

Государственное образовательное учреждение высшего профессионального  
образования «Удмуртский государственный университет»

*На правах рукописи*

Долгов Вадим Викторович

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ОБЩЕСТВЕ В КАРТИНЕ МИРА  
НАСЕЛЕНИЯ ДРЕВНЕЙ РУСИ XI – XIII ВВ.**

07.00.02 – Отечественная история

*Диссертация на соискание ученой степени  
доктора исторических наук*

Научный консультант:  
д.и.н. профессор Н.Л.Пушкарева

Ижевск 2008

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	<b>4</b>
<b>ГЛАВА 1. ЧЕЛОВЕК В ПАНОРАМЕ ГОРОДА-ГОСУДАРСТВА: ВЛАСТЬ И ОБЩЕСТВО</b> .....	<b>81</b>
§ 1. <i>Князь – книжная идеология и обыденные представления</i> .....	<b>84</b>
§ 2. <i>Самоуправляющаяся община в структуре представлений о власти. Политическое сознание народной массы</i> .....	<b>130</b>
§ 3. <i>Представления о социальной стратификации</i> .....	<b>150</b>
§ 4 <i>Общие принципы общественной и политической жизни</i> .....	<b>200</b>
<b>ГЛАВА 2. ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ: ЧЕЛОВЕК В КРУГУ БЛИЗКИХ</b> .....	<b>221</b>
§ 1. <i>Правила поведения. Вежливость</i> .....	<b>225</b>
§ 2. <i>Знакомства. Друзья</i> .....	<b>232</b>
§ 3. <i>Семья</i> .....	<b>234</b>
§ 4. <i>Дети. Стадии взросления. Воспитание</i> .....	<b>249</b>
§ 5. <i>Образование и интеллектуальный труд</i> .....	<b>273</b>
§ 6. <i>Любовь и сексуальность</i> .....	<b>296</b>
§ 7. <i>Досуг</i> .....	<b>316</b>
§ 8. <i>Здоровье и болезни</i> .....	<b>328</b>
<b>ГЛАВА 3. ВНЕШНИЙ МИР: ОБРЕТЕНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ОРИЕНТИРОВ. «ЧУЖИЕ – СВОИ»</b> .....	<b>361</b>
§ 1. <i>Свои «чужие»</i> .....	<b>361</b>
§ 2. <i>Иноземцы и представления о населенном мире</i> .....	<b>367</b>
§ 3. <i>Осмысление феномена Руси в древнерусской книжной культуре XI – XII вв.</i> .....	<b>420</b>
§ 4. <i>Византийская иерархия государств и идея империи</i> .....	<b>431</b>
§ 5. <i>Монголо-татарское нашествие: первая реакция и долговременные</i>	

<i>последствия</i> .....	441
§ 6. <i>Древняя Русь и финно-угорские народы</i> .....	456
<b>ГЛАВА 4. МИР СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОГО</b> .....	468
§ 1. <i>Чудеса и знаменья</i> .....	469
§ 2. <i>Отношение к духовенству и церкви</i> .....	486
§ 3. <i>Концепция мирского благочестия</i> .....	494
§ 4. <i>Борьба с ведьмами и колдунами</i> .....	497
§ 5 <i>«Волшебные» предметы</i> .....	507
§ 6 <i>Гадания и предсказания будущего</i> .....	533
§ 7 <i>Город как сакральное пространство</i> .....	546
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	561
<b>СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	570
<b>СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ</b> .....	616

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы.** Оглядываясь в прошлое, каждое поколение стремится разглядеть в жизни предков то, что волнует день сегодняшний. Поэтому, какая тема является ведущей в трудах историков можно почти безошибочно установить насущные потребности их собственной эпохи. Периоды общественных потрясений порождают интерес к политико-социальной проблематике, периоды глобальной войны – к военной истории, усиление мощи государства – закономерно вызывает интерес к его истокам.

Широкое распространение в мировой и отечественной исторической науке антропологически ориентированных исследований тоже не случайно. «Уменьшение мира», укрепление коммуникации между частями земного шара, раскрытие границ, нарушение национальной замкнутости и необходимость адаптации в полиэтничной среде сделали науку о человеке во всех его социальных, биологических и культурных проявлениях особенно актуальной. В конечном итоге, исследовательский взгляд, направленный в русле социально- и культурно-антропологической парадигмы, это взгляд подготовленного и благожелательного путешественника, оказавшегося в чужой, незнакомой, но привлекательной и манящей стране. Узнать её, и попытаться как можно более полно и адекватно описать для своих оставшихся дома соотечественников – вот главная задача, стоящая перед учеными. Недаром антропология зарождалась и проходила период становления в дальних экспедициях по диковинным странам Африки и Океании. Путешественники открыли для европейской цивилизации полные своеобразие культуры коренных обитателей южного и западного полушарий. И только потом стало очевидно, что нуждающиеся в изучении культуры имеются и в Европе, только отделяют их от нас не пространство, а время. Оказалось, что древние и средневековые обитатели Франции, Англии, Германии, России подчас ничуть не более понятны их постиндустриальным потомкам, чем родовые сообщества тихоокеанских архипелагов.

Таким образом была осознана необходимость использования

методологического инструментария, выработанного в ходе изучения современного населения земного шара для организации «антропологических путешествий» в прошлое. Главная ценность этих «путешествий» заключается в возможности живого, «соучастного» восприятия прошлого. «Соучастное восприятие» составляет суть социально-антропологического, этнологического исследования. Специфика этого исследования наиболее образно и точно сформулирована известным американским антропологом Клифордом Гирцем. По его мнению, она «состоит в своего рода интеллектуальном усилии, которое необходимо приложить, чтобы создать, говоря словами Гилберта Райла, “насыщенное описание”»<sup>1</sup>. То есть социально-антропологическое исследование Древней Руси актуально как попытка выработать «насыщенное описание» общественно-политических реалий эпохи. Или, если говорить образно: «виртуальное путешествие» в идеале должно продвинуть нас к возможности отличать на древнерусском материале (словами все того же К. Гирца) «моргание» от «подмигивания». Должно позволить раскрыть культурный код, в рамках которого дикое для современного человека замужество восьмилетней девочки будет казаться вполне естественным, как оно казалось летописцу, описывавшему брак княжны Верхуславы Всеволодовны Суздальской, странная доверчивость печенежских послов, обманутых детской хитростью белгородцев, изобразивших «кисельный колодец», будет понята не как наивность, а как проявление мистически-ориентированного мировоззрения. Для этого необходима возможно более полная реконструкция древнерусских представлений об обществе, поскольку только понимание мировоззренческого контекста эпохи дает возможность адекватного восприятия поступков и суждений людей.

Актуальность исследования можно определить и по-другому. На современном этапе изучение древнерусского общества невозможно без ответа на вопрос о том, как сам человек воспринимал окружающий мир и свое

---

<sup>1</sup> Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры, Том 1: Интерпретации культуры. СПб: «Университетская книга», 1997. С. 173.

положение в нем. То есть, при конструировании моделей древнерусского общественного устройства обязательно нужно учитывать, что об этом предмете думали сами люди, составляющие изучаемое общество. По словам А.Я. Гуревича, «общественная практика, как известно, подчас находит в высшей степени причудливое отражение в умах ее агентов. Но поскольку человеческая деятельность сознательна и люди поступают, руководствуясь идеалами, в которые отлились, трансформировавшись, их жизненные связи, то фантастические образы общественного сознания сами неизбежно включаются в их практику и становятся ее органической составной частью. Историческое исследование не может обойти этой стороны социальной жизни»<sup>1</sup>. Осуществить эту интеллектуальную операцию целесообразнее всего при помощи научного инструментария социальной антропологии.

Таким образом, актуальность избранной темы определяется двумя основными факторами: 1) назревшей необходимостью применить к материалу по истории домонгольской Руси исследовательский инструментарий социальной антропологии, использовать ее нарративную парадигму в описании культурных и социальных феноменов; 2) не менее остро назревшей потребностью в изучении социального мировоззрения Человека эпохи раннего русского средневековья. Работа в обеих проблемных сферах делает возможным обнаружение новых граней изучаемой (и, как будто, давно изученной) эпохи, открывает такие возможности создания единой синтетической картины социальной реальности, которыми мы не в праве пренебрегать.

**Объект и предмет исследования.** Данная работа является попыткой взглянуть на древнерусское общество<sup>2</sup> (выступающее, таким образом, *объектом* исследования), под новым ракурсом – изнутри, глазами людей, его составляющих, или, по крайней мере, глазами «соучастного» путешественника, оказавшегося в изучаемой среде. Поскольку главной исследовательской

---

<sup>1</sup> Гуревич А.Я. Норвежское общество в раннее средневековье. М., 1977. С. 249.

<sup>2</sup> В определении значения данного термина автор ориентируется на концепцию «социального организма», предложенную Ю.В. Семеновым. См.: Семенов Ю.И. Философия истории. От истоков до наших дней: основные проблемы и концепции. М.: Старый сад, 1999. С. 16-27.

проблемой в рамках данной работы является *создание синтетической картины социальной реальности Древней Руси XI – XIII вв.*, предметом изучения стала сфера, которой, по мнению А.Я. Гуревича, синтетичность свойственна как сущностная черта – это общественные представления населения: представления о власти и обществе, о частной жизни малой группы, о внешнем и горнем мире. То есть *предмет* настоящей работы – картина мира<sup>1</sup>, свойственная древнерусскому общественному сознанию<sup>2</sup>, ее характерные черты и узловые точки.

**Хронологическая и пространственная локализация** Хронологические рамки работы охватывают XI – XIII вв. Экскурсы в более поздние времена производится постольку, поскольку некоторые явления в полной мере проявляют свою сущность только после того как прекращают существование. Особенно это касается тем, связанных с проблемой этнокультурной самоидентификации: монгольское нашествие стало толчком к актуализации религиозной и культурно-государственной идентичности, проявило грани самосознания, дремавшие в предшествовавшие спокойные времена.

Концентрация основного внимания на XI – XIII вв. обусловлена тем, что указанный временной промежуток в русской истории выделяется в особый период «Домонгольской» Руси, характеризующийся возникновением и развитием первых государственных образований в форме городских волостей, культурным единством и определенной устойчивостью социальных и этнических процессов.

Основное внимание в работе уделяется жизни населения крупных городов Древней Руси (Киев, Новгород, Владимир-на-Клязьме, Галич), чье существование лучше всего освещено в источниках. Немногочисленные факты из жизни малых городов также используются в исследовании для выявления общих черт и более качественной типизации изучаемых явлений.

---

<sup>1</sup> Под «картиной мира» в рамках данной работы будет пониматься совокупность представлений о мире и месте в нем человека.

<sup>2</sup> Понимание этого термина в отечественной науке было задано трудами Б.Ф. Поршнева и его последователей. См. далее параграф об отечественной школе социальной психологии.

**Историография** В историографическом обзоре будут рассмотрены не только работы, посвященные непосредственно изучаемой теме, но и труды, которые представляют методологическую ценность для настоящего исследования.

В качестве методологических ориентиров представленной работы следует назвать два родственных по общей исследовательской философии научных направления. Это социально-антропологическая традиция, и традиция французской школы «Анналов», иначе называемой антропологически ориентированной историей. Названные методологии – весьма популярны в современной науке, указание на них должно облегчить читателю ориентацию в теоретических принципах представленной работы. Однако ими методологические основы диссертации не исчерпываются. Необходимый историографический багаж, без которого вряд ли целесообразно пускаться в столь сложное исследование, весьма велик. Несмотря на то, что работ, прямо нацеленных в избранном направлении немного (Б.А. Романов, М.Г. Рабинович, Н.Л. Пушкарева), историографический обзор получился достаточно объемным. Причина неизбежного «растекания по древу» в том, что полезный методологический инструментарий для антропологического осмысления древнерусского материала содержится в разных трудах, созданных в совершенно различных исследовательских традициях и посвященных разным темам. Это и работы русских «историков-бытописателей» XIX в., и отечественных этнографов XX в., и медиевистов, литературоведов, культурологов и многих других.

Кроме того, следует оговориться, что и в основном тексте работы неизбежным оказалось периодическое обращение к историографии. Причина этого в том, что «плотность научного нарратива» в изучении истории Древней Руси настолько велика, что обсуждение любого вопроса так или иначе задевает уже высказанные точки зрения и произошедшие дискуссии. Игнорировать это обстоятельство, писать как «с чистого листа» невозможно: необходимо сверять свое прочтение источников с тем, что было уже сделано наукой к настоящему



моменту.

Начнем с того, что в историческом исследовании всегда существуют и соперничают две тенденции. Одна из них может быть представлена в виде быстрого бега по ленте времени: год за годом, столетие за столетием. Этот подход к изложению материала называется диахроническим. Таким образом строились исторические описания начиная с глубокой древности.

Но иногда по ходу исследовательской работы хронологический бег замедляется, внимание фиксируется на какой-либо эпохе. Историк останавливается чтобы осмотреться повнимательней, отойти в сторону от генерального пути развития политических событий, присмотреться к мелочам быта, характеру людей, уловить какие-то более тонкие взаимосвязи в экономике, культуре, религии. Это синхронический подход. Зародился он также с самого начала формирования исторической традиции, но первоначально служил вспомогательным средством, дополняющим диахроническое описание.

Однако со временем соотношение начало изменяться. Синхроническое описание стало институализироваться в качестве самостоятельного метода. Историк вышел из воображаемой машины времени, за окном которой в стремительном движении мелькали войны, политические реформы и «великие» деятели, и пустился в «пешее путешествие» по изучаемой эпохе. Именно тогда был сделан первый шаг к формированию антропологически ориентированной истории.

Быт и нравы, история ментальностей, картины мира, структуры повседневности стали предметом работы отечественных и зарубежных историков с конца XIX – и оставались на протяжении всего XX века.

В отечественной историографии родоначальниками направления стали **«бытописатели» XIX в.** Самым первым исследователем, родоначальником историко-антропологического подхода в отечественной исторической науке можно считать Александра Васильевича Терещенко (1806-1865) – преподавателя Московского университета, члена Общества истории и

древностей российских. Его фундаментальное сочинение «Быт русского народа»<sup>1</sup> заложило основы работы над «бытописательской» проблематикой. Этот труд был одним из первых серьезных собраний русского фольклора, содержал в себе богатый исторический и этнографический материал. Следует отметить, что в труде А.В. Терещенко этнографические данные центрально-русских губерний и Русского Севера использовались наряду с данными, почерпнутыми из средневековых письменных источников. Традиционную культуру историк рассматривал как статичное образование, единое на всем протяжении своего существования. Поэтому, рассказывая, например, о брачных обычаях, он складывал единую картину из полевых этнографических записок и летописных текстов. Такой подход сегодня кажется несколько вольным (хотя, несомненно, речь идет действительно о «структурах большой длительности»). Более того, вряд ли можно четко определить, чего больше в труде А.В. Терещенко – истории или этнографии. Однако, ценность этого труда велика и поныне. Она, во-первых, обусловлена тем, что труд московского историка является примером исследовательского новаторства, первым в своем роде, и ценен как всякое плодотворное новаторство. Во-вторых, по-прежнему остаются интересными содержащиеся в нем этнографические данные. И, в-третьих, для широкого читателя «Быт русского народа» до сих пор остается одним из главных источников знаний о «человеческой составляющей» отечественной истории.

Традиции, заложенные А.В. Терещенко были продолжены в отечественной науке во II пол. XIX в. Главная тенденция заключалась в постепенном размежевании собственно этнографических и исторических исследований. Хотя связь между ними сохраняется и поныне. Следует отметить, что изучение бытового уклада в работах русских исследователей не было простым составлением «описи экспонатов» древнерусского хозяйства, это был, по выражению И.Е. Забелина, рассказ о «жизне-бытие». Предметом научного

---

<sup>1</sup> Терещенко А. Быт русского народа. [В 7 частях]. Части 1-7. Соч. А.Терещенки. Спб., в типографии Министерства внутренних дел, 1848.

анализа, помимо «вещей» становились устойчивые формы социальной жизни, повседневное мировоззрение, стереотипные модели построения отношений в обществе на уровне микрогруппы. То, что на языке современной науки принято называть «историей повседневности», «историей ментальности» в терминологии того времени именовалось «домашним бытом», «умственным и нравственным развитием эпохи» и др.

«Домашний быт человека есть среда, в которой лежат зародыши и зачатки всех, так называемых, великих событий истории, зародыши и зачатки его развития и всевозможных явлений его жизни, общественной и политической, или государственной. Это в собственном смысле историческая природа человека»<sup>1</sup>, – писал И.Е. Забелин. Его также можно считать одним из родоначальников антропологического подхода в исторической науке. В его трудах, дневниках и записных книжках содержится множество идей, созвучных идеям, получившим в современной историографии повсеместное распространение благодаря работам французских ученых, принадлежащих школе «Анналов».

Между тем, именно Иван Егорович Забелин первым выступил против увлечения историков «громкими, гремящими войнами, поражениями и т.п.», против сведения истории лишь к «внешним фактам»<sup>2</sup>. Уже в середине позапрошлого века он сетовал, что «позабыли о человеке», и призывал обратить основное внимание на повседневную жизнь народа, из которой, согласно его концепции, выросли и религиозные установления, и политические институты любого общества. Жизнь народа должна была занять место «правительственных лиц» и «правительственных документов», которые, по характеристике Забелина, «материал чисто бумажный, мертвый».

Сам он в своих работах, главной из которых, несомненно, является «Домашний быт русских царей», создал живую картину русского

---

<sup>1</sup> Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI – XVII столетиях. Книга первая. Государев двор или дворец. М.: Книга, 1990. С. 38.

<sup>2</sup> Рубинштейн Н.Л. Иван Егорович Забелин. Исторические воззрения и научная деятельность (1820 – 1908) // История СССР. 1965. № 1. С. 58.

повседневного уклада XVI – XVII вв. Будучи по убеждениям западником, он создавал точный и правдивый, без идеализации и без дискредитации образ допетровской Руси. В поисках подлинных реалий жизни прошлых веков за консультацией к И.Е. Забелину и к его трудам неоднократно обращались художники и писатели. Его личный архив содержит данные об общении с И.Е. Репным, В.И. Суриковым, В.М. и А.М. Васнецовыми, И.С. Остроуховым, М.М. Антокольским, К.Е. Маковским, В.В. Верещагиным, С.А. Коровиным, С.В. Малютиным, Н.К. Рерихом, А.Н. Бенуа и Л.Н. Толстым<sup>1</sup>. Привычный зримый образ средневековой Руси, которую мы представляем себе благодаря живописным и литературным произведениям восходит большей частью к трудам все того же И.Е. Забелина. Историк исходил из того, «прадедовский кафтан, мебель, посуда и всякая вещь дедовского домашнего обихода скорее переносит вашу мысль в среду старой действительности, чем все книжные сказания и писания»<sup>2</sup>.

