятники в диапазоне от IX до XIII вв.² Однако в тексте каталога при этом четко указывается, к каким периодам относится то или иное городище (IX–X, X–XII или XII–XIII вв., либо является многослойным). Эту особенность учли в своих работах Б. А. Звиздецкий и Б. А. Прищепя, представив городища, датированные указанными периодами в качестве отдельных планов³. Представленные данные, особенно по составу и размерам «гнезд поселений», значительно отличаются от той картины, которая предстает со страниц работ И. Б. Михайловой.

Проведенный разбор аргументов позволяет утверждать, что никакой генетической связи у древнерусской политической структуры со структурой потестарной (родовой эпохи) не наблюдается, во всяком случае, в пределах Русской земли.

Значительную роль в становлении Русской земли как раннего государства сыграл внешнеполитический фактор – печенежская опасность. Наличие постоянной кочевой угрозы ускорило размежевание «сфер влияния» на южных рубежах Русской земли и наметило границу, которую необходимо было укреплять. Эта необходимость нашла свое выражение в масштабном строительстве пограничных оборонительных сооружений, также затеянном Владимиром. На южном пограничье Русской земли, которое на левобережье Днепра проходило по Суле, а на правобережье – по Стугне, были возведены оборонительные ли-

жения. Тщательный анализ керамического материала, произведенный В.Ю. Непомнящих, привел исследователя к выводу, что реально материал ранее конца X века с раскопок белгородского городища отсутствует, см.: *Непомнящих В. Ю.* Білгород Київський (X – перша половина XIII ст.): Дисс. ... канд. ист. наук: рукопись. Київ, 2017. С.59-60. Выявленный с napольной стороны вал, который Г. Г. Мезенцева приписывала древнейшему славянскому городищу, не содержит никаких находок ни в насыпи, ни у основания. Материалы с его поверхности относятся к XI–XIII и XVI–XVII вв. Сам вал возведен на материковом основании, а не на поверхности культурного слоя (см.: *Мезенцева Г. Г.* Звіт про роботу ... 1972 році, С. 14.). Стоит согласиться с мнением В.Ю. Непомнящих, что остатки укрепленного вала следует отнести ко времени возведения белгородской крепости довладимирова времени, т.е. ко второй половине X в. – *Непомнящих В. Ю.* Білгород Київський, С. 60-61.

¹ См. карту: *Михайлова И. Б.* Малые города Южной Руси в VIII – начале XIII века. СПб., 2010. С. 46-47.

² См.: *Древнерусские поселения Среднего Поднепровья*, С. 14, рис. 2 (Карта городищ Среднего Поднепровья).

³ См.: *Звиздецкий Б. А.* Городища IX–XIII ст. на території літописних древлян, С. 134, рис. 1; С. 235, рис. 2; *Прищепя Б. А.* Погоринські міста в X–XIII ст. Рівне, 2016. С. 144, рис. 97; С. 172, рис. 117; С. 174, рис. 118.

нии из валов и городищ. На Левобережье была возведена одна, Посульская линия¹; на правобережье таких было три – Витянско-Бобрицкая, Стугнинско-Ирпенская и Ирпенско-Тетеревская².

Такое масштабное строительство с использованием новых приемов фортификации потребовало мобилизации значительных людских сил и материальных ресурсов. Это обстоятельство говорит о возникновении раннего государства, которое оказалось в состоянии реализовать крупные инфраструктурные проекты для защиты собственных границ и развития своей территории. Следовательно, третий признак ранней государственности – определение границ, отделяющих территорию родившегося государства от всего остального мира – также подтверждается имеющимися фактами.

Значение эпохи Владимира Святославича в становлении восточнославянской / древнерусской государственности трудно переоценить. Если в середине X в. Русская земля представляла собой территориальный анклав, консолидированный вокруг южного отрезка торгового пути «из варяг в греки», то к концу столетия она превращается в раннегосударственное образование, контролирующее континентальный торговый маршрут от низовьев Днепра до Волхова. Наиболее отчетливо рост территориальной структуры Русской земли отразился в летописном рассказе о посадении Владимиром сыновей в разных городах. Представление этой информации в табличном виде дает следующие результаты.

Новгород	Вышеслав / Ярослав
Полоцк	Изяслав
Туров	Святополк
Овруч	Святослав
Владимир (Волынский)	Всеволод
Тмутаракань	Мстислав
Ростов	Ярослав / Борис
Муром	Глеб

Географическое размещение указанных городов приводит к интересным выводам. Распределяя своих сыновей по городам, Владимир стремился упрочить контроль Киева за территориями, расположенными по оси Киев – Новгород, т.е. вдоль торгового пути из варяг в греки. Другая ось контролируемых территорий может быть условно прочерчена направлением Волынь – Киев – Ростов. Здесь напрашиваются следующие предположения. С одной стороны, это направление условно совпадает с древнерусским отрезком торгового пути Регенсбург – Киев – Булгар. С другой стороны, посадение Владимиром сыновей в Ростове и Муроме может свидетельствовать о стремлении взять под контроль и часть Волжского пути.

¹ См.: Моргунов Ю. Ю. О пограничном строительстве Владимира Святославича на переяславском Левобережье // Российская археология. 1999. № 3. С. 69-78.

² См.: Кучера М. П. Змиевы валы Среднего Поднепровья. Киев, 1987. С. 78-79, 177.

На примере очерченных территорий можно видеть отличие раннего государства эпохи Владимира от предшествующего времени. Если политика начала – середины X в. в Среднем Поднепровье может быть с полным основанием охарактеризована как сегментарная политика¹, то на исходе столетия нашим глазам предстает иная картина.

Ясно вырисовывается ядро нового государственного образования – та самая Русская земля в Среднем Поднепровье. Опираясь на военную силу и формирующийся институт князей-наместников, киевская администрация подчиняет Русской земле политики, расположенные с ней по соседству. Сама структура раннего государства эпохи Владимира состоит из двух компонентов: четко оформленного среднеднепровского ядра, очерченного несколькими оборонительными линиями, и подконтрольной этому ядру периферии. Периферия эта уже не является текучей и изменяющейся, поскольку имеет свои локальные центры власти и подчиненную этим центрам территорию.

Такую конструкцию Н. Н. Крадин определяет как мультиполитию², что, в принципе, довольно точно отражает ситуацию. Этот этап в развитии Русской земли можно для удобства определить как «державу Владимира» (по аналогии с определением «Державы Рюриковичей», предложенной С. В. Бахрушиным).

Особенностью возникновения «державы Владимира», на мой взгляд, является ее синтезный характер. С одной стороны, основу для формирования раннегосударственных отношений в рамках Русской земли составили политические институты и практики, характерные для государств Северной и Центральной Европы. С другой же, конструирование государственных отношений в рамках «державы Владимира» шло по византийским образцам. Используя определение П. В. Шувалова, можно сказать, что имел место своеобразный «импорт политтехнологий»³ – усвоение восточнославянским обществом идеи и государственной модели от римско-христианского мира (в данном конкретном случае – от Византии). Наиболее показательным примером такого усвоения являются те новации в области права, которые внедрил Владимир Святославич во время своего правления.

В свое время Л. В. Милов, изучая историю древнерусского перевода Эклоги, пришел к выводу, что этот перевод был выполнен не в Болгарии, а на Руси⁴. Более того, этот перевод был приурочен к деятельности Владимира по реформированию законодательства, которая отразилась в статье ПВЛ под 6504

¹ Саутхолл Э. О возникновении государств // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000. С. 131. Более подробно о сегментарных полициях см.: Southall A. The Segmentary State in Africa and Asia // Comparative Studies in Society and History. 1988. Vol. 30, № 1. pp. 52-82.

² См.: Крадин Н. Н. Политическая антропология. М., 2000. С. 146.

³ См.: Шувалов П. В. Импорт политтехнологий и варварские государства // ВЕДС. Миграции, расселение, война как факторы политогенеза. XXIV Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. М., 2012. С. 276-281.

⁴ См.: Милов Л. В. О древнерусском переводе византийского кодекса законов VIII века (Эклоги) // История СССР. 1976. № 1. С. 142-163.

(996) г.: «Живаше же Володимерь в страѣ Бжѣи и оумножишася [зелю] разбоеве и рѣша епѣпи Володимеру се оумножишася разбоиници почто не казниши ихъ вн же речъ имъ боюся грѣха вни же рѣша юму ты поставленъ еси ѿ Ба на казнь злымъ а добрымъ на милованье достоитъ ти казнити разбоиника но со испытюмъ. Володимерь же отвергъ виры нача казнити разбоиницы»¹.

Согласно этому сообщению, вскоре после крещения Владимир Святославич при непосредственном участии епископов-греков отменяет систему судебных штрафов в виде вирных платежей. Вместо этого вводится система физических наказаний за преступления, позаимствованная из Византии. Древнерусский перевод Эклоги стал юридическим основанием этой реформы².

Однако как явствует из текста статьи 6504 (996) г., отмена вир нанесла сокрушительный урон бюджету новообразованного государства: «и рѣша епѣпи и старци рать многа вже вира то на вружьи и на кони буди и речъ Володимерь [тако буди и живашъ Володимерь] по устроенью втню и дѣдню»³. В создавшихся условиях Владимиру Святославичу и его окружению пришлось отказаться от столь радикальных преобразований и вернуться к системе штрафов-вир.

Возврат к традиционным правовым практикам вызвал появление на свет Правды Ярослава как результат кодификации обычного права⁴. Одновременно, по мнению Л. В. Милова, происходит определенная переработка основных положений Эклоги и её адаптация к системе вир-штрафов. Итогом этой адаптации стало появление церковного Устава Владимира⁵.

Таким образом, импорт правовых (а не только политических) технологий из Византии, несмотря на всю кажущуюся неудачу, на самом деле стимулировал развитие собственного древнерусского законодательства. Появление Правды Ярослава (Древнейшей Правды) и церковного устава Владимира говорит о том, что нормы византийского права были использованы в качестве образца для кодификации обычно-правовых норм, бытовавших в восточнославянской среде.

Появление писаного права – завершающий штрих к картине становления ранней государственности (вместе с возникновением письменности как таковой). К концу первого десятилетия XI в. «держава Владимира» уверенно контролировала подчиненные территории, одновременно отразив и в значительной мере нейтрализовав печенежский натиск. Дальнейшее развитие Русской земли будет определяться несколькими факторами. Среди них наиболее зна-

¹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 126-127; Милов Л. В. Легенда или реальность? (О неизвестной реформе Владимира и Правде Ярослава) // Древнее право / Ius Antiquum. 1996. № 1. С. 201-218.

² См.: Милов Л. В. Некоторые вопросы истории Культуры Древней Руси // Вестн. Московского ун-та. Сер. 8: история. 1986. С. 37-38.

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 127.

⁴ См.: Милов Л. В. Византийская Эклога и «Правда Ярослава» (к рецепции византийского права на Руси) // ГЕННАΔΙΟΣ. К 79-летию академика Г. Г. Литаврина. М., 1999. С. 137-138.

⁵ См.: Милов Л. В. К вопросу об истории церковного устава Владимира // Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000. С. 244-246.

чимыми являются эволюция отношений внутри княжеской корпорации Рюриковичей и возрастание роли населения политий во внутривполитической жизни.

Кутявин Н.А. Религия и насилие от Перуна до Иосифа Волоцкого: опыт жирардианской интерпретации

Проблема религиозного насилия является достаточно непростой для исследования. С одной стороны, достаточно объяснить языческие практики кровавых жертвоприношений или примеры средневековых гонений христиан на иудеев исходя из тех мифологических и богословских нарративов, которыми руководствовались те, кто совершал эти акты насилия, и будет казаться, что все стало понятно. Однако, в таком случае, все обоснование происходящего сводится к некоторым верованиям и представлениям, которые, по большому счету, оторваны от реальности. Это лишь некоторые структуры человеческого воображения, которые подталкивали людей прошлого совершать те действия, которые сейчас вовсе не кажутся вполне рациональными. С. А. Токарев считал, что в жертвоприношении отражаются паттерны межличностных отношений, перенесенные на существующих в воображении адресатов, и поэтому относил их область взаимодействия с вымышленным «потусторонним»¹. Такой классик антропологии как К. Леви-Стросс также был уверен, что жертвоприношение ничему в реальности не соответствует и не несет никакой реальной функции².

С 60-х годов XX в. в антропологии используются два обозначения для противоположных способов описания того или иного культурного сообщества – эмическое и этическое. Они были сформулированы лингвистом К. Л. Пайком по аналогии с другой парой терминов, «фонемическое» и «фонетическое»³. Эмический способ описания предполагает взгляд на культуру исходя из того, как ее видят представляющие ее люди. Этический способ описания – это взгляд внешнего наблюдателя. Он подразумевает, что описание антропологом чужой социальной реальности с помощью отсутствующих в самой исследуемой культуре концептов может дать иное объяснение для некоторых верований и практик, чем то, которое разделяют представители этой культуры. Как утверждал Э. Дюркгейм, «...причины, которые приводит для... объяснения сам верующий, могут быть, а чаще всего и являются ошибочными...»⁴. Дюркгейм принадлежит к традиции структурного функционализма, которая стремилась понять, какие социальные функции могли иметь те или иные религиозные практики, в том числе и практики, связанные с насилием. Для него никакие верования и ритуалы не могли быть бессмысленными плодами воображения, иначе они бы не сохранились в течение долгого времени.

Рене Жирар, теория которого в данной статье будет использована для анализа нескольких явлений религиозной истории России, был представителем

¹ Токарев С. А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) // Советская этнография. 1977. №3. С. 96.

² Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 293.

³ Кром М. М. Историческая антропология: Учебное пособие. СПб., М., 2010. С. 105.

⁴ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 29.

французской антропологической традиции и во многом наследником структурных функционалистов. Получив базовое историческое образование, он стал известен в США благодаря своей книге, посвященной романам Достоевского, Сервантеса, Пруста, Флобера и Стендаля («Ложь романтизма и правда романа» (1961)), исследуя которые он вывел свою теорию миметического желания, а затем вновь вернулся к истории и антропологии. В нашей стране активная рецепция работ этого автора была начата в первую очередь литературоведами и философами, несмотря на то, что первой переведенной на русский язык книгой Жирара было «Насилие и священное» (1972), работа, в которой он интерпретировал эволюцию первобытной религиозности в связи с ее основным институтом – жертвоприношением. Привлекательность теории религии Жирара в том, что в отличие от многих своих французских коллег, Жирар далек от постмодернизма, а потому в своей работе исходит, в том числе, из определенных естественнонаучных предпосылок. Например, обращаясь к теме насилия и человеческой агрессии в вышеуказанной работе, он ссылается на книги Э. Сторра и К. Лоренца. Позднее он активно начал сотрудничать с психиатрами Ж.-М. Угурьяном и Г. Лефором. Также он привлекает огромный эмпирический материал, от свидетельств этнографов, до греческих трагедий и книг Библии. Все это он использует в «Насилии и священном» ради одной единственной цели – понять роль, которую играет жертвоприношение в примитивных обществах и проследить упадок и исчезновение этого института.

Функция, которую Жирар видит в принесении кровавых жертв – это канализация угрожающего обществу насилия. Ссылаясь на Э. Сторра, он указывает, что жажда насилия приводит к физиологическим изменениям, которые легко пробудить, но трудно остановить. При этом, если первоначальный объект находится вне досягаемости, насилие может обрушиться и на заместительную жертву. В свою очередь жертвоприношение призвано заместить тех, кого нужно защитить (т.е. представителей сообщества), теми, чья жизнь не имеет значения («удобноприносимыми» жертвами, в терминологии Жирара).

Первобытному сообществу важно обезопасить себя от внутреннего насилия по причинам, которые Жирар описывает с помощью своего концепта «миметического желания». Ученик Жирара П. Таймес формулирует его следующим образом: «...мы не рождаемся с закрепленными в нашем сознании идеями, желаниями, мечтами, но мы усваиваем их из социального и культурного окружения, от которого зависим»¹. Желание, с точки зрения Жирара, имеет «треугольную структуру», человек не носит то или иное желание в себе «от природы», но заимствует его от другого человека – «медиатора». Когда двое желают один и тот же объект, возникает вероятность конфликта. Именно поэтому в первобытных обществах так много табу, регулирующих межличностные отношения. Однако, когда запреты уже не могут сдерживать насилие, люди вынуждены искать другие механизмы, самым результативным из которых на первом

¹ Tijmes P. Desire, technology and politics // Contagion. 1999. Vol. 6. P. 86.

этапе оказывается жертвоприношение. В противном случае сообществу угрожает бесконечная цепь кровной вражды:

«Между действием, которое месть карает, и самой мстью нет четких различий. Мсть считает себя карой, а всякая кара требует новых кар. Но и само преступление, которое месть карает, почти никогда не сознает себя первым: оно считает себя мстью за более раннее преступление»¹. Окончательно угрозу blood feud может устранить только возникновение судебной системы, за которой всегда остается последнее слово. Частная мсть заменяется общественной. Поэтому в развитых обществах, вроде Греции и Рима, жертвоприношение остается лишь в качестве пустой формы. Таким образом, с точки зрения Жирара, можно разделять общества «первобытные» и «цивилизованные». В конечном итоге выстраивается следующая типология средств контроля за насилием и сдерживания мести: «1) Профилактические средства, которые все сводятся к отводу духа мести в русло жертвоприношения. 2) Коррективы и заслоны мести, вроде мировой, судебного поединка и т.п., исправительное воздействие которых ещё непрочно. 3) Судебная система с беспрецедентной эффективностью»². В качестве переломной точки в этой эволюционной схеме Жирар указывает момент, когда вмешательство судебной власти становится принудительным, поэтому судебная система нуждается в сильной политической власти.

Последний элемент теории, который с необходимостью должен быть упомянут – это «жертвенный кризис». Поскольку жертва призвана эффективно отвращать существующее в обществе насилие от его членов, постольку должны облюдаться два условия. Во-первых, должен иметься абсолютный разрыв между жертвой и теми, кого она замещает. Первому условию соответствуют следующие удобоприносимые жертвы: чужак, военнопленный, раб, ребенок (тот, кто не прошел возрастную инициацию), король, оторванный от общества в силу более высокого положения, или шут, его заменяющий. Разумеется, соответствуют этому условию и животные. Во-вторых, несмотря на первое условие, должна существовать некая видимость связи между жертвой, и замещаемыми ею объектами. Именно этим Жирар объясняет следующий отрывок из «Рассуждения о жертвоприношении» Ж. де Местра: «Среди животных всегда отбирались самые ценные по их полезности, самые кроткие, самые невинные, стоящие в самой тесной связи с человеком и по своим инстинктам, и по своим привычкам... Среди животных в жертвы всегда отбирались самые человеческие, если позволено так выразиться»³. Нетрудно заметить противоречие между этими двумя условиями. Как бы строго первобытные люди не выстраивали баланс, в конечном итоге воспроизведение одного и того же обряда изнашивает систему, и наступает кризис обезличивания, стирающий грань между «законным» и «незаконным» насилием, между жертвоприношением и убийством. Это и есть

¹ Жирар Р. *Насилие и священное*. М., 2010. С. 24.

² Там же. С. 32.

³ Цит. по: Жирар Р. *Насилие и священное*. С. 9.

жертвенный кризис. В итоге общество приходит к ситуации «войны всех против всех», единственный выход из которой – найти в своем обществе «козла отпущения», на которого возлагается вина за кризис и принесение в жертву которого вновь привносит порядок, а потому воспринимается как чудо. Таким образом, жертвенная система по сути своей циклична и в ее начале стоит то же, что и в конце.

Языческий институт жертвоприношения и его упадок

Теперь мы попробуем обратиться к имеющейся историографии на тему жертвоприношений у восточных славян и посмотреть, насколько окажется продуктивным применение на древнерусском материале теории Р. Жирара. Как показало исследование И. Русановой и Б. Тимощука, человеческие и животные жертвоприношения были широко распространены по всей территории расселения славян, и восточные славяне не были исключением. Они приводят множество цитат из письменных источников и многочисленные археологические находки, подтверждающие этот тезис. Тем не менее, когда возникает необходимость интерпретации жертвоприношений, Русанова и Тимощук допускают довольно противоречивые суждения. Так, например, в качестве их религиозной подоплеки они видят представления о загробном мире: «Умерший родственник-предок становился защитником и покровителем живущих, приобщался к сонму богов»¹. При этом несколькими страницами ранее авторы приводят письменные свидетельства жертвоприношений, в которых чаще всего речь идет либо о детях, либо об «избываемой старой чади», которая обвиняется волхвами в том, что «держит жито», а не просто о «предках». Очевидно, что между «родственником-предком», якобы отправляемым на тот свет в качестве посланника от живых, и убийством «старой чади» за сокрытие «жита» (или за магическое вредительство по отношению к урожаю, как истолковывают этот случай И.Я. Фроянов и В.Я. Петрухин²) есть большая разница. Как и в случае западных этнографов, критикуемых Жираром, мифология помешала Тимощуку и Русановой взглянуть на жертвоприношение в отрыве от всего воображаемого, как на социальный механизм. Например, говоря только о «предках», посылаемых в качестве представителей общины в горный мир, авторы упускают насильственную сущность обряда, его агрессивную составляющую, которая видна в письменных свидетельствах. Но, с другой стороны, в истолковании, данном Русановой и Тимощуком, есть имплицитное указание на кризисность ситуации, в которой происходит жертвоприношение, так как отправлять своего посла на небо путем умерщвления логично только в крайнем случае (по Жирару – в случае жертвенного кризиса). Важно упомянуть здесь и цитируемое в работе мнение Г. Ловмянского о том, что «у славян богослужение преследовало практические цели»³, а также свидетельство Прокопия:

¹ Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 2007. С. 129.

² См.: Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. М., 2005. С. 49.

³ Цит. по: Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. С. 124.

«...Когда им вот-вот грозит смерть, охваченным ли болезнью, или на войне попавшим в опасное положение, то они дают обещание, если спасутся, тотчас же принести богу жертву за свою душу...»¹.

При этом нельзя не указать на тот факт, что в письменных источниках мы видим использование жертвоприношения не в посткризисной ситуации, а в разгар кризиса, будь то осада Доростола, описанная Львом Диаконом, или Суздальский голод 1024 г., где оно выступает в качестве предлагаемого языческой религией решения проблемы. Каким же образом жертвоприношение решает такие «практические цели», как оборона крепости или неурожай? Мифологическое сознание описывает ситуацию кризиса через такие понятия, как «зловредное колдовство», «неудача», «гнев богов», однако все эти вещи не могут рассматриваться в качестве рационального объяснения, так как всякий раз отсылают нас к тому, что существует лишь в воображении. Реально жертвоприношение помогает преодолеть кризис через свой катартический эффект и сплачивание коллектива. По мнению Жирара, «когда пропадает согласие между людьми, то хотя и солнце светит, и дождь идет, как обычно, но поля обрабатываются хуже, а это отражается на урожаях». На месте неурожая может быть и любая другая общественная проблема. Архаическое сознание описывает кризис на языке мифа, а тот положительный эффект, который оказывает жертвоприношение на коллектив, воспринимается не иначе как чудо, благоволение богов. В свете всего вышесказанного видится необходимым отделение таких культурных явлений, как добровольное самоубийство жены, описываемое Тимошуком и Русановой в качестве формы жертвоприношения, поскольку оно совершенно не зависит от социальной динамики и происходит спонтанно в связи со смертью конкретного человека, а не в качестве профилактики насилия в обществе и не в кризисной ситуации. Пока что мы можем констатировать наличие в жертвоприношениях восточных славян характерных черт, выявляемых Р. Жираром. Однако теперь стоит более пристально рассмотреть некоторые ситуации из древнерусской истории, которые могли бы подтвердить или опровергнуть схему Жирара, где институт жертвоприношения сначала функционирует стабильно, затем разлагается на фоне кризиса обезличенности и, наконец, ему на смену приходит судебная система.

Один из самых ранних летописных примеров человеческого жертвоприношения мы можем увидеть в рассказе о казни древлянами князя Игоря. По сообщению Льва Диакона, он был «привязан к стволам деревьев и разорван надвое»². Если верить автору Повести Временных Лет, древляне находились на более архаической ступени развития культуры нежели поляне, следовательно, институт жертвоприношения мог сохраняться у них в своем первозданном виде. Решение об убийстве Игоря было принято на вече, т.е. коллективно. Этот

¹ Цит. по: Там же.

² Цит. по: Фроянов И. Я. Древняя Русь IX–XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть. М., 2014. С. 35.

момент важен, поскольку Жирар считал все формы личного жертвоприношения, как и его бескровные, игровые формы (вроде сожжения чучела Масленицы), результатом разложения института, когда нужды в его функции больше нет. Как пишет И.Я. Фроянов, местом народных сходок были священные леса и рощи, в которых, соответственно, проходили и жертвоприношения, как значимая часть языческой религии. Следовательно, жертвоприношение было делом общественным и публичным. Фроянов справедливо отмечает, что жертвоприношение Игоря для древлян было способом нанести удар по своим соперникам-полянам, убив наиболее значимую их сакральную фигуру. Выше уже упоминалось, что, с точки зрения Жирара, король (или любая другая властная фигура, оторванная от общества именно в силу своего статуса) является одним из удобоприносимых представителей любого общества. Игорь же выступает еще и как агрессор, чужак и военнопленный в одном лице. Все это означает, что такая фигура легко может сыграть роль «жертвы отпущения», приняв на себя все деструктивные интенции древлянского общества. На этом этапе институт выглядит еще полностью функционирующим.

Со временем нарастание внешнего культурного влияния, распад родоплеменного строя (а значит устойчивых социальных образований, в рамках которых функционировали общественные ритуалы), исчезновение племенных княжений, приводят к кризису идентичности, а говоря в терминологии Жирара – к «обезразличности», т.е. к жертвенному кризису. В истории про варягов Феодора и Иоанна мы можем увидеть, как механизм объединения всех против одного «козла отпущения» дает сбой, и, по крайней мере, сам отец жертвы отказывается верить в необходимость заклания своего сына, хотя на него и пал жребий. На этом примере мы видим, что взаимопроникновение культур приводит к непредвиденным для мифологического сознания последствиям – на пути у ритуала встают те, кто в него не верит. По мнению Жирара, иудео-христианская религиозная традиция произвела в своей истории деконструкцию жертвоприношения, пройдя путь от полного поощрения этого института (освященных примерами Ноя, Авраама, Моисея и законоучительными книгами), к его критике в книгах пророков и разоблачению в истории о казни Иисуса Христа, хотя он и не исчезает в ней полностью, а сохраняется в виде «охоты на ведьм», притеснения иудеев и еретиков¹. Таким образом, смешанный характер древнерусского общества уже сам по себе оказывается камнем преткновения для отлаженного в прошлом жертвенного механизма.

Ко времени введения христианства князем Владимиром кризис обезразличности подстегивается еще и имущественным расслоением. Как утверждает И.Я. Фроянов, «крушение рода сопровождалось всякого рода потрясениями и неустройствами, нарушавшими внутренний мир»². «Крушение рода», о кото-

¹ См.: Жирар Р. Козел отпущения. СПб., 2010. С 332.

² Фроянов И. Я. Указ. соч. С. 59.

ром говорит Фроянов, по сути своей соответствует «обезразличиванию» Жирара, так как в обеих ситуациях подразумевается возникновение проблем с идентификацией. Если в родовом строе человек всегда четко отслеживает свои социальные и родственные связи и легко определяет статус любого своего собрата по коллективу, то во время жертвенного кризиса все идентичности размываются. Насилие больше не ограничивается в рамках конкретной общины с помощью ритуала и начинает свободно выплескиваться на своих и чужих. Именно поэтому вполне ожидаемо, что с упадком жертвоприношения происходит то, что доносит до нас Повесть временных лет:

«И живяше Володимиръ въ страсъ Божии. И умножишася разбоевъ, и рече епископи Володимеру: “Се умножишася разбойници, почто не каз ниши?” Он же рче: “Боюся грѣха”. Они же рѣша ему: “Ты поставлень еси от Бога на казнь злымъ, а на милование добрымъ. Достоить ти казнити разбойника, нъ съ испытаниемъ”»¹.

Вполне ожидаемо епископы, люди, представляющие на Руси византийскую культуру с ее развитой системой права и государственными институтами, предлагают именно тот способ борьбы с насилием в обществе, который кажется им наиболее очевидным и привычным. Но, тем не менее, он, судя по всему, не был таковым для бывшего язычника князя Владимира. Именно с приходом христианства начинается переход от первого типа ограничения насилия к третьему через посредство второго. Разумеется, судебная система не возникает сразу, и еще долго писанные законы останутся лишь идеалом, сосуществуя с такими переходными явлениями, как ордалии и судебные поединки, но тенденция к усилению государственной власти и ее монополии на легальное организованное насилие уже не исчезнет из русской истории.

Пример окончательной христианской деконструкции жертвоприношения мы находим у преподобного Серапиона Владимирского:

«Печаль многу имамъ въ сердци о васъ, чада. Никако же не премѣните от злобы обычая своего, вся злая творите в ненависть Богу, на погубу души своей. Правду есте оставили, любви не имате, зависть и леть жируетъ въ васъ, и вознеся умъ вашъ. Обычай поганьскій имате: волхвамъ въ ру имате и пожагаете огнемъ неповинныя челоуѣки. Гдѣ се есть въ Писаньи, еже челоуѣкомъ владѣти обильемъ или скудостью? подавати или дождь, или теплоту? О, неразумнии! вся Богъ творит, якоже хошетъ; бѣды и скудость посылаетъ за грѣхи наша и наказая насъ, приводя на покаянье»².

Как можно увидеть из этого отрывка, для Серапиона вполне очевидна структура жертвоприношения: волхвы (последние хранители языческой религии) обвиняют некоторых людей в том, что они, «владея обильем или скудо-

¹ Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997. URL: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4869>.

² Слова и поучения Серапиона Владимирского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997. URL: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4963>.

стью», неким магическим способом управляют погодой и вредят урожаю. Соответственно, те, кого волхвы обвиняют в подобном преступлении, оказываются «козлами отпущения», которых коллективно «пожагают» огнем. С точки зрения самого Серапиона, этот обычай является абсолютно иррациональным, и он описывает его с нескрываемой иронией.

Феномен христианских «текстов гонений»

В христианской Европе, как и на Руси после принятия ею православия, языческие механизмы сдерживания насилия постепенно разлагаются под действием новой христианской морали, одной из составляющих которой становится «забота о жертвах». Е. Галена описывает этот концепт Жирара следующим образом: это «специфическая позиция, при которой человек принимает сторону жертв [насилия] и обязуется заботиться и защищать их»¹. Взгляд на убийство людей за колдовство во многих памятниках светского законодательства Западной Европы, вроде эдикта лангобардского короля Ротара (643 г.) и саксонского капитулярия Карла Великого (787 г.) был примерно таким же скептическим как у Серапиона Владимирского. В них осуждалась вера в колдовство и убийство людей, которые в нем заподозрены². Тем не менее, в святоотеческой христианской мысли существовала альтернативная линия мысли, опиравшаяся на Августина Блаженного, Исидора Севильского и Бернара Клервосского, которая рассматривала волшебство как реально существующий феномен, а, следовательно, и делала легитимными обвинения в колдовстве. По этой причине социальные паттерны, лежавшие в основе жертвоприношения в языческие времена, получали возможность для реализации в рамках новой культуры. К тому же, христианство создало новые категории для исключения «других» из сообщества, связанные с ересями в мировоззрении и нарушением ортопраксии в религиозной жизни.

В таком социокультурном контексте вместо мифологических нарративов, объяснявших необходимость насилия в язычестве, возникают *les textes de persecution*. Это еще один концепт из специфического терминологического аппарата Рене Жирара. В русскоязычных изданиях работ Жирара это словосочетание переводится либо как «тексты о преследованиях»³, либо как «тексты гонений»⁴. Речь идет об особой категории текстов, возникавших в западном обществе начиная со Средних Веков во времена социальных кризисов, связанных с разобщенностью, политическими и религиозными конфликтами, неурожаями, эпидемиями и другими проблемами, которые разрешались путем преследования и уничтожения определенных групп людей, таких как ведьмы, еретики, иудеи или представители других меньшинств. В ареал их распространения Жирар

¹ Галена Е. Милосердие и меч. Политизация сострадания в церковном дискурсе эпохи высокого средневековья // Койнонія. Вісник Хну ім. В.Н. Каразіна. 2016. Випуск 55. С. 328.

² Долгов В. В. Быт и нравы Древней Руси. М., 2007. С. 425-426.

³ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М., 2016. С. 150.

⁴ Жирар Р. Козел отпущения. СПб., 2010. С. 22.

включает также все территории, которые связаны нитью преемственности с греческой и еврейской культурой¹. Особенностью таких текстов является то, что они писались сторонниками или участниками гонений, однако, в силу абсурдности представленных в них обвинений, они сами выдают свойственную им пристрастность и беспочвенность. К ним можно отнести антисемитские нарративы, реестры инквизиции, протоколы судов над ведьмами². Гонения, о которых идет речь, были либо коллективными, либо имели коллективную поддержку. Они имеют место, как пишет Жирар, в периоды нестроений, когда ослабевают социальные институты и ситуация предполагает образование толп – спонтанных скоплений народа³.

Выделенная Жираром категория текстов содержит ряд обязательных стереотипов, используемых их авторами для описания окружающей социальной реальности. Первый из них – это «стереотип кризиса». Его составляющие: «утрата социального порядка, гибель норм и “различий”, задающих культурные категории»⁴. Второй стереотип связан с характерными для этих текстов обвинениями в адрес жертв преследования. Это могут быть обвинения в насилии по отношению к фигурам символической власти, вроде царя или отца, или в отношении слабых, например, детей. Затем идут обвинения в сексуальных перверсиях, особенно нарушающих табу данного общества. Еще одна группа обвинений – религиозные преступления, такие как осквернение священных предметов. Особняком стоят обвинения, кажущиеся рациональными, но только на первый взгляд. Речь идет, например, об использовании ядов. Подобное обвинение, по мнению Жирара, «позволяет вменить какому угодно индивиду ответственность за какое угодно бедствие»⁵. Типичным примером второго стереотипа можно назвать и участие преследуемого в шабаше, поскольку для него, по средневековым воззрениям, не требовалось физическое присутствие колдуна. Третий стереотип включает в себя то, что Жирар называет «признаками вictimного отбора»⁶. Эта категория включает в себя принадлежность к религиозному или культурному меньшинству, физическое увечье, болезнь, безумие, маргинальность или, наоборот, обладание особыми привилегиями. Интересно, что к сходным выводам по поводу характерных черт преследуемых категорий людей независимо от Жирара пришел британский историк К. Томас, по мнению которого, как пишет М. М. Кром, «ведьмами чаще всего оказывались социально незащищенные лица, изгои, находившиеся в конфликте с общиной»⁷. В этом нетрудно заметить сходство с описанными в предыдущем параграфе ста-

¹ Жирар Р. Вещи... С. 159.

² Там же. С. 162.

³ Жирар Р. Козел отпущения. С. 28.

⁴ Там же. С. 29.

⁵ Там же. С. 35.

⁶ Там же. С. 36.

⁷ Кром М. М. Историческая антропология. С. 45.

тьи признаками удобоприносимости жертвы в язычестве. Последний, четвертый стереотип — это вера в то, что насилие по отношению к выбранной группе жертв способно разрешить имеющийся кризис.

Как известно, в XIV–XVI вв. Новгород и Москва оказались местом столкновения между представителями еретических движений и господствующей Православной Церковью. Даже на первый взгляд, гонения, осуществлявшиеся в отношении так называемой «ереси жидовствующих», выглядят похожими на то, что имело место и ранее, и одновременно в западно-христианском мире. Исходя из этого, можно предположить, что тексты, оправдывавшие преследование еретиков, могут содержать те же самые стереотипы, которые свойственны текстам гонений, возникшим в католической среде. В пользу этого предположения говорит и то, что инициатор гонений, архиепископ Геннадий Новгородский, организовал перевод множества латинских книг, а также привлек к этой работе католического монаха Вениамина¹. Среди переводимых текстов были и полемические работы против иудеев. В этом можно видеть своего рода подражание католицизму, тем более, что сам Геннадий ссылался на опыт испанского короля Фердинанда, который «очистил свою землю от ересей жидовских»².

В наиболее концентрированном виде претензии противников «жидовствующих» изложил Иосиф Волоцкий в известной книге «Просветитель», включившей в себя «Сказание о новой ереси новгородских еретиков» и 16 обличительных «Слов». Уже в «Сказании» мы можем найти примеры гонительских стереотипов. В начале святитель пишет о том, что после крещения Русская земля превзошла все остальные по своему благочестию. В то время, как в других станах праведность соседствует с нечестием и ересями, в Русской земле «все едины в мыслях и все славят Святую Троицу; еретика же или нечестивого никто и нигде не видел» на протяжении 409 лет³. Когда же распространилась ересь жидовствующих, «такое возникло смятение среди христиан, какого не бывало с той поры, как воссияло в Русской земле солнце благочестия»⁴. Описываемое время Иосиф называет «погибельной зимой жидовства»⁵. В последнем «Слове» он пишет, что те, кто приводят людей к «жидовству», желают «сделать то же, что и древние еретики, которые не раз губили страны и царства великие»⁶. О том, что народные толпы в этот период были склонны к насилию, свидетельствуют два отрывка. Первый — из «Сказания», где описывается казнь еретиков архиепископом Геннадием, который стремился «всем показать зрелище, исполненное

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Минск., 2006. С. 19-20.

² Скрынников Р. Г. Государство и церковь на Руси XIV – XVI вв.: подвижники русской церкви. Новосибирск, 1991. С. 135

³ Иосиф Волоцкий. Просветитель. М. 2016., С. 23.

⁴ Там же. С. 33.

⁵ Там же. С. 34.

⁶ Там же. С. 405.