Современником и, в значительной степени, соперником И.Е. Забелина был его петербургский коллега – Николай Иванович Костомаров. Его книга «Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI – XVII столетиях» вышла раньше книги Забелина, но после публикации отрывков из этого исследования в «Отечественных записках»<sup>3</sup>. Получилось, что Костомаров перехватил у Забелина тему. Кроме того, жаркая дискуссия разгорелась между историками по поводу трактовки событий смутного времени. Будучи очень разными людьми и по воспитанию, и по жизненному опыту, оба ученых открывали разные грани исторической действительности. Один из рецензентов Забелинской статьи о Минине и Пожарском советовал читателям, желающим познакомиться с Россией XVII в. читать их труды параллельно<sup>4</sup>.

Книга о русском быте Костомарова была адресована не только и не

---

<sup>1</sup> Формозов А.А. Историк Москвы И.Е. Забелин. М.: Московский рабочий, 1984. С. 183 – 185.

<sup>2</sup> Цит. по: Рубинштейн Н.Л. Иван Егорович Забелин. Исторические воззрения и научная деятельность (1820 – 1908). С. 68.

<sup>3</sup> Формозов А.А. Историк Москвы И.Е. Забелин. С. 150.

<sup>4</sup> Там же. С. 154.

столько ученой публике, сколько широкому кругу читателей. Сам историк объяснял во введении, что очерковая форма избрана им для того, чтобы донести исторические знания до людей, «погруженных в свои занятия», которые не имеют ни времени ни сил осваивать «ученые» статьи и «сырые материалы», подобные актам Археографической комиссии<sup>1</sup>. В целом работа Костомарова читается гораздо легче, чем труд Забелина. Подробность в ней уступает место беглости изложения и широте охвата материала. В ней нет тяжеловесной скрупулезности забелинского текста. Больше внимания Костомаров уделяет бытовому укладу простого народа.

Следует отметить, что несмотря на всю разницу подходов, Забелина и Костомарова роднило живое, и, в лучшем смысле художественное восприятие прошлого. Если Забелин своими консультациями помогал живописцам и литераторам, то Костомаров сам был писателем. Его перу принадлежат исторические повести и рассказы («Сын», «Холоп», «Сорок лет»), действие которых происходит в XVII – XVIII вв. Литературные достоинства его художественных произведений далеко не бесспорны, зато их отличает исключительная точность передачи бытовых и социально-политических деталей. Некоторая схематичность композиционного построения с лихвой искупается ощущением исторической достоверности. Художественный взгляд и реконструкция целого по характерным деталям – ключевые характеристики их метода.

В советской исторической науке традиция «бытописательства» и социально-антропологического, «человековедческого» взгляда на историю сохранялись преимущественно отечественными *этнологами*, в трудах которых культура русского этноса всегда рассматривалась в ее исторической ретроспективе.

Исследования М.Г. Рабиновича не имеют равных в отечественной историографии по качеству синтетической работы: данные разрозненных

---

<sup>1</sup> Костомаров Н.И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М.: Экономика, 1993. С. 8 – 9.

источников он интегрировал в цельную картину повседневной жизни древнерусского феодального города. Его подход был чрезвычайно близок социально-антропологической идее «виртуальной этнографической экспедиции в прошлое». Взгляд этнографа, осведомленного в более поздних реалиях, «оживлял» археологические материалы, позволяя увидеть за абстрактными описаниями ископаемых объектов отражение социальной практики<sup>1</sup>.

Антропологическая составляющая, отличающая историко-этнологическую работу от собственно археологической заключается не только (и не столько) в том, чтобы привлекать к исследованию дополнительные виды источников (письменные, фольклорные). Основная специфика антропологического способа исследовательской мысли заключается в том, чтобы не останавливаться, например, на констатации наличия в «культурном слое» различных типов жилых построек, а постараться выяснить, чем эти различия были обусловлены, насколько они вызваны техническими обстоятельствами, а насколько – соображениями социальной престижности, культовыми условностями и пр. *Антропологическая составляющая выражается в особой форме интерпретации, нацеленной прежде всего на реконструкцию форм общественной жизни.* Конечно, подобные экскурсы присутствуют и в работах многих «чистых» археологов, но там они часто носят факультативный характер<sup>2</sup>, в то время как у М.Г. Рабиновича – это магистральное направление работы.

Научный подход М.Г. Рабиновича был для своего времени и среды достаточно революционным. Во введении к своим работам он раз за разом доказывал правомочность обращения к избранной теме с этнографических

---

<sup>1</sup> Рабинович М.Г. Очерки этнографии русского феодального города: Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978; Рабинович М.Г. Очерки материальной культуры русского феодального города. М.: Наука, 1988.

<sup>2</sup> Впрочем, археология тоже движется по пути включения социальной и этнокультурной интерпретации полевых данных в свое исследовательское поле (См.: Массон В.М. Экономика и социальный строй древних обществ (в свете данных археологии). Л.: Наука, 1976.). Однако интерпретациям, сделанным профессиональными археологами часто недостает объемности и «жизненности»: сказывается особая, несколько формализующая, сосредоточенная на материальной предметности идейная традиция археологического дискурса.

позиций, указывая на перекося в исследованиях народной культуры в сторону изучения одного только крестьянства.

Объектом его рассмотрения стал «русский феодальный город» как типическое явление. Его выводы учитывали сведения, касавшиеся разных городов Древней Руси. В итоге исследователю удалось выстроить целостную картину, в которой историческая конкретика помогала понять общие, сущностные черты изучаемого явления.

Подход М.Г. Рабиновича предполагал социально-антропологическое («этнографическое» в терминологии самого исследователя) исследование русского феодального города во всей ее полноте, или, используя термин французской школы «Анналов», во всей ее *тотальности*: общественный и домашний быт, материальная культура. Следует отметить, что именно в работах М.Г. Рабиновича близость отечественной этнографии и западной социальной антропологии наиболее заметна: в древнерусском городе его привлекали не столько проявления этничности, сколько их культурное своеобразие в самом широком смысле.

Однако, несмотря на концептуальное новаторство, были в его работах и некоторые «белые пятна», обусловленные ограничениями, налагаемыми, надо думать, именно господствующей исследовательской парадигмой отечественной этнографической науки II пол. XX в. Так, рассматривая общественную жизнь, М.Г. Рабинович мало уделял внимания ее политической составляющей, а рассмотрение духовной культуры ограничивалось у него только «простонародными» ее проявлениями, хотя хранителей «высокой» культурной традиции в древнерусском городе вряд ли можно «вынести за скобки» общекультурного процесса. Говоря об «общественной жизни и быте», он концентрирует внимание на реалиях более поздних эпох, лучше обеспеченных источниками, не исчерпывая, однако, возможности источников для освящения эпох более ранних (домонгольской Руси).

И, тем не менее, сделанное М.Г. Рабиновичем для расширения и углубления «человековедческого» взгляда в прошлое, для формирования

отечественного этнографического, социально-антропологического знания трудно переоценить. Работ такого качества было немного.

К их числу также следует отнести фундаментальный труд «Русские»<sup>1</sup>, обобщивший достижения отечественной науки по разным аспектам этнографии русского народа. Этот труд важен и интересен тем, что не просто объединяет под одной обложкой имеющиеся наработки, но еще и задает границы исследовательского поля этнологического и социально-антропологического изучения русских на сегодняшний день. Оглавление этого труда может быть прочитано как своеобразная исследовательская программа, как перечень наиболее значимой проблематики.

Здесь, наряду с традиционными сюжетами, связанными с домашним и семейным бытом, уделено особое внимание формированию национального сознания и народной памяти, традиционным нравственным идеалам и вере, народной религиозности и вопросам гендера и даже гражданским праздником послепетровской России. Это только те аспекты новизны, которые отмечены в качестве таковых самими авторами во введении<sup>2</sup>. Но помимо этого читатель находит на страницах монографии еще много интересного.

Так, в главе, посвященной «общественному быту» русских (М.Г. Рабинович)<sup>3</sup>, помимо описания взаимоотношений на уровне микрогруппы в традиционной крестьянской общине, большое внимание уделено анализу социального уклада в общности более высокого типа: в древнерусском городе и в целом государстве.

На страницах книги рассмотрены древнерусские социальные термины: бояре, «слуги вольные», купцы, «черные люди» и пр. Проанализирован социальный контекст их употребления. Тем самым, этнография тесно переплетена с общеисторической тематикой, соединяя дисциплины для создания цельного гуманитарного знания, для прояснения цельной картины

---

<sup>1</sup> Русские / В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 1999. 828 с.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

<sup>3</sup> Рабинович М.Г. Общественный быт X – первой половины XIX века// Русские / В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 1999. 540 – 557.



общественно-политического уклада. Это чрезвычайно важно, поскольку традиция размежевания материала между общей историей, которая занимается городом и государством, и этнографией, концентрирующей свое внимание исключительно на реалиях крестьянской общины исчерпала себя уже даже не сегодня. Относительно древнерусского материала рассматривать городскую общину в отрыве от сельской не представляется целесообразным. Более того, если исходить из понимания древнерусского государства как общинного в своей основе (И.Я. Фроянов), то сфера, в которой применение социально-антропологического анализа окажется оправданным еще более расширяется. То, что при анализе общеисторическими средствами было неуловимым, может оказаться видимым при взгляде через «социально-антропологический светофильтр», который по сути является тем самым «насыщенным описанием» К. Гирца, о котором говорилось выше

В целом для названной монографии характерно большое внимание к культурно-психологическим аспектам социальной реальности. Например, наряду с рассмотрением исторического развития форм семьи, И.В. Власова пишет об *отношении* русских крестьян к семейной жизни<sup>1</sup>; наряду с описанием форм традиционной земледельческой и промысловой культуры<sup>2</sup> рассматриваются религиозно-этические взгляды крестьян на землю и труд<sup>3</sup>.

Труды этнологов тесно переплетались с исследованиями, которые проводились в русле *антропологически ориентированной истории*. Под этим термином будем понимать работы, в которых социо-культурная составляющая исторического процесса учитывается в качестве определяющего фактора при рассмотрении социально-экономических и политических тем.

Проявляются это может по-разному: существенна концентрация внимания на Человеке. Часто интерес к «человеческому измерению» прошедших эпох

---

<sup>1</sup> Власова И.В. Брак и семья у русских (XII – начало XX века) // Русские / В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 1999. С. 419.

<sup>2</sup> Власова И.В. Традиционная земледельческая и промысловая культура // Русские / В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 1999. С. 158-183.

<sup>3</sup> Кузнецов С.В. Религиозно-этические взгляды крестьян на землю и труд // Русские / В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 1999. С. 189-197.

выражался у историков XVIII – XX вв. через изучение психологических аспектов социально-политической и этнокультурной реальности. Причем, психология бралась как в ее индивидуализированном виде (как «историко-психологический портрет»), так и в виде исследований коллективного сознания, социальной психологии.

Психологические аспекты культуры – одна из неотъемлемых частей исследовательского поля современной социальной антропологии. Конечно, в дореволюционной историографии нельзя найти работ, которые были бы «социально-антропологическими» в строгом смысле слова: все-таки исследовательские парадигмы были иные. Однако подчас то, что мы читаем у историков XVIII – XIX в. даже ближе современным подходам, чем работы отечественных историков XX в.: наука развивается по спирали. Тема «психология и история», несомненно, была одной из тех, через которые антропологическая проблематика начала проникновение в работы по отечественной истории.

Уже историки XVIII в. часто объясняли «нравами эпохи» особенности протекания политических событий, «странности» социальных институтов и пр. Одной из первых, привлекла внимание ученых проблема реконструкции славянского и русского этнического характера.

В труде Мавро Орбини, одном из первых переводных гражданских изданий петровской эпохи, посвященных истории, читаем: «Славяне мало почитали книжную науку, и ученых людей. Не предуседало им время внимати учению и наукам, они бо быша природою варвары, и жительствовали между такими же людьми свирепыми и варварскими...»<sup>1</sup>. Таким образом, славяне предстают на заре своей истории народом воинственным, жестоким, варварским, ничем не отличающимся от других европейских народов на аналогичной стадии развития. Мысль эта нашла развитие в трудах

---

<sup>1</sup> Орбини М. Книга Историография початия имене, славы, и расширения народа славянского. СПб., 1722. С.1.

М.В.Ломоносова<sup>1</sup>. Особенно ярко «воинственная храбрость, варварская жестокость, веселый музыкальный нрав, отсутствие коварства и злости» были показаны К.Г.Антоном<sup>2</sup>. Грубыми, но не склонными «к мучениям и к насилчанию» видел славян М.М.Щербатов.<sup>3</sup> И.Н.Болтин считал, что в развитии своего, говоря современным языком, социально-психологического облика славяне повторяли путь одинаковый для всех народов: «не должно приписывать единому народу пороков и страстей общих человечества»<sup>4</sup>.

Совсем по-иному выглядят древние славяне в изображении И.Г.Гердера. Они совсем не похожи на германцев или римлян. Главная отличительная их черта – гуманность, миролюбие, покладистость<sup>5</sup>. Идеи Гердера были результатом не столько научной работы, сколько частью его общеисторических воззрений и проистекали из превратностей личной биографии немецкого философа, которому пришлось оставить Германию и переехать в Прибалтику, где он нашел радушный прием именно у славянского населения. Тем не менее, они получили большую популярность. «Нестрашные оружием, кроткие от природы <...> Простота нравов без всякой злости, откровенность, тихость и человеколюбие составляли отличительное свойство народов Славянских», – писал продолжатель гердеровских идей Л.Суровецкий<sup>6</sup>. Но поистине всеобъемлющую известность получили названные представления после выхода в свет трудов П.И.Шафарика: «...настоящие Славяне укрылись в Подкарпатских ущельях, всегда желая лучше платить дань другим разбойническим народам, нападавшим на них, нежели расстаться с своим мирным образом жизни,

---

<sup>1</sup> Ломоносов М.В. Древняя Российская история от начала российского народа до кончины Великого князя Ярослава первого или до 1054 года // Полное собрание сочинений: В 11 т. М. – Л.: Издательство АН СССР: Наука, 1950 – 1983. Т. 6. 1952. С. 167 – 286.

<sup>2</sup> Anton K.G. Erste Linien eines Versuches über der alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebrauche Meinungen und Kenntnisse. Leipzig, 1783. S. 18-91.

<sup>3</sup> Щербатов М.М. История Российская с древнейших времен. В 7 т. СПб., 1901-1904. Т.1. С.249.

<sup>4</sup> Болтин И.Н. Указ. соч. Т.2.С.2.

<sup>5</sup> Herder J.G. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit Vierter Theil. Riga und Leipzig, 1791.

<sup>6</sup> Суровецкий Л. Исследование начала народов славянских. Рассуждение, читанное в торжественном заседании варшавского общества любителей наук, 24 января 1824 года. М., 1846. С. 2.

земледелием и скотоводством, и подобно прочим грабителям, заниматься убийством и разбоем»<sup>1</sup>.

Таким образом, наметились две противоположные точки зрения. Каждая имела своих сторонников. Первый подход поддержали Н.М.Карамзин, М.С.Дринов<sup>2</sup>, Д.И.Иловайский<sup>3</sup>, И.Е.Забелин<sup>4</sup>, А.Н.Пыпин<sup>5</sup>.

В то же время, идеи П.И.Шафарика были восприняты огромным количеством исследователей. Они были поддержаны западнославянскими учеными Я.Э.Воцелем<sup>6</sup>, В.А.Мацеевским<sup>7</sup>. В отечественной науке точка зрения словацкого ученого на долгое время стала господствующей - ее придерживались О.М.Бодянский<sup>8</sup>, В.Н.Лешков<sup>9</sup>, О.Ф.Миллер<sup>10</sup>, А.Котляревский<sup>11</sup>, К.Д.Кавелин<sup>12</sup>, К.Н.Бестужев-Рюмин<sup>13</sup>, С.М.Соловьев<sup>14</sup>. В том же направлении рассуждает М.П.Погодин. Сравнивая «начала» русской и западной истории, он писал, «что очень удивительны для мыслящего наблюдателя, совершенно соответственные отличия физические и нравственные». К «нравственным» относятся у него народный характер, религия, образование. «Славяне были и есть народ тихий, спокойный, терпеливый», и «вера Восточная», избранная ими, оказалась созвучна этим качествам<sup>15</sup>. Приняли указанные взгляды славянофилы А.С.Хомяков<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Шафарик П.И. Славянские древности. М., 1848. С. 416.

<sup>2</sup> Дринов М.С. Заселение Балканского полуострова славянами. М., 1873. С.149.

<sup>3</sup> Иловайский Д.И. Историко-критические заметки // Русский вестник. Декабрь. 1888. С. 15-16; Он же. Рассказы о начале Руси. М., 1882. С.188.

<sup>4</sup> Забелин И.Е. История русской жизни с древнейших времен. М., С413-414.

<sup>5</sup> Пыпин А.Н. Спасович В.Д. История славянских литератур. СПб., 1881. Т.2. С.786.

<sup>6</sup> Воцель Я.Э. Древнейшая бытовая история славян вообще и чехов в особенности. Киев, 1875. С.140-151.

<sup>7</sup> Мацеевский В.А. История славянских законодательств // ЧОИДР кн.1. М., 1858. С. 80-90.

<sup>8</sup> Бодянский О.М. О народной поэзии славянских племен. М., 1837. С.34-39.

<sup>9</sup> Лешков В. Русский народ и государство. М., 1858.

<sup>10</sup> Миллер О.Ф. Опыт исторического обозрения русской словесности. СПб., 1865. Ч.1. Вып.1. С. 287-288.

<sup>11</sup> Котляревский А. Древности юридического быта балтийских Славян. Прага, 1874. С.29-151.

<sup>12</sup> Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней России. М., 1856. Ч.1. С. 319-323.

<sup>13</sup> Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. СПб., 1872. С. 55-63.

<sup>14</sup> Соловьев С.М. История России с древнейших времен // Он же. Сочинения: В 18 т. М., 1993. Т 1-2. С.55.

<sup>15</sup> Погодин М.Н. Русская история до монгольского ига. М., 1872. С.150-154. Погодин М.П. Исследования, замечания и лекции о Русской истории. М, 1846. Т.II. С. 321-322. См. также:

К.С.Аксаков<sup>2</sup>, А.Ф.Гильфердинг<sup>3</sup>, И.Д.Беляев<sup>4</sup>.

Дискуссия имела большой резонанс. Уже в позапрошлом веке И.М.Собестианским была предпринята попытка подвести некоторый итог изысканиям<sup>5</sup>. В работе этого исследователя критиковались воззрения Шафарика и его последователей. Тем не менее, обе точки зрения продолжали развиваться до тех пор пока выросший теоретический уровень науки не перевел рассуждение в несколько иную плоскость. Однако отголоски их до сих пор встречаются в литературе, главным образом, учебной, научно-популярной и агитационной.