ужаса и страха, чтобы видевшие его укрепились в правой вере»¹. Перед сожжением еретиков водили по городу, позволяя всем прохожим в них плевать. Второй отрывок — из 16 «Слова», где Иосиф жалуется, что, когда преследования затрагивали его сторонников, никто не давал им возможность покаяться, но все считали, «что они достойны смерти или наказаний, на которые осуждены»². Таким образом, ситуация, описываемая в «Просветителе», выглядит и конфликтной, и кризисной.

Обвинения в адрес «жидовствующих» особенно ярко демонстрируют свои-ственные «текстам гонений» стереотипы. Митрополит Зосима обвиняется Иосифом Волоцким в содомском грехе, а остальные еретики — в том, что они блудили и вкушали скоромное во время постов. Особенно замысловатым выглядит преступление архимандрита Юрьева монастыря и его брата Ивана Самочерного, которые вливали в вино и мед воду, в которой они до этого купались с блудницами, а потом рассылали эти напитки «священникам, боярам, купцам и всем православным христианам»³. Ярко и красочно святитель описывает осквернение священных предметов, особенно икон. Так, например, Алексейко Костев «спускал скверную свою воду» на изображение Успения Пречистой Богородицы⁴. «Жидовствующие» занимались тем, что «бросали иконы в нечистые и скверные места», а некоторые они даже «кусали зубами, как бешеные псы»⁵. Ситуация совращения православного священника Наума в иконоборчество описана до комичности нелепой. Еретик Самсонко приходит к Науму, говорит ему ударить икону о землю и тот, без особых размышлений, именно так и поступает⁶. В отношении учения «жидовствующих» многократно используется метафора яда. В этом смысле показательно, что большая часть обвинений носит такой характер, что их невозможно подтвердить или опровергнуть. В первую очередь это касается убеждений еретиков, к которым в «Просветителе» относятся антитринитаризм, вера в астрологию, иконоборчество и предпочтение Ветхого Завета Новому. Сам Иосиф постоянно подчеркивает, что еретики держали свои взгляды в тайне, не раскрывая перед сведущими христианами. Одновременно с этим, однако, он уверяет, что еретики активно распространяли свое учение, так что количество совращенных трудно сосчитать. Неопровержимы и обвинения в колдовстве, согласно которым протоиерей Алексей околдовал великого князя, чтобы тот помог еретiku Зосиме стать митрополитом.

Нетрудно заметить у «жидовствующих» многие признаки виктимного отбора. Во-первых, ересь берет свое начало из переводной иудейской литературы и общения двух новгородских священнослужителей с иудеями, которые сами

¹ Там же. С. 31.

² Там же. С. 397.

³ Там же. С. 387.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 25.

⁶ Там же. С. 387.

по себе являются удобогонимой группой. В средневековой Европе, в случае гонений на евреев, обвиненных, например, в отравлении воды, активно преследовались и христиане, заподозренные в соучастии¹. Во-вторых, «жидовствующие» близки к положению, обозначаемому Жираром как «центральная маргинальность» — большинство упоминаемых в «Просветителе» еретиков были людьми не из простой народной среды. Это либо священнослужители из больших городов и престижных храмов с их родственниками, либо чиновники, либо купцы, а в конечном итоге — даже митрополит и представители великокняжеской семьи. Большинство еретиков, вероятно, имели хотя бы минимальное образование и были обучены грамоте, иначе они бы не могли читать еретические книги. В-третьих, Иосиф Волоцкий концентрирует внимание читателей также и на болезнях, которые Бог посылает еретикам. У дьякона Истома «утроба загнила», протопоп Алексей «заболел тяжелой болезнью и был поражен мечем Божьего суда»². Поп Денис и вовсе впал в безумие, «бесчинно кричал голосами зверей, скотов, птиц и гадов и в ужасных мучениях испустил... дух»³.

Автор «Просветителя» постоянно подчеркивает необходимость применения к еретикам «лютых казней»⁴. При этом он стремится лишить их любой возможности спасения от такой участи. Даже раскаявшийся еретик не заслуживает прощения, поскольку его покаяние — это просто следствие примененного к нему насилия. Снова перед нами пример утверждения, недоступного для фальсификации, так как покаяние — это внутреннее переживание человека, искренность которого почти невозможно проверить внешнему наблюдателю. По утверждению святителя Иосифа, «В 6979 году они отверглись Христа... и до сего дня ни один из них не покался»⁵. Согласно тексту «Просветителя», вредоносность «жидовствующих» беспрецедентна: «Они хуже всех еретиков и отступников: таких не было ни в древние времена, ни в недавние, ни в последние»⁶. Проявление милости по отношению к ним, грозит гибелью для всего общества, которое разделит судьбу Армянского, Эфиопского и Римского Царств⁷.

Какие выводы можно сделать исходя из проделанного анализа? В свою очередь, «Просветитель» Иосифа Волоцкого в большей или меньшей степени содержит все возможные стереотипы, свойственные текстам о преследованиях. Это значит, что у критического отношения к исследуемому источнику, уже достаточно давно представленного в историографии, появляются дополнительные основания. С точки зрения Рене Жирара, гонительские искажения возникают в подобных текстах вне зависимости от ложности или правдивости обви-

¹ Жирар Р. Козел отпущения. С. 11.

² Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 29-30.

³ Там же. С. 31.

⁴ Там же. С. 40.

⁵ Там же. С. 384.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 407.

нения. Эти искажения представляют из себя бессознательный механизм, который подвергает виновность жертв «фантастическому» преувеличению¹. Исторической науке почти не известны какие-либо сочинения обвиняемых в ереси «жидовствующих», за исключением нескольких, по которым можно судить лишь об определенном влиянии иудейской литературы на их авторов, но не более того. Вполне вероятно, что преследование «жидовствующих» было всего лишь актом агрессии одной церковной группировки, подверженной латинскому влиянию, против другой, в которой распространялась иудейская и астрологическая литература. В случае последних имела место не деструктивная тайная организация, а, скорее, определенная мода или умонастроение, как предполагал Г. Флоровский². Реальный конфликт внутри Церкви шел за право оказывать влияние на великокняжеский двор, а специфические увлечения представителей так называемых «жидовствующих» просто оказались их ахиллесовой пятой, легитимировавшей их преследование в глазах общества. Ко всем специфически религиозным и крайне стереотипным обвинениям стоит относиться скептически, в силу их практически полной недоказуемости. Научные построения, согласно которым «жидовствующие» были деструктивной сектой, стремившейся, как пишет И. Я. Фроянов, «превратить “ересь жидовствующих” в государственную религию и таким образом прервать начавшееся строительство Святой Руси»³, также выглядят не очень обоснованными. В конечном итоге, повторяя аргументацию Геннадия Новгородского и Иосифа Волоцкого, они сами демонстрируют все признаки текстов гонений.

Заключение

Целью данной статьи было продемонстрировать на примере использования религиоведческой теории Р. Жирара, какое объяснение может дать «этический» подход к религиозным феноменам, связанным с коллективным насилием. Поскольку насилие неизбежно сопутствует жизни человеческих сообществ, механизмы его сдерживания, использовавшиеся людьми прошлого, заслуживают изучения. Исходя из одного «эмического» взгляда на религию на них можно просто не обратить внимание, удовлетворившись убеждением в иррациональности культовых практик. В свою очередь, исследование «текстов гонений» помогает понять, как архаические механизмы сдерживания насилия постепенно лишаются своей функции и сами становятся причиной для преследования национальных или религиозных меньшинств. Разумеется, любая теоретическая схема рано или поздно сталкивается с аномалиями и дальнейшее применение теории Жирара на материале отечественной истории наверняка такие аномалии обнаружит, но эвристического потенциала это теории не лишает.

¹ Жирар Р. Козел отпущения. С. 41.

² Флоровский Г. Указ. соч. С. 19.

³ Фроянов И. Я. Драма русской истории: На путях к Опричнине. М. 2007. С. 85.

Петров А.В. Кирилл и Мефодий: pro et contra (историософские размышления)

Каждый русский письменный документ, подлежащий или не подлежащий хранению, в конечном счёте — производное деятельности святых братьев *Кирилла и Мефодия*. Равно как, скажем шире, — к этой деятельности восходят *многие* особенности Православной славянской культуры. В результате победы дела Кирилла и Мефодия у южных и восточных славян языком Церкви и образованности на Руси стал свой собственный славянский язык. Утверждая, что данный фактор на века определил кардинальные черты отечественной культуры, следует учитывать различные аспекты проблемы.

С одной стороны, русская литература — одна из самых древних и разнообразных в *постантичной* Европе национальных литератур. Для сравнения укажем, что в католической Польше, близкой нам «по крови», но культурно принадлежащей западноевропейскому миру, первый памятник письменности на национальном языке — Свентокшские проповеди, датируется концом XIV в. А на Руси к тому времени давно уже существовала на национальном языке богатейшая литература. Достаточно вспомнить митрополита Иллариона, Климентия Смолятича, Кирилла Туровского, Повесть временных лет, наши летописи, житийную литературу, Слово о полку Игореве и т. д.

Однако, с другой стороны, немаловажным оказался и фактор языковой дистанции, затруднявшей интеллектуалам русского средневековья полнокровное восприятие греческой и латинской письменности. Переводы, какими бы качественными и многочисленными они не были, не в состоянии в полной мере заменить прямое общение с иными культурами и культурными формациями.

«Солунские братья сыграли для России фатальную роль...» — воскликнул некогда Г. Г. Шпет. В этих словах, конечно, преувеличение, исторический и культурный «дальтонизм», шаблонное восприятие, облечённое в неожиданно яркие для него вербальные одежды, благодаря талантливому автору. Тем не менее, победа дела Кирилла и Мефодия, дав сильнейший импульс развитию национальной образованности русских славян, в тоже время закрепила большую, чем на средневековом Западе, отдалённость их от наследия античной культуры. Между Россией и греко-римским фундаментом всего здания европейской цивилизации встала проблема перевода. В свою очередь, латынь, оставаясь языком Церкви и образованности на протяжении всего средневековья, существенно облегчала западноевропейским народам связь с античной культурой.

Славянский язык Церкви и образованности углублял своеобразие Православной славянской культуры и по отношению к «материнской» византийской культуре.

В историографии давно замечено, что «Древней Руси XI–XII вв. современная ей византийская литература была совсем не известна или почти не известна. <...> То же самое явление наблюдаем и в Болгарии IX–XI вв.»¹

Думаю, убедительно объяснить его позволяет то, что я называю «закономерностью классической простоты». Когда мы приступаем к изучению новой русской литературы, мы в первую очередь обращаемся не к её «Серебряному веку», не к Блоку и Ахматовой, а к «Золотому веку», к Пушкину и Лермонтову, а то и к их предтечам — Ломоносову и Державину. Мы так поступаем не потому, что Блок или Ахматова «сложнее» Пушкина или Лермонтова, а потому, что культуру «Серебряного века» вне контекста с веком «Золотым» не понять — она вся пронизана бесчисленным количеством связующих нитей и своего рода «гиперссылок», ведущих в «Золотой век». Блока без Пушкина не понять, а Пушкина без Блока — можно, хотя и не в надлежащей полноте восприятия, с необходимостью, предполагающей перспективный план, взгляд в будущее.

Вот и в случае с «изучением» византийской литературы в Болгарии и в Древней Руси, начинать надо было не с «Блока» — Михаила Пселла, а с «Пушкина» — Иоанна Златоуста.

Игорь Петрович Ерёмин, на мой взгляд, нашёл верный подход к проблеме, когда указал, что «современная византийская литература <...> была малоизвестна даже для человека, искушённого в “книжном почитании”». Она предполагала основательное знание своего предшествующего развития <...> Начинать надо было не с конца, а с начала. Надо было обратиться к «первоисточникам», шаг за шагом освоить долгий путь, византийской литературой давно пройденный».²

«Ориентация на классиков старохристианской литературы ... не могла так или иначе не проявиться и в местном оригинальном творчестве». Литература православных славянских стран приобрела существенно иной характер, чем византийская. Это проявилось в жанровой структуре, особенностях повествовательных, агиографических, исторических, богословских и других сочинений.³

В связи со сказанным, религиозное творчество Древней Руси вдохновлялось образцами, взятыми *не* из византийской современности.

Г. П. Федотов обратил внимание на близость идеала русской *преподобнической* святости к *ранневизантийскому палестинскому* идеалу.⁴ «Духовный отец» русского монашества — преподобный Феодосий Печерский завещал поколениям русских иноков черты и особенности, сближавшие их с образом выдающихся палестинских подвижников V–VI вв., запечатлённым в творениях Кирилла Скифопольского. Умеренность телесной аскезы, особая потаённость молитвенных и аскетических подвигов, непрерывный физический труд, любовь к духовному

¹ Ерёмин И. П. О византийском влиянии в болгарской и древнерусской литературах IX–XII вв. // Ерёмин И. П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987. С. 214–216.

² Ерёмин И. П. О византийском влиянии... С. 217.

³ Ерёмин И. П. О византийском влиянии... С. 221.

⁴ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Париж, 1985. С. 32–48.

просвещению, «худые ризы» как символ смирения и самоуничтожения, соединение отшельничества и общезнания, созерцательной жизни и социального служения, — на века стали характеристиками монашествующих святых Русской земли.

Древнерусское восприятие концепции *кенозиса*, олицетворённое в истории святых князей-страстотерпцев *Бориса и Глеба* — «первых венчанных избранников Русской Церкви» также овеяно ранневизантийским духом и, по-своему, независимо от «закономерности классической простоты».

Как справедливо заключил Г. П. Федотов, при всём очевидном евангельском происхождении идеи вольной жертвы за Христа для неё невозможно найти агиографический образец. «*Подвиг непротivления есть национальный русский подвиг, подлинное религиозное открытие новокрещенного русского народа. <...> [Русские люди] сумели с гениальной простотой младенцев плениться образом Христа и абсолютной красотой евангельского пути. <...> Чрез жития святых страстотерпцев, как чрез Евангелие, образ кроткого и страдающего Спасителя вошёл в сердце русского народа — навеки, как самая заветная его святыня... <...> Русская Церковь не делала различия между смертью за веру во Христа и смертью в последовании Христу, с особым почитанием относясь ко второму подвигу».¹*

«Младенчески»-непосредственное восприятие Христианства из его евангельского первоисточника шло рука об руку с общей «ученической» ориентацией неопитов на времена «старохристианской классики» с их более демократическим по своему характеру монашеством и особой близостью подвижников V–VI вв. к евангельскому идеалу. Всё это стало не единственной, но важной составляющей специфики прочтения на Руси XI–XII вв. кенотипической идеи.

Опубликованные после выхода в свет книги Г. П. Федотова исследования не смогли опровергнуть его основного утверждения об уникальности в христианском мире древнерусского почитания Бориса и Глеба.

В фундаментальном новейшем труде Н. И. Милотенко, обогащающем научные представления о религиозно-церковной жизни европейского средневековья, поклонение Борису и Глебу показано на широком историческом фоне. Опираясь на обширную и разноязыкую литературу проблемы Н. И. Милотенко подчеркнула, что «культ убитых королей, правителей мучеников, был широко распространён на окраинах Европы в эпоху христианизации» и что «невозможно оценить памятники Борису-Глебского цикла и сам культ святых братьев без общевропейского контекста».²

Приведённые положения убедительны. Борис и Глеб — действительно члены «обширной семьи европейских правителей мучеников».³

¹ Курсив в цитате мой — А. П.

² Милотенко Н. И. Святые князья-мученики Борис и Глеб. СПб., 2006. С. 9–10.

³ Там же. С. 14.

Но, вместе с тем, являются преувеличением слова о том, что они — «всего лишь двоица» в этой «семье».¹

Обоснованно указывая на общее, надлежит не упускать из вида особенное. Суть каждого явления, как такового, не в том, чем оно похоже на другие, родственные ему, феномены, а в том, чем оно от них отличается. История Бориса и Глеба, будучи частью истории раннехристианской Европы, *наиболее ярко выражает евангельскую идею непротivления, христианское кенотипическое начало и в этом смысле не имеет аналогов*. Поэтому, как мне кажется, отсутствуют причины для принципиального несогласия с Г. П. Федотовым.

Влияние античного наследия — важнейший источник развития богословно-философской мысли. На почве русского средневековья наука и философия не дали таких всходов, как на Западе. Православное славянское богословие в форме системного логического дискурса, появилось только в XVII в., а вполне оригинальным интеллектуальным явлением стало ещё позже — в веке XIX-ом, в трудах славянофилов. И «христианский Восток вплоть до наших дней сохранил то понимание богословия, которое предшествовало концепции, выработанной на Западе с помощью заново открытой Аристотелевой логики (*Logica nova*), причём предшествовало как на Востоке, так и на Западе». ² Русская церковь тяготеет к «интегральным формам духовного опыта, соединяющим мысль, чувство и поступок в одно неделимое целое...»³

Средневековая русская культура, если говорить о ней в целом, более «зрительная», чем «словесная». Разумеется, в этом нет ни малейшего основания для переживаний чувства неполноценности. Русская средневековая культура просто *другая*. И её отличия, напрямую связанные с ключевым фактом нашей истории — ранним возобладанием славянской письменности, историк обязан констатировать.

Как у немного человека делаются более информативными и богатыми по содержанию жесты и мимика, так Древняя Русь, *мало говорившая языком науки*, стремилась компенсировать этот свой «недостаток» необыкновенным развитием изобразительно-художественного творчества. Наше религиозное искусство — зодчество и живопись XI–XVII вв. — принадлежит к числу лучших созданий национального гения России. По-прежнему непревзойденна гениальная характеристика древнерусского религиозного искусства, принадлежащая замечательному русскому философу Евгению Николаевичу Трубецкому. Он называл исполненную богословно-философских глубин русскую живопись «*умозрением в красках*», отмечал её неразрывное смысловое единство с архитектурой. А архитектуру, в свою очередь, современный исследователь Георгий Карлович

¹ Там же. С. 14.

² Подскальски Герхард. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Перевод А. В. Назаренко. Под ред. К. К. Акентьева. СПб., 1996. С. 433.

³ Акентьев К. К. От издателя // Подскальски Герхард. Христианство и богословская литература... С. XIV.

Вагнер с не меньшим основанием охарактеризовал как «мышление в камне». Досадно, что открытие высоких достоинств русского средневекового искусства произошло исторически недавно.

Кануло в Лету средневековье. Наступило Новое время. Но на всех без исключения явлениях русской (и, шире, славянской) культуры, лежит неизгладимый отпечаток грандиозного дела *Кирилла и Мефодия – величайших святых Православия и первоучителей славянского мира.*

Прозоров А. Р. Древнерусские, преимущественно новгородские, некалендарные антропонимы славянского происхождения по данным эпиграфики: опыт составления словаря

История словарей имён славянского происхождения насчитывает не первое столетие. Первыми попытками в этом отношении были славянские именованные П. Берынды, И. Пачича, М. Я. Морошкина. В дальнейшем предмет исследования делался более конкретным – сперва А. И. Соколов, Н. М. Тупики и С. Б. Веселовский сосредоточились на древнерусских и старорусских антропонимах. Наконец, А. И. Кюршунова ограничилась исследованием антропонимики конкретного региона – «Северо-Западной Руси XV-XVII веков».

Легко заметить, что основным источником четырёх последних трудов становятся деловые документы московской эпохи, преимущественно юридические акты. Антропонимика более раннего периода до середины XX столетия могла изучаться почти исключительно по летописям, предоставляющим не самый щедрый материал для исследования – абсолютное большинство упоминаемых в летописи антропонимов принадлежит высшей знати, в первую очередь князьям дома Рюриковичей. Даже бояре и дружинники упоминаются сравнительно редко, упоминание же имён простонародья исключительно редки. Между тем с середины прошлого столетия в научный обиход входят две группы письменных источников, гораздо полнее представляющие антропонимику раннего русского Средневековья – церковные граффити и, в особенности, берестяные грамоты (этих последних набралось к 2016 году 1089). В настоящий момент число личных имён славянского происхождения, известных из этих источников, достигло трёх сотен, и каждый археологический сезон добавляет к перечню новые антропонимы. Многие из личных имён этого массива уникальны.

Уже сейчас можно сделать некоторые выводы об отличиях восточнославянской антропонимики этого исторического периода от более поздней эпохи. Достаточно сказать, что наиболее популярные имена новгородских берестяных грамот – Завид, Хотен и Полюд – совершенно вышли из употребления после XV века, а самые популярные имена следующего периода – Богдан, Бажен и Третьяк – в берестяных грамотах и граффити совершенно не встречаются. Изменился как собственно словарный состав антропонимикона, так и методы его формирования. Например, имена, производные от числительных, подобные уже упоминавшемуся «Третьяк», практически не представлены в рассматриваемой группе источников. Имена с негативной семантикой, традиционно рассматриваемые в качестве апотропеев, возникают сравнительно поздно, с рубежа XII-XIII веков и доля таковых значительно меньше, чем в последующий период. Ономимичные апеллиативам имена-прозвища (Бобр, Боран, Болда, Белый и пр) распространяются с XIV-XV веков, до этого единичны.

Настоящая работа представляет собой опыт систематизации накопленного массива восточнославянских антропонимов из берестяных грамот и граффити

в алфавитном порядке. Каждая статья содержит имя, его толкование (в котором автор в подавляющем большинстве случаев опирался на идеи двух крупнейших исследователей рассматриваемой группы источников, А. А. Зализняка и А. А. Гиппиуса, а также исследователя новгородской топонимики Л. В. Васильева, в отдельных случаях позволяя себе выдвинуть в качестве дополнительного варианта свои версии с опорой на словари В. И. Даля, М. Фасмера и Словарь русских народных говоров), номер грамоты или грамот, содержащих антропоним, и, в случаях, в которых автор нашёл возможным, исторический комментарий

Бездѣдъ – не имеющий (не помнящий?) деда. Может быть, родившийся после смерти обоих дедов? Учитывая расширительное значение «деды», как «предки», может также обозначать «безродный». Возможно апотропеическое значение. Грамота № 788, последняя четверть XII в., носитель имени упоминается, как сборщик податей. От этого имени образовано название города Бездежь.

Безубая – беззубая. Старая Русса, грамота № 21, первая половина XII в., прозвище должницы по имени Неделька.

Беуи* – Не имеющий дяди по материнской линии (уя или вуя). Старая Русса, грамота № 22, первая половина XII века. «Беуевая» – жена Безуя – упоминается в долговом списке. Любопытно, что Безуй, «отрок» – дружинник? Слуга? – Иванко Добрынича расписался в XI веке на стене Киевского Софийского собора (граффито № 102), а некий Домко Безуевич (не сын ли?) живший чуть позже, в первой трети XII, оставил автограф в софийском соборе Константинополя. Соблазнительно предположить, что это были члены одной семьи – жена из Старой Руссы, муж, расписавшийся в Киеве, и добравшийся до Царьграда отпрыск. По крайней мере, жили они в одно время. До конца XV века просуществовали в Новгородчине два села Безуино.

Бобръ – собственно, бобр, возможно, по тёмному цвету волос. Грамота № 45. новгородец, живший в первой трети XIV века в Неревском конце.

Богуславъ* – Бога славящий. Распространённое общеславянское имя. Грамота № 261, конец XIV века, знатный новгородец из числа дарителей. Имя бытовало и ранее – Богуслав упоминается в надписи на каменном кресте у реки Мсты, датированной XII веком.

Богша или Богош – автор грамоты № 114, кон XII – начало XIII века. Гипокористическое от Богуслав. Богша оставил автограф в надписи № 60 из Софийского новгородского собора, в летописи под 1224 годом упомянут житель Руссы с таким именем, погибший в бою с литовцами. Также можно вспомнить в этой связи знаменитого полоцкого ювелира Лазаря Богшу, обессмертившего своё имя подписью на золотом напрестольном кресте, изготовленном по заказу княгини Ефросиньи.

Борань – или баран, или образовано от «бороться» либо «братъ». В грамоте № 690 (вторая половина XIV века) некий Кур перекладывает свой долг Борану на Ивана Выянина, а грамота № 124 (рубеж XIV-XV вв) упоминает слугу-паробка с таким именем.

Бориславъ – От «боротья» или «братъ» и «слава», распространённое славянское имя. В грамоте № 390, конец XIII века – землевладелец. Судя по всему, сокращением от него – а не иноязычным, степным по происхождению, как обычно считается – было имя Борис. В «Саге об Эймунде»-«Бурислейвом»-Бориславом назван убитый в начале XI века русский князь Борис Владимирович. В Ипатьевской летописи под 1152 годом боярин Петр Бориславич поименован Петром Борисовичем. Имя Борис носит вождь балтийских славян-язычников, казнённый Генрихом Птицеловом (Гитмар Мерзебургский, Хроника, VI,28) – в этом случае вероятность тюркского заимствования крайне мала. В Новгороде довольно просто обращались с этим именем – в надписях Софийского собора Соф-81 упоминается Борька, а по соседству расписался некий Боря – как можно видеть, уменьшительные формы имени не изменились с XI века, когда были сделаны эти надписи!

Борята – от «боротья». Грамота № 819 (вторая половина-конец XII века).

Бързь – Борз, быстрый. Грамота № 850, середина XII века, дружинник – похоже, что главный – или новгородского князя, или князьего боярина Петра (Петрока) Михайловича. В XV веке в Новгородских землях отмечаются прозвища Борзик, Борзой, Борзун. От схожего имени получила название новгородская деревня Борже.

Боянь – тот, кого бояться или же «боевой, боевитый». В грамоте 526, XI век, упомянут должник с таким именем, обитающий в «Русе» – Старой Руссе, в грамотах 509 и 516, середина XII века, Его носитель тоже должник, проживающий в неизвестных Озерах. Имя сохранилось в «Слове о Полку Игореве» и «Задонщине», в надписи Киевской Софии, известно у поляков и сербов.

Братило – от «брат», возможно, гипокористика от имен вроде Братонег, Братослав. Грамоты № 803 (60-е-70-е годы XII века), № 934 (конец XII- начало XIII века). Потомками некоего Братилы – или обитателями основанного им поселения – были «братиловичи». Скорее всего означенное поселение («волостка») располагалась по течению реки Паши, и к XVII веку сократилась в документах до Братловичи. В начале XII века жил ещё один новгородец с таким же именем, в крещении Флор, оставивший подписи на сделанной им серебряной церковной чаше для причастия – потире.

Братонѣгъ (и уменьшит. Братонѣжко) от «брат» и «нежный». Братонег упоминается среди должников в грамоте 36 из Старой Руссы, первая половина XII века. Братонегко получил в начале XII в письмо от Павла из Ростова (грамота 745) с просьбой доложить князю, если «ладья киевлянина уже приплыла» – из чего можно заключить, что Братонегко, несмотря на уменьшительное окончание имени, вхож к князю и участвует в каких-то международных, по меркам своей эпохи, делах. А.А. Зализняк предполагал, что Братонегко был родственником Нежаты и его сестры Нежки, упоминающихся в найденных неподалёку в слоях тех же времён грамотах.

Братята – от «брат», возможно, сокращение от имён вроде Братонег, Братослав. Грамота № 412 (середина XII века).

Будиша – скорее всего, гипокористика от имени вроде Будислав. Грамота № 888 (вторая половина XII века), № 663 (конец XII века). Имя поселянина.

Будота – скорее всего, гипокористика от имени вроде Будимир, Будислав. Грамота № 509 (вторая половина XII века).

Буякъ* – племенной бык, в переносном смысле – буйный. Буяков брат упоминается в грамоте № 219, начало XIII века.

Бълда – собственно, балда и есть. Грамота № 568 в середине XIV столетия упоминает его среди поставщиков соли. В грамоте 521 (рубеж XIV-XV веков) упоминается, вполне возможно, его сын – Яковец Болдыкин. А имя, возможно, древнее – некий «рус по имени Балду» упоминается в восточных источниках ещё в связи с событиями X века.

Бълята – «рослый» (от «быти» – расти, увеличиваться) или «знатный», «высокородный» (от «быль», «быля» – вельможа). Надпись № 159 (по Медынцевой) в Новгородском Софийском соборе, XI-XII вв.

Бълый – белый. Грамота № 539, (вторая половина XIV века). Прозвище крещёного человека.

Бълына – белый. Грамота № 351 (вторая половина XIII века). Такое же имя носил один из писцов Новгородской Миней в 1097 году.

Велим – от «великий» или «велеть». Грамота № 516 (середина XII века).

Велко – от «великий» или «велеть». Грамота № 475 (конец XIV века).

Вечерько – вечерний, вечер. Грамота № 496, середина XV века.

Видомир* – от «видный» и «мир». Грамота № 579, (третья четверть XIV века). От имени Видомира уже в XIV веке называлось, судя по всему, озеро Видомирское – неподалеку от реки Мсты.

Витомир – от «витать» – обитать, жить – и «мир». Надпись № 145 в Софийском Новгородском соборе (по Медынцевой), вторая половина XI века.

Воеслав (Воиславъ) -- От «воин» и «слава». Распространенное славянское имя. Воеслав, упоминаемый в грамоте № 531 (начало XIII века) был, очевидно, важной особой – с ним просили согласовать ведение судебного дела. Напротив, Воислав, живший в середине XII века (грамота № 509) – должник, причём неисправный.

Воибуда – от «воин» и «быть» или «будить». Имя, скорее всего, женское (на что указывает и грамматическая форма окончания на «-а», и содержание надписи, его упоминающей – Воибуде принадлежало лукошко). Грамота № 957, первая четверть XII века.

Воигость – от «воин» и «гость». Грамота № 974, конец XII – начало XIII веков. Также надпись № 137 (XXXVII) в Новгородском Софийском соборе, кон. XI–нач. XII вв.

Володѣнь – правитель, владеющий. Ему адресована грамота № 891, начало XII века.

Волотько* -- от «волот» – великан, богатырь. Выражение «Экий ты волот вымахал» фигурировало на новгородских землях ещё в XX веке. Грамота № 293, середина XIII века.

Вороньць – «вороной», черноволосый, брюнет, выражаясь современным языком. В грамоте № 332а (конец XII- начало XIII века) Воронец Войко упомянут в связи с походом.

Воюнег – от «воин» и «нега». Надпись № 192 в Новгородском Софийском соборе, XI-XII вв

Воята – воинственный. Надпись № 10 в Новгородском софийском соборе, конец XI – начало XII века

Вьзора – женское, видная, «взрачная» -- в противоположность невзрачной. Старая Русса, грамота № 20, начало XII века. Промышляла красавица непростым делом – соль варила.

Вьлоцлав – Волчья слава? Близко по значению к сербскому Вукосав. Упоминается в грамотах № 237 (конец XII века) и № 132 (первая половина XIV века).

Вьльдеславь – Владеющий славой. Грамота № 1088 (рубеж XII-XIII веков). Володислав упомянут в договоре 944 века с Византией.

Вьльчко – волчок, волк или волчонок. В грамоте № 336 (первая половина XII века) носитель этого имени предстает должностным лицом, начислившим на податного туземца с финским именем Нустуй лишний долг.

Вьнѣгъ, Внѣгъ - в неге. Упоминается в грамотах № 613 (середина XI века), № 710 (конец XII) и в № 348 (вторая половина XIII века).

Вьнѣздъ – выезжающий (в наезд, набег). От «вне» и «ездить». Имя воинственного всадника. Упоминается в грамоте № 82 (конец XII века) и в № 289 (начало XIV века), как дед некоего дворянина Фёдора. Первый Внезд, возможно – посадник Внезд Водовик, упоминаемый в летописи.

Вьтора (?) - вторая. Второе, менее вероятное прочтение того имени, о котором выше говорится, как о Взоре. В целом «номерные» имена для антропонимикона новгородских берестяных грамот крайне нехарактерны.

Вьчеславь – «вятший» (старший, больший, лучший) и «слава». Упоминается в грамоте № 510, начало XIII века – некий Домажир бежал, не выкупив у Вячеслава имущество из долга.

Вьцьслав - от «вече» и «слава». Надпись № 54, в Новгородском Софийском соборе, сер XI в.

Гага – птица гага. Надпись № 22, в Новгородском Софийском соборе, середина XI века, по Медынцевой. Григорий Гага был одним из художников, расписывавших собор.

Гамазила – от «гомозиться», возиться, кипеть – беспокойный человек. Грамота № 454, (конец XII века).

Говѣнь – радикально неблагозвучное для наших современников имя во времена бытования отсылало к понятиям почтенным и даже сакральным – «говеть» - поститься, «разговеться» - закончить пост, наконец, и ныне употребляемое «благоговеть». Позднее ему соответствовало имя Постник – Постником и Бармой звали двух зодчих собора Василия Блаженного в Москве. В грамоте № 867 (середина XII века) Говен отправитель, в звенигородской грамоте № 2 начала того же столетия отправительницей выступает вдова его тѣзки, в новгородской

грамоте № 851 (середина XII века) упомянут Говша – видимо, гипокористический вариант того же антропонима. Засвидетельствован и женский вариант – некая Говена, в крещении Мария, подписалась за себя и за мужа Василя на стенах собора святой Софии в Константинополе (это е д и н с т в е н н ы й пример граффити, подписанного женщиною – при том, что берестяных грамот женского авторства найдено уже немало).

Годыга – годный, хороший. Грамота из Старой Руссы № 34, середина XII века

Гоймер – от «гоить», «гой еси» и «мер», «мир» (ср «Володимер», «Ратьмер»). Грамота № 1004, последняя четверть XII века. Гоймер не то прибыл из Чернигова, не то происходил оттуда.

Голуза (или Голузь) – повеса. Грамота из Старой Руссы № 14, XII век.

Голчан – от «голка», шум, то есть шумный, беспокойный. Грамота № 1058, XII век.

Гориславъ* «гореть» (а не «горе» - сравни «горицвет», «горихвостка») и «слава». Его сын или потомок Гориславлич упомянут в грамоте № 262, конец XIV века.

Гостил, Гостила – от «гость». Упоминается в грамоте № 688 (вторая половина XII века), № 550 (то же время), написал грамоту № 726 (чуть позже), в грамоте № 2 (XIV век) упоминается среди должников.

Гостьмер* – от «гость» и «мера». «Гостьмеричи» - род или название населенного пункта – упомянуты в грамоте № 492, вторая половина XIV века.

Гостята – От слова «гость». Очень распространенное новгородское имя. Встречается с XI века (грамота № 527, неизвестный воевода пишет домочадцам, чтобы те, если на него нападут, просились к князю через некоего Гостяту – видимо, приближённого правителя) до XV (волость Гостятина в грамоте № 496). В грамоте же № 9 имя Гостята, возможно, носит женщина.

Далята – далёкий, нездешний (имя-апотропей?) Надписи №№ 157, 158 в Новгородском Софийском соборе, по Медынцевой, XI-XII вв. Судя по расположению надписей, Далята принадлежал к клиру собора. Согласно одной из надписей Далята «писал слова» – был писцом. Он, или его жилище стали жертвами каких-то волнений – «в шестой день поста жгли Даляту». А. А. Гиппиус связывает это происшествие с выступлением языческого волхва в 1071 году.

Деснивъ – десный, правый. Упомянут в грамоте № 223 (конец XII – начало XIII века).

Дешевько – от старославянского «десити» - находить, встречать, буквально – «находка» (сравни более позднее Найден). Современное значение слово получило уже позднее. Крестьянское имя из грамоты № 348 – вторая половина XIII века.

Добровить -- от «добро» и «вит» - обитать, жить. Встречается ещё в середине XI века – в грамоте № 526.

Доброжирь – от «добро» и «жир». «Жир» в древнерусском языке являлся синонимом богатства, обилия, удачи. В «Слове о полку» Дева Обида, плеснув лебедиными крылами, прогоняет «жирня времена» - изобильные, счастливые. В вологодском диалекте «жирова» означала имущество, «жир» - собственно жизнь. Новгородская летопись упоминает слово «жировать», как синоним «жить» - «и не съемяху люди жировати в домех, нь по полю живяхуть». В Новгороде имён с этой частицей бытовало великое множество, и мы с нею не раз столкнёмся. Грамота № 229, последняя треть XII века.

Доброжить – от «добро» и «жито». Надпись № 104 из Новгородского Софийского собора, по Медынцевой, XI-XII веков.

Добромысль – от «добро» и «мысль». Встречается ещё в середине XI века – в грамоте № 526.

Доброшка – скорее всего, гипокористика от Доброслава. Грамота № 710, вторая половина XII века. Также надпись № 215 в Новгородском Софийском соборе (по Медынцевой), XII-XIII вв. Имя Доброслав в полной форме также сохранилось в надписях – но за пределами Руси, в Константинопольской тѣске-проброобразе Новгородского собора, на северном подсвечнике. Датируется тоже XII-XIII веками, так что есть некоторая условная вероятность, что в обоих Софийских соборах оставил надпись один и тот же человек.

Добрь – добрый. Глаголическая надпись № 12 из Софии Новгородской (по Михееву, 22), середина XI века.

Домагость – от «дом» и «гость». Грамота № 902, конец XI-начало XII века.

Домажирь – от «дом» и «жир» (богатство, обилие, удача, жизнь). Понятно, что имя такое у новгородцев и их соседей пользовалось любовью – оно упомянуто во множестве грамот: в № 233, в № 726, в № 705, в № 510, в № 20 из Старой Руссы, в тверской грамоте Б 136. Имя Домажир на русском севере жило до XVII столетия, а в более поздние времена ходило в говорах тех мест как нарицательное название домоседа, запасливого хозяина, скряги и даже домового.

Доман – от «дом». Возможно, гипокористическое от «Доманег». Имя встречается с XI века по XIV. В основном носители имени в берестяных грамотах предстают людьми невысокого социального статуса – Доман из грамоты № 789 (последняя четверть XI века) был «изгоем» - вольноотпущенником некоего Тудора. Доман из грамоты № 409 (XIII век) назван смердом. Доманец из грамоты № 391 (XIII век) расчищает поля от леса под рожь, причём по чужому приказу, а Доман из следующего столетия (грамота № 568) варит соль в селе Микуличи. Также надпись № 245 в Новгородском Софийском соборе по Медынцевой, XIII в.