Не меньше копий было сломано в дореволюционной отечественной историографии и по поводу национального характера великороссов. Н.И.Костомаров видел противоречие между Украиной и Россией в глубоком различии национального психологического склада населения. Интересны историософские построения Н.О.Лосского<sup>6</sup>, Н.А.Бердяева<sup>7</sup>. Немало ценных соображений было высказано о влиянии на психологию людей климата (например, у С.М.Соловьева<sup>8</sup>, В.О.Ключевского<sup>9</sup>), христианства и пр.

Непревзойденный психологизм, интерес к Человеку в истории отличает труды В.О.Ключевского. Художница Е.Д. Поленова так описывает одну из его лекций в своем дневнике: «Он читает теперь о древнем Новгороде и прямо производит впечатление, будто это путешественник, который недавно побывал

---

Дурновцев В.И. Бачинин А.Н. Разъяснять явления русской жизни из нее самой: Михаил Петрович Погодин // Историки России. С 211.

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1878. Т.1. С.392;

Хомяков А.С. Обзор всемирной истории с древнейших времен (вторая часть Записок о всемирной истории). М., 1873. С.52, 508.

<sup>2</sup> Аксаков К.С. Начало Русской истории // Он же. Полн. собр. соч. М., 1861. С. 616.

<sup>3</sup> Гильфердинг А.Ф. История балтийских славян // Он же. Собрание сочинений. СПб., 1874. Т.IV. С. 29, 31, 37-41.

<sup>4</sup> Беляев И.Д. Рассказы из Русской Истории. Кн. I.М., 1865. С.5-6.

<sup>5</sup> Собестианский И.М. Учения о национальных особенностях характера и юридического быта древних славян. Историко-критическое исследование. Харьков, 1892.

<sup>6</sup> Лосский Н.О. Характер русского народа // Он же. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 238 – 362.

<sup>7</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990.

<sup>8</sup> Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т 1-2. С.55.

<sup>9</sup> Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Кн.1. М., 1993. С.56.

в XIII - XIV вв., приехал и под свежим впечатлением рассказывает все, что там делалось у него на глазах, и как живут там люди, и чем они интересуются, и чего добиваются, и какие они там...»<sup>1</sup>. Всех сюжетов, нашедших отражение в «Курсе русской истории» и других работах великого историка не перечислить. Отметим некоторые. Например, в описании истории раскола мы находим зарисовки народных настроений, сопровождавших и, во многом обусловивших, этот процесс. По мнению В.О.Ключевского, явления индивидуально-психологические: тяжелый характер Никона, упорство Аввакума; и социально-психологические: чувство оскорбленного «национально-церковного самолюбия», тесно переплелись. Они составили единый узел причинно-следственных связей, не сводимых только к социально-экономическим и политическим процессам<sup>2</sup>. Отличие подхода В.О.Ключевского заключается в том, что он рассматривал личность в истории не саму по себе, а как представителя определенного «исторического типа». «Исторический тип» - понятие, в которое вкладывалось, помимо прочего, и определенное психологическое содержание. Иллюстрацией метода может служить лекция, прочитанная в Училище живописи и ваяния «О взгляде художника на обстановку и убор изображаемого им лица»<sup>3</sup>. В ней проводится мысль, что в древности костюм, быт, и сама личность человека зависела в большей степени от его социального положения, чем от индивидуальных характеристик. Это был наиболее зримый признак существования «исторических типов».

Особое место в историографии общественного сознания принадлежит А.П.Щапову. Наследие его разнообразно. Демократ по убеждению, обусловленному всем ходом его нелегкой жизни, он сделал главным предметом своей научной работы народ. Одним из важных аспектов его историко-

---

<sup>1</sup> Александров В.А. Василий Осипович Ключевский // Ключевский В.О. Исторические портреты. М., 1991. С. 10.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. С. 404.

<sup>3</sup> Ключевский В.О. О взгляде художника на обстановку и убор изображаемого им лица // Он же. Исторические портреты. С. 29 - 40.

психологических исследований стал русский национальный характер или, в терминологии самого ученого, стилистически несколько тяжеловесной, «естественно-психологические условия умственного и социального развития».

По мнению ученого, для русского народа характерна «во-первых, общая посредственность, умеренность или медлительность возбуждения его нервной восприимчивости», сочетаемая со склонностью «к наиболее живому восприятию только впечатлений наиболее напряженных и сильных»<sup>1</sup>. Особенности эти коренятся, по мнению А.П. Щапова, в климатических условиях севера, воздействующих посредством «общих физиологических и психологических законов». Внимание было уделено ученым и идеологической сфере, именуемой им «социально-педагогическими условиями умственного развития»<sup>2</sup>

В советской исторической науке тема «русский национальный характер», «социальная психология» в виду связанных с ней сильных идеалистических и националистических реминисценций оказалась в числе забытых. Это тем более удивительно, что первоначально с марксизмом связывались большие надежды на продвижение в перед исследований в этой области. Особенно хорошо это прослеживается в работах Н.А.Рожкова. Будучи одним из первых историков-марксистов, он в то же время оказался последним перед большим перерывом, из ученых, обращавших специальное внимание на психологию масс<sup>3</sup>, обыденные представления людей прошлого<sup>4</sup>, характерные черты древнерусского национального психического облика<sup>5</sup>.

Часто к антропологическим аспектам исторического познания обращались историки, занимавшиеся проблемами источниковедения и

---

<sup>1</sup> Щапов А.П. Естественно-психологические условия умственного развития русского народа // Он же. Сочинения. В 3 т. СПб., 1906. Т. 3. С. 1-2.

<sup>2</sup> Щапов А.П. Социально-педагогические условия умственного развития русского народа // Он же. Сочинения. Т.3. С.132.

<sup>3</sup> Рожков Н.А. Психология характера и социология // Он же. Исторические и социологические очерки. М., 1906. Ч. 1. С. 176.

<sup>4</sup> Рожков Н.А. История, мораль и политика // Он же. Исторические и социологические очерки. Ч. 1. С. 3-15

<sup>5</sup> Рожков Н.А. Русская история в сравнительно-историческом освещении. Л.-М., 1927. Т.1. С.218-263. Т.2. С.354.

интерпретации источников. В качестве одного из аспектов герменевтики проблема психологического истолкования источников разрабатывалась А.С.Лаппо-Данилевским. «Историк должен, например, воспроизводить состояния чужого сознания, иногда очень далекие от привычных ему состояний, и ассоциировать между собой идеи, кажущиеся его современникам чуждыми друг другу, он должен обладать богатым и страстным темпераментом для того, чтобы интересоваться разнообразнейшими проявлениями человеческой жизни, ярко переживать то, что его интересует, глубоко погружаться в чужие интересы, делать их своими и т.п. Он должен быть также способным вообразить себе более или менее смелую гипотезу, пригодную для объяснения фактов или для построения из них целых групп и серий»<sup>1</sup>. Как видим, здесь есть и внимание к психологии человека прошлого и активное отношение к источникам, известное нам сегодня прежде всего как идейное вооружение французской Школы «Анналов».

Для понимания процесса становления социально-антропологических исследований в отечественной науке весьма интересны работы отечественных и зарубежных медиевистов. Одним из ученых, предвосхитившим возникновение антропологически ориентированной истории был Л.П.Карсавин. Занимаясь культурой средневековой Европы и историей религиозности, он демонстрировал подходы, очень близкие тем, которые стали так популярны в последнее время благодаря западной историографии. Исследуя религиозные представления XII - XIII вв., повседневную жизнь и материальную культуру, он стремился проникнуть в «психическую стихию» средневекового общества, вскрыть связь социального и социально-психического, определить общекультурный контекст, без которого, по его мнению, невозможно было приблизиться к пониманию средневековой истории. Трудам Л.Н. Карсавина присуща черта, по которой сразу можно узнать исследователя того круга, о котором идет речь. М.Блок сравнивал историка с людоедом, который ищет, «где пахнет человеком». Подобно ему Л.Н. Карсавин в своей книге «Культура

---

<sup>1</sup> Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. СПб., 1910. Ч. 2. С. 408.



средних веков» писал: «Если мы за цифрой не воспринимаем, хотя бы смутно, человека, цифра - бесполезна».<sup>1</sup> Поэтому средневековый европейский католицизм предстает в его книгах не абстрактной схемой, а формой сознания, проявлявшейся в повседневной практике социумов и индивидов. Предметы материального быта, вписанные в широкую картину жизни, выступают не мертвыми экземплярами коллекций, а свидетельствами психологических процессов.

То же можно сказать о трудах О.А.Добиаш-Рождественской, посвященных западноевропейскому средневековому искусству и другим вопросам истории и культуры средневековой Европы<sup>2</sup>. Характерной чертой работ названных ученых является стремление рассматривать предметы материального быта, искусства, особенности культа и др. не сами по себе, а в контексте опутывающих их социальных связей. Это позволяло определять их место и роль в жизни общества и каждого конкретного человека.

Мировая историческая наука пришла к необходимости исследования вопросов, связанных с ролью человеческой субъективности несколько позже русской в надежде найти выход из сложившегося к началу XX в. кризиса, связанного с обособлением отдельных исторических дисциплин и потерей общего смысла истории. Экономические отношения рассматривались без связи с культурными, а те, в свою очередь, мыслились совершенно оторванными от политики. Вернуть изначальную целостность, соответствующую единству самой жизни, т.е. произвести синтез слишком далеко ушедших по пути специализации отделов единой науки был призван новый подход. Основателем его по праву считается Школа «Анналов», начало деятельности которой было

---

<sup>1</sup> Карсавин Л.П. Культура средних веков. Общий очерк. Пг., 1918. С. 76; см. также: Карсавин Л.П. Монашество в средние века. СПб., 1912; Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII - XIII вв. Пг., 1915; Карсавин Л.П. Католичество: общий очерк. Пг., 1918; Карсавин Л.П. История. Вып. 1: Введение в историю (теория истории). Пг., 1920.

<sup>2</sup> Добиаш-Рождественская О.А. Культура западноевропейского средневековья. М., 1987; Добиаш-Рождественская О.А. Крестом и мечем. Приключения Ричарда I Львиное Сердце. М., 1991.

положено в 1929 году Марком Блоком и Люсьеном Февром<sup>1</sup>.

В качестве области синтеза был выбран Человек и его сознание<sup>2</sup>. В них, по мысли анналистов, должны были найти отражение все стороны бытия. Следовательно, именно Человек мог послужить тем «камнем свода», в котором возможно было объединение усилий всех историков, работающих над различными участками постижения минувшего. История, таким образом, превращалась из науки о прошлом в науку о Человеке и его сознании. Причем, в сознании особенно интересовали ученых не столько индивидуальные, сколько типичные для исследуемого общества и эпохи черты, т.е. явления общественного сознания.

Особенно характерен для Школы «Анналов» интерес к скрытым, потаенным уровням общественного сознания, не выраженным четко и не формулируемым эксплицитно<sup>3</sup>, для которых был изобретен термин, получивший в дальнейшем самое широкое распространение - ментальность (mentalite). Ментальность стала одним из главных научных понятий Школы, а история ментальностей, «т.е. "разлитых" в определенной социальной среде умонастроений, неявных установок мысли и ценностных ориентаций, автоматизмов и навыков сознания, текучих и вместе с тем очень устойчивых внеличных его аспектов»<sup>4</sup> - главным и наиболее интересным аспектом ее деятельности. О продуктивности изучения ментальностей как о пути синтеза до сих пор идут споры<sup>5</sup>, но в ценности проникновения в мир человека прошлого, который стал возможен благодаря методологии Школы «Анналов», вряд ли можно сомневаться.

Так что же такое ментальность? В понимании этого термина самими

---

<sup>1</sup> Осмысление наследия и перспектив развития Школы см.: Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993; Бессмертный Ю.Л. Споры о главном: к итогам международного коллоквиума «Школа «Анналов» вчера и сегодня» // Новая и новейшая история. 1990. № 6. С. 123 – 132.

; Бессмертный Ю.Л. Школа «Анналов»: Весна 1989 // Европейский альманах. М., 1991.

<sup>2</sup> Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1986. С.17; Февр Л. Лицом к ветру // Он же. Бои за историю. С. 39-47.

<sup>3</sup> Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». С. 10.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С.26.

французскими учеными и их последователями - М.Блоком,<sup>1</sup> Л.Февром,<sup>2</sup> Ж. Ле Гоффом<sup>3</sup>, Ж.Дюби,<sup>4</sup> Ф.Броделем (который, впрочем, внимания ментальности уделяет мало),<sup>5</sup> А.Я.Гуревичем,<sup>6</sup> Ф.Арьесом<sup>7</sup> и др.<sup>8</sup> нет единства. В отечественной историографии предпринималось немало попыток разобраться в этом вопросе.<sup>9</sup> Мы попробуем, не вникая в подробности, представить некую обобщенную характеристику понятия ментальности. Представленные тезисы можно воспринимать как очередное определение понятия. Итак, как будет пониматься термин «ментальность»<sup>10</sup> в рамках данной работы:

Итак, ментальность характеризуется следующими признаками:

---

<sup>1</sup>Блок М. Апология истории или ремесло историка.

<sup>2</sup>Февр Л. Бои за историю.

<sup>3</sup> Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992; Ле Гофф Ж. С небес на землю (перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII - XIII вв.)// Одиссей. Человек в истории. М., 1991.

<sup>4</sup> Дюби Ж. Европа в средние века. Смоленск, 1994; Дюби Ж. Куртуазная любовь и перемены в положении женщины во Франции XII в. // Одиссей. Человек в истории. М., 1990; Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г. // Одиссей. Человек в истории. М., 1991.

<sup>5</sup> Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV - XVIII вв. В 3 т. М., 1986.

<sup>6</sup> Гуревич А.Я. Что такое исторический факт? // Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы. М., 1969; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972; Гуревич А.Я. Язык исторического источника и социальная действительность: средневековый билингвизм // Труды по знаковым системам 7. Тарту, 1975; Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981; Гуревич А.Я. Сага и истина // Труды по знаковым системам 13. Тарту, 1981; Гуревич А.Я. «Новая историческая наука» во Франции: достижения и трудности // История и историки. М., 1985; Гуревич А.Я. М.Блок и «Апология истории» // Блок М. Апология истории; Гуревич А.Я. Изучение ментальностей: Социальная история и поиски исторического синтеза; Гуревич А.Я. Историческая наука и историческая антропология; Гуревич А.Я. Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. М., 1990; Гуревич А.Я. «Добротное ремесло» (Первая биография М.Блока) // Одиссей. Человек в истории. М., 1991; Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов»; Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.

<sup>7</sup> Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.

<sup>8</sup> Библиографию см. в конце книги.

<sup>9</sup> См.: Пушкарев Л.Н. Что такое менталитет? Историографические заметки // ОИ. 1995. № 3. С. 158–166; Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов»; Гуревич А.Я. Изучение ментальностей: Социальная история и поиски исторического синтеза; Бессмертный Ю.Л. «Анналы»: переломный этап?; Усенко О.Г. К определению понятия «менталитет» // Русская история: проблемы менталитета. М., 1994.

<sup>10</sup> Разделение терминов «менталитет» и «ментальность», на котором настаивают Л.Н. Пушкарев (Что такое менталитет? Историографические заметки.) и О.Г.Усенко (К определению понятия «менталитет».) на наш взгляд является ненужным усложнением.

Это скрытая, глубинная, безотчетная, неотрефлексированная часть общественного сознания.

Субъектом ментальности является не индивид, а социум. Это сфера коллективного бессознательного (то, что бессознательное является частью общественного сознания – не противоречие, а изъян традиционной терминологии). Она в той или иной мере присуща всем его членам.

Содержанием ее являются латентные ценностные ориентации; мыслительные, поведенческие, эмоциональные стереотипы; картины мира и восприятие себя в мире; всевозможные автоматизмы сознания; распространенные общественные представления или, иначе говоря, расхожие мнения и т.п.

Ментальность противопоставлена идеологии как безотчетная, неотрефлексированная часть общественного сознания осознанной и теоретически обработанной. Четкой границы, однако, нет. Ментальность и идеология вернее всего могут быть представлены в виде противоположных полюсов общественного сознания, между которыми находится череда переходных форм.

Ментальность отражает пройденный обществом исторический путь и может быть рассмотрена как часть культуры. Более того, понимание ее особенностей дает ключ к глубокому проникновению в скрытую от поверхностного взгляда «механику» культуры, ее «тональность», делает понятными потаенные взаимосвязи между явлениями. «Культура и традиция, язык, образ жизни и религиозность образуют своего рода "матрицу", в рамках которой формируется ментальность. Эпоха, в которую живет индивид, налагает неизгладимый отпечаток на его мировосприятие, дает ему определенные формы психических реакций и поведения, и эти особенности духовного оснащения обнаруживаются в "коллективном сознании"»<sup>1</sup>.

Ментальность, как любой социальный феномен, исторически изменчива (хотя меняется очень медленно).

---

<sup>1</sup> Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». С. 63.

Кроме разработки темы ментальности Школа «Анналов» привнесла в историческую науку новые методы изучения источников и новые правила построения концепций. Общефилософской основой их методологии стало неокантианство.<sup>1</sup> «Именно здесь были продемонстрированы все сложности, которые порождает соотношение познающего субъекта и познаваемого объекта»<sup>2</sup>. Исторический источник как «вещь в себе» может быть совсем не равен тому, как он представляется исследователю. Поэтому нельзя идти на поводу у мистического «исторического факта», который якобы в готовом виде содержится в документах и коллекциях. Необходимо занять активную позицию по отношению к источнику. Ведь хочет того исследователь или нет, он всегда выделяет (сам или по примеру других) из нерасчлененного потока жизни те или иные, важные, на его взгляд, кусочки, сам придавая им значение и наименование фактов. Необходимо отдавать в этом отчет. Поэтому «исследование начинается не со "сбора материала", как часто воображают, а с постановки четкой формулировки проблемы и с вдумчивой разработки предварительного списка вопросов, которые исследователь желает задать источникам»<sup>3</sup>.

Указанный подход требует от исследователя предварительного определения теоретических основ производимой им работы. Противники метода возражают, что подобная «предубежденность» непременно приведет к искажениям в восприятии материала. Но на практике, даже на стадии сбора фактов, «непредубежденного» в полном смысле слова сознания, *tabula rasa*, быть не может, как бы этого ни хотелось. В самом выборе из общей массы «фактов» уже проявляется определенная предрасположенность и интуиция. Следовательно, речь может идти только об осознанных и неосознанных предварительных рабочих моделях. Первое, естественно, предпочтительней, т.к. может быть поставлено под контроль разума.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Там же. С. 15.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 90.

<sup>4</sup> Там же. С. 166. См. также: Бессмертный Ю.Л. «Анналы»: переломный этап?