Доманѣгъ – от «дом» и «нега». При общей любви новгородцев к корням «дом» и «нег» в именах, удивляет, что имя упоминается в берестяных грамотах только раз – Доманег написал грамоту № 685 в середине XII века. По содержанию грамоты, Доманег был купцом – или ведшим торговые дела боярином. И судя по тому, что в 1176 году Моисей Доманежич поставил на Чудинцевой

улице Новгорода церковь усекновения главы Иоанна Предтечи – во всяком случае, семья Доманега не бедствовала.

Домаславъ – от «дом» и «слава». Это имя упоминается дважды – в грамоте № 155 и в № 194. Обе относятся к концу XII века. Сокращениями и вариантами этого же имени были, должно быть, известные по надписям в Софийском соборе из книги Медынцевой Домаса (№ 233 XI-XIII вв), Домашка (№ 210, пер пол XIII в), Домослав (№ 195, XII в).

Дорогобудъ (?) – от «дорогой» и «быть» или «будить». Грамота № 398. Конец XIII века.

Дорогонъгъ*(?) – от «дорогой» и «нежный». Грамота из Старой Руссы № 16, первая половина XII века – если быть точным, в это грамоте упоминается сын Дорогонега, а сам он жил, получается, чуть раньше.

Дражьнь* – от «дразнить», а возможно и «раздражать». Грамота № 240, вторая половина XII века.

Дробьнь – «Дробный» – то есть небольшой, мелкий, малютка; или же «Дробящий». Грамота № 181, последняя треть XI века.

Дроздь – собственно, дрозд. Грамота 536, середина XI века.

Дрочень (?), Дрочила, Дрочька – «балованный, изнеженный». Дрочен упомянут в грамоте № 904 (первая четверть XII века), поп (!) Дрочка¹ подписался этим именем в грамоте № 87 (последняя четверть того же столетия), Дрочило отправил грамоту № 775 в конце XIII века.

Дуда – волянка, возможно также «тот, кто пьет много воды», не исключаю связи и с смоленским «дудоля» – грудной малыш, сосунок, который пьет молоко. Грамота № 492, вторая половина XV века.

Драчь – драчун, драчливый. Грамота № 334, конец XII- начало XIII века.

Дьртъка – от древнерусского «дърть» – целина, новь. Первый ребёнок? Или родившийся, когда осваивали новые поля? Грамота из Старой Руссы № 22, середина XII века.

Държимирь(?) от «держать» и «мир». Грамота № 164, конец XI – начало XII веков.

Жадко – «жадный» или «желанный» (от «жадать» – жаждать, желать, страстно хотеть). Грамоты № 235 и 239, вторая половина XII века

Жадьнь – то же, что и Жадко. Грамота № 443, где Жаден предстает одним из большого семейства (если слово «братья» не употреблено написавшим в переносном, расширительном смысле), первая половина XII, и грамота из Старой Руссы № 36, середина XIII века. Около 1117 года в одном из Новгородских евангелий оставил подпись переписчик Жаден, «скромно» написавший своё имя золотой краской (теоретически так полагалось выделять только слово «Бог» и божье имя).

¹ Забавно, что в этой грамоте поп-автор – *единственный* носитель нехристианского прозвания.

Жаско – «страшный» или «неистовый» (ср «ужас», украинское «жах», старославянское «жасити» – пугать, впадать в неистовство). Грамота из Старой Руссы № 20, начало XII века.

Ждан – «жданый». Грамота № 241, рубеж XI-XII веков.

Желудько* – от «жёлудь» или «желудок» (последнее может обозначать чревогодника, обжору). Грамота № 25, конец XIV века.

Животък – от «жив» и «ток», движение, течение. Грамота № 526, середина XI века.

Жигалья – Предположений строить можно много – тут и «углежог» (прозвище взрослого или насмешливое имя, данное малышу, вымазавшемуся в золе?), тут и «поджигатель-зачинщик», и «язвительный». Грамота № 496, середина XV века.

Жизнобудъ – от «жизнь» и «быть» или «будить». Грамота № 607/562, конец XI века, грамота из Старой Руссы № 16, первая половина XII. Невзирая на сравнительно небольшой временной промежуток, это не может быть один и тот же человек – новгородская, более ранняя, грамота сообщает об убийстве Жизнобуда. Ещё одно обстоятельство, связанное с этим именем – традиционно считается, что сложносоставные имена – такие как Ярослав, Доброгость и пр – свидетельствуют о высоком положении своих носителей. «Принято считать, что двусоставные имена носили люди с высоким социальным статусом. Б. О. Унбегаун пишет: «Этот тип имен за редким исключением имел отношение только к князьям, и поэтому часто назывался княжеское имя»»¹ Тут же сложносоставное имя Жизнобуд носит человек, которого новгородская грамота прямо называет смердом.

Жизномиръ – от «жизнь» и «мир». Грамота № 109, конец XI – начало XII века.

Жила – жилистый, крепкий. Возможно, от просторечного «жила» – прижикмистый человек. Грамота № 589, середина XIV века.

Жировить – от «жир» (богатство, обилие, удача, жизнь) и «витать» – обитать, жить. Грамота № 249, середина XI века. Носитель этого имени не был новгородцем, как следует из текста грамоты – за долг некоего Стояна Жировит грозится конфисковать товар у «луцшия новгороджанина». Помимо самого смысла этой угрозы, новгородцы в грамотах никогда не называли себя «новогороджанами». По особенностям диалекта учёные считают автора грамоты жителем Смоленска или Полоцка – то есть кривичем.

Жиронезко – от «жир» (богатство, обилие, удача, жизнь) и «нежить», «нежный». Грамота № 959, конец XI начало XII века.

Жирославъ – от «жир» (богатство, обилие, удача, жизнь) и «слава». Грамоты № 657, № 563 конца XII века, № 67 – начало XIV века.

¹ Васильев В. Л. Архаическая топонимия Новгородской земли (Древнеславянские деантропонимные образования). Великий Новгород, 2005. С. 38.

Житобудь – от «жито» и «быть» или «будить». Грамота № 526, середина XI века.

Жюпанько – А.А. Зализняк производил это имя от титула «жупан» южно-славянского обозначения князя или старейшины, в своевременной Хорватии «жупан» – губернатор. Можно также вспомнить, что жупаном у белорусов – потомков кривичей – называется одежда знатных людей, в смоленской и вологодской губернии – рабочее полукафтанье, зипун. Грамота № 218, вторая половина XIII века.

Жючько – «жук», «жучок», скорее имя черноволосого малыша – «чёрный, как жук». Станьмир Жучкович упомянут в грамоте № 630, середина XII века.

Завидь – скорее «завидный», чем «завидуший». Абсолютный чемпион среди новгородского именованья с XI (грамота № 745) до XIII (грамота 293) века, упомянутый в десяти грамотах – и ещё в грамоте из Старой Руссы № 36 упомянута Завижая – то есть жена Завида. Остался двухсторонний гребешок 70-х годов XIII века из твердого самшита, рачительно подписанный – дерево-то дорогое, чужеземное! – хозяином «Завижь гребень». Имя Завид носили несколько новгородских посадников, и даже в константинопольском соборе святой Софии по себе оставил память на рубеже XII-XIII веков некий Завид Данетин – причем по особенностям надписи предполагают, что и этот Завид был новгородцем. После XIII века имя из грамот исчезает.

Заяць – собственно заяц. Грамота № 92, середина XIV века.

Зубрь – зубр. Грамота № 84, начало XII века.

Зубь – Зуб. Впрочем, зубом вообще называли часто что-то острое, торчащее, вплоть до излома льдины. Можно с большой долей уверенности предположить, что новгородец Зуб в младенчестве ли, если это имя, в зрелые ли годы, если прозвище, не отличался легким характером. Грамота 416, середина XIV века, № 495, вторая половина XV века.

Зубьць – примерно то же, что и Зуб. Грамота № 750, первая половина XIV века.

Зуй, Зуико – Зуй, Зуико, Зуёк были распространёнными прозвищами. Обозначали либо птицу-кулика, либо юнгу на поморском – а ранее новгородском – судне. Грамота № 1024, конец XII века, № 92, середина XIV века.

Играть – игривый, играющий. Грамота из Старой Руссы № 14, вторая половина XII века. Схожее имя – Игрец – носил житель Старой Руссы, упомянутый в грамоте оттуда № 34 (первая половина XII века). Можно предположить как родственные отношения Играта и Игрца, так и видеть в обоих упоминаниях одного человека.

Имоволод* – Имеющий власть или обладающий захваченным. Грамота № 573, 60-70-е годы XII столетия. Как гипокористическую форму этого или сходного имени можно рассматривать имя балтийского славянина Ими у Саксона Грамматика.

Клопуша – хвастунья, болтушка. Скорее всего, женское. Грамота из Старой Руссы, № 19, первая половина-середина XII столетия.

Козьль – козёл. Имя из грамоты № 410, конец XIII века.

Кой – имя того же корня, что и «покой». Или имя-пожелание, или новгородец (из знатных – он упомянут среди первых лиц вольного города) с детства отличался нешумным нравом. Грамота № 263, конец XIV века. Такое же или сходные имена бытовали у чехов (Koj), поляков (Koja, Kojan, Koysz, Koyek), сербов (Kojić), болгар (Койка). В новгородских землях стоит по сей день – и самое малое с XVI века – деревня Коегоща (от личного имени Коегость), а среди древне-чешских имен встречается Kojeslav

Коленеч – трудно сказать, от части ли тела, от места жительства (у «колена» реки, скажем) или от привычки «выкидывать коленища» получил житель Старой Руссы это имя (или прозвище). Грамота из Старой Руссы № 31, конец XII века.

Колокша – согласно А.А. Зализняку от праславянского *кълкъ – бедро. Грамота № 409, конец XIII века

Коромольникъ – бунтарь, мятежник. Грамота № 50, первая половина XIV века.

Коростька*(?) – один из редких в берестяных грамотах примеров имени-апотропея. А.А. Зализняк трактовал этот антропоним или от «коросты»-болезни, или от «корсты» – гроба, могилы. Грамота № 663, вторая половина XII века, дети Коростки, Милко, Уенег и Будиша были землепашцами и платили подати «от рала» (с плуга).

Косарикъ – косарь (тот, кто родился во время сенокоса?). На Смоленщине косарями иносказательно называли разбойников. Также Косарями звали созвездие Ориона, а косариком – дикую герань. Грамота № 144, первая половина XIV века.

Коснила – от косный, поздний, медленный. Грамоты из Старой Руссы № 19 и 22, первая половина XII века.

Кочанько* – собственно кочан, круглый, плотный, твёрдый. грамота № 263, вторая половина XIV века. «Коч» также родственно слову «кочка» и обозначает нечто твердое и выдающееся по форме. Отсюда имена Кочегость и Кочевуд, восстанавливаемые на основании местных названий деревни Кочевужа из Шелонской пятины Новгородской земли (известна с XVI века) и деревни Кочегоща той же пятины (известна с XV).

Кошкии – собственно, «кощей» во всём спектре значений, который в это слово вкладывался (включая и летописное значение «невольника»). Грамота № 242, начало XV века. А.А. Зализняк полагал, что такое же значение имеет имя (?) Кошькѣй в обрывке грамоты 15 из Торжка (конец XII века).

Кривь – кривой, или, возможно, кривич. Кривом, по предположениям ученых, звали первопредка этого племени (а некоторые исследователи видели в этом имени прозвище самого Велеса). Криве назывались жрецы у балтов (влияние которых простиралось и на славян-кривичей), «кривой» называлась в смоленском говоре русальная неделя, а у полочан кривыми назывались дни празднования зимнего солнцеворота, Коляды. Грамота № 196, начало XIV века. А вот Кривьць, скорее, не более чем прозвище одноглазого – в грамоте № 278 (70-80-е

годы XIV века) его носит карел Икагал, точно не имеющий отношения ни к кривичам, ни к балтам.

Кулота – возможно, сродни русскому «кулак», прусскому «кула» (дубина), литовскому «култи» (колотить, бить). Грамоты № 105, № 656 (вторая половина XII века). В середине того же столетия в грамоте № 14 из Старой Руссы упомянут Кулотинич. На рубеже XI-XII веков некий Кулотка оставил автограф в соборе святой Софии Новгородской (надпись № 66).

Курь* – А.А. Зализняк настаивал, что это имя – форма календарного Кир. На наш взгляд, ничто не мешает имени Кур обозначать собственно «кура» – то есть петуха. Упоминается в грамоте № 690 (конец XIV века), среди персонажей коей присутствует и человек по имени Боран.

Кънзьюй – от «конозити» – донимать придираками, «уламывать», «суетиться». Смоленская грамота № 12, середины – второй половины XII века. Конозюя Нежатича именовали с отчеством...

Кърга – это имя решает вопрос о происхождении слова Корга/Карга в значении старухи. М. Фасмер отдавал предпочтение тюркской версии – от «карга» – ворона, отказывая этому слову в родстве с другим обозначением сварливой старухи «корза». Но имя Корга мы встречаем в грамоте из Старой Руссы № 20, первая половина XII века – а в северных краях вряд ли можно в то время ожидать тюркских заимствований. Возможно, его носитель или носительница были крикливы и сердиты ещё в младенчестве, заслужив нелестное прозвище. Возможно видеть в имени отражение сморщенного лица младенца: «корзати, корзити» означает морщить. Ещё одно вероятное значение – корг «выступ на носу и на корме судна, служащий для привязывания якорей», известное с 1419 года.

Кърчъко* – А.А. Зализняк производил это имя (мужское, упоминается жена Корчко) от слова со значением «пень, коряга». Позволим себе предложить также в качестве вариантов «корч, корчий» – кузнец, и от «корчевать» – то есть человек родился во время корчевки леса под поле. Грамота из Старой Руссы, середина XII века.

Кышька – кишка. Грамота № 849, середина XII столетия. Это прозвище взрослого крещёного человека, Микулы.

Кыяс – по мнению В.Л. Васильева, от «кый», «кий» – то есть носитель этого имени был тёзкой легендарного полянского князя, основателя «Матери городов русских». Грамота № 1000, вторая половина XII века. В Радонеже было село Кыясово. Есть, впрочем, вероятность, что здесь мы имеем дело с восточным, арабским по происхождению, именем Кыяс – в таком случае, этот Кыяс уже более чем неплохо писал по-русски: будучи собственно автором грамоты, он не допустил ни одной заметной ошибки.

Лбына – головастый, умный. Грамота из Старой Руссы № 5 (первая половина XII века).

Лодыга – В средневековой Руси так называлась кость для игры в бабки (альчик) и даже сама игра – во второй половине XII века архиепископ Новгородский Иоанн требовал от священников «А о турех и о лодыгах и о коледницах и про

беззаконный бой, вы, Попове, уймайте детей своих». То есть игра в бабки рассматривалась наряду с языческими обрядами – «Турами» и колядованием, а также боями (ритуальными?). Грамота из Старой Руссы № 14, вторая половина XII века.

Лунько – бледный, светлый (сравни – луна), хищная птица. Грамота № 138, начало XIV века.

Лягачь – от «лягаться». Грамота № 299, середина XV века.

Людьславъ – от «люди» и «слава». Грамота № 912 – конец XI века, № 113 – конец XII века.

Лютъ – лютой. Грамота № 234, конец XII века. Почтенное древнее имя – его носил ещё сын прославленного воеводы Свенельда лет за двести до новгородца.

Лях- поляк. Грамота № 615, (конец XIII века),

Лъшан – «леший». Грамота № 1050, (первая четверть XII века).

Маль – маленький. Грамота № 348, середина XIII века. Как и Лют, имя древнее и знатное – все помнят древлянского князя Мала, так неудачно сватавшегося, по летописному преданию, к княгине Ольге.

Малята – маленький (или маленькая, в некоторых грамотах это имя по контексту может быть женским). Грамоты из Старой Руссы № 5 и № 36, середина XII века, грамоты из Новгорода № 688, 769, вторая половина XII века. Этот Малята – Радонегов внук.

Марьяк -- от «марить», «мерещиться». Грамота № 966, XIII век.

Медовьникъ – Медовый, сладкий (возможно, сладкоежка). Грамота № 833. Середина – третья четверть XII века.

*Медьня – от «мёд». Грамота № 710, вторая половина XII века.

Милка – милая. Грамота из Старой Русы № 21, первая половина XII века.

Милогость(или-гость) – от «милый» и «гость». Грамота № 320/337, начало XIV века. Любопытно, что рядом в той же грамоте упомянуты Милонег и Милослав, платившие некую подать вместе. Возможно, все трое – родственники

Милонъгъ – от «милый» и «нега». Грамота № 320/337, начало XIV века. Судя по всему, брат упомянутого с той же грамоте Милослава и родственник Милогостя.

Милослава – женское имя, от «милый» и «слава». Грамота № 979, конец XII – начало XIII века.

Милославъ – от «милый» и «слава». Грамота № 343, конец XIII века, № 196, начало XIV века, № 320/337, начало XIV века. В последних двух грамотах, возможно, упоминается один и тот же Милослав.

Миль – милый. Грамота из Старой Руссы № 19, середина XII века. Имя Миль, кстати, встречается и в графитти XII века из Киевской Софии, но там его почему-то считают сокращением от «Михаил»...

Мирославъ (Мирьславъ) от «мир» и «слава». Грамоты № 334 , 603, 747 (конец XII – начало XIII века). В грамоте № 502 и в грамоте 17 из Старой Руссы (того же времени) имя употреблено в, как считают ученые, более древней форме Мирслав. В грамотах 936 и 226 , того же времени и найденных близко от места,

где нашли грамоты с упоминанием Мирослава, присутствует Мирошка. По месту, времени находки и по содержанию грамот исследователи выдвинули предположение, что речь о посаднике (правителе новгородской вечевой республики) Мирошке Нездичиче. Остаётся лишь удивляться, почему такое важное лицо названо полным именем в личной переписке и уменьшительной формой Мирошка – в официальных летописях.

Мирослава – от «мир» и «слава». Грамота № 1113, рубеж XII-XIII веков.

Мистак(а?) – гипокористика от имён с корнем Мъ ст. Грамота № 1103, первая половина XII века. А.А. Гиппиус трактует антропоним, как мужской, но краткость текста (читаемы, собственно, два слова «Мистаку Добрину») даёт возможность прочесть и как родительский падеж от «Мистака Добрина».

Моиславъ – от «мой» (сравни имя моравского князя Моймира) и «слава». Грамота № 548, конец XII века. Под 1194 годом Новгородская летопись сообщает о гибели в походе на Югру некоего Моислава Поповича. Местоимения в качестве части сложных имён в Новгороде были известны – вспомним посадника Якуна Намнежича, имя отца которого, судя по всему, происходило от «нам» и «нега».

Мысл* – от «мыслить» – смысленый, умный. Грамота № 1057 (вторая половина XII века), № 136, (1360-1380 годы). Мыслывы дети – земледельцы, платящие новгородскому землевладельцу оброк натурой – мехами, медом, зерном и мясом.

Мъстила* – от «место», «местный». Грамота № 68, вторая половина XIII века. Также Мъстко, грамота № 516 (середина XII в), 630(середина XII века), 459 (рубеж XII-XIII вв), Мъстята грамота № 422 (середина XII века), свинцовая грамота 1 (начало XII века), Мъстятка грамота № 213 (начало XIII века).

Наболь – набольший, старший, главный. Грамота № 665, вторая половина-конец XII века.

Надѣ и – «надежда», «надёжный». Грамота № 348 (конец XIII века). Лестное имя носил селянин. В 22 грамоте из Старой Руссы упомянута Надейкова жена (но Надейко этот всё же не тот – грамота на сто лет старше).

Нажирь – «на удачу», «на богатство». Грамоты № 235 и 233 (вторая половина XII века). Нажирь был каким-то важным лицом – ему жаловались на судебных исполнителей.

Наина – женское, «пусть будет единственной». От «ин» – один, единственный – сравни «инок» – отшельник, буквально, одиночка, «инрог» – единорог, и пр. Грамота № 89, XI век. Здесь можно видеть, как распространены были в средневековой Новгородщине предложно-корневые имена, открывающиеся предлогом «На-». Кроме Нажиров, Наместов и Наславов, известна и женщина с подобным именем (Намала, имя с пряслища № 20 из Белоозера, первая половина XII века). Корень "Ин", "Ина" в именах тоже исключения не составляет – В.Л. Васильев приводит имена Иногость, Инослав, сохранившиеся в западнославянской топонимике, и западнославянские Инобог, Иновлод.

Намѣсть – наместник, заместитель (наследник?). Грамота № 2, вторая половина XIV века. Если бы не «ѣ», имя можно было бы толковать как «мститель» от «намстить» – отомстить. Но «месть», в отличие от «места», через «ять» не писали. Имя Намест носил один из Новгородцев, павших в Невской битве 15 июля 1240 года

Насиль – «на силу». Грамоты № 525, рубеж XI-XIII века, № 761, конец XIII века.

Наславь – «На славу». В грамоте № 1023, второй половины XII века, упоминается попович Наслав, торговавший солью. Грамота № 348, конец XIII века, Наслав – селянин, платящий повинностью рожью.

Нащек – Щекастый? Грамота № 966, XIII век. Позднее бытовало имя Нашека, откуда и пошла фамилия Нашекин

Невидь – «не видящий (чего-то плохого)», или «не видимый» (для зла). Грамота № 663, вторая половина XIII века. Невид, сын Сморча – селянин, платящий «пораль».

Невѣрь* – «не верящий». Грамота № 98, конец XIII – первая половина XIV века. Не прозвище ли, данное христианами упорным язычникам? В Московские времена чаще всего встречалось в Муроме – городе, обращенном к христианству в конце XII века, а продолжали там крестить (будущий митрополит Иона, скажем) до XV. Вряд ли это обстоятельство и чрезвычайная популярность имени-прозвища Невер именно в Муроме – случайное совпадение.

Недань – не данный (апотропей?). Грамота № 134, конец XIV века.

Недѣлька – воскресение (видимо, рождѣнная в воскресенье). Грамота из Старой Руссы № 21, первая половина XII века, такое же имя – на шиферном пряслице (надпись № 24).

Незнанко – не знающий – или не знаемый? Возможно, мальш, как в сказке, оказался, «тем, чего у себя дома не знал» вернувшийся после долгой отлучки отец? Грамота № 804, последняя треть XIII века.

Некрась – один из ранних случаев очевидного имени-апотропея – «некрасивый». Грамота № 218, вторая половина XIII века.

Непробудь* – непробудный, крепко спящий, соня. Весьма ценное качество для ребёнка. Грамота № 630, середина XII века. В грамоте указан внук означенного Непробуда, а сам носитель имени, надо полагать, жил полувеком ранее. В Польше, в 1224 г., записано схожее имя Nerebud

Неслуи, – от «не» и «слыть» – не знаменитый. Грамота № 821, середина XII века, имя старосты.

Несуль – от «не» и «сулить, обещать» – не то же ли, что позднейшее Неждан? Грамота № 348, вторая половина XIII века.

Несьда – От «не» и праславянского корня *sъdĕti – «собрать», «соединить». Грамота № 105, конец XII века, № 333, первая половина XIII века. В грамоте № 220 (вторая половина XIII века) упомянут дважды староста Нездыла, в грамоте № 443 (рубеж XII-XIII веков) – Несодила. Несьдич упомянут в грамоте № 238

(рубеж XI-XII веков), а в грамоте из Старой Руссы № 22 (конец XIII века) упоминается Несдичевая – жена Несдича. Несда из 105 грамоты решал судебные споры, да и в летописи среди носителей этого гнезда имён попадаются должностные лица вечевой республики и даже аристократы-бояре.

Нетребуи – спокойный, не капризный (?). грамота № 307 (первая половина XV века).

Ниць – нищий. Грамота № 417, первая половина XIV века. Прозвище взрослого крещёного человека, ушкуйника, привёзшего серебро из Заволочья.

Носатъка – носатая, очевидно. Грамота 36 из Старой Руссы, середина XII века.

Нось – собственно, нос – носатый, видимо, или любопытный, скажем. В грамоте № 937 (конец XIV века) попросту Носом, не чинясь, некий Юрий называет Василия Носа, успевшего за свою жизнь побывать на двух из трех важнейших постов вечевой республики – тысяцким-главнокомандующим, и посадником – президентом. Только в архиепископы не попал. Встречалось имя и ранее – в грамоте 36 из Старой Руссы (середины XII века) есть отчество Носович – как знать, не родня ли там же упомянутой Носатке. А ещё ранее, на рубеже XI-XII столетий некий Носько оставил необычную памятку о себе письмо на свинцовой пластинке (числящейся как свинцовая грамота № 1).

Нъговить – «нега» и «витать». Грамота из Старой Руссы, № 19, середина XII века, также № 761, конец XIII века.

Нъготоро* – «нега» и «дорогой». Грамота № 1110, вторая половина XII века. На основе исследования блока, к которому принадлежит грамота, А. А. Гишпиус выдвинул остроумное и доказательное предположение, что отца Негодорога могли звать Дорогонегом.

Нъгъл – Корень «нега», к которому «Негол», точнее, «Негъл», относится так же, как «светл» к «свет». Грамоты № 821, 867, вторая половина XII века. Надпись № 164 Софийского собора в Новгороде. Исследователи полагают, что в обеих грамотах имеется в виду один и тот же Негъл. Возможно, он же и расписался в главном новгородском храме.

Нъгожир – от «нега» и «жир» (богатство, обилие, удача). Грамота № 997, вторая половина XII века.

Нъгорад – «нега» и «радость». Грамота № 526, середина XI века.

Нъгосѣм – «нега» и «семья». Грамота № 789, конец XI века.

Нъжа – нежная. Судя по звучанию и стоящим рядом именам – женское. Грамота № 1029/980, конец XII века.

Нъжата – нежный. Грамоты № 586, 644, 904, 892, 742, 635, конец XI- начало XII веков. Все найдены в одном месте, неподалеку от него же и в тех же слоях деревянный цилиндр-бирка с именем «Нежата». В грамоте № 855, найденной примерно там же в слоях середины XII века, упомянуты «отроки»-дружинники Нежaginiча – по всей видимости, сына того же Нежаты. Судя по грамотам, у Нежаты была сестра Нежка и какой-то родственник Братонейко. А вот Нежатиц с неожиданным именем Конозой из Смоленска (грамота 12, середина-вторая

половина XII века) – вряд ли имеет к Новгородскому Нежате с семейством отношение. Имя упоминается в грамоте № 509 (вторая половина XII века),

Нѣжебуд – «нежный» и «будь» или «будить». Грамота из Старой Руссы, 16, первая половина XII века.

Нѣжизн – «нежный, нежащий». Окончание образовано по принципу «болеть – болезнь», «любить – любезный». Хотя если бы не «ять», могло бы быть принято за имя-апотропей от существительного «нежить»). Грамота № 863, первая половина XIII века.

Нѣжила – примерно то же, что и Нежизн. Грамоты № 421 (первая половина XII века), А вот Нежил -1 грамота в Витебске, конец XIII века – пишется не через «ять» и действительно является именем-апотропеем. Любопытно, что немногим позже примерно в тех же местах проживал некий Нежило, в крещении Антоний, приближенный литовского князя Ольгерда, за упорную верность христианским обычаям – в том числе нежелание вкушать мясо в пост, остригать волосы и брить бороду, был, вместе с двумя единовѣрцами, жестоко казнен.

Нѣжка – нежная. Грамота № 644, конец XI-начало XII веков. Сестра Нежаты (и Завида), родственница Братонежка.

Нѣжко – нежный. Грамота № 526 (середина XI века), 630 (первая половина XII века), 721/647/683 (вторая половина XII века)

Обидѣнъ – Обидный, наносящий обиды (врагам?). Грамота № 348, вторая половина XIII века.

Овсяникъ – очередной случай имени, представляющего большой простор для семантических интерпретаций. Овсяником называли овсяный хлеб, и молодого медведя, любящего лакомиться овсом, и последний майский день. Грамота № 161, начало XV века. Носитель имени – из простых селян. Имя Овсяник было распространено в московскую эпоху.

Оленец* – олень, оленёнок. Грамота из Старой Руссы № 43, последняя четверть XII века.

Опаль – от «опалить». Грамота № 516, середина XII века.

Опара* – Опара, тесто. Грамота № 311, рубеж XIV-XV веков – впрочем, грамота упоминает сына человека с таким прозвищем (или именем), так что сам Опара жил ранее.

Орѣшько – Орех, орешек. Грамота № 581, конец XII столетия.

Падиного – падающий с ног? Или сбивающий с них? Грамота № 122, начало XV века.

Паренина(?) – поле под пар, отдыхающее, не паханное, или распаренная в печи репа. Грамота № 587, конец XIII века.

Передьслава – женское имя. Прежняя, старая, исконная слава. Грамота № 328, рубеж XIII-XIV веков. Имя почтенное, древнее, княжеское – упоминается ещё в договоре Игоря с греками в 944 году.

Перенѣгъ – от «пере» и «нега». Грамота № 1058 (XII век), грамота из Старой Руссы № 36, середина XII века

Плѣшь* – плешивый. Грамота из Старой Руссы № 36, середина XII века.

Повед* – от «поведать». Грамота № 672, вторая половина-конец XII в.

Пожега – от «пожога» – пал, выгоревшее место в лесу, росчисть под поле. Родившийся во время выжигания леса под будущую пашню или лесного пожара? Грамота № 665, вторая половина-конец XII века.

Полочко – от «полк» (сравни имена Ярополк, Святополк). Воинственный, боевой? Грамота № 155, последняя треть XII века.

Полтвец – возможно, от «полть» – половина. самое раннее из записанных в Новгороде имён. Оно значитса, согласно А.А. Медынцева, на бирке мечника X века.

Польть* – см. Полтвец. Грамота № 665, вторая половина XII века.

Поль па – украшение. Грамота № 1113, рубеж XII-XIII вв. Женское.

Полюдь – «сборщик полюдя», согласно В. Л. Васильеву. У Даля «полюдный» – общительный, обходительный человек, выражаясь современным языком, компанейский, научно говоря – экстраверт. Кажется, такое толкование больше подходит для имени – чем связанное со сбором дани. Грамоты № 878 (первая четверть XII века), № 793 (60-е-80-е гг XII века), № 710 (вторая половина XII века), № 350 (вторая треть XIII века). Именем звались и знатные люди – у которых были собственные старосты в подчинении – и простолюдины, задолжавшие кому-то ржи. Несколько раз люди с таким именем упоминались в новгородских летописях – вдова одного из них даже заложила монастырь. В конце XI-начале XII века один из новгородских Полюдов оставил о себе память на стенах Софийского собора (надпись 185). В Пермских краях имя Полюда носит гора над Вишерой – по преданию, когда-то там держал сторожевой пост богатырь Полюд.

Порѣ и – вопреки обманчивой омонимичности с названием растения (являющегося на самом деле поздним заимствованием из французского через немецкий и польский языки, как указывает М. Фасмер), ближе тут подходят такие слова, как «пора» – возраст, случай, «порить» толстеть, жиреть, увеличиваться; помогать, оказывать пользу, «пориться» удаваться, «поринье» – здоровье, сила, «порной» здоровый, сильный. Вспоминаются и загадочные кумиры с Рюгена – Поревит и Поренут. Есть и третья возможность прочтения – приставочно-корневое имя с корнем «реять», писавшимся как раз через «ять». Грамота № 493 (рубеж XII-XIII веков). Новгородец Порей бежал из Новгорода в Тмуторокань вместе с князем Ростиславом Владимировичем и сыном посадника Остромира Вышатай в 1064 году. В 1078 он погиб в битве с половцами.

Прибыла – прибавление в семействе. Грамота из Старой Руссы № 5 (первая половина XII века). Возможно, женское.

Промысль – промыслить, промысел. Грамота из Старой Руссы № 20 (первая половина XII века).

Пуня – сарай для сена, мякнища, половница, повесть. Причины, по которым так могли назвать человека, представляют собою простор для воображения. Грамота № 433 (середина XII века).

Пучьна (Пучина?) – пучеглазый? Ненасытный? Грамота № 303 (первая половина XV века).

Пъськъ* - Песок (по цвету волос?). Грамота № 818 (вторая треть XII века).

Птьька – птица. Отсюда же прозвище быллинного богатыря Потыка или Потока. Грамота № 750 (начало XIV века).

Пьсань – сомнительно происхождение от «пёс», скорее от «псыати» – писать, ср. «писанный красавец». Грамота № 240 (вторая половина XII века).

Рагоза – неуживчивая, скандалистка. Насколько возможно судить по контексту, женское. Грамота № 330 (начало XIII века).

Радехъ – гипокористическая форма от имён, начинающихся на «рад». Грамота № 320/337 (первая половина XIV века).

Радила – гипокористическая форма от имён, начинающихся на «рад». Грамоты № 442 (вторая четверть XIII века), №924 (XIII век), № 1083 (вторая половина XII века). Интересно, что в грамоте № 924 имя Радила носит поп. В № 1083 и автор, и адресат носят имена с корнем «рад» (от Радила Радонегу), что позволяет предположить в них родственников.

Радко – гипокористическая форма от имён, начинающихся на «рад» грамоты № 168 (первая половина XII века), № 710 (первая половина XII века), в грамоте № 227 (последняя четверть XII века упоминается Радковая – жена или вдова Радко), в грамоте № 805 – Радковая вежка (башенка?). В графити № 145 новгородского Софийского собора (XI-XII вв) Радко возглавляет перечень сотрапезников.

Радогость (или-гость) – от «Рад» и «гость». Грамота № 571 (рубеж XII-XIII веков). Чрезвычайно распространённое славянское имя. Радигост упомянут в надписи № 197 в соборе святой Софии, датируемой второй половиною XII века.

Радонъгъ – от «рад» и «нега». Грамота № 688 (вторая половина XII века), № 1083 (вторая половина XII века). Несмотря на близость дат, вряд ли речь идёт об одном и том же Радонеге – в грамоте N 688 фигурирует внук Радонегя Малята.

Радославъ – от «рад» и «слава». Грамота № 35 из Старой Руссы, (первая половина XII века), грамота № 1013 (середина XIII вка), грамота № 213 (вторая половина XIII века), грамота № 50 (вторая половина XIV века)

Ратьмиръ – от «рать» и «мир». Грамота № 334 (начало XIII века), № 346 (конец XIII века). Новгородцы по имени Ратмир упоминаются дважды в летописях в XIII веке.

Ратьславъ – от «рать» и «слава». Грамоты № 260, № 262 (конец XIV века). В обоих случаях уже в форме Рацлав.

Рахъ* – В.Л. Васильев считает это имя ещё праславянской гипокористикой от имён, начинающихся на Рад- и Рат-. В одном из заговоров из собрания Майкова упомянута «птица Страх-Рах», сидящая на колоде посреди океана и повевающая ветрами. Грамота № 863 (начало XII века).

Ретка – от древнерусского «реть» - рвение, усердие, соревнование, распря, «ретьный» - спорный, «ретити» - побуждать. Отсюда же современное «ретиный». Грамота № 905 (рубеж XI-XII веков).

Рожинѣгъ* – мужской вариант «Рожнеги»? Вариант «Рознега»? или первую часть имени надо толковать отдельно – и опять не очень ясно – от «рог» или от «род»? грамота № 978 (конец XII – начало XIII вв.).

Рожнѣтъ – от «рожон» – острый. Грамоты № 915 (вторая половина XI века), № 336 (первая половина XII века). Гедеонов ставил это имя (тогда известное по летописям) в связь с именем злосчастной полоцкой княжны Рогнеды.

Рожнѣга – от «рожон» (остриё), или женский вариант Рознега. Грамота из Торжка № 18, (последняя треть XII века).

Розвадь* – «розвадить», разбаловать (сравним «отвадить», «привадить»). Грамота № 877 (середина XII века). Надпись № 217 Софийского собора (XIII век) хранит память о новгородце Хотке Розвадиче (и в грамоте, строго говоря, упомянут не Розвад, а Розвадич). От того же имени, очевидно, и название Розважей улицы в Новгороде, известной с 1311 года. Упоминается у западных славян с XII века.

Рознѣгъ – «разнежить». Грамота № 119, (начало XII века).

Ростила – имя-пожелание расти. Грамота из Торжка № 8 (первая половина XII века).

Ростихъ – или от «рост», «расти», или приставочно-корневое, по тому же образцу, что Розвад и Рознег, тогда корень «Тих». Грамота № 160, первая половина XII века

Рощёна – от «рост». Грамота № 1110 (вторая половина XII века). Женское имя.

Рыкъ – громкоголосый. Грамота из Старой Руссы № 20, (первая половина-середина XII века).

Святята – от «сват». Грамота № 819 (конец XII века). Сходно с именем «Сва-тонег» из графитти софийского собора.

Святоплькъ – «святой» и «полк». Грамота № 850, (середина XII века). Княжеское имя – и в виду имеется князь, правивший в Новгороде с 1142 по 1148.

Сестрата – от «сестра», считается женским. Грамота из Старой Руссы № 36, (первая половина-середина XII века). Сравни пономаря Софийского собора Стевида Сестрятинича (XI век).

Славомир – от «слава» и «мир». Грамота № 1050, (первая четверть XII века). Схожим образом (Славимир) звучало, по мнению А.Н. Кирпичникова и А. А. Медынцевой, имя русского кузнеца X века, оставившего подпись на плоскости выкованного им клинка.

Смърчъ* – смерч. Грамота № 663, (вторая половина XII века).

Собольць* – соболек. Грамота № 124, (рубеж XIV-XV веков).

Солог – или «супруг, сожитель» (ещё одно имя, основанное на степени родства), или прозвище, родственное латышскому слову *salga* – свиной окорог. Грамота № 1063 (конец XII века)

Сольмиръ – сулящий мир. Грамота из Старой Руссы № 7, (первая половина XII века)

Спех* – Успешный, удачливый. Грамота № 92 (середина XIV века).

Ставина – часть ткацкого станка (более конкретное значение варьирует в зависимости от говора). Скорее всего, женское. Грамота № 1024 (вторая половина XII века).

Станигость – от «стан», «стать», «статный» и «гость». Грамота № 959, конец XI – начало XII века.

Станимиръ – от «стан», «стать», «статный» и «мир». Грамоты № 630 (первая половина XII века) (в форме Станмир) № 626 (рубеж XII-XIII веков). Грамота из Твери, № 1, (рубеж XII-XIII веков),

Станиславъ – от «стан», «стать», «статный» и «слава». Грамота № 601, (конец XII века). В грамоте № 630 (первая половина XII века) упоминается Станиша – очевидная гипокористика того же имени.

Стежир – в толковании первого корня этого композитного антропонима А. А. Зализняк колебался: «начальное сть- здесь восходит либо к съдь-(из*сь-d | - “собирать”, “соединять”), либо к съде, съдь “здесь”». таким образом это или «создающий жир (богатство, удачу, счастье)», или «здесьшний жир» (сравним с Сежир, Тужир). Грамота из Старой Руссы № 5 (первая половина XII века). Имена, начинающиеся так же – Стемир из договоров Олега Вещего с Византией (X век) и пономарь софийского собора Стевид (XI век).

Стоинѣгъ – «стойкий» и «нега». Грамота из Старой Руссы № 36, (первая половина XII века). Грамота № 384 (вторая половина XII века). Вадим Трещев, ижевский историк, высказал предположение, что именно как Стойнег надо читать имя ободритского князя Stoinef у Видукинда Корвейского (X век).

Сторонька – по мнению А. А. Зализняка, гипокористика от Сторонислав (подобные имена известны у поляков) – «славящий – или тот, кто прославит – свою страну». Грамота из Старой Руссы № 5 (первая половина XII века). Ю. И. Чайкина считает имя женским – то есть полной формой должно было быть «Сторонислава».

Стоюта – от «стоять», «стойкий». Грамота 1023, вторая половина XII века.

Стоянь – стойкий. Грамота № 246, конец XI века. Любопытно, что «тысяцкий владимиров, Воробей, *Стоянов* сын» упоминается в Иоакимовской летописи в рассказе о крещении Новгорода.

Страхон – страшный (имя-апотропей?). Грамота № 348 (вторая половина XIII в).

Страхота – страшный (страшная) Имя-апотропей? Грамота из Старой Русы № 20 (первая половина XII века). Ю. И. Чайкина считает имя женским, что не представляется бесспорным.

Страшко – Гипокористический вариант приведенных выше имён от «страх». Грамота № 780 (конец XII века). 217 (середина XIII века).

Стукъ* – собственно, стук (прозвище беспокойного или драчливого ребёнка?). грамота № 92 (первая половина XIV века).

Сулята – от «сулить». Грамота 1007, вторая половина XII века.

Сутимиръ – от «суть» и «мир». Грамота № 935 (первая четверть XIII века).

Сушько - от «сухой». Грамота из Старой Руссы № 36, первая половина XII века).

Сыпь* - от «сыпать». Грамота № 264 (конец XIV века). Сыпом звали «в миру» новгородского посла Ивана, убитого в Юрьеве в том же столетии.

Сычь* - сыч. Грамота № 607/562 (последняя четверть XI века).

Събыславъ - «своя слава» или «сбывшаяся слава». Грамота из Старой Руссы № 9, (середина XII века). Събыславъ грамоты № 550, № 671 (рубеж XII-XIII веков), № 409 (конец XIII века), № 407 (рубеж XIII-XIV веков). Грамота из Старой Руссы № 36 (середина XII века).

Съданъ - созидающий. Грамота из Старой Руссы № 36 (середина XII века).

Съдославъ - созидающий славу. Грамоты № 412 (вторая половина XII века), № 940 (рубеж XII-XIII веков).

Съновида(?) - женский вариант от «Сновид». Грамота из Старой Руссы № 19 (первая половина XII века).

Съновидъ - «увиденный во сне» или «видящий вещи сновидения». Грамоты № 516 (середина XII века), № 780 (рубеж XII-XIII веков). Сновид также упомянут в надписи № 145 (рубеж XI-XII веков) в Софийском соборе.

Таиша* - от «тайный, скрытый» (апотропейческое?). Грамота из Старой Руссы № 22, (первая половина XII века), грамота № 366, (вторая половина XIV века) Мужское.

Творимиръ - от «творить» и «мир». Грамоты № 609 (рубеж XII-XIII веков), № 82 (последняя четверть XII века). Творимир из грамот был близким человеком новгородского посадника.

Токаръ - токар. Прозвище. Грамота № 161, начало XIV века.

Торля* - от «тереть, трепать, мять, подстергать». Последнее мне кажется более вероятным. Грамота из Старой Руссы № 43, вторая половина XII века. В 1224 году в бою с литвою погиб житель Руссы Домажир Торлинич с сыном - видимо, взрослым. Возможно, это были потомки того самого Торли.

Тугоша - «Тугой», сравни сравнительно поздний популярный антропоним Тугарин. Грамота № 400. Конец XII века.

Тук - от «тук» - жир, сало. Грамота № 907, начало XII века.

Тъхон - от корня «тех» (потеха, утешение). Грамота № 926 (начало XIV века).

Тъшата - от корня «тех». Грамота № 905, (конец XI века).

Тъшень - от корня «тех» (потеха, утешение). Грамота № 392 (конец XIII века).

Тъшила - от корня «тех» (потеха, утешение). Грамота № 348 (конец XIII века).

Уда - удочка. Прозвище (?) слуги. Грамота № 124 (конец XIV века).

Уенѣгъ - от «уй» (дядя по матери) и «нега». Грамота № 663 (середина-вторая половина XII века). Дядя по матери считался очень близкой роднею и зача-

стю заменял отца (классические летописные примеры – Олег для Игоря, Добрыня для Владимира). Судя по существованию топонима Уегош, бытовало как минимум ещё одно имя с этим корнем – Уегость.

Уец – от «уй» (дядя по матери). Грамоты № 1046, 1047 (первая четверть XII века).

Уика – от «уй» – дядя по матери. Возможно, гипокористический вариант имен типа Безуй, Уенег, Уегость. Грамота № 114 (рубеж XII-XIII веков).

Умько* – умный. Грамота № 688 (вторая половина XII века).

Хвались – или от русского названия Хорезма (что не гарантирует этнически среднеазиатского происхождения новгородца – он мог получить прозвище, побывав в «Хвалисской земле», как не столь давно вернувшихся после «исполнения интернационального долга» бойцов называли «афганцами», а граф Ф.И. Толстой, дядя великого русского писателя, вернувшись после ссылки на Аляску, получил прозвище «Американец»), или от слова «хвалить». Грамота № 905, последняя треть XI века).

Ходута* – от слова «ходить», непоседа. Свинцовая грамота № 1 рубежа XI-XII веков. Бросается в глаза сходство с именем правителя вятичей Ходоты, с которым воевал Владимир Мономах примерно в те же времена. Ходута надписи на свинцовой табличке – суждалец.

Хотослав* – «желающий славы». Грамота № 805 (последняя треть XII века)

Хотьжърь – первый элемент данного композитного антропонима не составляет проблемы (имена с корнем «Хоть» у новгородцев были очень распространены). А вот вторая половина... «Уникальное языческое имя Хотьжърь можно сопоставить с топонимом Люджеричи, предполагающим исходное имя Людъжърь. В обоих случаях мы скорее имеем дело не с жър- "пожирать», а с жър- "приносить жертву»», писал А. А. Зализняк.

В. Л. Васильев склонен с ним согласиться в этом вопросе. Грамота № 900 (первая треть XII века). В свете версии А.А. Зализняка текст грамоты – гобничы (жители села Гобно) жалуются некоему старосте на Хотьжера, требуя оштрафовать его – ибо не могут его «тишати» (утихомирить или терпеть) – выглядит интригующе, позволяя предположить в «Желающем Жертв» чрезмерно. С точки зрения земляков, агрессивного и фанатичного язычника. Звучит увлекательно – но не следует исключать и возможности, что «жер» это всего лишь вариант всё того же, столь любимого новгородцами «жир».

Хотѣнь – желанный. Грамоты № 912 (середина XI века), № 909 (конец XI века), № 902 (начало XII века), № 863 (первая половина XII века), № 713 (начало XIII века), № 333 (первая половина XIII века). Сравни также Хотила (грамота № 761, рубеж XIII-XIV веков), Хотун (грамота из Торжка № 3, конец XII века), Хотура (грамота № 1031, вторая половина XII века), Хоч (грамота № 348, вторая половина XIII века). Именно так интерпретируют имя вождя славян Хѣтѣвъ из «Чудес Дмитрия Солунского» (под 616 годом), и в таком случае имя оказывается одним из самых древних известных славянских антропонимов.

Хотѣславъ, Хотослав (и уменьшит. Хотѣславъко, Хотѣславъць, Хотѣша) «желающий славы». Грамота из Старой Руссы № 35 (начало XII века), грамоты № 654 (конец XII века), № 863 (первая половина XII века), № 1020 (первая половина XII века).

Храпъ - нахал, наглец, буян. Грамота из Старой Руссы № 18 (вторая половина XII века), грамота № 495, (вторая четверть XV века). Интересно, что у второго Храпа (разбойника) был знаменитый тезка-современник. Согласно Вычегодско-Вымской летописи, точно такое же имя-прозвище носил в миру никто иной, как святой Стефан Пермский из Великого Устюга, что довольно близко как географически, так и хронологически к месту и времени возникновения рассматриваемой грамоты

Хрипанъ - хриплый. Грамота № 526, (вторая треть XI века).

Худоч* - худой. Имя-апотропей? Грамота № 1023, вторая половина XII века.

Хъль* - от «холя», «хोलить». Грамота из Старой Руссы № 22 (первая половина XII века).

Челюстька - человек с чем-то выдающейся челюстью. Грамота № 726 (рубеж XII-XIII веков). Прозвище взрослого крещеного человека.

Чупръ - А. А. Зализняк хотел видеть в этом имени видоизмененное календарное «Киприан», с чем трудно согласиться. Вполне возможно, это имя-прозвище восходит к названию чуприны, чуба (которые в вятском говоре так, «чупром» и назывались). В Новгороде найдено резное деревянное изображение человека с настоящей «запорожской» чуприной от макушки к затылку. Грамота № 161, (начало XV века).

Чълъг - «холм, бугор, каравай хлеба». Грамота № 713, (начало XIII века). Челп тут прозвище некоего Хотена.

Чърмънь - багряный, тёмно-красный (или тёмно-рыжий). Грамота № 671, (конец XIV века)

Чърнь (или Черень) - чёрный. Грамота № 624, (конец XII века). Отсюда же Чернек, грамота 113 (конец XII века).

Шевко - тот, кто шьёт. Грамота № 957, первая четверть XII века. Надпись на Воибуденом лукошке - «а кто испортит, тот проклят будет. Шевко писал» - позволяет увидеть в Шевко ритуального специалиста-заклинателя.

Шеломына - от «шлем»? тогда получается аналогия римскому Касьян (или Кассия, если имя женское - содержание грамоты не исключает такого прочтения). Грамота № 924 (XIII век). Сравни также Шишак.

Шибеньць - от «шибкий» - быстрый? Остальные значения более подходят на имена-апотропей («ушибленный» или «испорченный колдовством?»), если не разбойничьи клички (висельник, от «шибеница?»). Грамота № 198 (последняя треть XIII века).

Шило - шило. Грамота № 299 (середина XV века)

Широкыи - широкий. Грамота № 178 (конец XIV века).

Шишакъ, - собственно шишак в смысле шлем? (сравни Шеломыня). Но, как указывал А.А. Зализняк, это название боевого оголовья вошло в обиход века

через два после написания грамоты. Возможно, от «шишок» (дух, потустороннее существо) или «шишка». Грамота № 805 (конец XII века).

Шюба* - шуба. Грамота № 369 (вторая половина XIV века).

Шюига - левша. Грамоты № 689, № 477 (вторая половина XIV века).

Щекарь* - щекастый. Грамота № 260 (конец XIV века).

Щюка - щука. Грамота № 310 (XV век).

Яжа - А.А. Зализняк осторожно сближал это имя со словами «от корня**ęg-*, представленного в «яга» (см. ЭССЯ, 6: 68), или от корня**ęz(g)-*, представленного в диал. езгаться, язгаться "обещаться», др.-р. язнутись "дать слово». Соблазнительно здесь увидеть польское *jaze* - змей, дракон, о котором упоминает Б. А. Рыбаков (Язычество древних славян, М., София, 2002. С. 388). Первая половина XII века, грамота № 380.

Язко - это редкое имя, от которого происходила фамилия Язкин, может действительно происходить от диалектного «язгаться» - обещаться - или древнерусского «язнутись» - дать слово. Грамота № 564, последняя треть XII века.

Якша - крикун, плакса (от «якнуть» - стонать, звать на помощь, также - лебединый крик). Грамоты № 870, № 885, № 812, 821 (середина XII века), грамота из Старой Руссы № 36 (первая половина XII века). А. А. Зализняк хотел видеть в Якше гипокористику от Якова, но ввиду существования западнославянского, известного у поляков (причем осознаваемого, как языческое) и полабского племени стодоран, имени *Jaksa*, с этим едва ли можно согласиться. Также Зализняк говорил о возможности применения этого имени в качестве сокращения для «варяжского» -- что в понимании исследователя обозначало «скандинавского» - имени Якун, и это, на мой взгляд, заслуживает отдельного рассмотрения. Традиционно Якун воспринимается, как славянское озвучивание скандинавского *Након*. Между тем, в граффити XI века в Софии Киевской мы встречаем граффити, в котором носитель этого имени буквально так и подписался «Якун». Если, как полагают исследователи, надпись оставил «варяг», то он, следовательно, называл себя Якуном, а не Хаконом.

Ярина - ярая. Женское имя. Грамота из Старой Руссы № 19 (первая половина XII века), смоленская грамота № 12 (вторая половина XII века), грамота № 731 (рубеж XII-XIII веков).

Яромирь - «ярь» и «мир». Грамота № 548, (рубеж XII-XIII веков). Распространенное славянское имя.

Пузанов Д.В. Особенности «охоты на ведьм» в Восточной Европе домонгольского времени

При выражении «охота на ведьм» неизбежно возникает перед глазами картина массовых инквизиторских казней. Костер, обвиненные в ведовстве женщины и католический священник-обвинитель, — вот, собственно, стандартный набор стереотипных маркеров, который рисует наше сознание при этом сочетании слов. Массовые казни, унесшие жизни тысячи невинных людей, продолжались в странах западного мира с XV по XVIII вв. Это была одна из самых мрачных страниц истории Запада. Прошло Возрождение, наступала эпоха Просвещения, творил свои труды И. Кант, а суды все еще вели ведовские процессы.

С феноменом «охоты на ведьм» в узком значении этого термина ничто не сравнится. Он существовал на ограниченной территории и в ограниченный промежуток времени. Однако этнографам известна другая «охота на ведьм», мало в чем схожая с плодами христианской ревности. Малограмотные европейские крестьяне и аборигены других частей света были убеждены в том, что многие неудачи в их жизни совершаются не естественным путем, а по чьей-то злой воле. Тогда они хватали, по их мнению, виновного в преступлении и расправлялись с «причиной», как они думали, своих бед¹.

Терминологическая путаница, связанная с многозначностью понятия «охота на ведьм», усложняет изучение феномена. Некоторые исследователи рассматривают ведовские процессы как явления, свойственные исключительно католицизму и протестантизму. С этой точки зрения, Восточной Европе данное поверье было чуждо². В то же время, сложно отрицать факты ведовских расправ со стороны средневековой русской государственности (особенно это касается позднего Московского государства). Как и факты народных ритуальных расправ, которые сохраняются в среде крестьянского населения некоторых народов России (например, русских, украинцев, остяков, чувашей и др.)³ вплоть до рубежа XIX–XX вв.

Интересно, что традиция народных расправ над мнимыми ведьмами на закате Российской Империи была не призраком уходящего прошлого, но довольно распространенным обычаем. Л. С. Белогриц-Котляревский в конце XIX

¹ В наиболее широком значении «охота на ведьм» — это гонения, организованные обществом или социальными институтами против лиц, подозреваемых в занятии колдовством.

² См.: Христофорова О. Б. Молот ведьм // vokrugsveta.ru/vs/article/415/.

³ Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII в. СПб., 1888. С. 135; Лебенстим А. А. Суеверие в его отношении к уголовному праву // Журнал Министерства юстиции. 1897. № 1. Январь. С. 183–202; Он же. Суеверие в его отношении к уголовному праву // Там же. № 2. Февраль. С. 107, 119–120; Капторович Я. Средневековые процессы о ведьмах. СПб., 1899. С. 202–221; Денисов П. В. Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1959. С. 114; Дубовиков А. М., Жемчужев И. Я. Христианско-языческий дуализм в повседневной культуре дореволюционной чувашской деревни // Вестн. Челябинского гос. ун-та. 2010. №31 (212). Философия. Социология. Культурология. Вып. 19. С. 99.

в. писал: «Случаи жестокой расправы с колдунами и ведьмами, заподозренными в причинении частных и общественных бед, расправы, иногда оканчивающиеся убийством, слишком известны по своей многократности из газет, чтобы об этом следовало много говорить»¹. В то же самое время, А. А. Левенстим считал, что расправы над ведьмами являются самым вредным преступлением, совершаемым по суеверию, так как, в отличие от других подобных правонарушений, «вера в существование ведьм требовала и требует массу жертв»². В России конца XIX в. колдовские процессы иногда рассматривали даже официальные волостные суды, и обвиненных в колдовстве могли выслать в Сибирь, высечь розгами, наложить штраф³. Какой же тогда характер должна была носить «охота на ведьм» в Восточной Европе в древности, за пять веков до возникновения ньютоновской картины мира? Как к ведьмам относилось общество, власть, духовенство?

До настоящего времени дошло относительно мало сообщений об «охотах на ведьм» в раннесредневековой Восточной Европе. Эти сообщения — всего лишь верхушка айсберга, в то время как наибольшая часть расправ над колдунами оказалась скрытой под толщей вод исторической тайны. Источники сообщают о гонениях на ведьм и чародеев в Северо-Западной и Северо-Восточной Руси, Прибалтике, на территориях между русскими землями и Волжской Булгарией. В самой Волжской Булгарии арабские путешественники фиксируют сакральные расправы, некоторые из которых могут быть интерпретированы как «охота на ведьм». Исследователи, как правило, обращались к отдельным фактам истории Восточной Европы, которые можно было бы рассматривать как «охоту на ведьм», и в этом плане историография явления достаточно обширна. Одно только изучение волховских брожений, описанных в русских летописях под 1024 и 1071 гг. имеет свою внушительную историографическую традицию⁴. В то же время, на материале письменных памятников Восточной Европы исследователи относительно редко пытались понять сам феномен «охоты».

Сначала исследователи искусственно переносили на ведьм и колдунов функции поздних монотеистических служителей культа. Обычай убивать «собственное духовенство» при этом казался не свойственным первоначальному язычеству. В «охоте на ведьм» видели то или иное влияние христианской идеологии, но такой подход не мог объяснить многие этнографические факты и уже

¹ Белогриц-Котляревский Л.С. Мифологическое значение некоторых преступлений, совершенных по суеверию // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. 1888. Т. 33. Июль. С. 106.

² Левенстим А. А. Суеверие в его отношении к уголовному праву // Журнал Министерства юстиции. 1897. № 1. Январь. С. 175.

³ Там же. С. 200–202.

⁴ См. напр.: Халавин Н. В. Явление волхва в Новгороде в 1071 г. в оценках отечественных историков // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Паллапороота: є в хровѡ, є в прооѡпѡ є в є іде і. Альманах. Вып. 5. / Под ред. А. В. Петрова. СПб., 2016. С. 351–366; Пузанов Д. В. В поисках финно-угорского следа: к вопросу об этничности участников движения волхов 1071 г. в Ростовской земле // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015. Вып. 4. С. 113–123.

к середине XIX в. начал явно устаревать. На границе подобных изменений оказался известный отечественный фольклорист А. Н. Афанасьев.

Первоначально исследователь полагал, что отношение к колдунам и ведьмам в язычестве было сугубо положительным. В демонстрации чародеев народной культуре было «виновато» христианство, в оппозицию к которому встали служители традиционных культов¹. На основе письменных источников, А. Н. Афанасьев относил начало этой эволюции еще к XI в.² Позже его взгляды пережили серьезную трансформацию: «охоту на ведьм» А. Н. Афанасьев стал рассматривать как явление, свойственное народной культуре изначально. Исследователь сопоставлял веру в ведьм с реконструированными им представлениями об «облачных девах», которые отдают свои богатства только тогда, когда горят в молниях и купаются в потоках дождя. Эти мифические представления, связанные с поэтизацией стихии, со временем переносились на обычных женщин, которых стали топить и сжигать во время неурожая и других бед³. Такая интерпретация, основанная на наивной методологии «мифологической школы», безусловно устарела.

Христианская церковь, по мысли исследователя, не сильно протестовала против языческих обычаев расправы над ведьмами. Исключением является деятельность Серапиона Владимирского, который, с одной стороны, жестко выступал против самосудных расправ⁴, с другой — допускал существование колдунов и признавал необходимость борьбы с ними⁵. Помимо народных расправ, А. Н. Афанасьев подверг анализу деятельность христиан по искоренению открытых язычников. Противопоставляя гонения у славян аналогичным явлениям Запада, он отмечал, что у нас не было такого количества трактатов, посвященных этому вопросу⁶, а над умами людей господствовали традиционные суеверия⁷.

Е. В. Петухов возникновение «охоты на ведьм» считает следствием языческо-христианского синкретизма. Так, простой народ сохранял веру в колдовство, но лишился былого благоговения перед колдунами, так как решался на расправу над ними⁸. Анализируя личную позицию Серапиона, исследователь отмечает, что клирик допускал причинение вреда колдунами тем, кто в них верит, но отрицал возможность влияния вредоносной силы на массы, т. е. не признавал способность влиять бесовскими силами на урожай, теплую погоду, засуху и прочее, ограничивая действия чародеев личными кознями⁹. По мнению

¹ Афанасьев А. Н. Ведуны и ведьмы. М., 1851. С. 78.

² Там же. С. 60.

³ *Он же*. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1995. Т. 3. С. 253.

⁴ Там же. С. 251.

⁵ Там же. С. 293.

⁶ Там же. С. 320.

⁷ Там же. С. 322.

⁸ Петухов Е. Серапион Владимирский... С. 64–65.

⁹ Там же. С. 65–66.

Е. В. Петухова, Серапион принципиально протестовал против убийств волхвов; часть его поучения, в котором епископ допускает расправу над колдунами, однако только после основательного суда, «производит впечатление лишь теоретической оговорки»¹.

Анализируя сочинения западных священников, Е. В. Петухов отмечает, что до XIII в. они смотрят на колдовство как на пережиток язычества, иллюзию². Тем не менее, с XIII в. ситуация меняется, и отрицание могущества колдовства объявляется ересью³. Как в раннее Средневековье были священники, верившие в особую силу дьявола, так и в позднее Средневековье были те, кто ее отрицал. Речь идет о том, какая «партия» была авторитетнее и влиятельнее. По мнению исследователя, в отличие от Древней Руси, на Западе инициатором расправ было духовенство⁴. Проводя параллели между «испытанием ведьм»⁵ на Руси и в Европе, Е. В. Петухов отмечает, что методы были схожими⁶.

Сравнивая поучения Серапиона с трактатами противников ведовских процессов на Западе, исследователь пишет, что в обоих случаях клерикалы были сторонниками наказания за колдовство, но оно, по их мнению, «должно быть основано на разумных и справедливых началах»⁷. Духовенство пыталось защитить, в первую очередь, лиц, обвиненных в колдовстве несправедливо. Принципиальное отрицание чародейства, по мысли Е. В. Петухова, распространяется уже в Новое время, когда ряд священников объявляет колдунов просто психически нездоровыми людьми⁸. Он отмечает, что, как и на Западе, наказание за колдовство в России со временем становилось строже, и усиление гонений на ведьм было связано с распространением ересей и борьбой с ними⁹.

Линию сопоставления западной «охоты на ведьм» с древнерусской практикой продолжил Я. А. Канторович. Главное отличие гонений на колдунов в России, по его мнению, содержалось в сфере идеологии и представлений о темных силах. Опираясь на исследования В. Б. Антоновича, Я. А. Канторович писал, что развитых понятий о демонах в России не сформировалось. Восточная церковь «не считала своей задачей борьбу с дьяволом»¹⁰, а в народной культуре само воздействие на природу не воспринималось как грех¹¹. Из-за этого борьба с чародеями в России не приобрела «жесточкого, фанатического характера», и

¹ Там же. С. 66–68.

² Там же. С. 71.

³ Там же. С. 72.

⁴ Там же. С. 74.

⁵ Своеобразная ордалия. Поиск ведьм по определенным признакам.

⁶ *Петухов Е.* Серапион Владимирский.... С. 85.

⁷ Там же. С. 132.

⁸ Там же. С. 133.

⁹ Там же. С. 145.

¹⁰ *Канторович Я.* Средневековые процессы о ведьмах. С. 162.

¹¹ Там же. С. 163.

колдунов судили не столько за само колдовство, как за причинение с его помощью вреда¹. Обращаясь к истории домонгольской Руси, исследователь отметил, что церковное законодательство этого периода (Устав Владимира, Правило митрополита Иоанна II, Устав белеческий) не предполагает смертной казни за чародейство². Но, начиная с XVI в., отношение к колдунам и у Церкви, и у народа становится более строгим³.

Противоречивые суждения об «охоте на ведьм» на Руси высказал в начале XX в. М. А. Орлов, согласно которому, будто бы даже в XVI в., «когда в Европе пылали костры... наши смиренные пастыри заставляли только своих грешников (колдунов. — Д. П.) бить покаянные поклоны»⁴. С другой стороны, он отметил, что за деяния, переданные Уставом Владимира в юрисдикцию Церкви, такие как «ветовство (ведовство. — Д. П.), зелейничество, потворы, чародеяния, волхования», точно также, как и в Западной Европе, полагалась казнь через сожжение⁵. Надо сказать, что ранее схожим образом высказывался А. Н. Афанасьев⁶. Однако, если у Афанасьева наказание сожжением последовательно отделено от норм Устава, то при чтении Орлова у читателя может сложиться впечатление, что это сам Устав Владимира вводит такую жестокую норму.

В советский период тематика исследований была несколько расширена. Появились новые источники, в частности, в библиотеке Мадрида была обнаружена рукопись Абу Хамида ал-Гарнати «Ясное изложение некоторых чудес Магриба», ранее считавшаяся утерянной⁷.

В 1953 г. она впервые была издана на испанском языке⁸. В 1959 г. выходит статья А. Л. Монгайт, в которой историк попытался обозначить важность этого источника для истории СССР. В данной работе была затронута и проблема «охоты на ведьм» в Восточной Европе. Исследователь обратил внимание на описанный арабским путешественником народ, живущий «вокруг» славян и уплачивающий дань волжским булгарам. Раз в 10 лет у них становится «много колдовства», и тогда они хватают всех старух, связывают их «и бросают в реку: ту старуху, которая тонет, оставляют и знают, что она не колдунья, а которая

¹ Там же.

² Там же. С. 166.

³ Там же.

⁴ Орлов М. А. История сношений человека с дьяволом. М., 1992. С. 213.

⁵ Там же. С. 215–216.

⁶ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 300.

⁷ Большаков О. Г., Монгайт А. Л. Предисловие // Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / пер. с араб. вступ. ст. и примеч. О. Г. Большакова, историч. коммент. А. Л. Монгайт. М., 1971. С. 6.

⁸ Там же.

остается поверх воды — сжигают на огне»¹. По мнению А. Л. Монгайт, описанный ал-Гарнати народ — это мордва². В то же время, отмечает он, упоминаемый ал-Гарнати обряд уничтожения колдуний не имеет параллелей в мордовских обычаях. Зато подобное поведение известно славянам, и исследователь находит параллели в средневековой русской литературе. Как справедливо указывает А. Л. Монгайт, способе расправ, описанные ал-Гарнати, аналогичны сообщениям Серапиона, а Казвини сообщение ал-Гарнати относит уже прямо к славянам³.

Тенденциозно-идеологический труд «репрессивным действиям православной церкви в России» посвятил Е. Ф. Грекулов. В рамках своей работы «Православная инквизиция в России» он затрагивает, в том числе, и проблему «охоты на ведьм». При этом Е. Ф. Грекулов всячески игнорирует народные корни таких расправ. Даже «испытание водой» в труде этого пропагандиста атеизма выступает как «хитроумная выдумка священнослужителей»⁴. Именно священники, по мнению Грекулова, поддерживали в массах суеверную антиколдовскую истерию, чтобы таким образом «держать народ в темноте и невежестве... отвлечь его от борьбы с эксплуатацией и феодальным гнетом»⁵. Даже Серапиона Владимирского, известного своими страстными проповедями, направленными против самосуда над колдунами, исследователь объявляет «горячим сторонником кровавых преследований колдунов и ведьм»⁶. Для обоснования этого странного положения Е. Ф. Грекулов цитирует вырванное из контекста предложение из поучения Серапиона. Более того, Грекулов прибегает и к откровенной фальсификации, представив адресатом проповеди не простой народ, чинящий насилие, а князя⁷.

«Охота на ведьм» в Древней Руси интересует и современных исследователей. Радикально отличается от позиции Е. Ф. Грекулова взгляд на феномен В. В. Долгова. По его мнению, духовенство в Древней Руси было лишено веры в колдовство, но в то же время в своих проповедях клирики (включая Серапиона) делали оговорки о возможности при помощи бесов творить чудеса⁸. Такая двойственная, по мнению В. В. Долгова, позиция могла создавать у слушателей ощущение, что священники сами верят в магию, что мешало задачам нравоучений. Исследователь отделяет деятельность волхвов (которая могла приводить к бунтам и потому являться общественно-опасной) от домашнего колдовства. «Чародейство» первого типа жестоко подавлялось светскими властями, в то время как

¹ Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 37.

² Монгайт А. Л. Абу Хамид Ал-Гарнати и его путешествие в русские земли 1150–1153 гг. // История СССР. 1959. № 1. С. 180.

³ Там же.

⁴ Грекулов Е. Ф. Православная инквизиция в России. М., 1964. С. 29.

⁵ Там же. С. 38.

⁶ Там же. С. 29.

⁷ Там же.

⁸ Долгов В. В. Колдуны и ведьмы Древней Руси XII–XIII вв. // Вести. Тюмен. гос. ун-та. 2007. № 1. С. 218

сама по себе мелко-бытовая магия воспринималась как несерьезное прегрешение¹. Причину того, что именно светская власть, а не Церковь находилась «в авангарде борьбы» против колдунов, В. В. Долгов видит в особенностях сакрализации власти в Древней Руси². Немаловажна обнаруженная исследователем параллель в механике ритуальных убийств, описанных Серапионом, с летописным сообщением о расправе волхвов над «лучшими женами» под 1071 г.³ В. В. Долгов верно подметил, что и там, и там зачинщиками расправ выступают колдуны.

Помимо возрождения исследовательского интереса к феномену «охоты на ведьм», современная историография продолжает демонстрировать примеры использования этой щекотливой темы в целях идеологической борьбы. Худшие традиции Е. Ф. Грекулова развивает А. М. Смирнов. Так, А. М. Смирнов всецело обвиняет в развязывании «охоты на ведьм» православное духовенство. Сходства в традициях выявления ведьм в России и на Западе он объясняет заимствованием данных обрядов из практики католического духовенства⁴. По сравнению с Е. Ф. Грекуловым, правда, в обличительном пафосе А. М. Смирнова появляется дополнительная нота — национализм. Он особо подчеркивает, что деятельность «православной инквизиции» была направлена против «славян» и их традиционной народной культуры⁵. Причины такого перехода на этничность (словно карательная машина средневековой русской государственности наказывала исключительно славян) в статье не раскрываются.

В труде присутствуют весьма спорные и не имеющие однозначной трактовки суждения, не подтверждаемые автором ни ссылками на источники и историографию, ни наглядными примерами. В целом, весь пафос А. М. Смирнова направлен на осуждение современной политики сращивания Церкви и государства, а также критику православия, «которое нетерпимо относилось к любому выражению индивидуальности»⁶.

Надо признать, что в массовом сознании находят отклик некоторые идеи, сходные тем, которые присутствуют у Е. Ф. Грекулова и А. М. Смирнова. «Охота на ведьм» обычно представляется как акт агрессии христианской Церкви по отношению к традиционным ценностям и языческим верованиям. Интересно, что антиколдовская истерия почему-то связывается в основном с Католической церковью, тогда как и протестанты с не меньшей (если не с большей) активностью участвовали в подобных процессах⁷. Такое отношение к феномену отчасти формирует научно-популярная литература. Так, в National Geographic вышла

¹ Там же. С. 222.

² Там же. С. 220.

³ Там же.

⁴ Смирнов А. М. Инквизиция (самосуд) русской православной церкви // Журнал о праве. 2014. Т. 2. № 4. С. 27.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 28.

⁷ Гуревич А. Я. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. М.; СПб., 1999. С. 515.

статья Б. Земцова, содержащая спорные выводы. С одной стороны, автор признает, что «православная инквизиция» была менее жестока по сравнению с католической (о протестантской почему-то опять нет ни слова). С другой, он приписывает древнерусскому праву нормы, более жестокие даже по сравнению с западноевропейскими. Опираясь, вероятно, на книгу М. А. Орлова, Б. Земцов пишет, что по церковному Уставу князя Владимира чародеев полагалось сжигать¹ (Следует особо отметить, что даже на Западе официально судили не за бытовые магические приемы, как-то «гадания, прорицания, исцеления», а за исполнение сатанинского культа. Посредством пыток у жертвы выбивали признания в соитии с дьяволом, участии в шабашах, превращении в животных, использовании младенцев в кровавых ритуалах²). Непонятно, на какое летописное сообщение опирается Б. Земцов, когда ведет речь о сожжении «ликих баб» в 1204 г. в Суздале³.

Говоря о восприятии «охоты на ведьм» массовым сознанием, сложно обойти вниманием статью Е. О. Шацкого, которая появилась на одном из атеистических порталов в 2011 г.⁴ Главная идея этой работы состоит в том, что с первых веков введения христианства в древнерусское законодательство приходит из Византии норма о сожжении религиозных преступников, а главным участником и инициатором таких расправ выступает Церковь. Обильный справочный аппарат, отсутствие легко распознаваемых ошибок (характерных для Е. Ф. Грекулова, А. М. Смирнова и Б. Земцова) выгодно отличают этот труд от других интернет-заметок на данную тему. Основная часть труда посвящена гонению на еретиков и ведьм уже в послемонгольской Руси, но присутствуют суждения и относительно более раннего времени. Е. О. Шацкий цитирует византийский Номоканон Фотия, в котором есть норма сожжения некоторых видов чародеев⁵. По его мнению, на Руси Номоканон вошел в широкое употребление в XI в. И хотя в конце XII в. «в Византии появился комментарий юриста Вальсамона, говорящий об “отмене сожжения преступников”», но в России источник переведен «в несмягченном виде» вплоть до XVII в.⁶

Проблема влияния византийского и, шире, церковного права на древнерусские процессы над ведьмами заслуживает отдельного внимания. Устав Владимира передает Церкви лишь право судить за волхование, но каким образом должен происходить суд, в документе не обозначено⁷. В ранневизантийском (и

¹ Земцов Б. «Православная инквизиция» была в России не столь жестока, как католическая инквизиция в Европе, и, тем не менее... // National Geographic. 2007. Февраль. С. 116.

² Гуревич А. Избранные труды. Т. 2. С. 524–525.

³ Земцов Б. «Православная инквизиция» ... С. 116.

⁴ Шацкий Е. О. Русская православная церковь и сожжения // razumru.ru/atheism/society/shatsky02.htm.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Устав князя Владимира Святославича о десятинах, судах и людях церковных // Российское законодательство X–XX вв. Т. 1. Законодательство Древней Руси / Отв. ред. тома В. Л. Янин. М., 1984. С. 139–140, 148–150.

вообще в раннехристианском¹ праве действительно встречаются довольно жесткие нормы по отношению к некоторым формам колдовства и ереси. Например, смертная казнь полагалась за пророчество². Согласно Эклоге, «колдуны и знахари, которые ко *вреду* (курсив мой. — Д. П.) людей общаются с демонами, подлежат казни мечом»³. Эта мера без принципиальных изменений цитируется и славянским переводом памятника: «Губители и чаротворци, навредчеловечь призывающе бѣсы, мечемь да посьчени будуть»⁴. В то же время, уже упоминавшийся Номоканон Фотия освобождает от всякой ответственности людей, колдующих в целях врачевания или повышения плодородия⁵.

Помимо принятых в византийском праве наказаний смертью и членовредительством, греческие правовые акты, переводимые в Древней Руси, содержали множество норм о том, какую церковную кару (епитимья, отлучение от Церкви и т. п.) следовало применять за грех чародейства⁶. Однако в отношении того, каким образом использовалось византийское право на Руси, мнения историков расходятся. Некоторые исследователи считают, что еще при князе Владимире Святославиче была предпринята неудачная попытка перестроить древнерусскую правовую систему по нормам византийских законов. ПВЛ под 996 г сообщает об умножении разбоя, которое стало причиной обращения епископов к князю с требованием казнить преступников. Владимир уступил требованию высшего духовенства, отменил виры и стал совершать казни. Однако экономика Руси оказалась неготовой к византийской правовой системе, и епископы вместе со «старцами» стали просить вернуть виры, ссылаясь на необходимость содержать войско. Князь и на этот раз внял советам и стал жить «по устроенью отъню и дѣдню»⁷. По мнению Л. В. Милова, именно в это время был

¹ Жестокие наказания за колдовство предполагали императоров IV в., а также Юстиниана Великого (на Востоке), Хильдерика III, Карла Великого и Карла Лысого (на Западе) в более позднее время. Но уже в X в. высшее духовенство призывает не применять крайние меры в отношении к колдунам, осуждает веру в магию и предостерегает от гонений на женщин, будто бы виновных в эпидемиях и стихийных бедствиях (*Дело* Ж. Ужасы на Западе / Пер. с франц. Н. Епифанцевой. М., 1994. С. 347).

² Номоканон константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Ч. 2. Русский пер. с предисл. и прим. В. Нарбекова. Казань, 1899. С. 309.