Важной частью интеллектуального вклада Школы «Анналов» является тотальная история, основывающаяся, по сути, на абсолютизации синхронического метода. Остановившись на ленте времени, исследователь делает широкий срез состояния общества, его культуры, на какой-нибудь один момент. Во-первых, это позволяет, благодаря всестороннему, широкому сопоставлению единовременных событий и фактов вернее представить себе их взаимосвязь и истинное значение. Во-вторых, рождает некий эффект присутствия, «путешествия» в прошлое, наполненное живыми красками и образами.

Итак, можно выделить следующие узловые моменты методологии Школы «Анналов»:

- Сосредоточение внимания на исторически изменяющемся человеческом сознании, в котором смыкаются все социальные феномены от экономики, структуры общества, до верований и политических кризисов. Выход через общественное сознание к постижению общества как целостности.
- Осмысленный подход к теоретическим предпосылкам исследования и предварительная разработка вопросов к источникам.
- «Тотальная история».

Наследие французской школы трудно переоценить. Идеи ее были восприняты многими историками во всем мире, в т.ч. и в России. Но в отечественной историографии имеются и совершенно самостоятельные работы, во многом перекликающиеся по теме и идеям с трудами французских историков, но возникшие совершенно независимо и имеющие черты глубокой оригинальности.

Следует отметить, что в целом для русской традиции изучения общественного сознания свойственен интерес, прежде всего, к культурному аспекту проблемы.

Много внимания уделяется тому, как официальная, верхушечная культура воспринимается низами. В какие формы отливаются идеологические конструкты, попадая в профанный мир. Как функционирует та часть духовной

культуры, которая не оставляет следов в основной массе письменных источников. Это тоже отличает отечественное направление исследований (включая труды последователя французской Школы А.Я.Гуревича) от собственно французского. В этом последнем, культурологическая линия, заданная Л.Февром, сосредоточена, в основном, на анализе элитных страт духовной жизни. А для линии, которую условно можно назвать линией М.Блока, ментальность - прежде всего механизм функционирования общественных институтов.

Особняком в отечественной историографии Древней Руси стоит работа Б.А.Романова «Люди и нравы Древней Руси»<sup>1</sup>. Вряд ли мы ошибемся, если скажем, что ничего подобного ни до, ни после в советской науке не появлялось. На основании скрупулезного изучения и сопоставления источников ученый показал живую картину повседневной жизни древнерусского общества. Отличительной особенностью подхода Б.А.Романова является то, что, изучая, в общем, обычные для науки своего времени проблемы, он, в отличие от большинства ученых, избрал в качестве отправной точки своих построений Человека, его обыденное существование в социуме, его стремления, проблемы и страхи. Средневековый человек, глазами которого Б.А.Романов смотрит на русское общество XI – XIII вв. воплотился у него в образ Заточника, психологический портрет которого тонко и убедительно конструируется на страницах книги.

Помимо указанных, в советской исторической науке продолжало существовать направление, берущее начало в трудах дореволюционных исследователей, учитывавших в своих общеисторических построениях факты общественного сознания. В отечественной историографии новейшего времени вопросы социальной психологии, истории повседневности продолжали разрабатываться в рамках исследований, посвященных культурологической и социально-политической тематике. В качестве примера могут быть привлечены труды А.В.Арциховского. По мнению А.Л.Ястребицкой, трактовка этим

---

<sup>1</sup> Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси // От Корсуня до Калки. М., 1990.

исследователем понятия «культура» во многом созвучна с той, которую дают современные французские историки-медиевисты, представители «Новой исторической науки»<sup>1</sup>. В его исследовании, посвященном древнерусской миниатюре<sup>2</sup>, помимо «объективно-фактологического» аспекта проблемы нашли отражение социально-психологические особенности восприятия, свойственные средневековому человеку. Социальная функция средневекового костюма, правила его ношения, символика – были рассмотрены в очерке «Одежда», написанном им для «Истории культуры Древней Руси»<sup>3</sup>.

Многие психологические аспекты общественной жизни Руси X – XIII вв. получили освещение в трудах И.Я.Фроянова. При реконструкции социальных и политических процессов особенности сознания учитываются исследователем наравне с фактами, лежащими в юридической, экономической и политической плоскостях. Так, например, при рассмотрении роли князя в социальном устройстве русских земель-волостей им были вскрыты пережитки языческих представлений, связанных с сакрализацией роли вождя в архаических обществах<sup>4</sup>. Общественная структура, развитие политических событий и социальной борьбы трактуются И.Я.Фрояновым с учетом того, что в сознании людей XI – XIII вв. оставалось еще очень много черт доклассовой, родовой ментальности<sup>5</sup>. Им было рассмотрено влияние древнеславянских религиозных представлений на русское христианство и общественное сознание Руси XI – XIII вв.<sup>6</sup> и многое другое. Устойчивый интерес к социо-культурным аспектам прошлого характеризует работы и учеников И.Я. Фроянова, историков-

---

<sup>1</sup> Ястребицкая А.Л. Повседневность и материальная культура средневековья в отечественной медиевистике // Одиссей. Человек в истории. 1991. М., 1991. С. 92.

<sup>2</sup> Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944.

<sup>3</sup> Арциховский А.В. Одежда // История культуры Древней Руси. Домонгольский период / Под общей ред. академика Б.Д.Грекова и проф. М.И.Артамонова. Т. 1. М. – Л., 1951.

<sup>4</sup> Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980. С.118 – 150.

<sup>5</sup> Фроянов И.Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М. – СПб., 1995.

<sup>6</sup> Фроянов И.Я. Дворниченко А.Ю. Кривошеев Ю.В. Введение христианства на Руси и языческие традиции // СЭ 1988. № 6. С. 25 – 34;

Курбатов Г.Л. Фролов Э.Д. Фроянов И.Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Л., 1988. С. 288 – 330.



русистов петербургской школы: А.Ю. Дворниченко, Ю.В. Кривошеева, С.С. Пашина, А.В. Петрова, В.В. Пузанова.

Существенную роль в развитии социально-антропологических исследований русской истории играет небольшая по объему, но очень элегантная по построению и глубокая по содержанию работа В.П. Даркевича<sup>1</sup>. В ней исследователь «широкими мазками» рисует панорамную картину социального бытия древнерусского города: коммуникативная роль города как цивилизационного центра, домашняя и политическая жизнь горожан, субкультуры и пр. Работа носит обобщающий характер: можно сказать, в ней подводится некоторый итог развитию антропологически ориентированных исследований в отечественной науке к концу XX в. Это панорамный обзор, в котором становятся видны наиболее важные направления движения научной мысли, делаются выводы, намечаются дальнейшие перспективы. Не все положения В.П. Даркевича могут считаться жестко доказанными, многое в этой работе – результат смелых аналогий с западноевропейской историей, достаточно вольных рассуждений. Это, однако, неизбежное следствие широты синтезирующего взгляда, без которого создание сколько-нибудь обобщенной картины невозможно.

Важное место в современной отечественной культурно-антропологической историографии Древней Руси занимают работы В.Я. Петрухина. В центре его внимания – изучение «тенденций этнокультурного синтеза, которые привели в X – XI вв. к формированию на славянской основе феномена древнерусской культуры»<sup>2</sup>. Много сделано В.Я. Петрухиным в области изучения процессов складывания этнической и религиозной идентичности славян и Руси. Его работы отличает тонкая критика источников, учитывающая особенности средневекового способа мышления, без внимания к которым невозможна корректная перекодировка летописного текста на язык

---

<sup>1</sup> Даркевич В.П. «Градские люди» Древней Руси XI – XIII вв. // Из истории русской культуры. Т. 1. Древняя Русь. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 640 – 691.

<sup>2</sup> Петрухин В.Я. Начало этнокультурной истории Руси IX – XI веков. Смоленск: Русич; М.: Гнозис, 1995. С. 6.

своренной науки; и широкое привлечение лингвистических материалов, заставляющих по-новому посмотреть на многие устоявшиеся исследовательские штампы<sup>1</sup>.

К числу новейших исследователей, значительно расширивших наши представления о этнокультурных процессах в Древней Руси следует также отнести А.В. Назаренко<sup>2</sup>. Главное достоинство, «изюминка» его исследований – работа с западными латиноязычными источниками. В их использовании А.В. Назаренко, конечно, не является пионером, но по-настоящему масштабно для решения весьма значительного круга вопросов стал привлекать именно он. Будучи филологом по образованию, А.В. Назаренко часто использует в историческом исследовании филологические методы, возрождая на новом этапе традицию историко-филологических штудий, весьма популярных в дореволюционной науке.

Большое значение для формирования методологии настоящего исследования имеют теоретические разработки по герменевтике летописных текстов И.Н. Данилевского. Основная идейная посылка его теории центонно-парафразного строения средневековых текстов перекликается с работами представителей тартуско-московской семиотической школы, которые писали об определяющем значении восстановления культурно-исторического контекста в деле правильного понимания инокультурных текстов.

Данилевский предостерегает от буквального понимания сведений источника и призывает рассматривать его как фиксацию представлений автора текста, изложенных «в технике бриколажа», где в качестве исходных материалов используются тексты и образы, оказавшиеся «под рукой»

---

<sup>1</sup> Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры, 2000; Мельникова Е.А. Петрухин В.Я. Название «Русь» в этнокультурной истории Древнерусского государства // ВИ. 1989. № 8.

<sup>2</sup> Назаренко А. В. К проблеме княжеской власти и политического строя Древней Руси. Замечания и размышления по поводу книги: Толочко А. П. Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. Киев: Наукова думка, 1992. 224 с. //Средневековая Русь. Ч. 2. М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 164-193; Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX – XII веков. М.: Языки русской культуры, 2001. 784 с.

летописца. При этом использованные кусочки сохраняют «память контекста», оказывающую непосредственное влияние на восприятие текста современниками.

Для адекватного понимания необходимо как можно более полно учесть все сопутствующее смыслы. «Для древнерусского читателя — и на это, несомненно, рассчитывали авторы «оригинальных» текстов — всякая цитата, в том числе и немаркированная, не только легко узнавалась, но и неизбежно отсылала его к «тексту-предшественнику», заставляя вспомнить прежний контекст, из которого она вырывалась. Таким образом, создаваемый текст не только связывался со своими литературными истоками, но и последние приобретали совершенно новые, порой неожиданные связи — как с современными им, так и с предыдущими и последующими произведениями. Чтение же текстов, построенных по центонно-парафразному принципу, превращалось в изошренную интеллектуальную игру. «Игроку»-читателю надлежало не только правильно определить прямую или косвенную цитату, но и уловить новые смысловые нити, связывающие уже знакомые ему образы с лежащим перед ним новым описанием. Тут, собственно, и рождались те смысловые структуры, которые автор транслировал читателям текста»<sup>1</sup>.

При всей бесспорной ценности для развития текстологической и герменевтической теории цитированной работы И.Н. Данилевского, его конкретные выводы иногда небесспорны. Характерно его рассуждение об анализе текста «Слова» Даниила Заточника: «Когда имеешь дело с произведениями, подобными Слову или Молению Даниила Заточника, которые практически полностью состоят из цитат, любое умозаключение “от текста к реальности” чревато самыми тяжелыми последствиями. Прочитав в Слове фразу: “Бысть языкъ мой трость книжника скорописца”, исследователь, скорее всего, сильно ошибется, если сделает заключение, что “учившийся у скоморохов”, но сам скоморохом не бывший Даниил на самом деле был

---

<sup>1</sup> Данилевский И. Н. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М.: Аспект-пресс, 2004. С. 60. (<http://www.orbis-medievalis.nm.ru/>)

профессиональным писцом. И в данном случае мы имеем дело с неочевидной (нам!) цитатой: “Языкъ мои тръсть книжника скорописца”<sup>1</sup>. Непонятно остается, как тот факт, что Даниил использовал для характеристики себя цитату влияет на установление ее истинности? Использование цитаты никак логически не подтверждает и не опровергает самого утверждения. Если предположить, что Заточник действительно был писцом, исключает ли это возможность использования указанной цитаты? Вряд ли. Степень правдоподобности остается ровно такой же как и не при «цитатном» высказывании.

Не всегда можно согласиться с конкретным выделением исследователем «скрытых цитат». Совпадение сюжетных линий, которое видится И.Н. Данилевскому проявлением цитатности иногда вполне может оказаться и совпадением<sup>2</sup>.

Немало дискуссионных моментов содержится в получивших широкую известность курсах лекций «Древняя Русь глазами современников и потомков (XI – XII вв.)»<sup>3</sup>, и «Русские земли глазами современников и потомков (XII – XIV вв.)»<sup>4</sup>. И.Н. Данилевскому удалось довести до понимания широких читательских масс суть герменевтического метода и подать результаты своих исследований в яркой, эмоциональной и образной манере (что и обеспечивает

---

<sup>1</sup> Там же. С. 43.

<sup>2</sup> Там же. С. 97-98. Весьма спорным кажется рассуждение исследователя о знаменитой фразе Владимира в ПВЛ: «*Руси есть веселие питие – не можемъ без того быти*», которую И.Н. Данилевский считает связанной с библейской топикой чаши, вина и причащения, что кажется сомнительным, поскольку никаких более или менее конструктивно схожих пассажей ему найти не удалось. Лаконичная и рифмованная конструкция фразы и место ее в изучаемом тексте заставляет присоединиться к исследователям, видящим в ней древнерусскую поговорку, которые летописец использовал в своей работе нередко. В данном случае практически невозможно сказать, с какой целью летописец вложил названную фразу в уста равноапостольного князя: достаточных оснований видеть в ней намек на будущее принятие христианства, а не «просто» выражение неприемлемости для Руси мусульманского обычая нет.

<sup>3</sup> Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (XI – XII вв.) Курс лекций. М.: Аспект-Пресс, 1998. 399 с.

<sup>4</sup> Данилевский И.Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII – XIV вв.) Курс лекций. М.: Аспект-Пресс, 2001. 389 с.

книгам стабильный читательский интерес). Однако, выводы его подчас бывают излишне резкими и неоправданно «разоблачительными»<sup>1</sup>.

А.А. Горский – исследователь, в некотором смысле полярный И.Н. Данилевскому. Если для работ Данилевского характерен дух непримиримой полемики и «разоблачений», то мысль Горского более спокойна и традиционна. Их работы, посвященные, например, Александру Невскому лучше читать параллельно как работы И.Е. Забелина и Н.И. Костомарова по Смутному времени. Для нашей работы наибольшую ценность представляет небольшая его книга, посвященная ментальности русского средневековья<sup>2</sup>.

Продолжает развиваться самостоятельная отечественная традиция изучения средневекового общественного сознания и древнерусской духовной культуры. Правда, внимание ученых этого направления сосредоточено, в основном, на эпохе Московской Руси XIV – XVII вв. К данному направлению могут быть отнесены вышедшие в кон. XX в. монографии А.И.Клибанова<sup>3</sup>, А.Л.Юрганова<sup>4</sup>. В 2004 г. вышла очень интересная книга Н.С. Борисова «Повседневная жизнь средневековой Руси накануне конца света»<sup>5</sup>. И хотя сам автор в качестве историографического ориентира называет работу Б.А. Романова, очевидно влияние на его методологию и школы «Анналов».

Чрезвычайно важны для развития исследований в области социальной антропологии и этнографии труды *психологов*. Особенно интересны с методологической точки зрения работы, которые связаны с так называемой социальной и культурной психологией.

Неоценимую роль в открытии социальной психологии сыграл знаменитый французский социолог Эмиль Дюркгейм, оказавший огромное

---

<sup>1</sup> Долгов В. Сквозь темное стекло. Александр Невский перед Судом Истории // Родина. 2003. № 12. С. 86-88.

<sup>2</sup> Горский А.А. «Все еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья: Очерки. М.: Языки славянской культуры, 2001. 176 с.

<sup>3</sup> Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.

<sup>4</sup> Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998.

<sup>5</sup> Борисов Н.С. Повседневная жизнь средневековой Руси накануне конца света. Россия в 1492 году от Рождества Христова, или в 7000 году от Сотворения мира. М.: Молодая гвардия, 2004.

влияние на развитие социологической науки. Отправной пункт его теории – это требование рассматривать социальные факты «как вещи»<sup>1</sup>. То есть не пытаться искать объяснения общественным институтам внутри индивидуального сознания, а смотреть на них как на независимую от личности исследователя реальность, «не проницаемую для ума» и не сводимую к другим ее видам. По отношению к индивиду социальные факты есть явление внешнее и, хотя, конечно, общества состоят из отдельных людей, но законы, по которым они существуют, это уже не те законы, которыми управляется жизнь и психология каждого отдельного человека. Используя выражение самого Дюркгейма, «у них другой субстрат, они развиваются в другой среде и зависят от других условий»<sup>2</sup>. Общество - реальность *sui generis*. Целое не сводимо к частям.

Следуя общему принципу, Дюркгейм применяет это правило и к явлениям психологического порядка. «Состояния коллективного сознания по сути своей отличаются от состояний сознания индивидуального, это представления другого рода. Мышление групп иное, нежели отдельных людей, у него свои собственные законы»<sup>3</sup>. В открытии этого очевидного ныне для большинства факта заключается главная заслуга основателя французской социологической школы. Он утвердил за социально-психологическими феноменами право считаться самостоятельным предметом изучения, не сводимым к индивидуальной психологии. Несмотря на кажущуюся простоту, шаг этот дался науке непросто. Об этом свидетельствует шквал критики, обрушенный на Дюркгейма современниками. Господствовала точка зрения, что психика может быть только индивидуальной.

По мнению Дюркгейма, индивидуальная и социальная психология обладают не более чем «сходством». Им намечены основные направления изучения общественного сознания. Критикуя современную ему психологию, он пишет: «...нужно было бы посредством сравнения мифологических тем, народных

---

<sup>1</sup> Дюркгейм Э. Социология. М., 1995. С.40.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.

<sup>3</sup> Там же.

Одними из первых к изучению культурно-антропологических феноменов обратились ученые, которых можно назвать одновременно и психологами и этнологами. Их труды, психологические по сути, опирались на богатый этнографический материал и были посвящены прежде всего, этнопсихологии. Даже когда речь шла о психологии древнего человека, в качестве модели использовались данные о современных авторам «диких» племенах.

То, что внимание к проблемам социальной психологии было привлечено именно этнографическим материалом вполне закономерно. Разница между сознанием «цивилизованного» европейца и «примитивного» туземца слишком бросается в глаза, чтобы ее не заметить. Огромный багаж полевых наблюдений, накопленный к концу XIX века, позволял делать широкие обобщения. Кроме того, читающая публика скорее могла согласиться признать, что душа человеческая не есть *constanta*, если ей рассказывали об иностранцах или об экзотических дикарях. В то время господствовало убеждение, что в беспрестанно меняющемся подлунном мире только «сущность» человеческая и остается неизменной. Поколебать его было трудно.