³ Эклога. Византийский законодательный свод VIII века / Вступ. ст., пер. с греч. и комм. Е. Э. Липшиц. М., 1965. С. 72.

⁴ Мерило Праведное по рукописи XIV века / Изд. под набл. и со вступ. ст. М. Н. Тихомирова. М., 1961. Л. 191 об.

⁵ Номоканон Константинопольского патриарха Фотия... С. 309.

⁶ *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. С. 32, 75, 229, 273–274.

⁷ Полное собрание русских летописей (Далее — ПСРЛ). Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 126–127.

создан древнерусский перевод Эклоги, нашедший отражение в Мериле Праведном¹. Возникновение же Правды Ярослава исследователь связывает с необходимостью вернуть виры в условиях, когда правовая традиция была нарушена². По мнению Л. В. Милова, рецепция византийского права на Руси протекла «чрезвычайно медленно», вплоть до XV в.³

В. М. Живов полагает, что неудачная реформа Владимира имела большие культурные и правовые последствия. В результате ее провала, «византийское право сделалось культурной фикцией — ему принадлежало все культурное значение и никакого значения практического»⁴. Как источник судебных решений, греческое законодательство использовалось лишь в области «специфической компетенции церковных судов», но и там оно «скорее определяло принципиальные представления о правонарушении, нежели служило непосредственным и обязательным руководством в решении конкретных казусов»⁵. В целом же, апелляция к византийскому праву служила не юридическим, а идеологическим целям⁶.

В. В. Долгов, в отличие от Л. В. Милова и В. М. Живова, причиной ограниченного характера применения византийского права на Руси считает не столько провал церковной реформы, сколько особенности восприятия правовых норм раннесредневековым обществом⁷. Исследователь убедительно показал, что, «по крайней мере, в конце XIII в.» правила Номоканона «не соблюдались даже в сугубо церковных вопросах»⁸. По его мнению, своды светского и церковного права на Руси использовались в качестве «символа законности» и служили «материалом для назидательного чтения», но не являлись строгими инструкциями для вынесения судебного решения⁹.

Как бы то ни было, небрежный перевод византийских норм¹⁰, невозможность реализовать некоторые из них в древнерусской практике¹¹, а также использование книжниками фиктивных, более идеологических ссылок на Номоканон¹² не позволяют рассматривать положения греческого законодательства как источник для изучения феномена «охоты на ведьм» на Руси. Религиозные

¹ Милов Л. В. По следам ушедших эпох: статьи и заметки. М., 2006. С. 91–92.

² Там же. С. 93.

³ Там же. С. 110.

⁴ Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 228.

⁵ Там же. С. 218.

⁶ Там же. С. 228–234.

⁷ Долгов В. В. Функции юридических текстов в Древней Руси (на примере «Мерила Праведного») / Вопросы Истории. 2013. № 10. С. 91–98.

⁸ Там же. С. 92–93.

⁹ Там же. С. 94–97.

¹⁰ См.: Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. С. 225.

¹¹ Там же. С. 219–220.

¹² Там же. С. 232.

правовые акты, связанные непосредственно с древнерусской правовой традицией, были достаточно мягки по отношению к чародеям, что уже отмечали некоторые исследователи (Я. А. Канторович, В. В. Долгов¹).

Современные исследователи обычно отрицают наличие смертной казни в домонгольской Руси². В действительности, как пишет П. В. Лукин, смертной казни не было, но «умерщвление как легитимная форма кары в домонгольской Руси существовало»³. Исследователь убедительно демонстрирует, что подобное положение вещей было обусловлено архаичным характером права, допускавшего кровную месть, убийство при попытке совершения преступления, «казнь “неимовитого” человека, не сумевшего выплатить виру»⁴. Еще в начале XX в. М. И. Бенеманский высказал экзотичную точку зрения, согласно которой на Руси отсутствовала смертная казнь в гражданских судах, но применялась в судах церковных⁵. Однако приведенные в подтверждение своей точки зрения Бенеманским примеры намного логичнее толкуются с позиций П. В. Лукина. Даже в московский период, во время роста политического влияния Церкви, смертная казнь являлась прерогативой светской власти⁶, да и сложно представить, чтобы государственная власть в домонгольской Руси передала значительно зависимой на тот момент от Византии Русской Церкви право казнить смертью фактически любого. Как и самой Церкви, вероятно, в тот момент это право не было особо нужно. По мнению Я. Н. Шапова, ранние древнерусские церковные уставы не знают таких норм как членовредительство и смертная казнь⁷. Л. В. Милов, правда, считает, что приписки в некоторых статьях Устава Ярослава фразы «а князь казнит» могут отражать попытку ввести нормы Эклоги в качестве альтернативы денежному штрафу⁸. Однако, во-первых, исследователь сам сомневается в подобной трактовке, во-вторых — эти статьи не касаются ведовства и магии.

Таким образом, церковное право едва ли что-то проясняет в плане феномена «охоты на ведьм» на Руси. В распоряжении отечественной историографии остается совсем небольшое количество источников, которые раскрывали бы особенности этого явления. Выход разные исследователи находили каждый по-своему. В целом, источниковедческую базу можно расширить следующим образом: 1) привлекать сведения об аналогичных явлениях в западной традиции;

¹ Канторович Я. Средневековые процессы о ведьмах. С. 166; Долгов В. В. Колдуны и ведьмы... С. 222.

² Горский А. А. «Всего еси исполнена земля русская... Личность и ментальность русского средневековья. Очерки. М., 2001. С. 101.

³ Лукин П. В. Существовала ли в домонгольской Руси смертная казнь? Ученые мнения и представления современников // Религии мира. История и современность. 2006–2010. М.; СПб., 2012. С. 211.

⁴ Там же.

⁵ Бенеманский М. Закон градский. Значение его в русском праве. М., 1917. С. 101–102.

⁶ Булычев А. А. Между святыми и демонами: заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М., 2005. С. 46.

⁷ Шапов Я. Н. Устав кн. Ярослава о церковных судах. Введение // Российское законодательство X–XX вв. Т. 1. С. 166.

⁸ Милов Л. В. По следам ушедших эпох: статьи и заметки. С. 96–97.

2) использовать информацию о традиционной культуре крестьян XVI–XX вв.; 3) обратиться к исследованию источников, содержащих сведения об «охоте на ведьм» в целом по Восточной Европе. Первые два способа обрели популярность еще в дореволюционный период. Третий стал изредка применяться в советское время¹, но его познавательные возможности остаются еще не исчерпанными.

Слабым местом отечественной историографии является игнорирование современных теоретических разработок западных коллег. В этом плане особое значение имеет труд А. Я. Гуревича, в котором известный медиевист, опираясь на труды зарубежных исследователей, раскрывает причины развития не находящей аналогов в мировой истории антиколдовской истерии на Западе. Прежде всего, современная наука опровергает идею наличия массовых ведовских процессов в XIII–XIV вв. Беспрецедентные гонения начались лишь в эпоху Реформации и не опирались «на многовековую традицию»². В XV–XVI вв. растет градус социального напряжения. Усиливаются милленаристские настроения, страх конца света. Образ темных сил эволюционирует. Если раньше «черт, страшный по своей сути, был подчас, вместе с тем, и смешон», то в конце Средневековья бесы становятся «воплощением абсолютного Зла»³. Возникает мысль о ведьмах как прислужницах антихриста, им приписывается культ сатаны (образ ведьмы начинает меняться уже в XIII в., но до реальных расправ в то время доходило редко). На этот период приходится множество бед и лишений, провоцирующих мятежи против реальных и выдуманных угроз⁴. Возникает разрыв между культурой и поведением высших слоев общества и основной массой населения⁵, у образованных людей понижается терпимость к народным верованиям⁶.

Для народных масс все еще была характерна вера во вредоносную магию; инициатором ведовских расправ выступало само простонародье. Представители же ученой среды использовали народную «охоту на ведьм» в своих целях — для уничтожения традиционной культуры, которая ими демонизировалась в целом. «Крестьяне и горожане оказывали давление на власти, требуя расправы с ведьмами, и ликовали при виде костров, на которых их сжигали, не отдавая себе отчета в том, что вместе с ведьмами приговор выносили их взгляду на мир, их собственной традиционной системе поведения»⁷. В целом, размах ведовских процессов на Западе был обусловлен особенностями генезиса капитализма, притязаниями Церкви и абсолютизма на идеологическую монополию, напря-

¹ Монгайт А. Л. Абу Хамид Ал-Гарнати... С. 180; Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Л., 1988. С. 319.

² Гуревич А. Я. Избранные труды. Т. 2. С. 484.

³ Там же. С. 490–491.

⁴ Там же. С. 494.

⁵ Там же. С. 496–497.

⁶ Там же. С. 510.

⁷ Там же. С. 525.

женным социальным климатом. По мнению некоторых исследователей, гонения на колдунов прекратились вместе с исчезновением традиционной культуры в Западной Европе¹.

Понятно, что подобной «охоты на ведьм» в Восточной Европе, особенно в домонгольский период, быть не могло. Для данного хронотопа гораздо ближе другая — традиционная «охота на ведьм», известная в некоторых развивающихся странах по сей день. В то же время, авраамизация Восточной Европы не могла не провоцировать столкновений монотеизма и язычества, которые не всегда заканчивались бескровно. Поэтому можно выделить несколько идеальных типов, в основу которых будут положены мотивы, позволяющие интерпретировать ритуальное убийство как «охоту на ведьм»:

1. СВ — своеобразная «внутренняя священная война», связанная с представлением о греховности колдовства в авраамических религиях. Именно в таком виде выступает христианское (да и вообще монотеистическое) гонение на колдунов в раннее Средневековье. Благочестивые правители считали своим долгом изгнать или уничтожить открытых служителей языческих культов². При этом речь шла, в первую очередь, о борьбе с языческими лидерами. Для такой «охоты на ведьм» характерно подавление языческих восстаний, а не ликвидация отдельных личностей, но ведется она с активным использованием магической символики. Это новое явление, возможно, известно было не только сторонникам монотеизма. Язычники, кажется, могли воспринимать тщательно обставленную священными символами войну как агрессию чужеродной магии и ответить своей «священной войной» (СВЯ). Поэтому наиболее абстрактно описываемые типы «охоты на ведьм» представляют из себя борьбу с культовой практикой враждебной социальной группы.

2. ВК — в основании расправ лежит вера во вредительство при помощи колдовства.

3. ПФ — психологический феномен. Поиск «козла отпущения» во время социальных бедствий. Черты подобного рода расправ носят не только собственно «охоты на ведьм», но и гонения на «врагов народа», «национал-предателей», «евреев», «коммунистов», «оппозицию» и т. п.³

¹ Там же. С. 532.

² Ответное письмо хазарского царя Иосифа. Пространная редакция / Пер. П. К. Коковцова // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 3. Восточные источники / Под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой, А. В. Подосинова. М., 2009. С. 199; *Снорри Стурлусон. Круг земной* / Подг. изд. и пер. А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1995. С. 61,138; *Адам Бременский. Деяния архиепископов Гамбургской церкви*. В 4-х кн. / Пер. с лат., комм. И. В. Дьякова // *Адам Бременский, Гельмольд из Бослу, Арнольд Любекский. Славянские хроники* / Ред.-сост. И. А. Настенко. М., 2011. С. 53, и др.

³ Христофорова О. Б. Молот ведьм // vokrugsveta.ru/vs/article/415/.

4. ДП — «охота на ведьм», связанная с нарушением норм и предписаний членом коллектива, его девиантным поведением, которое, с точки зрения традиционной культуры, могло повлиять на погоду¹.

Редко какой из выделенных типов «охоты на ведьм» встречается в чистом виде. Поэтому изучаемые явления будут обозначаться следующим образом. Если имеет место сочетание нескольких тенденций, то между ними будет ставиться двоеточие. Например: (ВК:ПФ:ДП). Если тот или иной тип подходит лишь гипотетически, то следом за ним будет ставиться знак вопроса. При противостоянии двух тенденций между их обозначением будет стоять косая черта. Например, расправа христиан над язычниками, которые устроили «охоту на ведьм», чтобы повлиять на природные явления, будет обозначаться как (ВК / СВ) или (ВК:ПФ? / СВ).

Прежде всего, следует отметить, что не все сообщения об «охоте на ведьм» одинаково информативны. В Восточной Европе не сложилась традиция написания религиозных трактатов о колдунах. Не сохранились и судебные документы ведовских расправ, которые дают исследователям богатый материал для реконструкции явления во всей его полноте на Западе. Источники по Восточной Европе избилуют описанием форм ритуальных расправ, которые не всегда можно однозначно отнести к «охоте на ведьм». Антропология явления в таких источниках представлена весьма слабо и зачастую сильно искажается под пером книжника. Черты ПФ при этом ускользают от внимания автора. Наиболее информативны в этом плане поучения Серапиона Владимирского. Написанные в форме проповеди, они позволяют детально воспроизвести те процессы, которые происходили во время общественных несчастий. Поэтому для реконструкции психологии «охоты на ведьм» мы используем этот источник как основной. Сообщения Серапиона сопоставлялись со свидетельствами других письменных источников средневековой Восточной Европы.

Обычно считается, что «охота на ведьм» нашла свое отражение в двух поучениях Серапиона — 4-м и 5-м (последнее еще называют «Словом о маловерии»). Основной пыл 4-го поучения (ВК:ПФ:ДП? / СВ?) направлен на осуждение веры в способность отдельных людей кардинальным образом влиять на природные процессы (ВК). Для опровержения этого представления епископ использует цитаты из Библии и логические доводы². В Библии нет упоминаний о том, что волхвы могут управлять стихийными бедствиями. Серапион иронизирует над действиями своей паствы: по его мнению, если бы волхвы действительно могли приносить мир, дождь и тепло, то им следовало бы поклоняться,

¹ Там же; Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Пер. с франц. М., 1994. С. 495.

² Слова и поучения Серапиона Владимирского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. XIII век / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб., 2000. С. 379–380.

а не убивать. Кроме того, уже три года «житу рода нѣсть» не только на Руси, но и у католиков¹. «Колдуны ли это устроили?» — интересуется книжник².

Серапион не отрицает силу колдовства как таковую: попушением Божиим, колдуны и чародеи способны причинять вред людям и скоту, если люди сохраняют языческие верования³. Пастырь не выступает против искоренения реальных преступников. В проповеди он произносит фразу, позволившую Е. Ф. Грекулову приравнять Серапиона Владимирского к сторонникам расправ над колдунами: «Аще хочете град оцѣ стити от безаконныхъ челоуѣкъ, радуюся тому; оцѣ шайте, яко Давидъ пророкъ и царь... *овѣхъ* (так в тексте. — Д. П.) убити емь, инихъ заточением, инихъ же темницами» (СВ)⁴. Сложно сказать, как относился сам Серапион к сказанной им же фразе, но в самом поучении содержится пояснение, как судил пророк Давид: «Духомъ Святымъ видяше и по правдѣ отвѣтъ даяше»⁵.

Упоминание Давида в проповеди не может быть истолковано однозначно, так как в гонениях на ведьм этот пророк не был замечен. Изгнанием «волшебников и гадалелей» из страны занимался уже Саул (1 Цар. 28, 3), который в конце жизни сам отправляется в Нижнюю Галилею за услугами колдуньи (1 Цар. 28, 7–25). В. В. Колесов предположил, что речь идет о подавлении Давидом восстаний против его власти в Иерусалиме⁶. Подобная трактовка возможна, ведь при описании этих восстаний действительно упоминаются и убийства мятежников, и заключения под стражу (2 Цар. 20, 3), однако не всегда в них ярко выражена идея Давида-судьи. Непосредственно же действие Святого Духа во время суда Давида проявляется в случае с тяжбой гаваонитян. В Древней Иудее тогда установился голод, длившийся 3 года подряд (столько же длился недород в Северо-Восточной Руси, ставший причиной ведовских расправ). Давид обращается к Богу, и Всемогущий отвечает, что голод вызван несправедливым пролитием крови гаваонитян, в котором повинен род Саула. Давид предлагает «потерпевшим» примирение, но гаваонитяне отвергают денежный выкуп со стороны родственников Саула, требуя выдать им 7 человек потомков бывшего царя для кровной мести через повешенье. Давид соглашается на эти условия (2 Цар. 21,1–6), и голод проходит.

Для Серапиона вполне очевидно, что недород ниспослан Богом за коллективные прегрешения, и справедливый суд Давида казнил бы скорее людей, проливавших кровь напрасно, нежели их безвинных жертв. Однако едва ли Владимирский епископ в своей проповеди намеревался преподнести какой-то тайный, понятный лишь человеку, хорошо разбирающемуся в Библии, смысл (хотя

¹ Там же. С. 380.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Колесов В. В. Слова и поучения Серапиона Владимирского (комментарии) // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. С. 520.

скрытые цитаты из Библии, как обычно для книжности того времени, в проповеди встречаются). Поучение было направлено на иную аудиторию, поэтому, скорее всего, речь в данном случае идет о преобразовании Давидом недавно завоеванного Иерусалима в Святой Город. А сам сюжет введен для противопоставления праведного суда Давида (прямого предка Иисуса Христа), осуществляемого по Слову Божьему, и неправедного народного суда, который опирается на языческую практику и обрядность («Кто бо такъ бѣ судия, якоже Давидъ?»¹). Т. е. можно говорить не о «теоретической оговорке» (ни Серапион, ни его паства в принципе не являлись царями-пророками, «мужами по сердцу» Бога, см.: Деян. 13, 22, и тем более не о призыве к ведовским расправам (которые Давид тоже не осуществлял), а характерном для средневековой литературы приеме противопоставления идеального героя «идеальному» антагонисту.

Эта идея раскрывается в проповеди далее. Так, Серапион объясняет, в чем состоит «неправда» постигнутого мнимых ведьм «народного суда». По мысли пастыря, народ обвиняет тех или иных лиц во вредоносном колдовстве по мотивам личной вражды, или в целях прибыли, либо из-за недостатка ума (ПФ:ДП)². Представляет интерес упоминание корыстных мотивов. Вероятно, это не просто выдумка Серапиона, но отражение реальных процессов. В большинстве случаев «охоты на ведьм» как на Западе, так и в других регионах мира подозрение у общества вызывали, в первую очередь, люди, которые с ним конфликтовали³. Кроме того, ведовские процессы могли способствовать получению отдельными индивидами личной выгоды⁴. С таким поведением можно встретиться и сейчас в тех регионах, в которых традиция расправы над колдунями сохраняется. Например, в Индии обвинение в колдовстве может стать предлогом к ограблению и/или изнасилованию⁵. Рациональное мышление часто улавливает корыстный умысел в подобных сакральных расправах⁶. Однако сложно сказать, насколько достижение личной выгоды в действительности было осознанным мотивом для обвинения соседа в колдовстве. Как свидетельствуют этнографические аналогии, вредоносное магическое начало могли видеть даже в отрицательных эмоциях⁷. Ведь и в современном мире люди нередко во всех мнимых и реальных бедах обвиняют своих врагов, а в древности спектр

¹ Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 380.

² Там же.

³ *Запольский М.* Чародейство в северо-западном крае в XVI–XVII вв. // *Этнографическое обозрение.* 1890. № 2. С. 52–54; *Канторович Я.* Средневековые процессы о ведьмах. С. 215; *Гуревич А. Я.* Избранные труды. Т. 2. С. 524.

⁴ *Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву // *Журнал Министерства юстиции.* 1897. № 1. Январь. С. 186,198; *Он же.* Суеверие в его отношении к уголовному праву // Там же. № 2. Февраль. С. 107.

⁵ *Shaffer R.* Modern Witch Hunting and Superstitious Murder in India // *Skeptical Enquire.* Vol. 38 № 4, July / August 2014. P. 47, 49.

⁶ Например, в одном из сюжетов BBC, посвященном «охоте на ведьм» в Индии, стремление завладеть чужим богатством, на ряду с суевериями объявляется одной из причин ведовских гонений (URL: <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-33605244>).

⁷ *Левин-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 430, 541.

бед, приносимых, как верили, человеком, был гораздо шире. Особый интерес представляют сообщения о грабежах; разграблением в Древней Руси обычно завершались общественные казни (Д. П).

Ограбление жертвы – существенный элемент сакральной расправы. Оно должно было восстановить нарушенное в природе равновесие. Имущество убитых женщин забирают волхвы во время устроенной ими «охоты на ведьм», описанной в летописи под 1071 г.¹ Общинные казни обычно сопровождалась вывозом человека за черту города, избиением и ограблением². Серапион не упоминает об избиениях обвиняемых перед смертью, однако пытки над волхвами осуществляет Ян Вышатич уже в расправе типа СВ³. Пытки ведьм были широко распространены в древности, и, вероятно, дело здесь не только в способах дознания, которыми руководствовалась инквизиция на Западе. Жертвы сакральной расправы, возможно, подвергались предсмертному насилию еще в дохристианской Европе⁴.

В древности, очевидно, не было четкой грани между общинным судом и «охотой на ведьм». Фактически речь шла об обвинении жертвы не в самом факте колдовства, а во вредительстве посредством магии. При этом вредительство могло проявляться в невыполнении общественных норм или обрядов (ДП)⁵. Сама же форма народной расправы, в силу психологических особенностей поведения толпы, приобретала знакомые и в современном мире черты «суда Линча» (ПФ). Ликвидация, в первую очередь, конфликтующих людей, нарушавших принятые в этом обществе традиции, разграбления, пытки и казнь – стандартная картина «охоты на ведьм», которую мы способны воссоздать. Вероятно, так она происходила и в Восточной Европе.

Какие нормы могли нарушить обвиняемые? Серапион не отвечает на этот вопрос, однако о нарастании конфликтности в обществе говорит уже 3-е его поучение, где епископ осуждает грабежи, особо подчеркивая, что Бог не против честно нажитого имущества⁶. Поэтому можно сделать осторожное предположение, что сакральные расправы были спровоцированы не только стихийными

¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 175.

² Майоров А. В. Галицко-Волынская Русь. Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре, городская община. СПб., 2001. С. 399–400; Чебаненко С. Б. Казнь князей Игоревичей в Галиче: правовой и ритуальный аспекты // Русин. 2014. №2 (36). С. 166.

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 177–178.

⁴ Green M. Humans as Ritual Victims in the Later Prehistory of Western Europe // Oxford Journal of Archaeology 1998. Vol. 17. Iss. 2. P. 173.

⁵ Например, эскимосы верили, что если женщина имела выкидыш и скрыла его, чтобы избежать очистительного ритуала, то это может негативно сказаться на охоте. Такую женщину могла ожидать казнь (см.: Тан-Богораз В. Г Социальный строй американских эскимосов // Вопросы истории доклассового общества. Сб. статей к 50-летию книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» / Отв. ред. А. М. Деборин. М.; Л., 1936. С. 247).

⁶ Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 378.

бедствиями, но и нараставшим социальным расслоением, или просто временной удачливостью некоторых членов общины. С подобным поведением мы сталкиваемся и в других восточноевропейских источниках.

«Лучших жен» избивали волхвы в летописном сообщении под 1071 г.¹ В советское время эту категорию трактовали как социальную страту, принадлежавшую к элите, и восстание, описанное под 1071 г., рассматривалось при этом как пример классовой борьбы. Однако такая интерпретация имела многие недостатки. Налицо были явные языческие ритуалы — волхвы избивали исключительно женщин, которых выдавали им сами же родственники. Как только ни пытались объяснить эти факты! Так, по мнению М. Н. Тихомирова, волхвы избивали и мужчин, и женщин, но летописец специально «изображал действия волхвов направленными только против женщин, чтобы представить всенародное движение в виде языческого изуверства»². П. Н. Третьяков объяснял иррациональное поведение волхвов тем, что они якобы пытались оправдать убийство «лучших жен» перед их мужьями³.

Однако после трудов И. Я. Фроянова вполне очевидно, что перед нами не классовая борьба, а ритуальные убийства. И. Я. Фроянов отказался от классовой трактовки термина «лучшие жены», предположив, что убивали просто добропорядочных, с точки зрения христианства, женщин, которых заподозрили в колдовстве⁴. Зато под 1024 г., где волхвы также убивают людей («старую чадь») во время неурожая, по мнению историка, зафиксированы ритуальные убийства местных старейшин, в подтверждение чего он приводит этнографические параллели⁵. Ученик И. Я. Фроянова, Ю. В. Кривошеев вернул социальное звучание летописному сообщению под 1071 г. Он отмечает, что жертвы сакральных расправ были родственниками «повозчиков», которые участвовали в сборе дани и, вероятно, могли аккумулировать в своих руках богатства⁶. Однако Ю. В. Кривошеев не отрицает ритуальную сторону убийства. Как справедливо он отмечает, в начальный период классовообразования особые подозрения во вредительстве могли вызывать богачи⁷. Фактически это проявление ДП.

Подозрение вызывали вообще люди, как-то выделявшиеся⁸. Когда поля ливов из Торейды затопили дожди, а у монаха цистерцианского ордена Теодориха был обильный урожай, его решили убить⁹. Согласно сообщению Ибн Фадлана,

¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 175.

² Тихомиров В. Н. Крестьянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв. М., 1955. С. 122.

³ Третьяков П. Н. У истоков древнерусской народности. Л., 1970. С. 140.

⁴ Фроянов И. Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.; СПб., 1995. С. 150–151.

⁵ Там же. С. 128.

⁶ Кривошеев Ю. В. Языческая обрядность и социальная борьба в Верхнем Поволжье в 1071 г. // Историческая этнография / Отв. ред. Р. Ф. Итс. Л., 1985. С. 127.

⁷ Там же. С. 127–128.

⁸ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 495–496.

⁹ Генрих Латвийский. Хроника Ливонии / введ., пер. и коммент. С. А. Аннинского, предисл. В. А. Быстрянского. М.; Л., 1938. С. 72–73.

через повешенье болгары приносят в жертву людей какому-то богу, если они проявляют выдающиеся способности¹. То, что данное жертвоприношение может быть одновременно «охотой на ведьм», свидетельствует схожее по способу расправы сообщение того же автора о великане, который, «бывало, как взглянет на него мальчик, так и умрет, и беременная [взглянет], и выбросит свой плод...». Когда же царь болгар «увидел это», то «повесил его на высоком дереве *посредством крепкой цепи* (Так в тексте. — Д. П.), пока он не умер»² (ВК).

Интересные параллели сообщением Ибн Фадлана обнаруживаются в чувашской мифологии: чуваша считали колдунами людей, «обладавших профессиональными знаниями или выделявшихся своими какими-либо способностями и талантами»³.

Возвращаясь к 4-му поучению Серапиона, следует отметить, что достоверно сказать, подвергались ли гонениям наиболее богатые, мы не можем. Владимирский пастырь упоминает лишь о вражде соплеменников как одном из мотивов «охоты на ведьм». Что касается содержащейся в 3-м поучении фразы о честно нажитом богатстве, угодном Богу, то она сказана с добавлением цитаты из Псалтыри, которая имеет отношение к беззакониям Саула: «За праведное богатство Бог не гнѣвается на насъ, но, еже рече пророкомъ: “С небеси призри Господь видѣти, аще есть кто разумѣвая или взиская Бога, вси уклонишася закупѣ”, и прочее: “Ни ли разумѣваютъ все творящи безаконье снѣдающе люди моя въ хлѣба мѣсто?”» (Пс. 13, 2–4)⁴.

Следом за упоминанием корыстных мотивов в поведении народа, в 4-м поучении Серапион сокрушается по поводу способа определения вины мнимого вредителя: минуя сложившиеся правовые обычаи, игнорируя официальные судебные инстанции, народ определяет виновного посредством «испытания водой»: «Правила божественаго пвелѣ ваютъ многыми послухъ осудити на смерть человека. Вы же воду послухомъ постависте и глаголете: аще утапати начнетъ, неповинна естъ; аще ли поплövetъ — волхвоу естъ»⁵. Описанная пастырем ордалия находит явные параллели с традициями «охоты на ведьм» у индоевропейских народов, на что неоднократно обращали внимание исследователи⁶. Схожим образом ведьм выявлял «лесной народ», описанный ал-Гарнати⁷. Представление о том, что виновника общественных несчастий можно определить посредством испытания, было широко распространено у многих народов мира. В поиске виновного нередко помогали т. н. «Божьи суды» и «испытательный

¹ Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. С. 137.

² Там же. С. 139.

³ Денисов П. В. Религиозные верования чуваш... С. 116.

⁴ Слова и Поучения Серапиона Владимирского. С. 378.

⁵ Там же. С. 380.

⁶ Петухов Е. Серапион Владимирский... С. 85; Долгов В. В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI–XIII вв. СПб., 2017. С. 423.

⁷ Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 37.

яд»¹. Формой ордалии можно считать и необычное наказание совершивших непреднамеренные преступления в Волжской Булгарии, описанное Ибн-Фадланом: «Если же он убьет его нечаянно, то делают для него ящик из дерева халанджа, кладут его внутрь [этого ящика], заколачивают его над ним [гвоздями] и кладут вместе с ним три лепешки и кружку с водой. Они водружают для него три бревна, наподобие палок верблюжьего седла, подвешивают его между ними и говорят: “Мы помещаем его между небом и землей, чтобы достигло его [действию] дождя и солнца. Авось, Аллах смилостивится над ним”. И он остается подвешенным, пока не износит его время и не развеют его ветры»². Непреднамеренное преступление могло восприниматься как колдовство³. Во всяком случае, сразу за данным сообщением следует описание убийства людей с выдающимися способностями. Таким образом, это тоже может быть своеобразной формой «охоты на ведьм» (ВК?:ДП?).

Серапион завершает свое 4-е поучение призывами к покаянию. Он видит, как его паства усердно ходит в храм, но сердца ее по-прежнему охвачены языческими суевериями. Серапион призывает не слушать «басний чловѣчьскихъ», а ответы на все духовные запросы искать в Писании⁴.

Многие теоретические аспекты особенностей «охоты на ведьм» в Восточной Европе проясняет «Слово о маловерии» (ВК:ДП?). И хотя, в отличие от 4-го поучения, Слово не дает подробного описания явления, оно содержит важную информацию. Как в 4-м поучении, в Слове осуждается вера в способность людей влиять на природные процессы⁵. Однако «испытывают» ведьм здесь не через воду, но прибегая к услугам волхвов⁶. Как справедливо отмечает В. В. Долгов, схожий обычай наблюдается в летописи под 1071 г., когда инициаторами ведовских расправ тоже были волхвы⁷. Но на этом летописном сообщении параллели не исчерпываются. Кудесники расправляются со «старой чадью» в Суздале под 1024 г.⁸ Согласно «Хронике Ливонии», при активном участии колдуна решается судьба монаха Теодориха, вероятно, обвиненного ливами из Торейды в колдовстве⁹. В «охоте на ведьм» колдуны некоторых регионов мира действительно могут принимать непосредственное участие. У северных эскимосов, например, «при скудной охоте, угрожающей голодом, на обязанности шамана лежит найти виновную женщину и заставить ее искупить свою вину». Женщин в таких случаях могут замуравать во льду¹⁰.

¹ *Левин-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 298–299.

² *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана... С. 137.

³ *Левин-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 494.

⁴ Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 380.

⁵ Там же. С. 383.

⁶ Там же.

⁷ *Долгов В. В.* Колдуны и ведьмы... С. 220.

⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 147.

⁹ *Генрих Латвийский.* Хроника Ливонии. С. 73.

¹⁰ *Тан-Богораз В. Г.* Социальный строй американских эскимосов. С. 247.

Известны случаи участия чародеев в расправе над «собратями по ремеслу» и в Восточной Европе Нового времени¹. Часто в роли людей, обнаруживающих вредоносного колдуна, выступали знахари, что, думается, не было простой случайностью. На знахарях лежал целый комплекс обязанностей, тесно связанных с аналогичной деятельностью. Так, они противостояли злым колдунам², нейтрализовывали вред от колдовства, указывали на виновного в том или ином общественном несчастье (не обязательно напрямую связанного со злыми чарами или болезнью)³. Иногда, в более позднее время, функции знахаря могли выполнять врачи. Например, в Новогрудском уезде Минской губернии в 1848 г., во время эпидемии холеры, по советам фельдшера Рубцова местные крестьяне разрыли могилу «беспутной девки, умершей в беременном состоянии», чтобы вбить трупу в рот осиновый кол и таким способом победить болезнь⁴. Все эти поздние сообщения свидетельствуют о том, что средневековые повествования об активном участии колдунов в «охоте на ведьм» — не только результат противостояния лидеров монотеизма и язычества, но также древний обычай, сохранявший свое значение в народной культуре и тогда, когда древние боги оказались стерты из народной памяти.

Разрывание могил с целью прекратить общественные несчастья также описано в «Слове о маловерии»: «заповедаете: хто буде удавленника или утопленника погребль, не погубите людии сихъ, выгребите»⁵. Это свидетельство, находящее множество параллелей в поздней славянской культуре, вероятно, непосредственно не относится к «охоте на ведьм». И все же погребение самоубийц во время стихийных бедствий могло вызывать серьезные конфликты. Еще Д. К. Зеленин показал, что эти противоречия были актуальны и в Московской Руси⁶. Христианская церковь хотя и не отпевает людей, окончивших жизнь самоубийством или утонувших, все же не препятствует их погребению. Поэтому люди, предававшие земле «заложных» родственников, могли вызвать особый гнев соседей.

В целом, можно следующим образом реконструировать события, происходившие во время епископства Серапиона. В результате длительных стихийных бедствий, возникают трудности со сбором урожая. Раздавленное бедствием население начинает обвинять в недороде своих соседей, в первую очередь лиц,

¹ Антонович В. Б. Колдовство: документы — процессы — исследование. СПб., 1877. С. 16–17; *Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву // Журнал Министерства юстиции. 1897. № 1. Январь. С. 183, 199–200; *Капторович Я.* Средневековые процессы о ведьмах. С. 202–203, 208–209.

² Чагин Г. Н. Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998. С. 74.

³ См.: Антонович В. Б. Колдовство... С. 34; *Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву // Журнал Министерства юстиции. 1897. № 1. Январь. С. 214–215.

⁴ *Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву // Журнал Министерства юстиции. 1897. № 1. Январь. С. 214–215.

⁵ Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 382.

⁶ Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 94–95.

у которых был либо конфликт с обществом, либо с конкретным обвинителем. Возможно, гонениям стали подвергаться лица, отказавшиеся принимать участие в языческих обрядах и ритуалах или нарушавшие традиционные обычаи (погребая «заложных покойников», например). Население определяет виновников бедствий через испытания водой или прибегаю к услугам чародеев. Обвиненных во вредительстве сжигают на костре.

В отличие от Серапиона, простой народ не видел принципиальной разницы между христианскими и языческими обрядами; и то, и другое для паствы было магией, способной как-то повлиять на продолжавшиеся природные катаклизмы. Поэтому население начинает посещать церковь более усердно, но при этом продолжает выполнять языческие обряды. Наблюдая за убийствами невинных людей, которые, к тому же, возможно, отличались большим, с точки зрения христианства, благочестием от своих соседей (если действительно имел место отказ от соблюдения языческих обрядов), раздраженный лишь формальным ростом набожности населения Серапион раздражается проповедями. Их цель — защитить от расправ невинных. Однако проповеди выдающегося пастыря едва ли изменили отношение людей к постигшим их несчастьям. Их мировоззрение слишком отличалось от миропонимания епископа. Один и тот же человек в народной культуре мог стать и объектом поклонения, и объектом расправы. Отчаявшись донести до паствы христианские идеи, Серапион как лицо, способное (в традиционных представлениях) влиять на природные явления, берет вину на себя: «Се вѣдѣ азъ, поучаю вы, яко за моя грѣхи бѣды сия дѣются»¹. Епископ призывает свою паству покаяться вместе с ним.

Как можно заметить, реконструируемое благодаря поучениям Серапиона поведение населения во время «охоты на ведьм» имеет некоторые сходства с информацией других источников по Восточной Европе. Кроме того, ему находят параллели в мировой культовой практике. Вероятно, классическая, традиционная «охота на ведьм» (ВК:ПФ) сочетала в себе все или некоторые из тех психологических черт, которые были рассмотрены выше, — не важно, происходила она на Руси или за ее пределами. Однако почти не была рассмотрена СВ. Для Древней Руси ВК и СВ были разными явлениями. Когда они встречались друг с другом, то, как правило, противостояли одно другому, как это было во время восстаний волхвов в Суздале и на Белоозере, описанных в летописях под 1024 и 1071 гг.² В этих случаях княжеская администрация предотвращает языческую «охоту на ведьм», возникшую в условиях голода, ответив уничтожением проводивших ее волхвов (ВК:ПФ/СВ). Ни представители власти, ни сам книжник не верят в то, что убийство колдунов способно как-то повлиять на урожай³. Ян Вышатич, участвовавший в подавлении восстания волхвов, описанного под 1071 г. правда, проводит над «кудесниками» действия, которые напоминают ВК.

¹ Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 384.

² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 147–148, 175–178.

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 147–148, 176.

Однако такое поведение, вероятно, было рассчитано на местных жителей. Кроме того, Ян Вышатич имел возможность действовать только на основании архаичного обычного права¹.

Официальная власть (во всяком случае, церковная), правда, могла участвовать в сожжении четырех волхвов в Новгороде в 1227 г.² Некоторые историки видят в этом акте свидетельство применения церковным судом в Древней Руси жестких норм ранневизантийского права³. Тем не менее, летописные сообщения весьма скудно описывают обстоятельства совершения казни, что открывает широкий простор для исследовательских интерпретаций. Новгородские хроники, включая раннюю Новгородскую первую летопись, скупо сообщают, что в 1227 г. были сожжены четыре волхва на Ярославовом дворище за колдовство⁴. Поздняя Никоновская летопись более подробно описывает происшествие⁵. Волхвов ведут во двор архиепископа, но мужи князя Ярослава вступились за кудесников. Потом новгородцы отводят колдунов на Ярославово дворище и совершают казнь. Даже в этом позднем сообщении ничего не сказано об осуждении волхвов на смерть Церковью или княжеской администрацией. В данном случае, если и имело место ВК:СВ, то это, вероятно, было обусловлено особой активностью вечевых институтов⁶.