Одним из первых опытов этнопсихологии считается капитальный труд Вильгельма Вундта по психологии народов.<sup>1</sup> Исследуя сюжеты мифов, фольклор, Вундт утверждал, что существует особый «народный дух», который, будучи субстанцией нематериальной и мистической, данной этносу изначально, влияет на его историческую судьбу и общественное развитие.

Идея субстанционального существования «сверхиндивидуальной души», «народного духа» ныне не пользуется популярностью, тем не менее, вклад В.Вундта трудно переоценить. Метод выяснения особенностей общественного сознания через анализ народной культуры не может считаться устаревшим и сейчас.

В отечественной историографии своими трудами по этнической

---

<sup>1</sup> Вундт В. Элементы психологии народов. Основные черты психологической истории развития человечества. СПб., 1913. См. также: Вундт В. Миф и религия. М., 1910.

психологии, герменевтике и культурологии известен Г.Г.Шпет<sup>1</sup>.

Не менее важен для изучения общественного сознания вклад французского ученого Люсьена Леви-Брюля.<sup>2</sup> Он показал историческую изменчивость общественного сознания, сделал первый шаг к разрушению представления о неизменности психологического облика человека.

Леви-Брюль исходит из двух основных положений. Первое заключается в том, что из законов индивидуальной психологии, таких, например, как популярный в то время «закон ассоциации идей», невозможно объяснить верования, коллективные представления, возникающие в каком-нибудь народе или обществе, как явления социальные. Эти коллективные представления возникают в результате социальной жизни народа. Они являются общими для всех членов группы. Передаются индивиду уже в сложившемся виде, а не вырабатываются в нем самом. Они ему предшествуют и переживают его. *Подобно тому, как и язык имеет такое социальное, независимое от отдельного человека существование.*<sup>3</sup> Говоря словами Л.С. Выготского, Леви-Брюль определяет не человечество по человеку, а человека по человечеству. «Особенности примитивных народов он не считает возможным вывести из психологических законов индивидуальной жизни, а, наоборот, самую психологию индивида он пытался объяснить из характера коллективных представлений, возникающих в этих группах, из типа структуры того общества, в котором эти люди живут».<sup>4</sup>

Вторая исходная точка рассуждений этого исследователя, по мнению Выготского, заключается в том, что «разным типам общества соответствуют различные типы психологии человека, отличающиеся друг от друга подобно тому, как отличается психология позвоночных и беспозвоночных животных»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989; Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. СПб., 1996.

<sup>2</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.

<sup>3</sup> Выготский Л.С. Лурия А.Р. Этюды по истории поведения. Обезьяна. Примитив. Ребенок. М., 1993. С. 71.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.



На основании этих двух постулатов Леви-Брюль сравнивал «первобытного» и «культурного» человека. Исходя из того, что индивидуальная психика во многом определяется психологией социума, он первым попытался показать, что психологический механизм мышления древнего или, как его тогда называли, «примитивного» человека не совпадает с механизмом мышления человека, воспитанного в европейской культуре. Результатом сравнения стала теория изменения психологического портрета *homo sapiens* в процессе антропогенеза. По мнению Леви-Брюля, сознание примитивного человека можно охарактеризовать как дологическое и мистическое. Дологическое сознание, (которое нельзя путать с антилогическим и алогическим) характеризуется, во-первых, нечувствительностью к противоречиям и, во-вторых, «законом соучастия», когда одна и та же вещь может участвовать в нескольких совершенно различных формах бытия.

В русской психологической науке идеи Л.Леви-Брюля развил Л.С.Выготский. В своей книге «Этюды по истории поведения» он показал процесс становления современного человека как результат трех линий развития: эволюционного, исторического и культурного. Особый интерес у исследователя вызывает историческая линия. В отличие от эволюционной изменчивости рода человеческого и возрастного развития отдельного человека, изученных достаточно полно, «историческое развитие психологии человека изучено значительно хуже»<sup>1</sup>. Причина этого в том, что «наука располагает гораздо меньшим материалом относительно исторических изменений человеческой природы, чем относительно детского и биологического развития. Огромный и разнообразный мир животных, застывший на разных ступенях происхождения видов, дает как бы живую панораму биологической эволюции и к данным сравнительной анатомии и физиологии позволяет добавить данные сравнительной психологии. Развитие ребенка есть процесс, совершающийся у нас на глазах многократно. Он допускает самые разнообразные способы изучения. Только процесс исторического изменения человеческой психологии

---

<sup>1</sup> Там же. С.68.

поставлен в значительно худшие условия изучения. Исчезнувшие эпохи оставили документы и следы относительно своего прошлого. По этим документам и следам легче всего может быть восстановлена внешняя история человеческого рода. Психологические механизмы поведения не отразились при этом сколько-нибудь объективным и полным образом. Поэтому *историческая психология* располагает значительно меньшим материалом».<sup>1</sup>

С последней мыслью согласиться сегодня, на современном этапе развития науки, уже нельзя. При правильном подходе из исторических источников можно добыть интересующую психолога информацию. Впрочем, такой пессимистический взгляд на возможности служителей Клио вполне характерен для эпохи, когда писал свои труды Л.С.Выготский. Антропологически ориентированная история, как и исторически ориентированная психология находились еще в стадии становления и их пути не пересекались. Идеи еще только витали в воздухе. Поэтому, оставшись без поддержки истории, Л.С.Выготский находит другой выход: «одним из богатейших источников этой [исторической - В.Д.] психологии является изучение так называемых примитивных народов»,<sup>2</sup> - пишет он. При этом Выготский прекрасно отдает себе отчет в условности соотнесения «примитивного» человека с древним. Он отмечает: «примитивного человека в собственном значении этого слова не существует сейчас нигде, и человеческий тип, как он представлен в этих первобытных народах, может быть назван только относительно примитивным».<sup>3</sup> Анализируя этнографические данные, Выготский приходит к заключению, что сущность исторического развития человеческой психики заключается в совершенствовании культурных приемов пользования собственными психологическими способностями. При этом органические характеристики человека остаются неизменными (в отличие от процесса биологической эволюции). Так, например развитие памяти идет не за счет расширения возможностей эйдетической (непроизвольной, природной,

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

фотографической) памяти, а за счет использования все более и более разработанных способов запоминания, мнемотических приемов, главным из которых является использование знака. «Историческое развитие памяти начинается с того момента, как человек переходит впервые от пользования своей памятью, как естественной силой, к господству над ней <...> Человек на известной ступени своего развития приходит впервые к созданию искусственного знака, этот момент есть поворотный момент в истории развития его памяти».<sup>1</sup> В качестве знаков, ставших «подпоркой» органической памяти, Выготский выделял мнемотические (рисунки, узелковое письмо) и письменность. «В этом переходе от естественного развития памяти к развитию письма, от мнемы к мнемотехнике заключается самый существенный перелом, который и определяет собою весь дальнейший ход культурного развития человеческой памяти. На место внутреннего развития становится развитие внешнее. Память совершенствуется постольку, поскольку совершенствуются системы знаков и способы их использования».<sup>2</sup>

Аналогичные процессы наблюдаются и в других сферах психического. Мышление взаимосвязано с развитием системы знаков - языка, счет - числа и т.п. Т.е. *развитие психики человека лежит в области культуры, развития социума, а не биологии.*

Немало интересного можем мы найти и в психоаналитических теориях. Интересная концепция возникновения культуры содержится уже в трудах основателя этого учения Зигмунда Фрейда. Концепция Фрейда отличается большой оригинальностью. Согласно его теории, наиболее близкой моделью психологического развития общества является путь индивидуального становления человека, больного неврозом. Невротические комплексы и внутренние запреты, которые невротик «городит» внутри себя - аналог культурных норм, возникших в человеческом обществе в момент его выхода из состояния стада. Наиболее полно Фрейд излагает свою идею в книге «Тотем и

---

<sup>1</sup> Там же. С.87.

<sup>2</sup> Там же.

табу»<sup>1</sup>. В ней он рисует воображаемую картину становления цивилизаций. В человеческой «орде», где самец-отец владеет большим гаремом и регулярно прогоняет прочь подрастающих сыновей, происходит следующая коллизия: сыновья-братья, объединившись, решают покончить со своим угнетенным состоянием, и для этого убивают и съедают отца. После этого они, точно так же как невротик, испытывают борьбу смешанных чувств: ведь отца они не только ненавидят, но еще любят и восхищаются им. Поэтому, утолив свою ненависть, они устанавливают на будущее два запрета: впредь отцов не убивать и с матерями в кровосмесительные связи не вступать. Кроме того, они учреждают праздник, на котором поедают мясо искупительной жертвы. Так появляется культура, цивилизация и все ее основные элементы: мораль, религия и устойчивая семья.

Теория эта, облеченная в столь фантастические образы, ценна тем, что раскрывает *роль коллективного бессознательного* в становлении и развитии культуры.

Немало для изучения истории превращений человеческой психики сделано и последователями З. Фрейда<sup>2</sup>. Особенно примечательно, что историко-психологические разработки берутся в расчет не только в теоретических построениях, но и в терапевтической психоаналитической практике. Например, у В. Франкла читаем, что вытеснение в подсознание подавленных сексуальных импульсов, служившее основным невротизирующим фактором во времена Фрейда, в настоящее время, после пережитой обществом сексуальной революции, не столь актуально. Общественное сознание изменилось. На первое место в культурном контексте эпохи выходят проблемы смысла жизни, своего назначения в обществе и проч.<sup>3</sup> Таким образом,

---

<sup>1</sup> Фрейд З. Тотем и табу // Он же. Я и Оно. Труды разных лет: В 2 кн. Тбилиси, 1991. Кн.1; См. так же: Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». М., 1925.

<sup>2</sup> Шкуратов В.А. Историческая психология. С. 136 - 151.

<sup>3</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 24. См. также: Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.

изменение индивидуальной психики Франкл ставит в зависимость от изменения социо-культурной среды.

Совершенно особое место в отечественной школе изучения социальной психологии и общественного сознания принадлежит историку Б.Ф.Поршневу.

После трудов Л.С.Выготского в русской науке не появлялось ничего настоящего нового и интересного относительно общественного сознания понимаемого как свойство социума, не сводимое к индивидуальной психологии и сосредоточенное в культуре (т.е. так, как оно было нами определено в самом начале). Над умами довлел тезис патриарха отечественной психологии С.Л.Рубинштейна: «Проповедовать особую историческую психологию, это по большей части не что иное, как защищать любезную сердцу реакционеров "социальную психологию", являющуюся, по существу, не чем иным, как попыткой психологизировать социологию, т.е. протащить идеализм в область изучения общественных явлений»<sup>1</sup>. Почти век спустя после трудов Э.Дюргейма Б.Ф.Поршневу приходилось доказывать правомерность существования понятия коллективной психологии как важного элемента понятийного аппарата науки. Примерная логика противников исследований в области общественного сознания такова: «Психология изучает душевные процессы, протекающие в индивидуе, в личности, а всякое представление о коллективной душе или о коллективном духе мистично и, тем самым, антинаучно <...> Ведь нет же никакого коллективного мозга вне индивидуального черепа <...> Мозг может быть только индивидуальным, значит, психология может быть только психологией личности»<sup>2</sup>.

Правда, со временем «Социальная психология» как раздел общей психологии все же появилась. Стали даже издаваться учебники<sup>3</sup>. Но это была та же психология индивида<sup>4</sup>, хотя и в условиях коллектива. Никакого историзма, никакого культурного контекста. Впрочем, такое понимание предмета

---

<sup>1</sup> Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 240.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Социальная психология / Под ред. А.В.Петровского. М., 1987.

<sup>4</sup> Там же. С. 5.

социальной психологии свойственно и некоторым представителям американской науки<sup>1</sup>. Разница в том, что в зарубежной историографии равное право развития получили и другие направления психологических исследований, в т.ч. и культурологическое<sup>2</sup>. У нас же психологи, по указанной причине, тематики этой старались не касаться. Очевидно, поэтому ею занялись историки. Когда, повинувшись общим тенденциям мировой науки, мысль все же выбилась из-под спуда, ей с самого начала были свойственны некоторые особенные черты. В полной мере они дают себя знать в замечательной книге Б.Ф.Поршнева «Социальная психология и история»<sup>3</sup>.

Трудность была в том, что необходимо было утвердить саму возможность существования нового подхода. Задача сводилась не столько к тому, чтобы доказать, а, в большей мере к тому, убедить оппонентов, заранее отвести подозрения в неортодоксальности. Успокоить, что нет отхода от марксистской методологии и материализма. Это привело к связанности ученого ненужными ограничениями и постоянным реверансам в сторону воображаемых «их» - строгих блюстителей «чистоты» советской науки от «буржуазных уклонов». Видимо поэтому в книге практически нет апелляций к достижениям западной науки. Рассуждения начинаются с нуля, хотя, как будет видно в дальнейшем, полученные, в конечном итоге, выводы, весьма близко перекликаются с выводами Э.Дюркгейма, достижениями Школы «Анналов» и других западных исследователей. От них, однако, Б.Ф.Поршнева, «от греха подальше» отмежевывается. С одной стороны это, конечно, плохо. Но с другой, очевидно во многом благодаря отмеченной закрытости, работа обрела большую основательность и, в некоторой мере, самодостаточность и независимость. Она, наряду с трудами Л.С.Выготского, может служить отправной точкой для развития самостоятельной русской традиции изучения явлений общественного

---

<sup>1</sup> Gergen K.J. Gergen M.M. Social Psychology. New York, 1986. P. 4 -5.

<sup>2</sup> Ibid. P.5; Triandis H.C. Brislin R.W. Handbook of cross-cultural psychology: Social psychology. Boston, 1980.

<sup>3</sup> Поршнева Б.Ф. Социальная психология и история; См. также: Поршнева Б.Ф. О начале человеческой истории. М., 1974.

сознания. У Поршнева можно найти и отличающуюся от западной систему терминологии и теоретические выкладки по важнейшим вопросам. Кроме того, безусловную ценность представляет широкий общегуманитарный подход, свойственный его трудам.

Итак, Б.Ф.Поршнева обосновывает принципиальную возможность существования социальной психологии путем поставления на место понятий «я», «ты», «он» «более коренных, исходных "мы", "вы", "они"»<sup>1</sup>. На примере первобытного мышления и поведения маленького ребенка он доказывает, что понятия «они - мы - вы» имеют гораздо более древнее происхождение, чем «я - ты - он». Следовательно, они являются глубинными, первичными формами самосознания человека. Реальная группа не осознает себя таковой, пока не столкнется с другой группой. Тогда появляются «они». Относительно «их» определяются «мы». Затем, при более плотном контакте с «ними» появляются «вы», и уже только после этого «он», «ты», «я». Следовательно, общности существуют в сознании, Поэтому «социальная психология, как видим, имеет полное право пользоваться понятием "общность", "коллектив", "группа", не переставая быть от этого психологией. Более того, социальная психология начинается именно с абстрагирования научной мыслью общности как таковой от бесконечного многообразия - простой единицы, отдельной клетки и т.п. Общая теория социальной психологии и является ничем иным как всесторонним психологическим анализом этого центрального понятия»<sup>2</sup>. Т.о. Б.Ф.Поршнева выдвигает на первое место в качестве объекта научного анализа социум вместо индивида. Но не то же ли самое имел в виду Э.Дюркгейм, призывая смотреть на социальные факты как на «вещи». Главное отличие от Дюркгейма в том, что для Поршнева первенство социальной реальности не только теоретическая абстракция, но и конкретно-исторический факт. Тем не менее, сходство очевидно. Явственно прослеживается параллель и с воззрениями Л.Леви-Брюля.

---

<sup>1</sup> Поршнева Б.Ф. Социальная психология и история. С.80.

<sup>2</sup> Там же.

Утвердив в качестве объекта психологии общества, Б.Ф.Поршневу, тем самым, постулировал наличие у них психических свойств. Они были названы «социальной психологией». Вместе с идеологиями, теориями и пр. психология являлась частью «общественного сознания».

Для проверки правильности нашего понимания того, что имел в виду Б.Ф.Поршневу под «общественным сознанием» разберем структуру этого явления, как она представлена в его работах. Оно распадается на две большие части. Первая - теоретически обработанная, отрефлектированная. В нее он включает «идеологии, т.е. теории, мировоззрения, системы». Вторая - «социальная психология». Ее характеризуют «безотчетность, инстинктивность и неосознанность настроений и действий, вытекающих непосредственно из жизненных потребностей и интересов»<sup>1</sup>. При этом «психология» и «идеология» тесно взаимосвязаны. «Общественная психология и идеология находятся в некотором противоречии между собой, но не существуют друг без друга»<sup>2</sup>. «Идеологии» соответствуют понятия сознательности, научности. «Психологии» - стихийность, бессознательность.

Интересный результат дает сопоставление «социальной психологии» Поршневу и «ментальности» Школы «Анналов». Достаточно сравнить приведенное выше определение социальной психологии с тем, как определяет ментальность А.Я.Гуревич: «Это разлитые в определенной социальной среде умонастроения, неявные установки мысли и ценностные ориентации, автоматизмы поведения и навыки сознания, текучие и вместе с тем очень устойчивые внеличные его аспекты»<sup>3</sup>. Схожесть очевидна. То же можно сказать и об их положении в структуре общественного сознания. Мы уже видели, какое место занимает социальная психология в системе Поршневу. А вот что

---

<sup>1</sup> Там же. С. 19. О структуре общественного сознания см. также: Алексеев В.Н. Взаимодействие идеологии и общественной психологии // Проблемы общественной психологии / Под ред. В.Н.Колбановского и Б.Ф.Поршневу. М., 1965. С.235 - 237; Горячева А.И. О некоторых категориях социальной психологии (к вопросу о структуре общественной психологии) // Проблемы общественной психологии. С. 196 - 235.

<sup>2</sup> Там же. С. 22.

<sup>3</sup> Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». С.11.



пишет о ментальности А.Я.Гуревич: «Ментальность, способ виденья мира, отнюдь не идентичен идеологии, имеющей дело с продуманными системами мысли, и во многом, может быть, в главном, остается неотрефлексированной и логически не выявленной. Ментальность - не философские, научные, или эстетические системы, а тот уровень общественного сознания, на котором мысль не отлична от эмоций, латентных привычек и приемов сознания»<sup>1</sup>. Т.е. бессознательность, безотчетность, «разлитость в социуме», автоматизм в поведении, противопоставленность идеологии - вот черты, свойственные в равной мере и «социальной психологии» и «ментальности». Вряд ли мы ошибемся, если скажем, что феномен, определенный разными терминами анналистами и социальными психологами отечественной школы - один и тот же. «Ментальность» примерно равна «социальной психологии».

Роль, отводимая ей столь же велика. По Поршневу, человек - существо, в котором социум определяет гораздо больше, чем принято считать. Если психология как наука ставит целью изучение человека вообще, а не современного европейского локального его варианта, то она должна быть, во-первых, историчной, во-вторых, социальной. Логика исследования подталкивает ученого к тому, чтобы утвердить всеобщность социальной психологии (в данном случае уже как науки, обладающей всеми вышеперечисленными качествами). По его мнению, она имеет более общий характер, чем собственно «общая», т.е. индивидуальная и вневременная. Однако данное переосмысление лишь предложено читателю в виде вопроса. Впрочем, ответ на него для самого автора очевиден.

В то же время, по мнению Б.Ф.Поршнева, не только в психологии должна присутствовать история, но и в истории психология. «История без психики - это история без живых людей»<sup>2</sup>. В этом убеждении Б.Ф.Поршнева совершенно не обоснованно, как уже было показано, считал себя одиноким: «конечно, спорадически встречаются в сочинениях историков штрихи специфической

---

<sup>1</sup> Там же. С. 59.

<sup>2</sup> Поршнева Б.Ф. Социальная психология и история. С.8.

психологии тех или иных групп, той или иной эпохи. Но, как правило, психологический анализ касается лишь отдельных исторических персонажей и речь уже тут идет не о психологической науке, а о психологическом портрете»<sup>1</sup>. Даже если считать, что слова эти относятся только к отечественной науке, они не могут быть признаны справедливыми.

Чтобы окончательно утвердить важность изучения «социальных психологий» и затушевать неприятные реминисценции с вундтовским нематериальным «народным духом», их необходимо было вписать в общую схему марксистского мировоззрения. Б.Ф.Поршневу сделал это, связав их с сакральным положением исторического материализма «бытие определяет сознание». «Социальным психологиям» было определено место в механизме осуществления этого закона как «нечто на первый взгляд не уловимое, но занимающее необходимое место в этом механизме»<sup>2</sup>.

Далее Б.Ф.Поршневу дает характеристику общностям и классификацию социально-психологических явлений, которые он подразделял на «психический склад» и «психический сдвиг». Под первым он понимал устойчивые, формируемые через посредство обычаев, привычек, жизненных порядков, воспринимаемых от старших поколений и от среды, тесно увязанные с культурой и языком<sup>3</sup> характеристики социально-психологического облика классов, сословий, профессий, народностей, наций. Под вторым - общественные настроения (например, мода, которой дан интересный анализ), подвижные, непосредственно реагирующие на жизнь. В книге также содержится много интересных и ценных соображений по проблемам этнопсихологии. Разработана теория психологических механизмов возникновения и существования обществ. Рассмотрены проблемы общения как одного из важнейших факторов жизни человека, роль языка и культуры как «материальных» носителей социальных психологий и многое другое. Таким образом, в центр методологии социальных психологов поставлено понимание

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

<sup>3</sup> Там же. С. 91.

социума как целостности, психологические особенности которого можно постичь через анализ языка, фольклора и разного рода проявлений коллективной активности.

Важная область гуманитарного знания, освещающая социальный и культурный облик человека прошлого – *антропологически ориентированное литературоведение*.

Ярким его проявлением являются труды М.М.Бахтина<sup>1</sup>. В них содержится самая, пожалуй, оригинальная, смелая и обаятельная социально-психологическая концепция средневековой культуры в отечественной историографии. Существование в нашей науке М.М.Бахтина позволяет оценить ее уровень не ниже европейского (несмотря на отмечаемую некоторыми учеными слабость позиций в этой области).

По мнению М.М.Бахтина, в средневековой Европе помимо официальной, «серьезной» культуры, продуцируемой, в основном, церковью, существовала культура «несерьезная», смеховая, карнавальная. «Несерьезная» культура, простонародная по преимуществу, свойственна была отнюдь не только простонародью. В той или иной мере, подспудно, в нее было погружено все общество. В том числе и авторы «серьезных» идеологий, в произведениях которых она иногда дает себя знать. Но лучше всего слышен смех средневекового человека в романе Франсуа Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль». Услышать этот смех, причем не ушами ученого XX века, а изнутри, так, как он был слышен современникам - такую задачу ставит перед собой М.М.Бахтин<sup>2</sup>.

В целом, наследие М.М.Бахтина это не просто историческая концепция, это изначально философия. «Возможно, что в замене философии на литературоведение сказались и национальная привязанность к художественному слову, и судьба гуманитария в сталинской России, где эстетические штудии давали прибежище независимым мыслителям. Как бы то

---

<sup>1</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979; Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

<sup>2</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле... С. 7, 148.

ни было, Бахтин выступает создателем своеобразной версии герменевтического понимания – диалогизма»<sup>1</sup>.

Впрочем, в сугубо индивидуальном, философическом, на грани науки и художественного творчества методе Бахтина есть и определенные минусы - он вряд ли поддается повторению, его не перенять. Попытки предпринимались, но приводили они, скорее, к созданию собственных концепций, чем к развитию бахтинской.

Опыт изучения смеховой культуры М.М.Бахтиным обратил внимание к этой теме многих исследователей. В особенности, конечно, литературоведов. Во многом под влиянием идей М.М.Бахтина появился «Смех в Древней Руси» Д.С.Лихачева (в соавторстве с А.М.Панченко и Н.В.Понырко)<sup>2</sup>. В работе авторы дают собственную концепцию функции комического в сознании и поведении средневекового человека. По сути, подход историков литературы схож с подходом уже рассмотренной нами семиотической тартуской школы (недаром первый вариант книги был так высоко оценен Ю.М.Лотманом и Б.А.Успенским<sup>3</sup>). Они восстанавливают «общекультурный контекст». Без него не могут быть правильно поняты произведения древнерусской литературы, не может быть верно оценено поведение исторических персонажей. Особую ценность в упомянутой книге представляет детальный разбор поведенческих аспектов ментальности древнерусского человека в свете намеченных особенностей понимания им комического. Поведение и внутреннее самоощущение юродивых, нищих, и, парадоксальным образом, самого царя Ивана Грозного (Парфения Уродивого).

По мнению Д.С.Лихачева, «в эпохальном отношении древнерусский смех принадлежит к типу смеха средневекового<...> Одной из самых характерных особенностей средневекового смеха является его направленность на самого смеющегося. Смеющийся чаще всего смеется над самим собой, над своими

---

<sup>1</sup> Шкуратов В.А. Историческая психология. С. 103.

<sup>2</sup> Лихачев Д.С. Панченко А.М. Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

<sup>3</sup> Лотман Ю.М. Успенский Б.А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси. С. 148 - 167.

злключениями и неудачами. Смеясь, он изображает себя неудачником, дураком<...> В скрытой и открытой форме в этом "валянии дурака" присутствует критика существующего мира, разоблачающая существующие социальные отношения, социальную несправедливость. Поэтому в каком-то отношении "дурак" умен: он знает о мире больше, чем его современники»<sup>1</sup>.

Не менее интересны и другие книги Д.С.Лихачева. Прежде всего, «Человек в литературе Древней Руси»<sup>2</sup>. В ней проанализированы способы изображения человека в древнерусской литературе с X – XVII вв. Нет нужды говорить, что проблема эта не чисто литературоведческая. То как изображали, напрямую зависит от того, как понимали (хотя, совпадение, наверно, неполное), а это, в свою очередь напрямую связано с общим строем коллективного сознания. В книге дана оценка системе ценностей, образы идеального представления о различных социальных группах, восприятие возраста, представления о психологической структуре личности, характере, эмоциональности и еще о многом таком, что делает эту работу чрезвычайно интересной для исследователя ментальности.

По словам литературоведа А.С.Демина «одна из важных заслуг Д.С.Лихачева состоит в том, что он буквально все темы истории и теории древнерусской литературы связал с социальными исследованиями»<sup>3</sup>. В целом, методология академика Д.С.Лихачева и его последователей, как было сказано выше, родственна методологии тартуской школы семиотики. Основу ее составляет установка на анализ возможно более широкого круга текстов для выяснения «культурного контекста». Понимание его, в свою очередь, позволяет адекватно воспринимать каждое конкретное произведение. «Особым вниманием сейчас пользуется изучение того, как общество, внеписательская масса относится к литературе и воздействует на нее. Создается история

---

<sup>1</sup> Лихачев Д.С. и др. Смех в Древней Руси. С.4.

<sup>2</sup> Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.

<sup>3</sup> Демин А.С. Писатель и общество в России XVI – XVII веков. (Общественные настроения). М., 1985. С. 3.

русского читателя, в том числе средневекового»<sup>1</sup>.

Описываемое направление в самом общем виде можно было бы назвать историко-литературоведческо-семиотическим (в том смысле, что все указанные составные части в нем присутствуют в равной мере). В качестве предшественников к нему могут быть причислены писатель и ученый Ю.Н.Тынянов<sup>2</sup>, О.М.Фрейденберг<sup>3</sup>, П.Г.Богатырев<sup>4</sup>.

В России основы семиотического подхода были заложены еще известным религиозным философом и ученым П.А.Флоренским<sup>5</sup>. Но особую известность в области семиотического изучения культуры снискала тартуско-московская школа семиотики<sup>6</sup>.

Исследуя тексты, (в самом широком смысле) ученые этого направления всегда уделяли большое внимание *системе внетекстовых связей*, общекультурному *контексту*, без воссоздания которого текст, созданный в иную эпоху, не может быть воспринят адекватно. Из этого следовало, что для правильного понимания необходимо как можно полнее воссоздать общественное сознание того времени, к которому текст относится. Иначе, по мнению Ю.М. Лотмана, идейного руководителя школы, перенесение инокультурных текстов в мир собственных бытовых представлений является постоянным источником ошибок и недоразумений<sup>7</sup>. Поэтому необходимо ясно представлять себе сферу осознанных и неосознанных представлений, весь

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Тынянов Ю.М. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977.

<sup>3</sup> Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978.

<sup>4</sup> Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

<sup>5</sup> Флоренский П.А. Избранные труды по искусству. М., 1996.

<sup>6</sup> Внимание ученых этого направления неоднократно обращалось и к проблемам древнерусской истории, зачастую прямо связанным с предметом нашего исследования. См. библиографию в конце работы. Метод тартуской Школы получил признание и у зарубежных исследователей. См.: Бирнбаум Х. Микрокультуры Древней Руси и их международные связи: опыт определения местных разновидностей одной культурно-семиотической модели // American contribution to the Ninth Intern. Congress of Slavists, Kiev. Sept., 1983. Columbus, 1983. Vol. 2: Literature, poetics. P. 53

<sup>7</sup> Лотман Ю.М. Успенский Б.А. Новые аспекты изучения Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 150

комплекс культурных условностей и стереотипов, т.е. мировоззрение, мироощущение с которым жили люди эпохи.

Системой, моделирующей сознание, Ю.М.Лотман считал *язык*. В том числе и так называемый «вторичный язык», т.е. «коммуникационная структура, надстраиваемая над естественным языком (миф, религия)»<sup>1</sup>. Проявляет себя моделирующая функция и в естественных языках. Ю.М.Лотман показывает это на примере древнерусского языка (тоже своеобразного текста, согласно семиотическим воззрениям). «Всякий язык есть не только коммуникативная, но и моделирующая система, вернее обе эти функции неразрывно связаны. Это справедливо и для естественных языков. Если в древнерусском языке XII в. “честь” и “слава” оказываются антонимами, а в современном синонимами, если в древнерусском “синий” иногда синоним “черного”, иногда – “багрово-красного”, “серый” означает наш голубой (в значении цвета глаз), “голубой” же наш “серый” в значении масти животного и птицы, если небо никогда не называется в текстах XII в. голубым или синим, а золотой цвет фона на иконе видимо для зрителя той поры вполне правдоподобно передает цвет небес, если старославянское: “кому сини очи, не пребывающим ли в вине, не надзирающим ль кде пирове бывають?”, следует переводить: “у кого багровые (налитые кровью) глаза, как не у того, кто высматривает, где бывають пиры”, то ясно, что мы имеем дело с совсем иными моделями этического и цветового пространства»<sup>2</sup>.

Следовательно, чтобы понять господствующий в обществе тип мировоззрения, а значит и социальную психологию, частью которого он

---

<sup>1</sup> Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М., 1970. С. 16.

О моделирующей сознание функции языка смотри, например, также: Успенский Б.А. Влияние языка на религиозное сознание; Почепцов О.Г. Языковая ментальность, способ представления мира // Вопросы языкознания. 1990. № 6; Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995; Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 100; Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989; Портнов А.Н. Язык и сознание. Основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX-XX вв. Иваново, 1994; Worth D.S. Toward a social history of Russia // Medieval Russian culture / Ed. by Birnbaum H., Filer M.S. Berkeley etc., 1984. P. 227-247; Worth D.S. Was there a «literary language» in Kievan Rus? // On the Structure and History of Russia. Selected Essays. Munchen, 1977. P. 254.

<sup>2</sup> Лотман Ю.М. Структура художественного текста. С. 22.

является, следует расшифровать знаковую систему, используемую в текстах. Путей для этого много. Наиболее содержательным предметом в этом отношении Ю.М. Лотман считал *точку зрения текста*. «Понятие "точки зрения" аналогично понятию ракурса в живописи и кино. Понятие "художественная точка зрения" раскрывается как отношение системы к своему субъекту ("система" в данном случае может быть лингвистической и других, более высоких уровней). Под "субъектом системы" (идеологической, стилевой и т.п.) мы понимаем *сознание* [курсив наш - В.Д.] способное породить подобную структуру и, следовательно, реконструируемое при восприятии текста»<sup>1</sup>.

Начав говорить о Ю.М. Лотмане и о семиотическом направлении в изучении духовной культуры, мы неизбежно приходим к рассмотрению трудов ученых-*лингвистов*, таких как Н.И. Толстой, В.В. Иванов, В.Н. Топоров, В.В. Колесов, О.Н. Трубачев. Названные исследователи достигли блестящих результатов не только в узкоспециальных лингвистических вопросах, но и далеко продвинули изучение этнокультурных процессов в Древней Руси.

Научная деятельность Н.И. Толстого началась после окончания Великой Отечественной войны с изучения славянских диалектов. Но в 70-е г. XX в. круг задач значительно расширился: ученый подошел к необходимости создания новой междисциплинарной науки – этнолингвистики, которая помогала бы учитывать внелингвистические факторы жизни языка<sup>2</sup>. Комплексный подход сразу же обнаружил свои преимущества, позволив успешно проводить реконструкции элементов духовной культуры славян в древности. Особенно плодотворно это было проверено на обрядовом и мифологическом материале<sup>3</sup>. «Лингвистический подход к явлениям неязыкового порядка оказывается

---

<sup>1</sup> Там же. С. 320. Похожий подход мы находим в книге Б.А. Романова «Люди и нравы Древней Руси» (М.-Л., 1966)

<sup>2</sup> Дуличенко А.Д. Краткий очерк научной, педагогической и общественной деятельности // Никита Ильич Толстой / Сост. Л.В. Шутько, Авт. Вступ. Ст. А.Д. Дуличенко. М.: Наука, 1993. С. 21. (104 с.)

<sup>3</sup> Там же. С. 22.



настолько продуктивным, что Н.И. Толстой идет дальше – он проецирует понятия, термины и методы, апробированные в языкознании, на культуру в целом и обнаруживает изоморфизм структур языка и культуры в функциональном и внутриерархическом (системно-стратиграфическом) плане»<sup>1</sup>. По мнению Н.И. Толстого, «...подобно тому как мы различаем литературный язык и диалекты и выделяем при этом еще и просторечие, а в некоторых случаях и арго как неполную, сильно редуцированную (до фрагмента словарного состава) языковую подсистему, в каждой славянской национальной культуре можно выявить подобных четыре вида: культуру образованного слоя, “книжную”, или элитарную, культуру народную, крестьянскую, культуру промежуточную, соответствующую просторечию, которую обычно называют “культурой для народа” или “третьей культурой”, и для полноты картины и более четкого параллелизма еще традиционно-профессиональную субкультуру (пастушескую, гончарную и др. на селе, торгово-ремесленную в городе), фрагментарную и несамостоятельную, как и арго. Если несколько изменить порядок перечисленных языковых и культурных стратов или слоев, получится два параллельных ряда: литературный язык – элитарная культура, просторечие – третья культура, наречия, говоры – народная культура, арго – традиционно-профессиональная культура»<sup>2</sup>.

Основное внимание выдающийся русский филолог-славист академик О.Н. Трубачев уделял разработке славянской этимологии, этимологической лексикографии и этногенеза славян<sup>3</sup>. Однако помимо сугубо лингвистических и этногенетических исследований, есть у О.Н. Трубачева и весьма качественные наблюдения социо-культурного плана. Имеется прежде всего в виду его небольшая книга «В поисках единства. Взгляд филолога на проблему истоков

---

<sup>1</sup> Там же. С. 23.

<sup>2</sup> Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки о славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С.16 – 17.

<sup>3</sup> См., например, Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М.: Наука, 2003.

Руси»<sup>1</sup>, в которой дан своеобразный взгляд лингвиста на многие проблемы древнерусской истории. Книга предназначена не только ученым, но и широкому кругу читателей. Она наполнена простыми, точными, и, подчас, неожиданными наблюдениями. Так, например, О.Н. Трубачев первым подметил очевидную вроде бы странность: древнерусские князья, несмотря на все успехи христианизации и влияние византийской придворной культуры вплоть до монгольского нашествия предпочитают называть себя не греческими «христианскими», а местными «языческими» именами. Сфера применения «христианских» имен на протяжении столетий остается весьма ограниченной. Значит, проникновение византийской культуры в русскую к XIII в. было не столь глубоко, как принято считать<sup>2</sup>. Ситуация с именами, казалось бы, известная, но заметить лежащий на поверхности факт и сделать шаг от факта к выводу – для этого, как видно, нужен был свежий взгляд.

Одним из основателей упомянутой выше таруско-московской семиотической школы был известный ученый академик В.Н. Топоров. Научное наследие В.Н. Топорова очень трудно для историографического анализа, поскольку сфера его научной компетенции была исключительно широка. Подобно трудам большинства великих ученых, труды Топорова не вмещаются в прокрустово ложе дисциплинарных рамок. Он занимался сравнительно-историческим языкознанием (индоевропеистика), литературоведением (проблемы структуры текста, вопросы поэтики), фольклором и мифологией (этноязыковые традиции). При этом, в энциклопедизме Топорова не было эклектики. Все его работы складываются в единый исследовательский текст и единый метод, почти не подвластный цельному осмыслению со стороны. В.Н. Топоров написал более 1500 работ, в том числе такие, как «К реконструкции индоевропейского ритуала», «Ахматова и Данте», «Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического», «Петербургский текст русской литературы». Для нашей работы наиболее интересны и важны его

---

<sup>1</sup> Трубачев О.Н. В поисках единства. Взгляд филолога на проблему истоков Руси. М.: Наука, 1997.

<sup>2</sup> Там же. С. 45.