Сложно реконструировать отношение к феномену со стороны исламской Волжской Булгарии и иудейского Хазарского каганата. Повешенье великана санкционировано самим правителем булгар, однако данное фантастическое сообщение отражает скорее миф, рассказанный Ибн Фадлану царем Алмушем. Данное обстоятельство, конечно, не отменяет его значения для реконструкции стереотипных представлений. Вера в силу колдовства для ислама не была характерна. Если христианские и иудейские священные книги содержат в себе архаичные конструкты, свидетельствующие о наличии реальной магии у язычников, то в Коране колдовство уже предстает как обман и иллюзия (ср.: Исх. 7,11–12 и Коран 7,116; 20,66). Во всяком случае, ал-Гарнати не упоминает ни о каких кровавых обрядах у волжских булгар. Согласно же сообщению ал-Масуди, убийство кагана совершается под давлением народных масс.

Все же СВ следует отнести к «охоте на ведьм», хотя эти акции напрямую и не связаны с неурожаем и стихийными бедствиями (основная причина ВК:ПФ).

¹ О том, как действия Яна Вышатича вписывались в правовые обычаи того времени, см.: Шинаков Е. Л. Менталитет и право в Древней Руси: к интерпретации событий 1071 г. // Вестн. Брянского гос. ун-та. Исторические науки и археология / литературоведение / языкознание / педагогические науки. 2016. №1(27). С. 153–154.

² Фроянов И. Я. О событиях 1227–1230 гг. в Новгороде // Новгородский исторический сборник. 2 (12). 1984. С. 99.

³ Бенеманский М. Закон градский... С. 101; Булычев А. А. Между святыми и демонами... С. 46.

⁴ ПСРЛ. Т. 3. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000. С. 270; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Новгородская четвертая летопись. М., 2000. С. 204.

⁵ ПСРЛ. Т. 10. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М., 2000. С. 94.

⁶ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 301.

Общее кроется в картине мира: способах нейтрализации существа, которое, согласно традиционным верованиям, может быть опасно и после своей смерти. Особенно это справедливо тогда, когда жертвами становятся священнослужители, колдуны и старейшины. Подобные убийства носят иррационально-ритуальный характер и едва ли их значение первоначально сводилось к простому запугиванию¹. В этом плане сложно предугадать, зачем христиане осуществляли СВ с ритуальной жестокостью. Были ли они охвачены суевериями сами, или легко читаемая языческой картиной мира расправа должна была в действительности запугать местное население?

Выше оговаривалось, что способы «охоты на ведьм» не всегда отличались от механизмов простой общественной казни. На самом деле, в расправах над ведьмами в Восточной Европе задействовалась довольно разнообразная палитра методов и представлений. Иногда «охоту на ведьм» было не отличить не только от общественного наказания, но и от жертвоприношения, и иных форм сакральных расправ. Связь жертвоприношений и гонений на чародеев нуждается в особом внимании.

В науке есть тенденция относить любую сакральную расправу к формам жертвоприношения. Например, как жертвоприношение убийство древлянских послов и старейшин интерпретировал И. Я. Фроянов². К формам жертвоприношения относят А. В. Майоров и С. Б. Чебаненко повешенье волхвов «повозчиками» под 1071 г. и князей Игоревичей под 1208 г.³ В некоторых случаях «охота на ведьм» действительно переходит в жертвоприношение. Как отмечает М. Грин, в жертву могли приноситься люди, которые, согласно народным представлениям, являлись носителями отрицательной энергетики⁴. С этим утверждением нельзя не согласиться. Например, скандинавские конунги, согласно представлениям норманнов, были ответственны за урожай (ВК), поэтому в случае голода правителя обвиняли во вредительстве⁵ (ДП) и приносили в жертву Одину⁶. В то же время, как верно отмечает Т. Н. Дмитриева, не всякое ритуальное убийство является жертвоприношением⁷. «Охота на ведьм» продолжает происходить и тогда, когда языческие боги и посвященные им культы оказываются забыты, и, вероятно, этот феномен изначально имел самостоятельное значение.

¹ Как интерпретируют, например, расправы с волхвами, описанные в летописи под 1071 г., некоторые исследователи (см.: Несин М. А. Языческие выступления в Северо-Восточной Руси // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2014. № 2-1. С. 99).

² Фроянов И. Я. Древняя Русь... С. 67-70.

³ Майоров А. В. Галицко-Волынская Русь... С. 399; Чебаненко С. Б. Казнь князей Игоревичей в Галиче... С. 164.

⁴ Green M. Humans as Ritual Victims... P. 181.

⁵ Иногда оно состояло в неисполнении традиционных обрядов, например, пренебрежении жертвоприношениями.

⁶ Снорри Стурлусон. Круг земной. С. 18, 34.

⁷ Дмитриева Т. Н. Жертвоприношение: поиски истоков // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / Научн. ред. Л. И. Акимова и А. Г. Кифишин. М., 2000. С. 13.

Не является жертвоприношением и убийство женщин волхвами под 1071 г.¹ При разговоре с Яном Вышпатичем волхвы дают понять, что смысл убийства женщин заключается не в умилоствлении богов, но «да аще истребив сихъ будеть гобино»². Большинство известий об «охоте на ведьм» в Восточной Европе сообщает о ритуальных расправах, которые сложно интерпретировать как жертвоприношения. Однако есть случаи, когда расправа над колдуном происходит через пожертвование его богам. Наиболее яркий пример — это инцидент, произошедший с Теодорихом, описанный в «Хронике Ливонии» Генриха Ливонского: «У епископа был сотрудник в проповедании Евангелия Теодорих, брат цистерцианского ордена, впоследствии бывший епископом в Эстонии. Ливы из Торейды решили принести его в жертву своим богам, потому что жатва у него была обильнее, а на их полях погибла затопленная дождями. Собрался народ, решили узнать гаданием волю богов о жертвоприношении. Кладут копье, конь ступает [через него] и волею Божьей ставит раньше ногу, почитаемую ногой жизни; брат устами читает молитвы, руками благословляет. Кудесник говорит, что на спине коня сидит христианский бог и направляет ногу коня, а потому нужно обтереть спину коня, чтобы сбросить бога. Когда это было сделано, а конь опять, как и в первый раз, ступил раньше ногою жизни, брату Теодориху жизнь сохранили»³.

Средневековые книжники наиболее часто сообщают об «охоте на ведьм» на севере восточноевропейского региона, где проживало полиэтничное население. Подобную закономерность можно объяснить двояко. С одной стороны, на данное обстоятельство могли повлиять особенности климата того периода. Как свидетельствуют русские летописи, в Северной Руси природные бедствия случались чаще, чем в Южной. Во всяком случае, этот регион чаще страдал от нехватки хлеба. Так как большинство «охот на ведьм» типа ВК происходило во время неурожая, можно предположить, что подобных эксцессов на севере было больше, что отразилось и на частоте упоминаний в источниках. С другой стороны, зона культурных контактов создает благоприятные условия для обмена магическими практиками⁴. Кроме того, представления о способности инверсцев влиять на природные явления могли подстегивать взаимную подозрительность⁵. Помимо всего прочего, согласно традиционному мировосприятию, в окказиональных обрядах⁶ (а именно с такими обрядами мы и имеем дело) участие представителей «чужого» этноса могло усилить эффект магических действий⁷.

¹ Карпов А. В. Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь в Древней Руси в IX–XI вв. СПб., 2008. С. 102.

² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 176.

³ Генрих Латвийский. Хроника Ливонии. С. 72–73.

⁴ Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 240.

⁵ Там же. С. 242.

⁶ Обряды, совершаемые в особых случаях, нерегулярно. В отличие от календарной обрядности.

⁷ Белова О. В. Этнокультурные стереотипы... С. 252.

«Охоты на ведьм» всегда были эпизодичны. Их возникновению определенные социальные условия благоприятствовали в гораздо большей мере, чем суеверия. Сообщение ал-Гарнати о регулярности расправ над ведьмами у «лесного народа» (раз в 10 лет¹) едва ли заслуживает доверия. Арабский путешественник действительно посещал этот народ, который платит дань булгарам, находится на пути из Волжской Булгарии в Русь, ведет лесной образ жизни и бреет бороды. Однако сам он «охоты на ведьм» в этой местности не наблюдал. Об обычаях убийства ведьм ал-Гарнати рассказали уже славяне или болгары: «Мне рассказывали о них, что у них каждые десять лет становится много колдовства»². Вполне возможно, что миф о частых расправах над ведьмами у «лесного народа» возник в славянской среде. Пользуясь конструктом, согласно которому в среде иноплеменников магические практики особо распространены, население Руси могло создать легенду о регулярных сакральных расправах, осуществляемых «лесным народом», приписывая им схожие со славянской традицией черты (испытание водой). В целом, первичны для «охоты на ведьм» внешние условия, а способы ее проявления культура всегда сможет сгенерировать.

Для Восточной Европы домонгольского времени в основном были характерны два типа «охоты на ведьм» — ВК:ПФ и СВ. Оба типа имеют разные корни. Первый основан на народной традиции и главной причиной такой «охоты» являлся неурожай и стихийные бедствия. Классические примеры ВК:ПФ: расправы, описанные Серапионом Владимирским, уничтожение женщин волхвами под 1024 и 1071 гг. и сообщение ал-Гарнати о «лесном народе». Монотеистическая «охота на ведьм» в этот период в большинстве случаев принимает характер расправы над участниками языческих восстаний, что характерно не только для Восточной Европы³. Фактически, такая «охота на ведьм» является аналогом «священной войны», и ее смысл сводится к установлению государственного порядка.

ВК в тот период времени христианской Церковью в основном осуждаются, и это не удивительно, ведь возрождение прежних традиций могло сплотить общество на альтернативной христианству основе и стать причиной реакционного мятежа. Общинное самоуправление тогда не было разрушено, а мирской суд обладал реальной силой, способной судить даже правителя. Обществу Восточной Европы в борьбе с ведьмами не было необходимости обращаться за помощью к светским и духовным властям и отдавать этот важный инструмент социальной консолидации в руки потенциального идеологического противника, как это будет позднее, в Западной Европе Нового времени.

Таким образом, в Восточной Европе рассматриваемого периода не было необходимых предпосылок для того, чтобы «охота на ведьм» приобрела характер СВ:ВК. Монотеизм еще недостаточно завоевал умы людей, он был вынужден мириться с невинными

¹ Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана... С. 37.

² Там же.

³ Адам Бременский. Деяния архиепископов Гамбургской церкви... С. 53; *Спорри Стурлусон*. Круг земной. С. 138, 145–146.

проявлениями традиционных верований и осуждать лишь те воззрения, которые на тот момент для Церкви были наиболее опасны¹.

Халявин Н.В. К вопросу о ранней истории Вятской земли²

Полная тайн и загадок история Вятской земли привлекает внимание уже не одного поколения исследователей. Издано немало научных трудов и опубликованы источники по истории Вятки. Но все равно, многие вопросы остались пока без ответа и ждут своего решения. А слова, сказанные когда-то Н. И. Костомаровым, что «нет ничего в русской истории темнее судьбы Вятки и земли ей»³ по-прежнему актуальны.

В последнее время В. В. Низов и Л. Д. Макаров сделали немало для расширения круга источников по ранней истории Вятки, ввели в научный оборот многие неизвестные ранее сообщения русских летописей, археологический и фольклорный материал. Признавая безусловную важность этой работы, отметим, что есть и другие резервы для выхода из сложившейся историографической ситуации. Они заключаются в комплексном исследовании нетрадиционных, мало используемых источниками (фольклорный, этнографический, лингвистический материал) и более полном извлечении информации из традиционных.

Возьмем для примера «Повесть о стране Вятской». Если к ней относиться как к летописи, хронологии (чем она, безусловно, не является), то это ведет к спорам о конкретных датах, о соответствии «Повести» данным археологии и о достоверности ее как источника вообще. Внимание исследователей, таким образом, отвлекается не на выяснение исторических реалий, нашедших свое отражение в «Повести о стране Вятской», а на бесплодные дискуссии. Этого не происходит, если к источнику подходить так, как он того заслуживает, то есть как к повествованию, содержащему в себе запись народных преданий, что,

¹ Интересно сопоставить данные выводы с отношением к феномену в раннесредневековой Западной Европе: «Блаженный король Олаф решил сурью преследовать их всех и подобных им (чародеев, прорицателей, магов, заклинателей. — Д. П.), чтобы устранить внутренние конфликты и тем крепче укоренить в своем королевстве христианскую религию» (*Адам Бременский. Деяния архиепископов Гамбургской церкви...* С. 53).

² Эта статья была моей первой публикацией, можно сказать, первым шагом в историческую науку. Она написана по материалам дипломной работы, которую я защищал под руководством Виктора Владимировича Пузанова. Это он подсказал мне идею заняться вятской историей и попытаться связать её с концепцией городов-государств и основными идеями школы И. Я Фроянова. Конечно, теперь некоторые пассажи этой статьи выглядят наивно, что-то я бы написал по-другому, от каких-то идей, наверное, отказался или подкрепил бы их другой аргументацией. Но хочется опубликовать её именно такой, какой она увидела свет – без исправлений и авторской правки, – с благодарностью своему первому университетскому учителю за то, что мне никогда за эту работу не было стыдно. Первая публикация в сборнике *История Удмуртии в школе (Материалы научно-практической конференции по проблемам преподавания истории Удмуртии)*. Ижевск, 1994. С. 120-135

³ *Костомаров Н. И. Северно-русские народоправства // Собрание сочинений. СПб., 1904. Т. 7, 8. С.138.*

кстати, уже давно отмечается историками¹, но не нашло пока, как нам кажется должного применения.

Немаловажным, на наш взгляд, является и расширение круга изучаемых вопросов, что должно осуществляться в контексте вышепоставленных задач.

Данная работа не претендует на исчерпывающее решение проблемы. Это лишь скромная попытка, исходя из намеченных положений, высказать ряд замечаний и предложений по некоторым спорным вопросам ранней истории Вятки. В частности, это касается проблемы начала русской колонизации края, становления и развития вятской государственности.

По вопросу о русской колонизации Вятской земли существует несколько точек зрения. Споры ведутся о времени начала колонизации и о ее исходных направлениях, т.е. откуда, с каких земель она шла. Наиболее ранней датой освоения Вятского края русскими, не противоречащей на сегодняшний момент всему имеющемуся кругу источников, можно назвать XIII в. Однако окончательный ответ на этот вопрос, по всей видимости дадут дальнейшие археологические изыскания.

Заселение русскими района среднего течения реки Вятки шло если не одновременно, то с небольшими временными промежутками с нескольких направлений. С наибольшей вероятностью можно предположить, что основной поток колонистов давали Новгородские, Устюжские и Владимиро-Суздальские земли.

Первыми пришли на Вятскую землю, по всей видимости, новгородцы, хотя единого мнения на сей счет у историков нет². Но есть достаточно веские основания, чтобы именно новгородцам отдать пальму первенства. Первое, и самое главное, - народные предания. Причем не только русского народа (мы уже упоминали «Повесть о стране Вятской», в пример можно привести и предание, говорящее о начале крестного хода из села Никулищина на Вятку, установление которого тоже связывалось с новгородцами), но и его соседей³. Другим доказательством для подтверждения нашей точки зрения могут служить исследования Д. К. Зеленина, который, сравнивая церковные ходы и праздники Вятской и Новгородской земель, пришел к выводу, что имеется много общего в сроках и

¹ *Стицын А. А.* Первый труд по истории Вятского края // Вятские губернские ведомости. Вятка, 1888. №85; *Макаров Л. Д.* История Вятской земли XII - XVI веков в дореволюционной историографии // Актуальные проблемы историографии дореволюционной России. Ижевск, 1992. С. 84; *Фомеев Г. В.* К истории становления удмуртско-русских этнокультурных отношений // Материалы к ранней истории Удмуртии. Ижевск, 1978. с. 76.

² *Лутов П. Н.* К вопросу о происхождении «Повести о стране Вятской» // Записки УдНИИ. Ижевск, 1949. Вып. 12. С. 74.; *Зеленин Д. К.* К вопросу о ходе древнейшей русской колонизации в Вятский край // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1906 год. Вятка, 1906. Отд. 2. С. 64.; *Макаров Л. Д.* Формирование территории Вятской земли в XII - XIII вв. // Исследования по средневековой археологии лесной полосы Восточной Европы. Ижевск, 1991. С. 141-142; *Фомеев Г. В.* К истории становления..., С. 78.

³ *Гаврилов Б.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880. С. 144-146.

мотивах их проведения¹. Схожим оказался и пантеон особо популярных святых в Новгороде и на Вятке. И там, и там особенно чтили святого Николая (в Новгороде одних монастырей в честь него было 12) и святого Георгия².

Роднило вятчан и новгородцев и еще одно немаловажное обстоятельство – речь. Особенности вятского говора были настолько схожи с новгородским, что иногда путешественникам, заезжавшим на Вятку, казалось, будто они в Новгороде³. Современные данные лингвистики свидетельствуют, что соотношение цоканья и чоканья в вятском говоре было аналогично новгородскому⁴. Другими словами, и вятчане, и новгородцы вставали с восходом «солнча», в будни и праздники ходили в «черковь». В подтверждение новгородских корней колонизации Вятского края можно привести и некоторые этнографические особенности жителей этих земель⁵.

Не стоит забывать и того отношения к Новгороду Великому, которое было в средневековой Руси: уж если какому-то поселению выпадала честь быть образованным, основанным новгородцами, то память об этом бережно хранилась и передавалась из поколения в поколение.

Вслед за первопоселенцами на Вятку пошла вторая, более мощная волна (вернее будет даже сказать волны) колонизации. Этот поток брал свое начало во Владимиро-Суздальских, Устюжских землях и северных владениях Великого Новгорода. Небольшим временным промежутком между волнами и их различной мощностью объясняется нераспространенность новгородских названий в вятской топонимике.

Значительное увеличение русской общины и, следовательно, усиление ее позиций в инородческом враждебном окружении привело к важным демографическим, экономическим и социально-политическим последствиям. Более активная колонизация подразумевала не только освоение новых территорий, но и создание эффективной системы управления этими землями.

Вопрос о вятской государственности давно поднимается в историографии, но окончательного ответа здесь пока не найдено. Вслед за данными «Повести о стране Вятской» и авторитетными мнениями Н. М. Карамзина, С. М. Соловьева,

¹ Зеленин Д. К. К вопросу о ходе древнейшей..., С. 56-59.

² История русского искусства. М., 1954. Т. 2. С. 232-233.

³ Вештомов А. И. История вятчан со времени их поселения при реке Вятке до открытия в сей стране наместничества, или с 1181 по 1781 год через 600 лет. Казань, 1907. С. 11; Зеленин Д. К. К вопросу о типе деревенских построек, как о живом свидетеле древнейшей колонизации Вятского края // Труды Вятской ученой архивной комиссии 1912 года. Вятка, 1912. Вып. 1-2. Отд. 2. С. 32.

⁴ Макаров Л. Д. О древнем славяно-русском населении Вятской земли по данным языка // Вятская земля в прошлом и настоящем (К 500-летию вхождения в состав Российского государства). Киров, 1989. Т. 1. С. 119.

⁵ Вештомов А. И. История вятчан..., С. 12; Зеленин Д.К. К вопросу о типе деревенских построек..., С. 32; Он же. Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии: Этнографический и историко-литературный очерк // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1905 год. Вятка, 1904. Отд. 2. С. 22.

Н. И. Костомарова¹ и в наши дни сохраняется взгляд на Вятку, как на вечевую республику². Другие точки зрения на эту проблему можно найти у Л. Н. Спаской, не видевшей возможности независимого существования Вятки³, и у А. В. Эммаусского, считавшего, что Вятка с самого начала освоения ее русскими входила в состав Суздальско-Нижегородского княжества, хотя и управлялась своими земскими выборными людьми⁴.

На наш взгляд, решения вопроса о вятской государственности может лежать в русле проблемы древнерусских городов-государств, эффективно разрабатывающейся в последнее время на общерусском материале И. Я. Фрояновым, А. Ю. Дворниченко и рядом других историков.

Город-государство представлял союз соподчиненных общин во главе со старшим городом, к которому тянули пригороды с окружавшими их сельскими округами. Сходная система наблюдается и на Вятке: старшим городом земли являлся Хлынов, которому подчинялись пригороды (Никкулицын, Котельнич, Орлов) с тянувшими к ним сельскими округами.

Такая структура, вероятно, соответствовала в общих чертах системе управления той земли, откуда пришли первопоселенцы. Города-государства на основной части Руси прекращают свое развитие после монголо-татарского нашествия и сохраняются только на Северо-Западе страны, что еще раз указывает на тесную связь Вятки с Новгородом. Новые переселенцы довольно естественно включались в эту структуру общинного типа, поскольку традиции земского самоуправления имели большую силу и в тех землях, где достаточно явно обозначился процесс становления раннефеодальных монархий.

Память об общинном характере вятского государственного устройства дошла до нас не только в преданиях («И тако начаша общежителствовати самовластвующее правимы и обладаемы своими жители и нравы своя отеческия и законы и обычаи Новгородския имяху на лета многа»⁵), но и в народных приговорах. «У нас на Вятке свои порядки» – сколько заносчивости, самоуверенности таит в себе эта поговорка. Так могли говорить люди, знающие свою силу и могущие за себя постоять. «У нас», «мы» – слова часто встречающиеся в вятских поговорках, что за ними? Не кроется ли здесь ощущение сплоченности, единства? «У нас», «мы» и часто – множественное число (не «хлыновский вор», что

¹ Карамзин Н. М. История государства Российского. Калуга, 1993. Т. 1-4. С. 298; Соловьев С. М. История Российская с древнейших времен // Сочинения в 18 кн. М., 1993. Кн. 1. Т. 1-2. С. 65.; Костомаров Н. И. Северо-русские народоправства..., С. 375.

² Макаров Л. Д. Государственное устройство Вятской земли в XII – XV вв. (к постановке проблемы) // Актуальные проблемы дореволюционной отечественной истории: Материалы науч. конф., посвященной 20-летию юбилею УдГУ, 23 октября 1992 г. Ижевск, 1993. С. 58; Низов В. В. К вопросу о социальной организации «Земли Вятской» в XIV – XV вв. // Вятская земля в прошлом и настоящем. Киров, 1989. Т. 1. С. 19-20.

³ Спаская Л. Н. Прошлое Вятки с ее заселения русскими до воцарения Михаила Федоровича Романова // Труды Вятской ученой архивной комиссии 1913 г. Вятка, 1913. Вып. 1-2. Отд. 1. С. 12.

⁴ Эммаусский А. В. Вятская земля в период образования Русского государства. Киров, 1949. С. 5-9.

⁵ Повесть о стране Вятской // Труды Вятской ученой архивной комиссии 1905 г. Вятка, 1905. Вып. 3. Отд. 2. С. 34.

тоже бы хорошо звучало, а «хлыновские воры» - тут уже и смысл другой) - не отражение ли это вечевое устройства земли, такого, когда главные решения принимаются всеми вместе, на общем сходе. Поэтому - «у нас», поэтому - «мы».

Главное вече земли собиралось в Хлынове. Этот город возник в результате объединения Никулицынской и Котельнической общин, построивших его в качестве центра нарождающейся волости-государства (примеры таких объединений, напоминающих древнегреческий синоикизм, достаточно часто встречаются в истории русских городов-государств). Хлынов выступал как военно-политический, административный (здесь формировались нити управления волостью, собиралось вече, находилась общеволостная администрация), религиозный центр.

Завершение процесса складывания вятского города-государства приходится, на наш взгляд, на конец XIV в. К этому времени процесс колонизации уже шел полным ходом. Вятчане начинают вести более активную внешнюю политику, хлыновское войско совершает время от времени грабительские набеги на окрестные земли (что еще раз подчеркивает, что Хлынов, как главный город приобретает функции военного центра). Вятская земля теперь уже не просто территория, которая осваивается русскими, но вполне сложившееся административно-территориальное образование.

Завершение в общих чертах становления города-государства нашло отражение и в том факте, что в летописях с конца XIV в. появляется термин «вятчане» (хотя мы знаем, что по крайней мере уже в XIII в. русские жили на Вятке). Наконец, главный город земли приобретает в это время и роль религиозного центра.

В этой связи интересно посмотреть на мотивацию установления крестного хода с иконой святого Николая, сравнив ее с той, что была у хода с иконами святых Бориса и Глеба и святого Георгия из сел Никулицына и Волкова. Последний ход считался на Вятке древнейшим, учрежден он был «избавления ради от Чуди, Черемис и Остяков»¹, которые разоряли села и церкви. Оградить от чего вятчан и были призваны святые образа. К тому же крестный ход способствовал поднятию престижа молодого Хлынова (предание подчеркивает, что начало хода совпадает с основанием этого города)². В конце XIV в., когда на Вятке появляется чудотворная икона святителя Николая, и в честь нее проводится новый крестный ход, мы видим другую ситуацию. Вопрос престижа главного города, как средоточия святынь, религиозного центра, теперь выходит на первый план. Икона святого Николая нужна хлыновцам отнюдь не в качестве оберега от набегов; образ нужен, чтобы «ради многонародного собрания общий праздник узаконить»³. Изменяется восприятие образа. Святые Борис и Глеб и святой Георгий

¹ Там же. С. 36-40.

² Иосиф, архимандрит. О крестных ходах Вятских // Календарь Вятской губернии на 1868 г. Вятка, 1869. Отд. 2. С. 55.

³ Повесть о стране Вятской..., С. 46.

– заступники в конкретной, строго определенной ситуации. Они защищают от разорений. Святой Николай – защитник в широком смысле этого слова, он выступает уже как покровитель всей земли Вятской. Если иконы святых Бориса и Глеба и святого Георгия были добровольно приносимы в Хлынов, то образ святого Николая, уже прославившийся, хлыновцы, по решению веча, забрали к себе силой («Хлынова города вси люди восхотеша ту чудотворную икону взять»)¹, вопреки желаниям жителей Великоорецкого («христиане же тья иже имущее тот чудотворный образ нехотяще его разлучитися»)². У Хлынова теперь власть и право старшего города.

Столь позднее завершение складывания Вятского города-государства – конец XIV в., когда на большей части Руси идет становление раннефеодальных монархий, явилось особенностью Вятки.

Возможно именно этим объясняется большая демократичность социальной структуры вятского города-государства. Своего князя Вятка не имела. Верховная же власть принадлежала, по-видимому, выборным лицам – воеводам. Вопрос о существовании вятского боярства остается открытым. Социальный состав свободного и зависимого населения в этих краях был, вероятно, аналогичен тому, что можно заметить в других русских землях, но имел менее развитую и завершенную структуру.

Были, конечно же, на Вятке и свои церковнослужители, хотя эта территория и не входила тогда в состав русских епископий. По-видимому, священники пришли на Вятку еще с первопоселенцами. Откуда потом они здесь брались – не ясно. Определенно можно сказать только одно – центральные церковные власти их не присылали. Наоборот, это могли быть люди, бежавшие на Вятку в силу каких-либо разногласий с официальной церковью или же пришедшие сюда по проповедническим мотивам.

Окруженные язычниками, вятчане впитывали в свою культуру элементы язычества, что нашло отражение даже в крестных ходах (пример – участие в одном из них «остяцких стрел» – их носили как символ победы над инородцами, придавая им, в то же время, какую-то магическую силу).

Взаимопроникновение культур соседствующих народов – дело неизбежное, но одним культурным контактом обычно никто не ограничивается. Вятчане, придя на Вятку, застали здесь сложную картину этнических отношений. В такой ситуации, чтобы закрепиться и выжить на новой территории, нужно было вести гибкую политику. Вероятно, с кем-то из местных племен вятчане вступали в союз, с кем-то враждовали, на кого-то нападали, от кого-то

¹ Повесть о Великоорецкой иконе святителя Николая // Труды Вятской ученой архивной комиссии 1905 г. Вятка, 1905. Вып. 4. Отд. 2. С. 40.

² Повесть о стране Вятской..., С. 46.

оборонялись. То, что русские на начальном этапе колонизации захватывали городки у местного населения, дошло до нас в преданиях¹ и подтверждается данными археологии².

Некоторые черты тактики и военной хитрости новопоселенцев, использовавшейся при захвате городков, можно увидеть в интересном ритуале, входившем в сценарий крестного хода из села Волкова на Вятку. Когда икона святого Георгия, по завершении всех торжеств, прибывала поздно ночью обратно в свое село, ее встречала масса людей, держащих в руках свечи, всадники ставили зажженные свечи над головами лошадей. Таким образом, создавалась иллюзия движущейся огненной реки, иллюзия того, что икону встречает огромная масса народа. Откуда такой ритуал? «Повесть о стране Вятской» сохранила воспоминания о том, как был взят один из чудских городков, соотнося это с Кокшаровым. Жители города отворили ворота оттого, что им «показался ко граду приступающее неисчислимое множество»³. Это могло иметь место в случае, если бы, например, новгородцы или кто другой из русских начали осаждать городок ночью и с помощью огня создали видимость огромного числа осаждающих. Ведь нападавших было не так много, а городок имел укрепления, и там, где невозможно было взять силой, приходилось прибегать к хитрости. Впоследствии этот эпизод мог войти в состав крестного хода, который был весь пронизан воспоминаниями о победе, посвящен ей – здесь и сам мотив установления хода, и участие в нем «остяцких стрел». Таким же «воспоминанием» могло служить и море огня при встрече иконы.

С местным населением отношения осложнились не только из-за захвата земель, был и другой повод для конфликтов. В «Повести о стране Вятской» изложена Тарентская легенда: сведения, содержащиеся в ней можно трактовать так, что вятчане похищали своих жен. Понятно, что объектами грабежа являлись соседи. Подтверждение тому, что женщины-вятчанки были иной, чем мужчины этнической принадлежности, можно найти не только в некоторой разнице в речи вятских мужчин и женщин, но и в празднике «Троецыплатицы». Существовал обычай, запрещавший мужчинам принимать в нем участие. А потребность в общении соплеменниц могла удовлетворяться только в секрете от мужчин. Когда же такие встречи переросли в целый ритуал, представителей сильного пола туда не пускали уже в силу традиции.

Продолжая разговор о межэтнических контактах на Вятке, следует сказать, что часть местных племен, видимо, была обложена данью, о чем, очевидно, могут свидетельствовать элементы Великорецкого крестного хода. Он привлекал к себе внимание многочисленностью участников (до 50 тысяч человек) и тем,

¹ Гаврилов Б. Произведения народной словесности..., С. 144-146.

² Гуссаковский Л. П. Археологические исследования в селе Никульчино Кировской области // Вопросы археологии Урала. Свердловск, 1962. Вып. 2. С. 119-120.

³ Повесть о стране Вятской..., С. 32.

что к селу Великорецкому собирались, помимо христиан, местные язычники – люди, во всякое другое время православия чужающиеся¹.

Возникает мысль, что когда-то, еще до установления крестного хода, население этих мест зависело от Вятки (Хлынова) и платило ей дань. Маршрут сбора этой дани был, по-видимому, таким же, каким позже пошел крестный ход. Село Великорецкое было конечным пунктом этого маршрута, и сюда стекались все остальные «налогоплательщики». Отсюда уже собранная дань отправлялась в Хлынов. Позднее, когда по тому же пути был установлен крестный ход, многие элементы из старинного действия по сбору дани органично вплелись в его сценарий, стали атрибутами праздничного церковного действия, которым уже не придавалось прежнего значения.

Говоря о взаимоотношениях между народами, нельзя забывать об их сложности, многогранности. Одними стычками и кражами невест дело, конечно же, не ограничивалось. Вероятно, был и взаимный товарообмен, и взаимные грабежи – все это вполне укладывалось в нормы взаимоотношений того времени.

Вятка не ограничивалась контактами с местным населением, выходя и к своим дальним соседям. Татары, увозя в плен вятских жителей, сами не были застрахованы от набегов хлыновской вольницы. Русские князья в феодальной войне начала XV в. старались переманить вятскую рать на свою сторону, считаясь с ее силой. Так продолжалось до тех пор, пока набравшая силы Москва, ставшая центром складывающегося единого государства, не лишила Вятку независимости. В 1489 г. Вятка в третий раз увидела под своими стенами московские войска (в 1458 г. откупилась, дав вятку московскому воеводе; в 1459 г. схитрили, добив челом Великому князю по всей его воле, но выполнять обещаний не топились). На этот раз силы были слишком неравными – Вятка пала. Московские войска появились здесь на день Бориса и Глеба, когда-то, по преданию, именно в этот день пришли на Вятку первые русские поселенцы.

¹ Иосиф, архимандрит. О распоряжениях и постановлениях касательно Великорецкого крестного хода // Вятские епархиальные ведомости. 1869. № 18. С. 502.

Харин Е.С., прот. Монастыри и духовничество в Древней Руси

В последнее время усилилось обсуждение роли церкви в современном обществе. В этой связи было бы не бесполезно поднять вопрос о роли монастырей в духовном руководстве мирянами в древнерусский период. Речь идет о бытовании в древнерусском обществе церковного таинства покаяния или исповеди. Покаянная дисциплина ранее уже становилась объектом исследования. В 1894 г. вышла трехтомная монография А. Алмазова «Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Опыт внешней истории»¹. Этот масштабный труд охватывает всю историю таинства покаяния со времен апостольских до сер. XIX в. Второй непрезойденный труд — монография С. Смирнова «Древнерусский духовник»². Здесь автор подробно рассказывает о формах бытования покаянной дисциплины в Древней Руси, публикует множество документов. В 2006 году вышла работа М. В. Корогодиной «Исповедь в России в XIV–XIX вв.»³ также представляющая интерес для исследователя данной тематики. Из множества поставленных этими авторами вопросов особенный интерес представляет следующий. Известно, что монашество играло значительную роль в жизни древнерусского общества, оказывало на него сильное влияние. В этой связи интересно, была ли покаянная дисциплина своеобразным методом этого влияния.

В начале несколько общих положений. Славянское слово «исповедь» означает «свидетельство», т. е. некоторый человек, приходя на исповедь, свидетельствует перед Богом о собственной греховности и о своей решимости порвать с грехом навсегда⁴. При этом искренне кающийся получает прощение⁵, каяться стали уже только наедине с духовником. При этом духовник по-прежнему был призван к назидательной деятельности⁶. Именно такая душепопечительская, назидательная деятельность духовенства получила название «духовничество». Таким образом, духовничество — это система отношений между христианином и его духовником — священником, который регулярно принимает у него исповедь. При этом этот священник, зная те или иные склонности духовного чада, может правильно руководить духовной жизнью человека. От христианина при этом требуется послушание духовнику, а от духовника — ответственное отношение («ревность») к душе «чада». В сложной ситуации, противоречивом положении мирянин просит совета у духовника. Источники свидетельствуют, что почти каждый христианин Древней Руси имел духовника. Обычно ими становились монахи⁷. Это связано с весьма сильно распространенным на Руси мнением, что именно монахи должны заниматься духовничеством. Происходит это

¹ Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной Церкви. Одесса, 1894.

² Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913.

³ Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV–XIX вв. СПб., 2006.

⁴ Дроздов Филарет, митр. Катехизис. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 58.

⁵ Там же.

⁶ Подробнее см.: Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной Церкви. Одесса, 1894. Т. 1.

⁷ Смолич И. К. Русское монашество. М., 1999. С. 38.

мнение от византийской богословской школы, основоположником которой был преп. Симеон Новый Богослов. Здесь приведем отрывки из письма этого святого старца:

«Ты повелел нашему ничтожеству, отец и брат, ответить на твой вопрос: “Позволительно ли исповедовать грехи некоторым монахам, не имеющим священства?” <...>

[11] Что позволено нам исповедаться монаху, не имеющему священства, найдешь это происходящим со всеми с тех пор, как одежда и обличье [монашеские] были дарованы от Бога наследию Его и монахи получили свое имя, как это написано в боговдохновенных писаниях отцов, вникнув в которые ты найдешь, что сказанное — правда. Прежде же [монахов] одни лишь архиереи по преемству от божественных апостолов получали власть вязать и решить, но по прошествии времени и когда архиереи стали негодными, это страшное поручение перешло к священникам, имеющим непорочную жизнь и удостоенным божественной благодати. Когда же и они, священники вместе с архиереями, смешались с прочим народом и уподобились ему, и когда многие, как и ныне, подпали [под действие] духов заблуждения и суетного пустословия и погибли, оно было передано, как сказано, избранному народу Божию — я говорю о монахах; оно не было отнято от священников и архиереев, но они сами сделали себя чуждыми ему. Ибо всякий священник ставляется перед Богом как посредник между Богом и людьми, — как сказал Павел, — и он должен как за народ, так и за себя приносить жертвы (Евр. 5:1–3). <...>

[17] Итак, возжелаем прежде стать таковыми, братья и отцы, и тогда только будем говорить другим об освобождении от страстей и принятии помыслов, и такого духовника взыщем...»¹.

Очевидно, что преп. Симеон в своих воззрениях отталкивался от студийской традиции по духовному руководству монахов и мирян. В пределах монастыря духовным отцом монахов обычно был сам игумен. Студийский устав предписывает ежедневное «откровение помыслов», то есть исповедь перед игуменом². Великим Постом откровение помыслов происходило во время утрени и совершалось следующим образом: в начале четвертой песни канона игумен покидал свое место в храме и садился в углу, куда к нему один за другим подходили монахи³. Ежедневная исповедь перед игуменом, по-видимому, была непременной составляющей монашеской жизни, по крайней мере, так предписывалось уставом⁴. Исповедь перед другим духовником (не игуменом) допускалась лишь в исключительных обстоятельствах; в частности, если игумен уходил на покой, но оставался жить в общине, он мог передать своему преемнику управление монастырем, но оставить за собой духовное руководство. Неясно,

¹ Добротолюбие. Т. 5. С. 35.

² Скабалланович М. Толковый типикон. Киев, 1910. С. 470.

³ Илларион (Алфеев), игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001. С. 162.

⁴ Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. СПб., 1907. Т. 1. С. 47.

относится ли это указание устава лишь к Великому посту (оно помещено в разделе о Посте) или ко всему году. Вообще, Феодор Студит очень высоко ставил игумена как главу монашеской общины: в Большом Оглашении, которое было составлено при жизни его дяди Платона, он подчеркивает, что ни этого последнего, несмотря на его возраст и прежнее руководящее положение, ни кого-либо из пресвитеров, ни эконома не следует считать равным игумену¹.

Если ежедневное откровение помыслов существовало как в раннем монашестве, так и позднее, то практика монашеского руководства мирянами особенно характерна для иконоборческой эпохи, по крайней мере, тогда она получила широкое распространение. Возникновение института «старцев», в задачу которых входило исповедовать мирян, тоже относится к иконоборческой эпохе. Разумеется, старцы, руководившие мирянами, существовали и прежде иконоборчества, но их общественное значение и влияние чрезвычайно возросли именно в этот период².

Богословская литература монастырского происхождения не делает никакого различия между «сакраментальным» отпущением грехов и «несакраментальным» откровением помыслов. Восточная практика исповеди вообще не знала «сакраментального» отпущения в том смысле, в каком это понималось на западе — т. е. произнесения особой формулы, в которой подчеркивалась власть священника «вязать и решить»³.

Заняв ведущую роль в деле духовного руководства мирянами, старцы-иноки расширили и пределы самого духовнического служения: в отличие от раннехристианских духовных наставников, которые, как представляется, были всего лишь своего рода «советниками», старцы контролировали жизнь своих духовных чад во всех аспектах. Идеал полного послушания, специфичный для монастырей, был постепенно перенесен на отношения между старцем-монахом и духовным чадом-мирянином. Можно сказать, что это был переворот в восприятии духовного отцовства вообще и в практике исповеди в частности.

Этот идеал стал практически общепринятым в византийской церковной практике, а затем благополучно перешел на Русь. Подвижники, славные своей святой жизнью, часто были духовниками князей и вельмож, простой же народ приходил к приходскому духовенству и рядовым монашествующим. Обычно общение «чадо — духовный отец» переходило в почти родственные узы⁴.

Для этого или духовное чадо ездило к духовнику, или сам духовник приезжал (приходил) к нему. Пример подобных отношений — преп. Феодосий Печерский и киевские князья: «... таче по сихъ шедьшема има (Феодосию и князю.

¹ Илларион (Алфеев), игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001. С. 164.

² Илларион (Алфеев), игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001.

³ Подобная формула («... и аз недостойный иерей, властию его мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих...») вкралась в некоторые греческие и славянские евхологии лишь вследствие западного влияния после XVII в. — Прим. авт.

⁴ Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 134.

— Е. Х.) въ църквѣ и сътворивъ молитву седоста. Ти тако христолюбивый князь насыщаешся медоточныхъ техъ словесъ и иже исхождааху отъ устъ преподобнааго отьца нашего Феодосия и велику пользу приимъ отъ нею, иде въ домъ свой славя Бога. И отъ тею дъне большими начать любити и, тако имяше его, яко единому отъ првьныхъ святыхъ отьць и велыми послушааше его и творяаше вся повеленая ему отъ великааго отьца нашего Феодосия»¹.

Князя и бояре ездили к игуменам монастырей для душеспасительных наставлений и исповеди. Исповедь в Древней Руси совершалась путем вопросов со стороны исповедника, причем почти всегда сопровождалось чтением особой покаянной статьи, которой усвоено название «поновление». Предварялась исповедь наставлением, а заключалась разрешительной молитвой и увещанием духовника². В Древней Руси было принято исповедоваться не менее 2–3 раз в год (Великим постом и перед Рождеством, в день Тезоименитства и т. д.).

Духовный отец был не только руководителем в духовной жизни, но и советчиком в повседневных делах. Это обеспечивало монашеству достаточно большое влияние на общественные отношения, но в то же время втягивало иночество в эти отношения и имело порой нежелательные последствия. В Древней Руси завещание делалось обычно «по совещании» с духовным отцом и в его присутствии, порой грамотный духовник собственноручно записывал последнюю волю своего духовного чада и таким образом мог повлиять на волю завещателя. Ясно, как важно было для монастыря, если его настоятель или какой-либо другой авторитетный монах был духовным отцом у князей или богатых людей и мог использовать свое положение в интересах монастыря. Но с этой теневой стороной связано было и великое благотворное воздействие духовенства на общество того времени³.

Сдуховничеством тесно связано и формирование такой древней традиции как вклады в монастыри. «Тгда же боляринъ ть, въ страсе бывъ, паче вѣдъм, имъ же бе обещался несь въ манастырь, блаженному Феодосию вѣдать, такоже и веньць святыя богородиця на иконе окова. И се же паки по дньнхъ немнозехъ умысли же боляринъ дати евангелие въ манастырь блаженааго. <...> И тако изнестъ святое то евангелие, вѣдаетъ блаженному на руце, и тако седъ и духовныя тоя беседы насытивъся, возвратиса въ домъ свой. И оттоле велику любовь имяаше к блаженному Феодосию и часто прихожааше къ нему, и велику пользу приимаше от него»⁴. Житие Феодосия содержит и множество других примеров обильных пожертвований в пользу монастыря. Тут и возы съестного⁵, корчаги с

¹ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 422.

² Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной Церкви. Одесса, 1894. Т. 1. С. 449.

³ Смолич И. К. Русское монашество. С. 38.

⁴ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 402.

⁵ Там же. С. 406.

маслом¹, три воза с вином². Печерский патерик приводит показательный случай с неким Иваном. Будучи при смерти, он призывает игумена Никона — видимо, для исповеди и составления завещания, т. к. далее по тексту расписаны условия этого завещания³. Не вдаваясь в подробности, укажем, что в результате конфликта между наследниками, монастырь получил 2000 гривен серебра и 200 гривен злата и еще нового инока в лице одного из наследников, постригшегося в монахи Захарии⁴. Другой пример — князь Николай Святоша. Еще будучи князем, он пожертвовал Печерскому монастырю «книги многы»⁵. Другой известный пример — это судьба инока Еразма, потратившего значительную часть своего имущества на монастырские нужды⁶.

Самый первый духовник, упоминаемый в наших источниках, — преп. Феодосий Печерский⁷. Он поступали, по уставу и примеру Феодора Студита. А этот устроитель монашества обязанность духовника возлагал на игумена монастыря, точнее сказать, — в игумене видел, прежде всего, духовного отца братии. Феодор Студит пишет в Заповеди игумену: «Да не принимаешь на себя хранения казны и экономических забот, но да будет твоим ключом величайшая забота о душах — решить и вязать по Писанию. <...> Да не удалишь души и сердца твоего на попечения и заботы (о ком-либо ином) кроме вверенных (тебе) от Бога и от меня преданных и ставших духовными детьми и братьями... Тело и душа твои... да будут разделены в равенстве и любви всем духовным твоим чадам и братьями»⁸. Как уже говорилось, ежедневная исповедь предписывалась Уставом св. Феодора. Известно, что он так же не воспрещал монахам принимать на исповедь и мирян. К сожалению, довольно мало известно, как духовничал преп. Феодосий. Исповедь он, видимо, признавал обязательной для каждого инока: «Лепо нам есть нарекшимся чърнецем то по вся дни каятися грехъ своихъ, покаяний бо есть путь, приводя къ царству, покаяние есть ключъ царствия, безъ того бо недобъ вълести никому же, покаяние есть путь въвода въ породу...»⁹. За преслушание и недостаток готовности в нем раскаяться, виновных подвижник «утверждать епитимией»¹⁰. Летопись еще рассказывает, что епитимью, наложенную на согрешившего брата игуменом, иноки по трое или по четверо разделяли между собою «за великую любовь», и преп. Феодосий, видимо, этого не запрещал¹¹. Но разделение епитимии опять таки разрешалось

¹ Там же. С. 410.

² Там же. С. 408.

³ Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 12 об.

⁴ Там же. Л. 13.

⁵ Там же. Л. 25 об.

⁶ Там же. Л. 29 об.

⁷ Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 22.

⁸ Творения преп. Феодора Студита. СПб., 1907. Т. 1. С. 856–858.

⁹ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 384.

¹⁰ Там же.

¹¹ Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 23.

преп. Феодором Студитом¹. Были у преп. Феодосия духовные дети и среди мирян, — среди киевской аристократии². Подвижник, заботившийся о спасении не только подчиненной ему братии, но и мирских людей, прилагал особенное попечение о своих духовных детях, утешал и увещевал приходящих к нему, иногда и сам ходил в их дома и подавал благословение. Из духовных детей преп. Феодосия по именам известны боярин Ян Вышатич и жена его Мария, может быть, варяг Симон и князь Святослав³. Преп. Феодосий перед кончиной своей передал детей духовных — и иноков и бояр своему преемнику по игуменству Стефану. «И се вамъ игумень егоже сами изволисте, того послушайте, и отца того духовнаго себе имейте, и того бойтесь, и по повелению его вся творите»⁴.

Приемники преп. Феодосия по печерскому игуменству поступали, вероятно, по его примеру. Известно, по крайней мере, одно, что у них также были духовные дети среди киевской знати. Игумен Стефан, непосредственный приемник преп. Феодосия (1074–1078 гг.), имел много духовных детей среди бояр. Когда возмущившаяся против него печерская братия лишила его игуменства и изгнала из монастыря «уведеша мнози отъ боляръ сынове суще въ покаянии тому, якоже и предани блаженнымъ тому, съжалишася зело, еже тако духовный отецъ ихъ посрамленъ бысть и отъ монастыря отгнанъ, егоже чтять отъ блаженнаго Феодосия, тоже тако подавахуть ему отъ имений своихъ, еже на потребу того телеси и на ину потребу»⁵. Так, пользуясь правом передавать духовных детей, печерские игумены легко удерживают за собой многих мирских детей духовных. Игумен Феоктист (1103–1112 гг.) был духовником супруги Черниговского князя Давида Святославича, а может быть, и самого князя: «Исходящу же сему лету и поставиша Феоктиста епископом Чернигову, игумена печерскаго... и радъ бе князь Давыдъ и княгини, бе бо ей отецъ духовный»⁶.

Преподобный Феодосий был духовником по своему игуменскому званию, как и его приемники. Однако уже в конце XI и п. п. XII в. принимали исповедь у как мирян, так и монахов и некоторые из братии Печерского монастыря, имевшие пресвитерский сан. Иконописец Алипий (70–80 гг. XI в.) исповедает и приобщает киевского богача⁷. Духовными отцом некоторых из печерских братьев был Онисифор Прозорливец, долго подвизавшийся в этом монастыре, пресвитер саном⁸. Он сподобился дара прозорливости от Бога, чтобы видеть согрешения людей и давать советы. Из жизни Онисифора передается такой случай. Был у него духовный сын из печерских черноризцев, который наружно подра-

¹ Там же.

² См. выше.

³ Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 23.

⁴ Житие Феодосия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 1. XI–XII вв. С. 430.

⁵ Печерский патерик цит. по: Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 25.

⁶ Ипат. л., 1112 г., цит. по: Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 25.

⁷ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1869. Л. 146.

⁸ Там же. Л. 134.

жал подвигу своего духовного отца, постился, представлял себя целомудренным, а втайне жил невоздержанно. Об этом не знали никто из братии, даже и духовный отец. Грешный инок умер скоропостижно, и тело его быстро разложилось. Его погребли в пещере, но от смрада нельзя было пройти мимо; слышен был горький вопль, мучившегося грешника. Преп. Антоний явился Онисифору и упрекал его за то, что он похоронил в святом месте такого беззаконника. Онисифор стал молиться Господу и вопрошать: «Господи, для чего Ты скрыл от меня дела человека сего?». Ангел сказал ему: «на наказание всем согрешающим и не кающимся было это, дабы, видя, покаяться». В следующую ночь прозорливцу снова было видение и повеление, взят из пещеры труп нераскаянного грешника, бросить в воду. На другой день, когда Онисифор с игуменом Пименом решили исполнить небесную волю, явился им преп. Антоний и сказал, что грешник помилован Богом¹.

Этот рассказ раскрывает некоторые черты древнерусской практики духовничества. В Печерском монастыре во второй четверти XII в., исповедь принимает не игумен, а монах, имеющий сан пресвитера и отличающийся духовной опытностью. Среди духовных детей его есть черноризец печерский. Следовательно, игумен не был, по крайней мере, единственным духовником в монастыре. Рассказ не дает права заключать, что преп. Онисифор заменял игумена Пимена в качестве духовника, что в это время должность монастырского духовника отделилась от игуменской. Если же этого не было, то все повествование показывает, что монастырская дисциплина и в этом отношении, как и в других, быстро пала после кончины преп. Феодосия, так как дозволить исповедь братии не-игумену есть прямое нарушение Студийского устава. Грешный инок таит свой грех от духовного отца, и Господь его наказывает для вразумления других, поступающих подобным образом. Это также не говорит за твердость дисциплины. Одна черта рассказа, именно слова преп. Антония в первом видении, показывает, что именно духовник в то время решал вопрос, как и где похоронить своего умершего духовного сына. Власть его была высока — есть основание думать, что и в новгородских монастырях домонгольского периода бывали духовники из братии помимо игуменов. Иеромонах Кирик принимал на исповедь чернецов и мирян, не будучи игуменом².

Нравственное положение духовника в Древней Руси было очень высоко. В древнерусских чинах исповеди встречается выразительный момент передачи грехов кающегося духовнику, заимствованный из старческой исповеди. Выслушав исповедь и прочитав молитвы над преклоненным покаявшимся сыном, духовник поднимал его с земли и возлагал правую его руку на свою шею. Читалась снова молитва, после которой исповедующий обращался к кающемуся с такими словами: «на моей выи согрешения твоя, чадо, и да не истязает тебе о

¹ Там же. Л. 135.

² Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 25.

сихъ Христось Богъ, егда приидеть во славе Своей на судъ страшный»¹. Вот этот обряд исповедного чина и характеризует нравственное положение духовника по воззрениям Древней Руси: духовный отец не только свидетель, «послухъ» покаяния духовного сына пред Богом, он являлся как бы ответчиком за его грехи. Грех сына, сообщенный духовнику на исповеди, становился их общим грехом; они представлялись как бы соучастниками преступлений: «тый же грехъ исповеднику и попови, — обеима общий есть грехъ...»².

Исповедующиеся у одного иеромонаха миряне образовывали так называемую «покаяльную» семью³. Во главе ее стоял сам духовник. Высокое положение духовника Древней Руси в покаяльной семье требовало от него значительного умственного и образовательного ценза. Врач больной человеческой совести и примиритель грешника с Богом, непререкаемый авторитет для своих духовных детей и передовой вождь их к небу, древнерусский духовник должен был являться пастырем выдающихся дарований, опытности и книжности. В древних постановлениях об исповеди такой идеал духовного отца рисуется очень ясно: это — мудрый священник трезвого ума, «смысленный, и разумный, часто почитающий книги святыхъ», «хитрый книгагъ», «мудрый въ учении книжномъ» и вообще «наказанный въ писании»⁴.

Учительная обязанность духовника была неразрывно связана с его должностью. Прежде всего, исповедь в Древней Руси представляла собою не только сакраментальный акт, но и назидательное собеседование. Она предварялась свободной беседой духовника с покаяльным сыном и predisposedным увещанием, сопроводжалась исповедь поучением⁵. Духовник же читал поучение и при венчании своих детей. При постоянном общении с духовными детьми у древнерусского духовника были часты случаи, когда они требовали от него руководства или назидания. В начале говенья духовные дети шли к отцам спрашивать о пище и о поклонах, и отцы излагали их требования церковного устава: писали «детямъ, въ постъ идущимъ» поучения; поучали духовных детей и по приобщении св. Таин⁶.

Не меньшее нравственное и, кроме того, дисциплинарное влияние на древнерусское общество должны были иметь духовнические послания и поучения, лишенные личного элемента. Они очерчивали духовным детям определенный круг нравственно-дисциплинарных норм. Это не назидание в собственном смысле, которое можно принимать или не принимать в зависимости от настроения, это обязательное предписание, «заповедь» духовного отца, посредника между верующим и Богом, истолкователя Высшей воли, выраженной в Божественных книгах, и ответчика за нравственное состояние верующего на

¹ Там же.

² Там же. С. 43.

³ Там же. С. 40.

⁴ Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 47.

⁵ Там же.

⁶ Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной Церкви. Одесса, 1894. Т. 1. С. 243.

Страшном суде. Такие поучения приближаются по своему содержанию к исповедным поучениям. И возможно, что значительная часть последних возникла путем переделки частных наставлений, обращенных каким-либо духовным отцом к кому-либо из детей.

Важным фактом воздействия на духовных детей было наложение епитимьи. В Древней Руси практиковались тайные епитимьи (поклоны и молитвы келейно, тайный пост и др.) и публичные взыскания (отлучение от Причастия, стояние вне храма или в его притворе и т. п.). Древнерусские духовники, случалось, присуждали публичную епитимью не только за явные, но и за тайные грехи. Что касается сроков древнерусских епитимьи и количества поклонов, то они представляют большое разнообразие, в котором очень трудно ориентироваться¹.

Таким образом, древнерусские иноки, будучи духовниками мирян, безусловно, оказывали на них влияние. Выражалось оно в «прививании» древнерусскому обществу христианских, нравственных идеалов. Естественно, что в таком случае необходимо не столько увещевание, сколько личный пример. И такой пример был найден в лице древнерусского иночества. Скорее всего, именно это обстоятельство обеспечило такой промонашеский, аскетический взгляд всей древнерусской христианской общественной мысли. Инок — духовник, собирая покаяльную семью, служил и особым консолидирующим элементом древнерусского общества. В заключение заметим, что изучение такой сферы как покаянная дисциплина Древней Руси открывает перед историком повседневности совершенно новые возможности для реконструкции общей картины прошлого.

¹ Пихоя Р. Г. Церковь в Древней Руси XI — 1-й пол. XIII в. (древнерусское покаянное право как исторический источник): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1974. С. 5–8.

Шмыкова М.А. Идеологическое обоснование вхождения государств Поволжья в состав России в середине XVI в.

В трудах отечественных историков замечено, что внешнеполитическая сфера (война и дипломатия) как важнейшее поле государственной деятельности значительно раньше подверглась осмыслению, чем сфера внутреннего управления¹. Отсюда проистекает пристальное внимание московских идеологов к упрочению статуса русского государя и обоснованию его действий на международной арене. Кроме того, идеологическое обоснование многих войн Русского государства было дано «в традиционно церковном духе»². Казалось бы, вполне естественно, что для религиозного типа мышления эпохи Средневековья было характерно привнесение элемента борьбы за веру в идеологическое обоснование правомерности участия в военных действиях. Однако А. А. Горский выявил, что «религиозный» тип представлений о защите Отечества, выраженный в формуле «за веру христианскую», стал быстро набирать популярность, только начиная с конца XIV в. под влиянием принятия ислама Золотой Ордой и католичества в качестве официальной религии в Великом княжестве Литовском. Наряду с возрождением идеи защиты русской земли данный тип присутствовал исключительно в повествованиях о внешних войнах. Развитие такого рода представлений в немалой степени было обусловлено конфессиональной ситуацией второй половины XV–XVI вв., в результате которой Московская Русь оставалась уцелевшим православным государством на фоне изрушившегося православного мира³.

В русской книжности конца XV – первой половины XVI в. была сформулирована идея, по которой одна из главных функций царской власти заключалась в том, что ее носитель являлся блюстителем церкви и благочестия, охранителем чистоты православия и защитником веры. Определяя крупнейшие вехи христианской истории в «Изложении пасхалии на восьмую тысячу лет»⁴, митрополит Зосима в деле распространения христианства и борьбы с ересями уподоблял Ивана III одновременно и императору Константину, и Владимиру Святому: «И ныне же, в последняя сиа лета, яко же и в перваа, прослави Бог сродника его (Владимира Святого – М. Ш.), иже в православии просиавшего, благовернаго и христоролюбиваго великаго князя Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, новаго царя Константина новому граду Константину – Москве и всей Русской земли и иным многим землям государя»⁵. У Зосимы православная вера

¹ Кром М. М. К пониманию московской «политики» XVI в.: дискурс и практика российской позднесредневековой монархии // Одиссей. Человек в истории. 2005. М., 2005. С. 290.

² Зимин А. А. И.С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 38.

³ Горский А. А. «Всего еси исполнена земля русская...». Личности и ментальность русского средневековья. М., 2001. С. 66–68; Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 11.

⁴ Синецкина Н. В. Третий Рим. М., 1998. С. 123–124.

⁵ Идея Рима в Москве XV–XVI в. Источники по истории русской общественной мысли/ Подгот. русского текста Н. В. Синецкиной и Я. Н. Шапова. Roma, 1989. С. 124; Тихонок И. А. «Изложение пасхалии»

стала тем вечным непобедимым оружием и щитом, благодаря которому правители, раз за разом покоряя «неверных», повторяли свой подвиг и множили славу по «всей вселенной».

Иосиф Волоцкий, другой виднейший полемист конца XV – начала XVI в., чьи идеи стали не только знаменем созданного им течения в русской церкви, но и вошли составной частью в идеологию нарождающегося централизованного государства, писал в «Послании Василию III о еретиках», что неотъемлемая обязанность поставленного по божественному изъявлению государя – искоренять еретические учения ради процветания своего царства: «Вам же подобает, приемыши от вышняго повеления правленья человеческого рода, православным государем, царем и князем, не токмо о своих пещися и своего точью жития правити, но и все обладаемое от треволнения спасати и соблюдати стадо от волков невреждимо..., иже душою и телом погубляющим: скверныя, глаголю, и злочестивыя еретики»¹. Таким образом, сочинения, вышедшие из-под пера крупнейших церковных публицистов, отразив настроения определенной части русского общества, способствовали формированию нового религиозно-политического сознания.

Именно поэтому в XVI в., когда Россия вышла на путь широких завоеваний, мысль о том, что целью военных действий является освобождение и утверждение православия во всей вселенной, начала звучать все чаще². Постепенно идея избранности православия и божественного покровительства русским правителям в войнах, которые они вели, вошла составной частью в политическую идеологию Московской Руси, а расширение границ Русского государства мыслилось прежде всего как защита и спасение православия от «латинствующих и неверных агарян». В течение второй половины XV – первой трети XVI в. в идейном обосновании русско-казанских отношений присутствовали более заметные, чем на других внешнеполитических направлениях религиозные мотивы. Тем не менее политический прагматизм все же преобладал над религиозной составляющей. Аналогичная ситуация сохранялась в 40-е гг. XVI в., когда религиозная санкция активных военных действий против Казани еще не нашла должного отражения в официальных летописных памятниках³.

Было бы неверно ограничивать идеологическое обоснование внешней политики времени создания Русского централизованного государства или, по определению М. М. Крома, «раннемоделного государства»⁴ исключительно ре-

московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР. XIII–XVIII в. / Отв. ред. В. И. Буганов. М., 1986. С. 60.

¹ Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 230.

² Флоря Б. Н. Иван Грозный. М., 2002. С. 93.

³ См подробнее: Тарасов А. Е. Религиозные аспекты политики московских князей во второй половине XV – первой трети XVI в. Автореферат дис. ... кан. ист. наук. М., 2007. С. 19–21; Каттелер А. Россия – многонациональная империя. Возникновение, история, распад. М., 2000. С. 22.

⁴ Кром М. М. Рождение государства: Московская Русь XV–XVI веков. М., 2018. С. 237–238.

лигиозной символикой. В политической мысли XVI в. было выработано несколько идей, своего рода шаблонов, которые, надо отметить, весьма творчески использовались для решения идеологических задач. К ним следует отнести опору на исторические прецеденты, интерпретацию современного политического положения в нужном идеологам русле и т.д. В зависимости от ряда причин: сложившейся традиции контактов с тем или иным государством, менталитета его политической элиты, учета внутривнутриполитической ситуации, наконец, особенностей функционального использования текстов – некоторые из этих идей получили более яркое выражение, а другие оказались в тени. Выявить перечисленные тенденции во всем объеме и полноте представляется возможным на примере крупнейшей внешнеполитической акции периода правления Ивана IV – присоединения государств Поволжья.

Начиная со второй половины 40-х гг. XVI в. наиболее мощное идеологическое оформление получило восточное направление внешней политики России. Прежде всего, это было связано с переходом русско-казанских отношений от тактики пассивной обороны, игравшей ведущую роль до 1545 г., в фазу решительных военных действий¹. Кроме того, 16 января 1547 г. состоялось венчание Ивана IV на царство, его статус был приравнен к статусу татарских царей, что способствовало включению в борьбу за поволжские земли². Для обоснования политики наступления на Казань активно использовались исторические примеры, доказывавшие, что Казанская земля – исконное владение дома Рюриковичей. По мнению А. А. Зимина, такой взгляд на Казань сложился после завоевания ханства³. Однако уже на рубеже 20–30-х гг. XVI в. составители Никоновской летописи осмысливали борьбу Русского государства с Казанским ханством как продолжение борьбы с Волжской Булгарией. В летописи специально оговаривалось, что «болгары» – это те самые, «иже ныне глаголются Казанцы». Чтобы доказать «изначальность» власти русских князей над Казанью, в летопись было введено известие об успешном походе легендарного Кия на «Волжския и Камския Болгары». Особое внимание уделялось деятельности Владимира Святославича. В Никоновский свод под 997 г. в идеологической обработке был помещен рассказ о том, что «ходи Володимер на Болгары Волжския и Камския и, одолев плени их»⁴. В разрядных книгах целью казанского похода 1552 г. провозглашалось «поискати отчины прародителей своих, великих князей русских, земли Болгарские Владимира и другага Владимира Манамаха и васиявшего во всем

¹ Бахтин А. Г. Русское государство и Казанское ханство: межгосударственные отношения в XV – XVI вв. Автореферат дис. ... д-ра ист. наук. М., 2001. С. 35; Котляров Д. А. От Золотой Орды к Московскому царству: вхождение народов Поволжья в состав России. СПб., 2017. С. 233.

² Аксанов А. В. Казанское ханство и Московская Русь: Межгосударственные отношения в контексте герменевтического исследования. Казань, 2016. С. 194. О статусе царя см. подробнее: Филюшкин А. И. Титулы русских государей. М., СПб., 2006.

³ Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. С. 36.

⁴ Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 9–10. М., 1966. С. 35; Клосс Б. Н. Никоновский свод и русские летописи XVI – XVII вв. С. 100–101.

Дмитрея Ивановича Донского, иже победу творяще на сопротивных, иже не покоряющесе ему»¹.

В текстах, созданных после взятия Казани, взгляд на волжские земли как на исконное владение предков Ивана IV получил дальнейшее развитие. В летописном сообщении о закладке храма Покрова на Рву читается рассказ, посвященный «самовольству» казанских царей со времени правления Василия II, когда Махмутек, один из сыновей Улуг-Мухаммеда, «на Казани воцарился». «И оттоле нача царство быти Казанское, а прежние великие князи Русские от Рюрика обладающе и дани емлюще по Волге и до Хвалиньского моря и по Каме» – отметил летописец². Своей логической завершенности тема «отчинности» волжских земель достигла в Степенной книге царского родословия. В первой степени, посвященной князю Владимиру, была выделена целая глава «Победа на Болгары Волжския и новейшее одоление великого князя Ивана», в которой проводились прямые аналогии военных мероприятий Ивана IV с походами его знаменитого предка. Казанские татары выступали в качестве наследников клятвопреступной политики волжских булгар, в то время как Иван Грозный был продолжателем дела русских князей, «во всем подражая прародителю своему, сему святому праведному Владимиру и прочим православно царствующим»³. Учреждение при Иване IV Казанской епархии и распространение христианства в «поганских жилищах» ассоциировалось с посылкой св. равноапостольным Владимиром Марка Македонянина для проповеди православия среди волжских булгар⁴. Эта мысль соответствовала общей концепции Степенной книги о «мире и любви» светской и духовной власти, которые совместными усилиями вели Россию к Богу.

С конца 40-х гг. XVI в. в летописание и разрядные книги постепенно проникала мысль о том, что борьба с Казанью – дело «государское и земское». В этом смысле особое значение придавалось походу 1549–1550 гг., в котором принял участие сам царь Иван IV. Причина выступления заключалась в дестабилизации обстановки в Казани, наступившей после смерти Сафы-Гирея, когда на казанский престол с подачи крымского окружения хана и согласия «земли казанской» был посажен его малолетний сын Утямыш-Гирей. Подготовка к походу, в том числе идеологическая, началась в июле 1549 г., когда «царь... приговорил з бояры, как ему своего дела и земского беречи и делати над Казанью»⁵.

¹ Разрядная книга 1475–1605. / Сост. Н. Г. Савич. Предисл. В. И. Буганова. Т. 1. Ч. 3. М., 1977. С. 416; *Хорюшкевич А. Л.* Россия в системе международных отношений середины XVI в. М., 2003. С. 105.

² ПСРЛ. М., 1966. Т. 13. С. 251.

³ Там же. Т. 21. Ч. 1. СПб., 1908. С. 116.

⁴ Там же. С. 111–112.

⁵ Разрядная книга 1475–1598 гг. / Подгот текста, вводная ст. и ред. В. И. Буганова. Отв. ред. М. Н. Тихомиров. М., 1966. С. 120.

В связи с этим в летописи приводился обширный пассаж относительно клятво-преступлений казанцев, захвата ими пленников и разорения христианских церквей¹.

3 декабря 1549 г. царь с войском прибыл из Москвы во Владимир, откуда направил посланника в столицу за митрополитом Макарием и крутицким владыкой Саввой. После молебна во владимирском Успенском соборе царь вместе с митрополитом выступил перед собравшимся войском. Примечательно, что речь царя не нашла отражение в Летописце начала царства, но была включена в Русский хронограф. В своей речи Иван IV сделал акцент на возросшей за последние полтора десятилетия военной угрозе со стороны Казанского ханства. Он отметил, что «после отца его от бусурманские руки многие христианские крови пролилося и многих людей изо многих городов и с женами и детьми в полон поимали и ныне те все христианской род обусорманен»². Макарий намеренно подчеркивал важность грядущего мероприятия с точки зрения пользы «всей земли», призывал. Формулой «государево дело земское» митрополит постулировал слияние интересов всего общества при проведении общероссийского похода³. Выступления Ивана IV и митрополита Макария привлекают внимание также в контексте подготовки отмены местничества на время ведения военных действий. Казанский поход 1550 г. объявлялся походом «без мест» и был своего рода пробным шагом будущей реформы. И царь, и митрополит призывали бояр прекратить споры и препирательства, «не яростною мыслию друг на друга взираа, но любовию», чтобы «месты и рознюю его царское дело не потеряюся»⁴. Таким образом, первоочередная задача глав светской и духовной власти заключалась в сплочении войска накануне важного похода и устранении возможных разногласий в служилой среде. В целом, решение такого рода задачи было обусловлено общей политической обстановкой в стране в конце 40-х гг. XVI в. и соответствовало идеологии «примирения» правящей элиты. Как свидетельствует летописец, призывы глав светской и духовной власти были восприняты благосклонно. Бояре, воеводы, княжата и дети боярские «единомышленно» выразили желание принять участие в походе на выдвинутых царем условиях.

В результате похода 1550 г. было принято решение об основании на подступах к Казани Свяжска, который стал плацдармом для последующего наступления на ханство. В мае 1551 г. за четыре недели была возведена крепость,

¹ ПСРЛ. Т. 13. С. 158; Там же. Т. 29. М., 1965. С. 57.

² Шмидт С. О. Продолжение Хронографа редакции 1512 г. // Исторический архив. Т. 7. М., 1951. С. 297.

³ ПСРЛ. Т. 29. С. 58; *Котляров Д. А.* От Золотой Орды к Московскому царству: вхождение народов Поволжья в состав России. С. 246; *Кром М. М.* К пониманию московской «политики» XVI в. С. 293–294; Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-восточной Европы в XV–XVI вв. Главные тенденции политических взаимоотношений. М., 1984. С. 174; *Хорошкевич А. Л.* Россия в системе международных отношений середины XVI в. С. 88; *Шапошник В. В.* Церковно-государственные отношения в России в 30–80-е гг. XVI в. СПб., 2006. С. 212–224.

⁴ ПСРЛ. Т. 29. С. 60; Шмидт С. О. Продолжение Хронографа редакции 1512 г. С. 297.

и заложены церкви Рождества Богородицы и св. Сергия Радонежского, от образа которого «велиа чюдеса содеашася». В Летописце начала царства решение о постройке Свяжска рассматривалось как проявление божественной благодати по отношению к царю¹. Строительство Свяжска и последовавшее присоединение Горной стороны было высоко оценено в памятниках религиозно-политической мысли тех лет. К таким памятникам следует отнести увещательное послание митрополита Макария в Свяжск. Написанное 21 мая 1552 г. в момент возобновления военных действий с Казанью, оно было призвано укрепить дух изможденного голодом, болезнями и другими тяготами войны населения городка. Структурно послание Макария можно разделить на две взаимосвязанные части: первая была посвящена недавним успехам русской стороны в отношениях с Казанью, а во второй содержался призыв к осознанию грехов и покаянию как выражение благодарности Богу за проявленную милость и залог грядущих побед. Нас в данном случае в большей степени интересует первая часть послания. В ней митрополит Макарий подчеркивал, что освобождение пленных христиан, переход на службу к русскому царю казанской знати, укрепление власти царя внутри страны и особенно рост его международного престижа – все это стало результатом основания Свяжска и присоединения Горной стороны: «Крымский же царь и Нагайские князи и многие орды и Литовские короли и Немецкие короли с мировыми грамотами и с честными дары о любви и миру своя посланники к нашему царю и государю присылаху, и вси концы земнии устрашилися, и от многих стран цари и царевичи и иных великих дръжав дети к нашему царю и государю прихожаху своею волею служить на его ласку и великое жалование»². Глава духовной власти пытался довести до сведения служилых людей «государскую», и, следовательно, государственную важность наступления на Казань, убедить их поступиться личными интересами в угоду общего дела, уверить во временном характере переживаемых трудностей.

Рассмотренные выше памятники и высказывания, присутствовавшие в них, были предназначены для обоснования политики центральной власти и придания значимости ее мероприятиям внутри страны. Однако на каком языке говорили московские идеологи с правителями самой Казани и других восточных государств? Известно, что русские дипломаты часто делали ставку на принцип силы, так как в восточном политическом сознании военная победа давала право на установление зависимости победителя над побежденными³. Необходимо проследить идеологическое обоснование присоединения Горной стороны. 6 августа 1551 г. к претенденту на казанский престол Шах-Али прибыл Алексей Адашев. Он огласил содержание привезенного от Ивана IV наказа, в

¹ ПСРЛ. Т. 13. С. 160; Там же. Т. 29. С. 60.

² Там же. Т. 13. С. 181; Там же. Т. 29. С. 75–76.

³ Бахтин А. Г. Русское государство и Казанское ханство: межгосударственные отношения в XV–XVI вв. С. 40.

котором говорилось, что государь пожаловал Шах-Али Казанью, Луговой и Арской стороны. Горная сторона отходила к Свияжску, «понеже государь Божиим милосердием да саблею взял до их (казанцев – М.Ш.) челобития». Был также предусмотрен ответ на случай претензий Шах-Али на Горную сторону: «что государю Богъ дал, того ся ему не поступить»¹. 14 августа аналогичные разногласия возникли при чтении шертной грамоты представителям казанской знати. Бояре по царскому наказу вновь отвечали, что «Бог государю то учинил да его правда: город государь на Свияге поставил, а горние люди государю доби́ли челом, и горние люди вас и воевали: тому уже инако не бытъ, как его Бог учинил»². Как следует из приведенных примеров, московское правительство выдвигало два весьма серьезных аргумента: с одной стороны, оно определяло земли как богом данные, а с другой – отмечало их военный захват до «челобития». Кроме того, «правда» русского царя состояла в том, что на казанской земле воевали его вассалы – люди Горной стороны.

Представление о божественном благоволении к государю прослеживается не только в памятниках московской письменности. Впоследствии оно получило распространение среди народов, включенных в состав России, которые считали, что новые земли достались русскому царю по милости небесных сил, и поэтому он обладал ими абсолютно легитимно. В османской среде в середине XVI в. даже возникли предсказания о грядущем порабощении исламского мира³. Такие же легенды существовали и в греческой средневековой литературе. Очевидно, одна из них нашла отражение в «Хождении на Восток гостя Василия Познякава с товарищи», где говорилось, что alexандрийский патриарх Иоаким, услышав от послов Ивана IV о его победах над «царствами иноверных», сказал: «В нашихъ, де, в греческих книгахъ пишеть, яко востанеть царь от восточныя страны православной и покорить ему Богъ многие царства. И будетъ имя его славно от востока и до запада, якоже и древняго царя Олександра Макидонского»⁴.

Таким образом, к 1552 г., когда русско-казанское противостояние вошло в решающую фазу своего развития, в политической мысли Московской Руси была сформирована идея об общегосударственном характере борьбы с татарами за «отчинные» земли на Волге и возвращение пленных христиан. Но для идейного обоснования самого масштабного похода на Казанское ханство только этой мысли было недостаточно. С одной стороны, само внутреннее развитие идеологии, связанное со становлением представлений об избранности православного царства и династии его правителей, диктовало необходимость осмысления русско-казанских отношений на ином уровне. Кроме того, нельзя

¹ ПСРЛ. Т. 13. С. 167.

² Там же. С. 169.

³ Третьяков В. В. «Непоколебимый столп»: образ России XVI-XVIII в. в представлении ее народов // Вопросы истории. 2005. № 8. С. 38.

⁴ Хождение на Восток гостя Василия Познякава с товарищи / Подг. текста, пер. и комм. О. А. Белобровей // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 10: XVI в. СПб., 2000. С. 50.