труды о святости («Святость и святые в русской духовной культуре»). В них исследователь показал феномен святости глазами человека средневековой Руси, его место не только в литературном процессе, но и в мировоззренческих механизмах, и даже бытовой повседневности<sup>1</sup>. Фигура святого, с его биографией, комплексом суждений о нем и традицией почитания вписывается Топоровым в контекст эпохи и места, что придает его работам антропологический характер.

Столь же масштабна фигура акад. Вяч. Вс. Иванова. Его труды по семиотике и истории культуры имеют огромное значение для становления и развития отечественных и мировых антропологических исследований. Для нашей работы наиболее важны его исследования в области славянских лингвистических древностей и мифологии<sup>2</sup>. Для лингвистической традиции антропологических исследований русской культуры вообще характерен особый интеллектуальный блеск и очарование красивой интеллектуальной игры. Чтение трудов, написанных в этой исследовательской традиции напоминает изучение элегантной шахматной партии.

Особенно интересны труды, написанные Вяч. Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым в соавторстве. Недаром с их совместной работой, посвященной древним славянским этнонимам<sup>3</sup> начинается подборка статей в первом томе многотомного издания «Из истории русской культуры», выпуск которого начался в 2000 г. Эта статья задает систему временных и пространственных координат восточнославянского мира. В поле этих координат выстраивается вся книга.

В эту же группу лингвистов и филологов, внесших весомый вклад в изучение древнерусской культуры следует включить С.С. Аверинцева, чей

---

<sup>1</sup> См., например: Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том II. Три века христианства на Руси (XII – XIV вв.). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Вс. Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. 342 с.

<sup>3</sup> Иванов Вяч.Вс. Топоров В.Н. О древних славянских этнонимах (Основные проблемы и перспективы) // Из истории русской культуры. Т. 1. Древняя Русь. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 413–441.

интерес к русскому материалу развивался через исследование византийской греческой цивилизации<sup>1</sup> и В.М. Живова – автора многих в высшей степени элегантных и интересных культурологических исследований не только по Древней Руси, но и по другим эпохам отечественной истории<sup>2</sup>.

Большую ценность для изучения мировосприятия человека русского средневековья имеют работы петербургского филолога и литературоведа В.В. Колесова. Открывая новые забытые элементы смысла знакомых слов, исследователь дает читателю возможность прикоснуться к древнему образу мышления, причем не только на логическом, но и на эмоциональном уровне. Так например, совсем по-другому видится картина древнерусского общественного устройства, когда узнаешь, что слово «старый» не имело в языке той эпохи коннотаций, связанных со слабостью, дряхлостью, а обозначало сформировавшегося, крепкого, «затвердевшего», наполненного зрелой силой человека в противоположность «молодому» – мягкому, гибкому, податливому как зеленый росток. «Совет старцев городских» выглядит уже не геронтократическим собранием убеленных сединами «пенсионеров», а советом зрелых, сильных и опытных мужчин. Уже не удивляет, что в числе ополченцев, выведенных князем Владимиром на борьбу с печенегами в 992 г. оказался «един стар муж». Ведь если ориентироваться на современное значение этого слова, то рисуется удручающая картина мобилизации людей преклонного возраста, с трудом волочащих тяжелые доспехи. Работа В.В. Колесова дает правильное понимание: древнерусскому «старому мужу» - самое место в боевых порядках<sup>3</sup>.

Много интересных социально-антропологических наблюдений содержат работы, посвященные изучению *религии и мифологии восточных славян древности и периода зарождения первых государств*. Исследования эти

---

<sup>1</sup> Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Из истории русской культуры. Древняя Русь. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 1. С. 520–551;

<sup>2</sup> Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. 760 с.

<sup>3</sup> Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.

начались еще в XIX в. Учеными позапрошлого столетия была проделана титаническая работа по отысканию, расшифровке и публикации обширнейшего массива источников по истории русского язычества. Это и оригинальные древнерусские поучения против язычников, и переводы греческих авторов, в которых были видны следы редактирования сообразно русским реалиям, и многочисленные этнографические данные, перекликающиеся с средневековыми письменными свидетельствами. Была произведена первичная обработка собранных материалов.

Одним из первооткрывателей религиозно-мифологической сферы восточных славян как для науки, так и для широкого круга читателей по праву считается А.Н. Афанасьев. Его книга «Поэтические воззрения славян на природу» – блестящий образец воссоздания целостной картины традиционного народного мировосприятия, описанного живым и точным языком<sup>1</sup>. А.Н. Афанасьев принадлежал к так называемой «мифологической школе» отечественной фольклористики. Метод «мифологов» известный современный фольклорист В.П. Аникин характеризует так: «его приверженцы усматривали в происхождении народно-поэтических образов зависимость от древнейших мифов и сводили смысл произведений фольклора к выражению немногих понятий и представлений, порожденных обожествлением природы – солнца (так называемая “солярная” теория) и грозы (так называемая “метеорологическая” теория)»<sup>2</sup>.

Далее В.П. Аникин пишет: «Современная наука не может согласиться со взглядами Афанасьева как последователя господствовавшей в его время теории, но, не принимая концепции, нельзя проходить мимо многочисленных и многообразных, сделавших бы и ныне честь любому современному исследователю, верных конкретных толкований фольклор, не затронутых крайними общеконцептуальными соображениями. В разысканиях Афанасьева открывается достаточно широкая область такого исследовательского поиска,

---

<sup>1</sup> Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. Т. 3. М. 1994.

<sup>2</sup> Аникин В.П. Александр Николаевич Афанасьев и его фольклорные сборники // Русские народные сказки из сборника А.Н. Афанасьева. М.: Художественная литература, 1980. С. 11.

который при ином общем взгляде может оказаться чрезвычайно полезным и нужны»<sup>1</sup>. Нельзя не согласиться с этим утверждением В.П. Аникина, и следует попутно заметить, что качественные, ценные наблюдения культурно-антропологического характера делались учеными вне зависимости от формального метода, в рамках которого им приходилось работать. Эти ценные наблюдения – результат чего-то над-методологического, возможно, результат особого чутья и интереса к тому, что словами М. Блока можно охарактеризовать как «Человек в истории».

Историографической реакцией на труды А.Н. Афанасьева стала работа представителя историко-филологической школы А.Н. Веселовского – Е.В. Аничкова. Если А.Н. Афанасьев концентрировал основное внимание на фольклорных источниках, то Е.В. Аничков занимался прежде всего текстологическим изучением древнерусских книжных «поучений» против язычества («Слово некоего христороубца», «Слово о томъ, како первое погани сущее язици кланялися идоломъ»). Его текстологические изыскания, как и попытки истолкования данных и реконструкции сейчас вызывают много возражений, но труд имел большое значение для активизации исследований в этой области: даже исследования советского историка акад. Б.А. Рыбакова во многом строились на полемике с выводами Е.В. Аничкова<sup>2</sup>.

Книга современника Е.В. Аничкова – Н.М. Гальковского являет собой гораздо более высокую степень обобщения, хотя название ее заявляет вроде бы менее широкую тему (Ср.: «Язычество и Древняя Русь» у Аничкова, и «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси»<sup>3</sup> – у Гальковского). Этим книгам было бы логично обменяться названиями. Аничков исследует в основном текстологию анти-языческих произведений, а Гальковский дает широкую, структурированную картину древнеславянской религии, в которой

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Петрухин В.Я. Е.В. Аничков и язычество Древней Руси // Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь /Послесловие В.Я. Петрухина. М.: Индрик. 2003. С. 387.

<sup>3</sup> Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1, 2. М.: Индрик, 2000.

должное место уделено языческому пантеону, культурно-психологическим аспектам славянской религиозности, и, что особенно ценно для нашей работы, самым разнообразным проявлениям язычества в повседневном быту и мировоззрении человека Древней Руси: брак, погребение, ведовство, суеверия, скоморохи и многое другое. Кроме того, исключительно ценной была публикаторская работа Н.М. Гальковского – во втором томе его труда помещены тексты древнерусских поучений и комментарии к ним.

В советское время работа над изучением древнеславянских языческих верований продолжилась. Ученых, занимавшихся этой темой, можно разделить на три большие группы. Первую из них можно условно назвать «этнографической». Этнографическая традиция изучения славянской народной религии (с языческими пережитками и христианским влиянием) берет свое начало еще в трудах дореволюционного этнографа Д.К. Зеленина<sup>1</sup>. Подход этих исследователей характеризуется тем, что в качестве основного источника сведений используются полевые наблюдения XIX – XX вв., и выводы делаются тоже прежде всего относительно этого времени. Экскурсы в древние эпохи, когда язычество было основной религией даются редко и очень осторожно. В указанной традиции написаны работы С.А. Токарева<sup>2</sup>, Н.Н. Велецкой<sup>3</sup>, Г.А. Носовой<sup>4</sup>.

Ученые, которых можно отнести ко второй группе («исторической») своей главной целью видят реконструкцию древнего язычества. Для этого используется самый широкий спектр источников – и этнографические, и письменные, и археологические, привлекаются широкие параллели религий других народов, находившихся на сходной стадии развития. К источникам применяется строго научные методы критики, позволяющие создать максимально точную, или, по крайней мере, верифицируемую систему доказательств. К ученым этой группы можно отнести, например, М.В.

---

<sup>1</sup> Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901 – 1913. М., 1994.

<sup>2</sup> Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1976.

<sup>3</sup> Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: София. 2003.

<sup>4</sup> Носова Г.А. Язычество в православии. М., 1975.

Поповича<sup>1</sup> и В.В. Пузанова<sup>2</sup>. Однако труды этой группы ученых вряд ли могут соперничать в читательской популярности с работами третьей группы авторов, которую условно можно назвать «художественно-эмоциональной».

Основоположником этого направления в советской науке следует по всей видимости считать академика Б.А. Рыбакова<sup>3</sup>. Его перу принадлежат два солиднейших труда «Язычество древних славян» и «Язычество древней Руси». Рыбаков вывел религиоведческие штудии за пределы академического дискурса, и превратил их поле идейной битвы. По замечанию В.Я. Петрухина, «весьма объемные компендиумы Б.А. Рыбакова о язычестве древних славян (1981) и язычестве древней Руси (1987), строились на антитезе известному положению Аничкова, сформулированному в предисловии к монографии 1914 г. Сравнивая языческие культы варварской Европы, Аничков писал: “Особенно убого было язычество Руси, жалки ее боги, грубы культ и нравы. Не поэтически смотрела Русь на природу, и не создавало воображение никакой широко задуманной религиозной метафизики”»<sup>4</sup>.

Многие ученые впоследствии критически высказывались по поводу этого вывода Е.В. Аничкова. Однако, акад. Б.А. Рыбаков делал это особенно увлеченно, и в этом своем увлечении порой взлетал «шизым орлом под облаки» гораздо выше тех слоев исследовательской мысли, которые допустимы для науки. Чего стоит его анализ чеканного изображения на кубке из кургана Черная могила. Ученый увидел в весьма схематичном изображении целую историю: сказку о Кощее бессмертном. Но на роль научного открытия его атрибуция все-таки претендовать не может, поскольку ничто не мешает человеку с воображением представить любую другую, не менее занимательную сказку.

---

<sup>1</sup> Попович М.В. Мировоззрение древних славян. Киев: Наукова думка, 1985. 165 с.

<sup>2</sup> Пузанов В.В. Византийские и западноевропейские свидетельства VI – VIII вв. о язычестве древних славян // Фроянов И.Я. Начало христианства на Руси / Отв. ред. В.В. Пузанов. Ижевск, 2003; Пузанов В.В. О боевой магии древних славян // Этнос. Культура. Человек. Сб. статей посвященный 60-летию проф. В.Е. Владыкина. Ижевск, 2003.

<sup>3</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.

<sup>4</sup> Петрухин В.Я. Е.В. Аничков и язычество Древней Руси. С. 387.



За трудами акад. Б.А. Рыбакова «до горизонта» выстраиваются многочисленные работы, появившееся в последнее время в «творческих мастерских» современных неоязычников. Эти труды очень разнятся по качеству научного анализа, но их объединяет то, что наряду с сугубо научной составляющей в них сильна тенденция к конструированию «утраченных» элементов древних верований уже не с исследовательской, а с религиозной целью. Следует признать, что среди совершенно завиральных творений (вроде «трудов» целителя-экстрасенса Кандыбы), встречаются и весьма качественные работы (см., например, работы Л.Р. Прозорова<sup>1</sup>)

Обзор историографии завершим работами, написанными в той же исследовательской традиции, что и представленная диссертация.

Социально-антропологическая часть теоретической основы исследования базируется на понятии «насыщенного описания», предложенного американским антропологом Клиффордом Гирцем. Смысл этого понятия К. Гирц раскрывает с помощью весьма интересного примера, который имеет смысл привести здесь полностью, поскольку он с исчерпывающей полнотой и весьма наглядно описывает метод, положенный в основу настоящей работы: «Представьте себе, – пишет он, – двух мальчишек, моргающих правым глазом. Один совершает движение веком произвольно, другой подает тайный сигнал приятелю. Оба движения с физической точки зрения идентичны; если рассмотреть их просто как движения, сделать некое “феноменистическое наблюдение”, невозможно отличить, кто из них моргнул, кто подмигнул, а может, оба моргнули или оба подмигнули. В то же время, пусть неприметная с фотографической точки зрения, разница между обычным морганием и подмигиванием весьма существенная; это хорошо понимает каждый, кто хоть раз по ошибке принял одно за другое. Подмигивание — это коммуникация, причем коммуникация вполне определенного рода, которая 1) имеет сознательный характер, 2) направлена на конкретного человека, 3) передает определенное сообщение, 4) и делает это в соответствии с социально

---

<sup>1</sup> Прозоров Л.Р. Боги и касты языческой Руси: тайны киевского пятибожия. М., 2006.

установленным кодом и 5) в тайне от остальной компании. Как отметил Райл, тот, кто подмигнул, не совершал двух разных действий, он не моргнул и подмигнул одновременно, но тот, кто моргнул, совершил только одно — он моргнул. Подмигнуть — это значит сознательно моргнуть в случае, когда существует социальный код, согласно которому это действие есть конспиративный сигнал. Вот что это такое: крупица поведения, крупица культуры и — *voilà!* – жест.

Но это только начало. Предположим, продолжает он, есть еще и третий мальчик, который, “чтобы развеселить своих дружков”, решил подразнить первого подмигнувшего мальчика и повторил его движение, только нарочито неумело, неуклюже, некрасиво и т.д. Он при этом сделал, конечно же, то же самое движение, что и первый, моргнувший, и второй, подмигнувший: сомкнул верхнее и нижнее веко правого глаза. Но этот мальчик уже и не моргнул, и не подмигнул, он передразнил чужую попытку подмигнуть. На этот случай тоже существует социально значимый код (он будет мигать с большими усилиями, преувеличенно, может быть, гримасничая — с обычными приемами клоуна), и этот мальчик тоже передает сообщение. Но на этот раз основной лейтмотив действия не тайна, а насмешка. Если другим покажется, что он действительно подмигивает, то вся затея пропадет даром, правда, результат вследствие этого получится другой, не такой, как если бы все подумали, что он просто моргает. Можно развивать эту мысль дальше: неуверенный в своих мимических способностях, будущий клоун может дома попрактиковаться перед зеркалом, и в этом случае он будет не моргать, не подмигивать, не передразнивать, а репетировать; хотя, с точки зрения фотокамеры, радикального бихевиориста или иного сторонника протокольной точности отчетов, в этом случае он, как и во всех предыдущих, будет просто быстрыми движениями смыкать верхнее и нижнее веко правого глаза. Можно и дальше, действуя логически, почти до бесконечности, усложнять ситуацию. Например, тот, кто подмигивал, мог на самом деле пытаться ввести в заблуждение остальных, делая вид, что имеет с кем-то из присутствующих тайный сговор, которого не было; и в этом случае

соответственно меняется смысл и наших спекуляций на тему передразнивающего и репетирующего перед зеркалом. Но суть моих рассуждений сводится к тому, что между тем, что Райл назвал бы “ненасыщенным описанием” действий репетирующего, передразнивающего, подмигивающего, моргающего и т.д. (“быстрым движением смыкают верхнее и нижнее веко правого глаза”), и “насыщенным описанием” того, что они на самом деле делают (“репетирует перед зеркалом, как он будет передразнивать приятеля, когда тот будет кому-то тайно подмигивать”), лежит *предмет исследования этнографии: стратифицированная иерархия наполненных смыслом структур* (курсив мой – В.Д.), в контексте которых возможно моргать, подмигивать, делать вид, что подмигиваешь, передразнивать, репетировать, а также воспринимать и интерпретировать эти действия и без которых все эти действия (включая и нулевое морганье, которое как категория культуры в такой же степени не подмигивание, в какой подмигивание является не морганьем) не будут существовать, независимо от того, что кто-то будет делать с верхним и нижним веком своего правого глаза»<sup>1</sup>.

Именно составление «насыщенного описания» культурно-антропологических реалий эпохи составляет конечную цель работы. Метод К.Гирца позволяет не только составить «внешний обзор» форм взаимоотношений людей в древнерусском обществе, но диктует необходимость особого внимания к внутренним взаимосвязям, составляющим механизм функционирования бытовой повседневности.

Родоначальником социально-антропологических исследований истории русского средневековья в отечественной и мировой исторической науке стала Н.Л. Пушкарева. Уже первая ее книга «Женщины Древней Руси», вышедшая в 1989 г.<sup>2</sup> стала событием. Причем не только среди специалистов (книга получила свыше 20 рецензий во множестве стран), но и у широкой читающей публики. Книга была выпущена фактически предельным для научного издания

---

<sup>1</sup> Там же. С. 174.

<sup>2</sup> Пушкарёва Н.Л. Женщины Древней Руси. М.: «Мысль», 1989

тиражом в 100000 и разошлась мгновенно. С этой книгой в отечественной науке было открыто новое направление - женская и гендерная история. Нужно сказать, что гендерным исследованиям в России пришлось не столько пробивать препоны научной критики, сколько преодолевать неприятие феминистической доктрины, с которой прочно связывались эти исследования в общественном сознании. Противоречивость отношения к «истории женщин» отчетливо проявлялась в учебном процессе на исторических факультетах вузов. С одной стороны, скептические улыбки специалистов по «традиционной» социально-политической истории, с другой, огромный интерес к новой проблематике со стороны студентов (и особенно студенток).

За истекшие десятилетия отношение к гендерным исследованиям значительно изменилось. Во-первых, несколько улеглись страсти, что понятно: если по сравнению с классической советской исторической наукой работа Н.Л. Пушкаревой выглядела как яркий вызов, что-то совсем новое, непривычное, то в современной историографической ситуации укрепившаяся школа гендерных исследований выглядит вполне академично, и чуть ли не традиционалистски. Во-вторых, помимо «женской» образовалась «мужская» история, что способствовало некоторому изменению восприятия гендерных исследований как теоретической базы воинствующего феминизма и углублению сугубо научной составляющей. Прошедшие конференции и летние школы увеличили число специалистов, не только интересующихся, но и действительно знающих эту область исторической или социально-антропологической науки. Закономерным следствием развития направления стала подготовка Н.Л.Пушкаревой монографии, посвященной теории истории и гендера<sup>1</sup>.