забывать о противоречиях, сопровождавших события 1552 г. Дело в том, что казанская война и в целом казанская служба, была непопулярна в служилой среде¹. О трудностях похода 1552 г. впоследствии говорили и Иван IV, и его идейный противник Андрей Курбский. Отвечая на упрек, прозвучавший в первом послании Андрея Курбского², Иван IV писал о нежелании дворян служить и их многочисленных неаяках на сборы войск: «Ино, се ли храбрость, еже служба ставити в опалу? И тако ли покарати прегордые царства? Также сколько хождения ни бывало в Казанскую землю, когда на с понуждением хотения ходисте!»³. Крупные разногласия, связанные с отказом новгородских боярских детей выступить в поход, возникли в начале июля 1552 г., когда войско стояло в Коломне⁴. В связи с этим появилась острая необходимость освятить грядущее мероприятие, придать ему более высокий статус и укрепить позиции царя. В таких условиях начала формироваться концепция крестоносной войны, в которой важную роль играли представления о религиозно-воинском подвиге.

Особенности этой концепции раскрываются в послании митрополита Макария от 13 июля 1552 г.⁵. В этом послании, адресованном царю, находящемуся с войском в Муроме, были заложены основы будущего восприятия победы над Казанью в идеологии Русского государства. Отличительная черта послания от ранее рассмотренных нами заключалась в том, что внешне оно было абстрагировано от конкретных политических реалий, и поэтому приобретало вневременной характер. Задача похода, провозглашенная митрополитом, была прежней. Он призывал «подвизатися... за святых Божия церкви и за всех православных христиан, неповинне в плен веденных и расхищенных». Однако претерпел изменение сам образ врага, против которого выступал Макарий. Теперь это «гордый... змий вселукавый враг диавол», посылающий своих приспешников, «поганых царей» Крыма и Казани, на истребление православия, воссиявшего в наследственной державе русского царя⁶. В образе змея в рассматриваемое время часто видели либо дьявола, либо его сына Антихриста⁷. Кроме того, крылатый змей Василиск выступал в качестве геральдического символа Казани. Именно

¹ Бахтин А. Г. Причины присоединения Поволжья и Приуралья к России // Вопросы истории. 2001. № 5. С. 59.

² «Что провинили пред тобою и чем прогневали ты кристьянскии предстатели? Не прегордые ли царства разорили и подручны тебе их во всем сотворили, у них же прежде в работе были праотцы наши?» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. / Подгот. текста Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыкова. М., 1993. С. 7.).

³ Там же. С. 37.

⁴ ПСРЛ. Т. 13. С. 191.

⁵ По мнению С.О. Шмидта, послание могло быть составлено по просьбе царя, который чувствовал себя неуверенно из-за отказа части войска двигаться к Казани. См.: Шмидт С. О. Становление российского самодержавства. М., 1972. С. 186.

⁶ ПСРЛ. Т. 13. С. 193; Там же. Т. 29. С. 87.

⁷ Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. С. 337; Он же. Символ Русского государства и средневековое сознание // Вопросы истории. 1997. № 8. С. 125.

его можно было видеть на государственной печати 1583 г. и на печати Казанского царства 1596 г.¹ По легенде, рассказанной автором «Казанской истории», царь Саин основал Казань на месте змеиного гнезда, которое истребил чародей с помощью волшебства. Но вскоре и сам Саин уподобился змею: «Яко прежде сего, на томь месте вогнездыи змии лють и токовище ихъ, и воцарися во граде скверны царь, нечестия своего великимъ гневомъ наполнився, и распалишеся, яко огонь, въ ярости на христианы... в три лета землю ту пугу положи»². Через символ змеборчества Макарий обозначил сущность власти русского царя – его борьбу за веру вообще, которая в конкретном случае интерпретировалась в виде борьбы с татарами³. Именно этот исходный мотив предопределил логику дальнейшего развертывания послания.

Обращаясь к войску, митрополит особо отмечал, что победа над неверными может быть достигнута при выполнении двух условий: послушании воинства богопоставленному царю и соблюдении телесной и духовной чистоты. Помимо византийских императоров, сохранивших «смирненную мудрость и чистоту», и поэтому «многы победы сотвориша и славы и спасены быша», в качестве образцов выступали русские князья Владимир Святославич, «Богом венчанный царь» Владимир Мономах, Александр Невский и все представители дома Рюриковичей, когда-либо побеждавшие «поганых» царей. Как показал И. М. Кудрявцев, источником библейских примеров и ссылок на прародителей Ивана IV, использованных митрополитом, послужило «Послание на Угру» Вассиана Рыло⁴. Путем настойчивого перечисления предков митрополит реализовывал идею преемственности власти московских государей и, главное, идею прославления религиозно-воинского подвига всего рода русских князей, включая самого Ивана IV. Таким образом, Макарий заложил модель поведения царя, в основе которой лежала мысль о царском благочестии во время похода как залог успешной борьбы с Казанским ханством. Принимая во внимание данное обстоятельство, представляется возможным объяснить довольно странное с позиции современного человека описание на страницах официальной летописи поведения царя во время казанской кампании, которое больше соответствовало поездке на богомолье, чем военной операции. Летописец прежде всего создавал образ праведного царя, постоянно возносящего молитвы к Богу и готового страдать за веру.

Идея возвеличивания религиозно-воинского подвига рода Рюриковичей ярко проявилась и в той части послания, где Макарий призывал на помощь русскому войску святых вселенской и русской церкви и, в особенности, «сродни-

¹ Морозов В. В. Геральдика на иконе «Благословенно воинство» // Советская археология. 1983. № 2. С. 249.

² ПСРЛ. Т. 19. М., 2000. Ст. 12.

³ Плеханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. С. 218–220.

⁴ Кудрявцев И. М. «Послание на Угру» Вассиана Рыло как памятник публицистики XV в. // Труды отдела древнерусской литературы (далее – ТОДРЛ). Т. 8. М.; Л., 1951. С. 182.

ков» царя, всех благочестивых князей. Во главе небесного войска стоял архистратиг Михаил, который считался покровителем рода московских Калитичей. «Предстатель и воевода святых небесных сил», «истинный заступник и поборник на поганых язык», архангел Михаил был еще и ангелом смерти, который вел душу через загробные мытарства в Горний Иерусалим¹. Отсюда образ св. Михаила в послании митрополита был тесно связан с темой воздаяния воинам – участникам сражений за Казань. Митрополит Макарий писал о том, что оставшиеся в живых очистятся от грехов, а души погибших «въсприимут от Господа Бога в тленных место нетленная и небесная и в труда место вхождение вышняго града Иерусалима наследие»². Таким образом, погибшим были уготованы венцы мучеников и вечная жизнь. Мысль о святости воинов, павших за веру, генетически восходила к «Сказанию о Мамаевом побоище», «Посланию на Угру» Вассиана Рыло, а также в летописному рассказу о походе хана Сафа-Гирея на Русь в 1541 г., то есть памятникам, посвященным борьбе с татарами. Эта же мысль впоследствии получила широкое распространение в сочинениях, повествовавших о взятии Казани.

По своему эмоциональному настрою и идейному содержанию послание митрополита Макария в Муром было близко «Троицкой повести о взятии Казани», одной из важнейших задач которой было прославление всего русского воинства. Идейная близость двух сочинений объясняется как их церковным происхождением, так и тем, что в качестве источника «Троицкой повести» был использован «Летописец начала царства», содержащий послание Макария. Вместе с тем, в «Троицкой повести», наряду с небесным воздаянием, много места отводилось светским мотивам: царскому жалованью и земной воинской славе. «Аще мужеский храбрствовав на брани и живы будем, великую от Господа милость восприимемъ, а от нашего земного царя велию честь и славу восприимемъ, и всякое недостаточное он, благочестивый государь, нам исполнить, и от человек в роды и роды славни будем», – говорили русские воины, отправляясь на штурм Казани³. По рассказу «Казанской истории» Иван IV обещал вписать имена павших воинов, увенчанных мученическими венцами, «во вседневныя сенодидки вечныя» и ежедневно поминать их во всех храмах⁴. Именно так реализовывалась идея заботы царя не только о благосостоянии своих поддан-

¹ Лихачев Д. С. Канон и молитва ангелу грозному воеводе Парфения Уродливого (Ивана Грозного) // Рукописное наследие Древней Руси. По материалам Пушкинского дома. / Отв. ред. А. М. Панченко. Л., 1972. С. 18–19; Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // ТОДРЛ. Т. 37. Л., 1983. Т. 37. С. 62.

² ПСРЛ. Т. 13. С. 194; Там же. Т. 29. С. 90.

³ Троицкая повесть о взятии Казани / Подг. Текстa, пер. и комм. Т. Ф. Волкова // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 10: XVI в. С. 552.

⁴ ПСРЛ. Т. 19. Ст. 102.

ных, но и о их душах. Обещание Ивана IV было воплощено в создании Синодика по убиенных во брани, где перечислялись погибшие во время войн, в том числе во время казанского похода 1552 г.¹

Таким образом, в послании митрополита Макария в Муром была дана религиозная санкция наступления на Казань, и объявлялся своего рода крестовый поход против «бусурман». По мнению А. В. Чернецова, русские представления, связанные с войной за веру, испытали определенное влияние со стороны западноевропейской идеологии крестовых походов. Хотя в целом подобные представления были не характерны для восточнохристианской традиции².

Одним из ключевых источников в идейном оформлении взятия Казани стали образы, связанные с Куликовской битвой, в которых также нашли отражение идеи религиозной войны. Следует отметить, что особое значение придавалось святыням, сопровождавшим в походе Дмитрия Донского. Одной из таких реликвий стала икона Донской Богоматери. Именно перед этим образом молился Иван IV в коломенском Успенском соборе накануне отправления во Владимир. Параллель между Куликовской битвой и казанским походом 1552 г. проявлялась также в использовании символики креста. М. Б. Плеханова выявила, что в текстах Куликовского цикла «обнаруживается как бы не до конца реализующееся стремление к образу креста Константина как оружия победы на Куликовом поле»³. Крест как символ власти и силы православного царя сопровождал весь поход Ивана IV на Казань от начала и до конца. В «Казанской истории» митрополит Макарий перед отправлением в поход не только благословил Ивана IV крестом, но и дал ему «вместо видимого оружия невидимое и непобедимое оружие, крестъ Христовъ»⁴. Воплощением идеи божественного покровительства и образа крестоносной власти в казанском походе было боевое царское знамя, так называемый «Спас Нерукотворный», поверх которого был установлен крест. По преданию это знамя сопровождало Дмитрия Донского на Куликовом поле, и именно его Иван IV развернул под стенами Казани⁵. Впоследствии на том месте, где во время штурма города стояло знамя, повелением царя заложили храм Спаса Нерукотворного⁶. Кресту придавалось особое значение как эффективному средству борьбы с колдовством. Андрей Курбский вспоминал, что жители осажденной Казани по утрам на восходе солнца наводили на русское войско чары, от которых, несмотря на ясную и сухую погоду, начинался дождь. Курбский, знакомый с основами западноевропейской образованности, как бы оправдывая себя за суеверие, отмечал, что странные природные

¹ Бычкова М. Е. Состав класса феодалов России в XVI в. М., 1986. С. 175–176.

² Чернецов А. В. Представления русских книжников XVI в. о власти русских князей и византийских императоров // Римско-константинопольское наследие: идея власти и политическая практика / Отв. ред. А. Н. Сахаров. М., 1995. С. 269.

³ Плеханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. С. 132.

⁴ ПСРЛ. Т. 19. Ст. 109.

⁵ Там же. Т. 13. С. 203; Там же. Т. 29. С. 95.

⁶ Там же. Т. 13. С. 219.

явления наблюдались исключительно в тех местах, где находилось войско, и случались они не «по естеству аера». Чтобы оградить войско от колдовства, Ивану IV посоветовали послать в Москву за крестом, в который была вделана частица животворящего древа. Крестом, доставленным в кратчайшие сроки, осыятили воду, и чары исчезли¹. Будучи одной из регалий, присланных по «Сказанию о князьях владимирских» Константином Мономахом, этот крест использовался в церемонии венчания на царство. Смысловое значение регалии в чине венчания раскрывалось в молитве митрополита, в которой он просил покорить нововенчанному царю «вся варварския языки»². Кульминационным актом утверждения крестоносной власти православного государя следует считать освящение Казани, состоявшееся 4 октября 1552 г. Когда город был очищен от трупов, Иван IV выбрал место, на котором водрузил крест «своима руками царьскыма» и обложил церковь Благовещения. Этот ритуал знаменовал собой завершение миссии православного царя, который силой креста и снисхождением божественной благодати «нечестие исторгнул» и сокрушил змея.

Важным моментом в идеологическом обеспечении казанской победы стали рассказы, повествовавшими о разнообразных пророчествах, чудесах и видениях, связанных с взятием города. Их описания не были широко представлены в «Летописце начала царства» – одном из самых ранних официальных памятников, посвященных победе над Казанью. Исключением может стать весьма любопытное известие о знамении на месте строительства Свяжска. Суть легенды заключалась в том, что еще задолго до того, как государь решил поставить город в устье р. Свияги на Горной стороне, жившие здесь татары и русские пленники слышали «многие звоны» и видели монахов «на той горе и на лугу». Вскоре весть об этом видении дошла до Ивана Грозного и послужила побудительным мотивом для основания им города³. Интересно, что сама легенда была передана отнюдь не в контексте известий о походе 1550 г. и начала работ по возведению крепости. Представляя собой редакторскую вставку в летописный текст, она была помещена между сообщением об освобождении 60 тыс. русских пленных после восшествия на казанский престол в августе 1551 г. Шах-Али и рассказа о посылке им с шерстными грамотами в Москву Ю.М. Голицына. Такое расположение легенды было неслучайным. Аппелляция к сверхъестественным явлениям в средневековой литературе имела значение показателя предначертанности события⁴. В качестве такого события в данном случае выступало даже не строительство крепости, а его следствие – самое масштабное по летописным данным

¹ Курбский А. История о великом князе Московском / Подг. текста и комм. А. А. Цехановича // Памятники литературы Древней Руси (вторая половина XVI в.). М., 1986. С. 246–248.

² ПСРЛ. Т. 13. С. 150; Идея Рима в Москве XV–XVI в. Источники по истории русской общественной мысли / Подг. русского текста Н.В. Синицыной и Я.Н. Шапова. Roma, 1989. С. 83–84.

³ ПСРЛ. Т. 13. С. 170. Там же. Т. 29. С. 66.

⁴ Долгов В. В. Чудеса и знамения в Древней Руси XI–XIII вв. // Исследования по русской истории. Сб. статей к 65-летию И.Я. Фроянова / Отв. ред. В. В. Пузанов. Ижевск; СПб., 2001. С. 106, 111.

освобождение пленников, которое сравнивалось с ветхозаветным исходом израильтян из Египта. Символическим языком видения редактор Летописца выстраивал цепь предопределенных Богом событий: предзнаменование – основание Свяжска – освобождение христиан, попавших в плен еще при прежних государях и в малолетство Ивана IV – торжество власти царя. В связи с этим в Летописце вновь ярко звучала идея примирения, преодоления «нестроения» и восстановления традиционного порядка службы государю¹.

Таким образом, потребовалось определенное время, чтобы идея мистической предначертанности распространения власти русского государя на востоке за пределами православного мира была в должной мере осмыслена и попала в памятники идеологии. Уже следующие произведения, источником которых послужил «Летописец начала царства», были дополнены новыми штрихами символической предопределенности, создавая тем самым особый миф о взятии Казанского царства. Такого рода пророчества содержались в «Троицкой повести», «Казанской истории», Степенной и Царственной книгах. Нейтральное сообщение «Летописца начала царства» о видениях на месте строительства Свяжска в Царственной книге было расширено и получило толкование из уст самих татар: «разумети есть по всему, яко быти на том месте Руси и церквам христианским и жительствовати ту Руским людем»². Кроме того, для статей «Царственной книги», повествовавших о казанской войне конца 1540 – начала 1550-х гг., была сделана специальная подборка, озаглавленная «О знамениях во граде Казани». Создатель официальной истории царствования Ивана IV заимствовал их из Степенной книги царского родословия³. Эта группа знамений, происходивших на землях волжских татар, объединялась общим призывом к мирному решению русско-казанского конфликта и добровольному признанию казанцами власти московского царя. Видения были призваны показать всю бесперспективность сопротивления русскому войску, поскольку исход противостояния был уже предрешен свыше. Показательным примером такого рода может служить рассказ о седовласом старце, которого видели в осажденной Казани в русской избе. Старец якобы предупреждал сопротивлявшихся не сражаться с войсками московского царя, но «умолить» его, «велми бо милостив и ничемже вредит вас, аще ли не повинитесь ему, то мало число от пагубы гоньзет вас»⁴.

Следующая группа чудес была связана с иконой «Сергиева видения», присланной под Казань монахами Троице-Сергиева монастыря. Необходимо отметить, что Сергей Радонежский, благословивший Дмитрия Донского на борьбу с татарами, считался покровителем казанского похода. Об этом говорит уже тот

¹ ПСРЛ. Т. 13. С. 170; Там же. Т. 29. С. 66.

² Там же. Т. 13. С. 466.

³ Морозов В. В. Об источниках Царственной книги (Летописец начала царства). // Летописи и хроники. 1984. / Отв. ред. В. И. Буганов. М., 1984. С. 77–78.

⁴ ПСРЛ. Т. 13. С. 463.

факт, что одна из походных церквей была устроена в честь св. Сергия. Летописец отмечал, что государь «къ нему же и по вся дни... хожаше»¹. Рассказ о чудесах от иконы «Сергиева видения» подробно излагался в «Троицкой повести» и «Казанской истории». Иконе приписывалась помощь в подрыве тайника, из которого казанцы брали воду, в победе царских воевод, отправленных в Арск, и, наконец, даже в том, что в Казани закончился порох². Однако повествование о чудесах от иконы в этих сочинениях преследовало разные цели. Для троицкого книжника важно было рассказать о чудесах святого, а автора «Казанской истории» интересовала, прежде всего, «государственная история – история победы над Казанью, осмысляющаяся в русле теософских воззрений времени как исполнение божественных предначертаний»³. Икона «Сергиева видения» не сохранилась, но ее сюжет нашел отражение в иконе «Явление богоматери преподобному Сергию», которая была написана специально для моления царя Федора Ивановича и Ирины Годуновой о чадородии. По мнению Т.Ф. Волковой, заказ Федора Ивановича был обусловлен тем, что сюжет иконы связывался с победой над неприступной Казанью, и образ уже был «проверенным» в важнейших сражениях⁴. Однако такая аргументация в данном случае кажется малоубедительной. Можно предположить, что в конце XVI в. сюжет иконы напоминал не победу в казанской кампании, а традиционные моления в Троице-Сергиевом монастыре перед мощами Сергия Радонежского представителей великокняжеской семьи о даровании им наследников. В Шумиловский список Никоновской летописи был внесен рассказ о поездке Ивана III и Софьи Палеолог в Троице-Сергиев монастырь, после которой у них родился сын Василий⁵.

Современники связывали рождение Ивана IV с молитвами, возносимыми Василием III и Еленой Глинской троицкому чудотворцу. Автор Троицкой повести сообщал, что накануне казанского похода 1552 г. Иван IV просил заступничества у Сергия, благодаря помощи которого появился на свет: «И яко же услыша Богъ отца моего молящася твоихъ ради молитвъ, еже породити ему наследника царству его, и дарова ему мене, еже быти ми наследнику царству его. Тем ныне и азъ, преданный тебе родителема моима, никакоже не отступлю от твоея помощи...»⁶. В период войны с Казанью Сергей Радонежский, воспринимавшийся до этого как личный патрон Ивана IV, вновь стал осмысливаться в контексте русско-татарского противостояния. В целом, необходимо отметить, полифункциональность культа Сергия Радонежского в русском религиозном

¹ Там же. С. 205.

² Троицкая повесть о взятии Казани. С. 538; ПСРЛ. Т. 19. Ст. 138–139.

³ Волкова Т. Ф. «Казанская история» и троицкие литературные памятники о взятии Казани // ТОДРЛ. Т. 37. Л., 1983. С. 112.

⁴ Волкова Т. Ф. Комментарий к одному фрагменту «Казанской истории» (Сюжет «Сергиева видения» в сочинениях XVI в. о взятии Казани) // ТОДРЛ. Т. 38. Л., 1985. С. 183.

⁵ ПСРЛ. Т. 11–12. С. 190–191.

⁶ Троицкая повесть о взятии Казани. С. 518.

сознании XVI–XVII вв. Однако наиболее традиционным обращением за помощью к преподобному Сергию было накануне и во время военных походов¹. В связи с этим интересным представляется наблюдение Т. Ф. Волковой о том, что в XVII в. в царствование Алексея Михайловича икона «Сергиева видения» превратилась в «воинскую», и с тех пор сопровождала в сражениях русские войска вплоть до начала XX в.²

Можно с уверенностью сказать, что в середине XVI в. создание памятников, посвященных победе над Казанью, носило программный характер. Речь в данном случае идет не только о письменных сочинениях, но и о произведениях архитектуры и иконописи, важнейшей особенностью которых стало сложное и многоплановое идейное содержание. В 1555 г. «надо рвом у града близ Флоровских врат» был заложен храм Покрова «с приделами о Казанской победе». Уже само освящение фундамента храма 1 октября 1555 г. при стечении большого количества народа было глубоко символичным, так как Казань была взята русским войском 2 октября на следующий день после праздника Покрова Богородицы, который в книжности Московской Руси ассоциировался с идеей защиты христианского мира³. Кроме того, собор был олицетворением на русской земле Иерусалима с его главным храмом Воскресения⁴. Сюда ежегодно в Вербное воскресенье направлялась процессия, символизовавшая собой ту, что сопровождала Христа в Иерусалим. Храм Покрова на Рву оказался не единственным архитектурным сооружением, побудительным мотивом к постройке которого стала победа над Казанью. В местах следования войска Ивана IV, имевших знаковое значение для всего казанского похода, был воздвигнут целый ряд шатровых храмов. Исследователи русского шатрового зодчества отметили, что многие из этих церквей имели сходство с храмом Покрова на Рву, так как он являлся своего рода образцом, или «архитектурной иконой», при создании аналогичных памятников⁵.

Еще одним полисемантическим памятником, выражавшим с одной стороны идею казанского взятия, а с другой – идею Иерусалима, стала икона «Благословенно воинство небесного царя». Можно согласиться с мнением, высказанным в одной из обобщающих работ по истории русской культуры, что икона «Благословенно воинство» представляет собой «своеобразное церковно-политическое сочинение, созданное средствами живописи»⁶. Отсюда проистекает неоднозначность трактовки масштабного иконографического полотна, на котором

¹ Ульяновский В. И. Смутное время. М., 2006. С. 20–21, 412.

² Волкова Т. Ф. Комментарий к одному фрагменту «Казанской истории». С. 184.

³ Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. С. 51.

⁴ Ильин М. А. Русское шатровое зодчество. М., 1980. С. 57 – 68; Баталов А. Л., Вятчина Т. Н. Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI–XVII в. // Архитектурное наследство. М., 1988. С. 35–36.

⁵ Вагнер Г. К. Искусство мыслить в камне. М., 1990. С. 179.

⁶ Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI–XVII вв. / Отв. ред. В. В. Бычков. М., 1996. С. 246.

изображена процессия из трех рядов воинов, возглавляемая архангелом Михаилом и движущаяся от объятых пламенем города к городу, стоящему на горе, где восседает Богородица с младенцем. Традиционно в историографии покинутый воинами город с архитектурой, имеющей мусульманский характер, трактуется как завоеванная Казань. Однако, как отметил А. В. Сиренов, город приобрел такие очертания в результате поновления иконы в XVIII в., поэтому неизвестно, соответствует ли изображение первоначальному замыслу. Тем не менее исследователь признает, что образы, присутствующие на иконе, присутствовали в Послании митрополита Макария Ивану IV под Казань 1552 г.¹ Город, в центре которого изображена сидящая на престоле Богородица с младенцем – небесный Иерусалим. В ряде трудов (И. О. Победова) акцент в истолковании сюжета иконы смещен в сторону прославления рода русского царя. В других исследованиях (И. А. Кочетков) указывается на поминальный характер иконы. Отмечается также ее апокалиптическая символика, сходная той, что присутствовала на великом стяге, изготовленном в 1560 г. (В. И. Антонова, Н. Е. Мнеева, В. М. Сорокатый)².

Таким образом, крестоносная по своему идеологическому оформлению война была воспринята как торжество русского царя и православия. В связи с этим учреждение новой Казанской епархии стало делом государственной важности. Решение о создании епархии принималось совместно царем и митрополитом Макарием. 3 февраля 1555 г. казанским архиепископом был избран бывший игумен Селижарова монастыря Гурий³. В мае 1555 г. состоялась процессия Гурия в Казань. Немаловажную роль в мероприятиях по случаю отправления играл Иван IV, который после молебна в Успенском соборе лично провожал торжественную процессию, покидавшую столицу через Фроловский мост, где осеняли крестом и освящали водой основание «заветного» Покровского собора. Архиепископу надлежало точно следовать инструкциям сопроводительной документации, где описывалось, как именно должно выглядеть появление православных священников на берегах Волги. Характерно, что во всех крупных населенных пунктах при большом скоплении народа читалась молитва «Илариона Руского за царя и все православие». В актах об отпуске Гурия Казань называлась «славным» городом, расположенным в «преименитом» месте и дарованным Богом «благочестивому Царю и Государю... и Великому князю Ивану Васильевичу всеа Руси, и сыновом его, и внучатом, в род и род и до века». Так декларировалась «вечная» принадлежность Казани Русскому государству и власть рода

¹ Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI-XVIII вв. М., СПб., 2010. С. 35–36.

² Антонова В. И., Мнеева Н. Е. Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации. Т. 2. М., 1963. С. 128–133; Кочетков И. А. К истолкованию иконы «Церковь воинствующая» // ТОДРЛ. Т. 38. С. 185–210; Победова И. О. Московская школа живописи при Иване Грозном. М., 1972; Сорокатый В. М. О содержании иконы «Благословенно воинство небесного царя» // Искусство Византии и Древней Руси. Тезисы докладов конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А.Н. Грабара. СПб., 1996. С. 38–39.

³ ПСРЛ. Т. 13. С. 250.

Рюриковичей над этим «царским» городом. Особо следует обратить внимание на то, что несмотря на религиозное оформление казанской победы всячески подчеркивалась необходимость проведения лояльной политики по отношению к иноверцам, основной акцент которой должен был быть сделан на ненасильственных методах обращения в православие народов Поволжья: «и всякими обычаяи, как возможно, татар к себе приучати и приводити их любовью на крещение, а страхом их ко крещению никак не приводити»¹. Казанскому архиепископу отводилась роль заступника татар перед лицом светской власти и своеобразного арбитра при решении споров между представителями новой администрации и коренным населением. Данное обстоятельство еще раз подтверждает мнение о том, что войны за присоединение мусульманских государств Поволжья, которые велись при Иване IV, лишь внешне носили характер крестовых походов, в действительности они таковыми не являлись².

Основные черты обоснования казанской войны были использованы и при идеологическом оформлении похода на Астрахань в 1554 г. Свою позицию по астраханскому вопросу Иван IV изложил на заседании Боярской думы, где решались основные вопросы, касающиеся правомерности начала военных действий против астраханского царя Ямгурчи. Наряду с религиозным обоснованием, одним из главных аргументов, объясняющим претензии русского царя на земли Астраханского ханства, становилась их «отчинность», то есть древняя принадлежность роду Рюриковичей. В 1554 г. в борьбе за присоединение Нижнего Поволжья Иван IV претендовал на наследие первых русских князей, прежде всего Владимира Святого и его потомков. По летописи в районе Астрахани локализовалась Тмутаракань, полученная в качестве стола Мстиславом Владимировичем. В речи боярам Иван IV также подчеркнул, что в городе «храм Пречистые сътворен был³; и многие государи христианские от Владимира прежечпочившие сродники царя и великого князя Ивана Василиевича всея Русии темы места обладали»⁴. Данная развернутая формулировка была традиционна для обоснования территориальных претензий русских государей и носила реальную историческую подоплеку. В ней отмечалась преемственность власти Рюриковичей над этими землями, лишь на время прерванная, когда «грех ради христианских и за неисpravление закона Христова и многих межъусобных браней» земли были захвачены «нечестивыми цари Ордынскими, иже именовалось Большая Орда»⁵.

¹ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Императорской Академии наук. Т. 1. СПб., 1836. № 241. С. 257–260.

² Бахтин А. Г. Русское государство и Казанское ханство: межгосударственные отношения в XV–XVI вв. С. 40.

³ Тмутараканский храм был поставлен Мстиславом в 1022 г. в честь победы над касожским князем Редеей и стал одним из первых архитектурных памятников «мемориального» жанра. (Вагнер Г. К. Искусство мыслить в камне. С. 46–48, 177–179).

⁴ ПСРЛ. Т. 13. С. 235–236; Там же. Т. 21. Ч. 2. С. 653.

⁵ Там же. Т. 13. С. 236.

Особое внимание Иван IV уделил также тому, что Большая Орда была разгромлена при его деде, великом князе Иване III, и с тех пор «почали те цари Ординские жити в Азстрохани, а Большая Орда опустела». Таким образом, по логике изложения событий, предложенной царем, его поход на Астрахань должен был стать завершением дела предков и окончательно ликвидировать власть наследников Орды над Русью. Не был обойден вниманием и вопрос притеснения русских правителей татарами, который рассматривался в речи Ивана IV в двух планах: во-первых, с точки зрения анализа современной ему внешнеполитической ситуации и нарушения астраханским ханом Ямгурчи ряда договоренностей¹; во-вторых, в зеркале «бед и крови», причиненных ордынцами православным государям и всему христианству в прошлом. В последнем случае образцом мученичества русских князей для Ивана IV выступил Михаил Черниговский, которому особенно поклонялся царь². Пристальное внимание к культуре Михаила Черниговского в XVI в. было обусловлено не только личными симпатиями царя к этому святому, но и тем, что почитание канонизированных князей соответствовало концепции божественного происхождения власти рода Рюриковичей и святости отдельных его представителей.

Автор исследования по истории Астраханского ханства И. В. Зайцев считает, что тмутараканская легенда служила лишь дополнением к основному аргументу, содержание которого было сконцентрировано на доказательстве притеснения в Астрахани русского посла Севастьяна Авраамова, посланного туда для подписания вассального обязательства Ямгурчи по отношению к Москве³. Вряд ли можно согласиться с тем, что тмутараканская легенда играла исключительно вспомогательную роль. Необходимо отметить, что И. В. Зайцев ссылается на дипломатические документы, призванные, прежде всего, обрисовать положение дел в данном регионе на момент военного похода 1554 г. Летописные данные, напротив, свидетельствуют о большом внимании, которое уделял Иван IV исторической обусловленности вхождения земель Нижнего Поволжья в состав Русского государства. Таким образом, следует признать равнозначность как собственно исторической, так и «дипломатической» части идеологического обоснования астраханского похода.

Отдельно следует рассмотреть религиозные мотивы в идеологии присоединения Астрахани. Поход на Астрахань был организован с целью «мстити прежние обиды и крови христианские»⁴. 29 августа 1554 г. в день рождения Ивана IV князь В.И. Барбошин от имени воеводы Ю.И. Пронского известил царя об удачном завершении похода, отметив, что «...Бог сътворил милосердие

¹ «И царь и великий князь... за свою обиду и срамоту, яже царь Ямгурчей обеты своя изменить и посла ограбил, и по Нагайских мурз челобитию умыслил послати рать свою на Азстрахань». (Там же. С. 236).

² См. подробнее: Шмыкова М. Л. Идеологическое обоснование великокняжеской и царской власти в России в конце XV–XVII вв. Дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2006. С. 135–141.

³ Зайцев И. В. Астраханское ханство. М., 2004. С. 160–161.

⁴ Сборник Русского исторического общества. Памятники дипломатических сношений России с державами иностранными. Т. 59. СПб., 1887. С. 448.

своа, прославил имя свое святое Господне и възвеличил царя благочестиваго и врагы креста Христова бусурманы низложил и посрамил и свободил Бог христиан пленных»¹.

Взятие Астраханского и особенно Казанского ханств сыграло большую роль в утверждении царского титула Иван IV. Примечательно, что в памятниках официальной идеологии первостепенная роль в принятии царского титула отводилась идее византийского наследия, озвученной в «Сказании о князьях владимирских» и самому акту венчания на царство в 1547 г.. Однако в источниках, далеких по своему происхождению от правительственной среды, присутствовала убеждение, что только после завоевания Казани Иван IV стал легитимным царем. По мнению Ж. Маржерета, Иван Васильевич «первым получил титул римского императора Максимилиана после покорения Казани, Астрахани и Сибири»². Д. Горсей также считал, что Иван IV приобрел царский титул после взятия Казанского и Астраханского царств и «общим советом народа был коронован»³. Трудно усмотреть в высказываниях Ж. Маржерета и Д. Горсея ошибку иностранцев, плохо знакомых с русской действительностью. Аналогичные представления встречаются в отечественных источниках XVI–XVII вв. Перечисляя поздравления, адресованные Ивану IV по случаю одержанной победы над Казанью, автор Пискаревского летописца заметит: «А прежде сего в Руской земле царей не бывало»⁴. При этом несколькими страницами ранее тот же самый книжник довольно подробно описал церемонию венчания на царство Ивана Грозного. В середине XVII в. Г. К. Котошихин утверждал, что «великий князь... божьим изволением пленил тех царств царей ... И с того времени учинился он царем и великим князем Иваном Васильевичем всея Руси; и таковым обычаем в российской земле началось царствование»⁵.

В исторических песнях о взятии Казани традиционные символы царской власти, использовавшиеся при коронации и по официальной версии имевшие византийское происхождение, оказались военными трофеями Иваном IV захваченными у последнего казанского хана, что, впрочем, в некоторой степени соответствовало реальной исторической основе приобретения шапки Мономаха у восточных правителей: «Он и взял с него царскую корону, и снял царскую перфиду, и царский костыль в руки принял. И в то время князь воцарился, и насел на Московское царство, что тогда де Москва основалася и с тех пор великое царство»⁶. В песне о гневе Грозного на сына рассказ об истоках царствования был дополнен упоминанием об освящении приобретенных регалий. На пиру

¹ ПСРЛ. Т. 13. С. 241.

² *Маржерет Ж.* Состояние Российской империи и великого княжества Московии // Россия XV – XVII вв. глазами иностранцев / Подг. текстов, ком. Ю. А. Лимонова. Л., 1986. С. 23–232.

³ *Горсей Д.* Записки о России. XVI – начало XVII в. / Пер. и сост. А.А. Севастьяновой. М., 1990. С. 51.

⁴ ПСРЛ. Т. 34. М., 1978. С. 188.

⁵ *Котошихин Г. К.* О России в царствование Алексея Михайловича // Московия и Европа / Сост. А. Либерман, С. Шокарев. М., 2000. С. 11.

⁶ Исторические песни XIII–XVI вв. / Подг. Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1960. С. 91.

Грозный хвастался: «Снял я с царя порфиру царскую, привез порфиру в каменную Москву, крестил я порфиру в каменной Москве, эту порфиру на себя наложил, после этого я Грозный царь¹.

Еще более сложное взаимодействие между источниками получения царской власти было продемонстрировано автором «Казанской истории», который считал, что Иван IV отправился походом на Казань, «ревнуя прадедом своим», князьям Святославу, Владимиру Святому и Владимиру Мономаху, воевавшим с Византией и получившим оттуда царские регалии². В данном случае произошло наложение образа византийского императора на казанского царя. М. Б. Плюханова выявила, что Казань и Царьград в контексте этого сочинения выступали в одном значении – источника Русского царства. Иван IV завершил то, что не удавалось сделать его предкам: он овладел царствующим городом³.

Нельзя говорить о том, что расхождение в понимании источников царской власти русского государя в политической идеологии и обыденном сознании было существенным, однако определенные нюансы присутствовали. В дипломатической практике использовалась идея византийского наследства. Вероятно, это было вызвано тем, что доказывать права на царский титул Ивану IV пришлось западноевропейским христианским правителям, которым эта идея должна была быть более понятна. В то же время в массовом сознании населения Московской Руси образ татарского хана, с которым успешно боролся Иван IV, был более осязаемым и зримым, чем тени далеких правителей исчезнувшей империи.

Сделанные наблюдения позволяют прийти к следующим выводам. Идеология завоевательных походов на государства Поволжья включала ряд элементов, к которым следует отнести, во-первых, патримониально-генеалогические аргументы, выраженные в обширных ссылках на принадлежность территорий первым князьям из рода Рюриковичей. Во-вторых, в идеологическом обосновании походов учитывались политические обстоятельства, им предшествовавшие, и декларировалась московская позиция по поводу нарушения противоположной стороной ранее достигнутых договоренностей. В-третьих, наиболее масштабным военным мероприятиям придавался характер общерусской борьбы, который выражался в формуле «дело государское и земское». Кроме того, ни один из походов не обходился без религиозного оформления. Ссылки на божественное покровительство русскому войску венчали все вышеперечисленные компоненты идейного обоснования царских походов, придавали им характер значимого мероприятия, имеющего сакральную силу, призванного упрочить власть православного государя и утвердить его мощь. Стоит отметить, что исключительно мощное религиозное звучание войны Ивана IV полу-

¹ Там же. С. 397.

² ПСРЛ. Т. 19. Ст. 99–100.

³ Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. С. 177–190.

чили не сразу. Идеология «крестовых походов» православного царя против «бусурман» формировалась постепенно при поддержке русской церкви и митрополита Макария. Первоначально главенствовавшая идея защиты угнетенных христиан трансформировалась в мысль об очистительной миссии православного царя. Одновременно создавался культ «воинов Христовых», готовых пролить кровь за веру, первым из которых был сам царь.



Научное издание

Древняя Русь: общество, власть, культура.
Сборник статей к 60-летию профессора В.В. Пузанова

Авторская редакция

Подписано в печать **. **. **. **. **. Формат 60х84 1/16. Усл. печ. л. **, **. Уч. изд.
л. **, **. Тираж ** экз. Заказ № ****.

Издательский центр «Удмуртский университет» 426034, Ижевск, Универ-
ситетская, д. 1, корп. 4, каб. 207 Тел./факс: + 7 (3412) 500-295 E-mail:
editorial@udsu.ru