Чрезвычайно интересны работы Н.Л. Пушкаревой, в которых она развивает традиции школы «Анналов». Собственно, впервые методология французских «новых историков» к изучению русского материала была применена в ее книге «Частная жизнь русской женщины: невеста, жена,

---

<sup>1</sup> Пушкарёва Н.Л. «Зачем он нужен, этот гендер?» Гендерная теория и историческое знание. СПб.:Алетейя, 2007.

любовница (X - начало XIX в.)» Очень характерно, что первым шагом к антропологическим методикам в истории был в отечественной историографии сделан именно антропологом. «Классические» историки стали подтягиваться вслед. В книге, помимо богатого конкретного материала содержится теоретическое обоснование назревшей необходимости обратить внимание историков на проблемы, входящие в круг антропологического взгляда на историю<sup>1</sup>.

Следует также назвать работы Н.Л. Пушкаревой, посвященные истории русской семьи<sup>2</sup>, сексуальности<sup>3</sup>, и историографические работы, посвященные зарубежным исследованиям этнографии русских<sup>4</sup>.

В указанном направлении работал и автор представленной диссертации<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Пушкарёва Н.Л. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X - начало XIX в.). М.: «Ладомир», 1997.

<sup>2</sup> 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; Пушкарева Н.Л. Мать и дитя в Древней Руси (отношение к материнству и материнскому воспитанию в X-XV вв.) // Этнографическое обозрение. 1996. № 6 и др. Пушкарева Н.Л. Материнство в новейших философских и социологических концепциях // Этнографическое обозрение. 1999. № 5. С. 47-59

<sup>3</sup> Это отмечалось в работах российских и зарубежных авторов: Пушкарева Н.Л. Был ли секс на Руси? // Мегаполис-континент. 1991. № 15. 24–30; ее же. Сексуальная этика Древней Руси // Европа плюс Америка. 1992. № 1. С. 125–132. ее же. Женщина, семья, сексуальная этика в православии и католицизме. Перспективы сравнительного подхода // Этнографическое обозрение. 1995. № 3. С. 13-23; ее же. Между "великим грехом" и "удовольствием": интимная жизнь женщины в Старой Руси // Социум. 1995. № 6(49). С.32–39 ; ее 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; ее 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;

<sup>4</sup> Пушкарёва Н.Л. Этнография восточных славян в зарубежных исследованиях (1945-1990). СПб.: «Русско-балтийский информационный центр БЛИЦ», 1997.

<sup>5</sup> Долгов В.В. «Зло есть женская прелесть» (сексуальная жизнь древних руссов XI – XIII вв. и их отношение к женщине) // Социальная история. Ежегодник. 2003. Женская и гендерная история / Под ред. Н.Л. Пушкаревой. М.: РОССПЭН, 2003. С. 237 – 249. Долгов В.В. Чудеса и знамения в Древней Руси X – XIII вв. // Исследования по русской истории. Сборник статей к 65-летию профессора И.Я. Фроянова / Отв. редактор В.В. Пузанов. СПб.–Ижевск: Издательство Удмуртского университета, 2001. С. 97 – 113. Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI – XIII веков. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет». 1999. 250 с. Долгов В.В. Детство в контексте Древнерусской культуры XI – XIII вв.: отношение к ребенку, способы воспитания и стадии взросления // ЭО. 2006 № 5. С. 72 – 85. Долгов В.В. Древняя Русь: мозаика эпохи. Очерки социальной

Результаты многолетних исследований были обобщены им в итоговой книге<sup>1</sup>.

**Цель работы:** Создание синтетической картины общественных отношений Древней Руси XI – XIII вв. путем реконструкции картины мира (в части представлений об обществе), созданной древнерусской культурой, ее характерных черт и узловых точек по следующей схеме: микрогруппа, город, внешний мир, сверхъестественные сферы.

Достижение поставленной цели требует решения следующих исследовательских задач:

**Задачи работы:**

1. Используя методологический аппарат отечественной этнографической школы Анналов, рассмотреть представления о власти, ее источниках и носителях (князь, вече) в сфере высокой, книжной культуры и в обыденном мировоззрении древнерусского общества. Рассмотреть представления о социальной стратификации и произвести возможно полную реконструкцию различных образов социального мира в древнерусской культуре.

2. Реконструировать структуры повседневности, бытовой уклад, нормы общения в микрогруппе, выработанные древнерусским обществом. Отношение к сексу, любви, семье, друзьям, культурные формы воспитания и образования детей, социально-приемлемые формы проведения досуга и представления о природе болезней и методах поддержания здоровья. Отмеченные пункты должны дать возможность создать объемную модель обыденной жизни представителей основной массы городских жителей Древней Руси.

3. Исследовать представление о внешнем для городской волости мире, выстраиваемой по линии «свои»-«чужие». По существу, речь идет об изучении особенностей формирования государственной и культурной идентичности в

---

антропологии общественных отношений XI – XVI вв. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2004. 218 с. Долгов В.В. и др. Формирование российской государственности: разнообразие взаимодействий «центр – периферия» (этнокультурный и социально-политический аспекты). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та. 2003. 465 с.

<sup>1</sup> Долгов В.В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI – XIII в. М.: Яуза, Эксмо, 2007. 512 с.

условиях непрочного, но при этом вполне стабильного единства Древней Руси в домонгольский период.

4. Выявить социально-психологическую (ментальную) составляющую в представлениях о мире сверхъестественного, существовавшие в древнерусской культуре. Особое внимание в соответствующей главе будет сконцентрировано не столько на уровне институированных концепций, сколько на уровне стихийного повседневного мировосприятия, так называемой «народной религиозности», которая, однако, была свойственна отнюдь не только простонародью, но зачастую обнаруживает себя в рассуждениях вполне образованных книжников. Психологическая настроенность на чудо, противоречивое отношение к ведьмам и колдунам, сакральная организация городского пространства – вот примерный круг проблематики этой главы.

**Источниковая база.** Поскольку в работа нацелена на создание *синтетической картины социальной реальности Древней Руси через изучение комплекса общественных представлений и устойчивых социальных практик*, корпус используемых источников не будет, по существу, отличаться от того, что используется в работах, практикующих традиционный подход. Отличие в способах работы с ними.

Одним из основных требований к подбору материала для изучения общественного сознания является комплексность. Постигание психологии социума базируется на возможно более глубоком проникновении в культурный контекст эпохи. Этого невозможно сделать без совокупного анализа как можно более полного объема доступных исследователю свидетельств жизни изучаемого общества. Говоря словами родоначальника антропологического изучения русского средневековья Н.Л. Пушкаревой, «лишь комплексный, системный подход к летописным, фольклорным, церковно-учительным и вообще нарративным памятникам приоткрывает завесу, позволяя приблизиться к пониманию эмоционального мира матерей, «женок» и «дщерей» древнерусских князей и простолюдинов, воссоздать некоторые детали их частной жизни. Опираясь лишь косвенными свидетельствами, исследователь

принужден быть, по словам французского историка Ж. Дюби, «искателем жемчуга, пытливейшим охотником за конкретными, мельчайшими деталями», из которых и можно пытаться составить мозаику»<sup>1</sup>.

Основой нашего исследования являются вербальные источники<sup>2</sup>. Это понятно, ведь язык – система, моделирующая сознание. Из вербальных, безусловно, наиболее информативны письменные.

В работе использованы письменные источники следующих видов. Во-первых, летописи. Как известно, время создания древнейших списков русских летописей (кроме НЛ старшего извода), выходит за пределы обозначенного нами хронологического периода. Однако после трудов А.А.Шахматова наука позволяет рассматривать тексты, сохранившиеся в составе Лаврентьевской, Ипатьевской и Новгородской I летописи как культурное наследие более раннего времени. Обычно при классификации исследователи уделяют основное внимание повествовательной стороне летописей. А.С.Лаппо-Данилевский отнес их к «историческим преданиям»<sup>3</sup>. А.П.Пронштейн писал, что в летописях «историческая действительность отражается сквозь призму личных наблюдений автора»<sup>4</sup>. Отмечается, что источники эти «намеренные» и, следовательно, при работе с ними необходимо учитывать субъективизм летописца. Для исследователя экономической или политической истории этот субъективизм является очевидным и неизбежным недостатком данного вида источников. Для нас же это наиболее ценное их качество, т.к. автор летописи – представитель своей эпохи. Запечатленный в повествовании ход мысли – это уникальное по значимости свидетельство из тех, которыми мы располагаем. Если придерживаться забытой классификации А.С.Лаппо-Данилевского, которая делит источники на «предания» и «остатки», рассмотренный в

---

<sup>1</sup> Пушкарёва Н.Л. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X - начало XIX в.). С. 3.

<sup>2</sup> Деление источников на «вербальные» и «невербальные» не является общепризнанным в отечественной историографии. Тем не менее мы сочли возможным использовать данную классификацию в виду того, что соотнесенность с языком - важнейшая характеристика источника для исследования общественного сознания

<sup>3</sup> Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Ч. 2. СПб., 1910. С. 74 – 76.

<sup>4</sup> Пронштейн А.П. Методика исторического источниковедения. Ростов, 1976. С. 66.



указанном ракурсе летописный текст оказывается уже не «преданием», а «остатком».

Сказанное о летописях может быть распространено на весь комплекс древнерусской литературы. В работе были использованы, прежде всего, оригинальные произведения Древней Руси XI – XIII вв., такие как «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, «Сказание о Борисе и Глебе», «Слово» и «Моление» Даниила Заточника, «Слова» Кирилла Туровского, «Послание» Климента Смолятича, «Поучение» Владимира Мономаха, «Слово о полку Игореве», «Житие Феодосия Печерского», «Киево-Печерский патерик», «Хождение игумена Даниила», «Слова» и «Поучения» других авторов.

Кроме того, немало ценного было нами почерпнуто из переводных сочинений, вошедшие в круг чтения средневекового человека. Возможность использования последних обусловлена тем, что сам процесс перевода является, по сути, сотворчеством. С.Франклин, занимавшийся проблемой рецепции византийской культуры славянами, считал возможным подходить к изучению славяно-византийских (в частности русско-византийских) культурных связей как к продукту «мис-трансляции» (*mis-translatio*), т.е. «искаженного перевода»<sup>1</sup>. Коль скоро «трансляция» искаженная, значит в переводах уже очень много от переводчиков. Особенно ярко проявилось это в Изборнике 1076 года. По мнению многих исследователей, составитель его – древнерусский книжник, который «подвергал включаемые в сборник тексты стилистической и языковой правке, лишая их подчеркнутой монашеской ригористичности, русифицируя язык, вводя в текст отдельные слова и выражения, отражающие древнерусский быт»<sup>2</sup>. Весьма ценным источником является и Изборник 1073 года. Хотя в нем «мис-трансляция», в силу большей корректности вошедших в него переводов, проявляется в меньшей мере. Несмотря на то, что Изборники, а также другие греческие своды нравоучительных сентенций, например «Пчела», не были

---

<sup>1</sup> Franclin S. The Reseption of the Byzantine Culture by the Slavs // The 17<sup>th</sup> International Byzantine Congress. Major Papers. N.Y. 1986. P. 383 – 397.

<sup>2</sup> Творогов О.В. Изборник 1076 года // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI – первая половина XIV в.) Л., 1987. С. 197.

порождены реалиями русской жизни, анализ их может дать очень интересные результаты. Прежде всего потому, что содержащиеся в них рекомендации выступали в качестве ориентиров, нравоучительного чтения, для широкого читателя. И хотя часто невозможно судить насколько предписанные идеальные нормы воплощались в реальную жизнь, но сам факт создания списков таких произведений говорит об интересе к обсуждаемым в них вопросам со стороны человека Древней Руси. Не менее плодотворным может быть обращение к другим переводным произведениям познавательного и развлекательного плана. В их числе могут быть упомянуты «Повесть об Акире Премудром», апокриф «Сказание отца нашего Агапия», «Сказание об Индийском царстве», «Христианская топография» Козьмы Индикоплова и пр.

Важным источником изучения отражения социальной практики в общественном сознании Древней Руси являются нормативные акты светского и церковного происхождения. К первым относится Русская Правда. Важность этого законодательного свода заключается в том огромном влиянии, которое имели закрепленные в нем нормы на общественную жизнь Руси. *Нормирование* социального бытия неразрывно связано с его *пониманием*, поэтому значение этого типа источников трудно переоценить. Еще более интересными нам представляются акты церковного, канонического права, «инструкции» воспитания исповедальной дисциплины, такие как «Вопрошание Кириково», «Правила митрополита Иоанна», «Поучение епископа Ильи» и пр. Они дают нам уникальную возможность заглянуть в повседневную, непарадную жизнь средневекового человека. Увидеть его не в тожественном, «фронтальном» развороте, свойственном стилю «монументального историзма XI – XIII веков»<sup>1</sup>, а в окружении обыденных проблем, забот, радостей и страхов. Без них было бы невозможно говорить о мировоззрении широких масс населения, о том, насколько полно воплощались в жизнь идеалы, проповедуемые в многочисленных «Поучениях», «Изборниках», «Пчелах». Не менее интересны в

---

<sup>1</sup> Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 34 – 35.

этом отношении акты о смешанной юрисдикции – княжеские уставы: Владимира, Ярослава, Всеволода.

Последняя половина XX ознаменовалась введением в научный оборот новых групп письменных источников, особенно ценных для антропологически-ориентированных исследований, поскольку, во-первых, являются оригиналами, современными изучаемой эпохе, и, во-вторых, доносят уникальные голоса простых людей, передают атмосферу бытовой повседневности. Это берестяные грамоты, книжные маргиналии и граффити.

Берестяные грамоты были открыты в сер. XX. Первая берестяная грамота была найдена в ходе археологических раскопок в Новгороде в 1951 г. Руководитель раскопок А.В. Арциховский сразу оценил масштаб находки. Перед исследователями открылся ценнейший пласт свидетельств о повседневной жизни средневековых новгородцев. К концу 1992 г. при раскопках древнерусских городов было найдено уже более 800 берестяных грамот, в том числе в Новгороде 745, в Старой Руссе 26, в Смоленске 16, в Пскове 8, в Звенигороде Галицком 3, в Твери 2, в Москве, Витебске и Мстиславле по одной<sup>1</sup>. И открытия продолжают<sup>2</sup>.

Емкую характеристику грамотам как историческим источникам дал А.А. Зализняк: «Подавляющее большинство берестяных грамот – это частные письма. Они посвящены самым различным делам повседневной жизни – семейным, бытовым, хозяйственным, торговым, денежным, судебным, нередко даже поездкам, военным походам, экспедициям за данью и т.п. Жизнь средневекового человека и его заботы предстают перед нами в этих письмах чрезвычайно непосредственно, в конкретных деталях.

Помимо писем, встречаются также различные реестры, ярлычки, черновики документов, ученические упражнения, азбуки; иногда заговоры; изредка тексты церковного характера.

---

<sup>1</sup> Зализняк А.А. Берестяные грамоты. Комментарии //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 679.

<sup>2</sup> Янин В.Л., Зализняк А.А. Берестяные грамоты из новгородских раскопок 1990 – 1995 гг. // Средневековая Русь. Вып. 1. 1996 г. М.: Российское университетское издательство, 1996. С. 122.

Берестяные грамоты существенно изменили традиционные представления о степени распространения грамотности в древней Руси. Авторы и адресаты берестяных грамот – отнюдь не только попы, монахи и высшие сановники; среди них представлены также, наряду с домовладельцами и купцами, старосты, ключники, ремесленники, воины и т.д. Особенно неожиданным оказалось то, что в переписке на бересте принимали участие женщины. В заметной части писем они выступают в качестве адресатов или авторов; имеется даже пять писем от женщины женщине»<sup>1</sup>.

Вслед за берестяными грамотами детальному изучению были подвергнуты древнерусские граффито. Фундаментальное изучение и издание их было осуществлено украинским ученым С.А. Высоцким<sup>2</sup>.

Последнее десятилетие обогатило науку интересными изданиями новых видов источников. В 2000 г. в издательстве «Наука» вышло в свет две замечательные книги: свод рукописных маргиналий, осуществленный Л.В. Столяровой<sup>3</sup>, и монография, посвященная древнерусской эпиграфике А.А. Медынцевой<sup>4</sup>. Обе эти книги открывают перед читателем мир древнерусской повседневности во всей ее волнующей подлинности, дают огромное количество живых непосредственных свидетельств эпохи.

Разбор письменных источников был бы неполным, если бы мы не отметили еще одну важную особенность. летописи, законодательные акты, богословские и публицистические произведения, переводные сочинения и пр. написаны на древнерусском языке, который уже и сам по себе является богатым хранилищем информации. Ведь именно принципами и структурными особенностями языка определяется строй мышления отдельной личности и всего общества.

---

<sup>1</sup> Зализняк А.А. Берестяные грамоты. С. 680

<sup>2</sup> Высоцкий С.А. Древнерусские надписи Софии киевской. XI – XIV вв. Киев, 1966.

<sup>3</sup> Столярова Л.В. Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаментных кодексов XI – XIV вв. М: Наука, 2000. 543 с.

<sup>4</sup> Медынцева А.А. Грамотность в Древней Руси. По памятникам эпиграфики X – первой половины XIII века. М.: Наука, 2000. 291 с.

Помимо письменных вербальных источников, в настоящей работе используются данные, полученные при анализе русского фольклора, и, прежде всего, русского былевого эпоса. Использование былин, для реконструкции общественного сознания XI – XIII вв. сопряжено со многими трудностями (подробный их разбор см. в гл. 1). Тем не менее, обходить стороной факты, сохраненные народной памятью было бы неправильно. Ценность фольклорных источников в том, что они зачастую более верно доносят до нас мировоззрение народной массы средневекового общества, чем книжные свидетельства, в которых голос простого человека в большинстве случаев бывает приглушен и искажен учеными теориями и предвзятостью суждений авторов – представителей интеллектуальной элиты.

Немалую помощь в изучение повседневной культуры и мировоззрения человека Древней Руси могут оказать так называемые вспомогательные исторические дисциплины. Древнейшая из них и наиболее институализированная – нумизматика. Практически исчерпывающий свод оригинальных нумизматических материалов был издан еще в конце XIX в. графом И.И. Толстым. Роскошное издание до сих пор остается непревзойденным по качеству воспроизведения изображений монет, несмотря на значительно развившуюся технику печати<sup>1</sup>.

Методологически наиболее сложным для исследования в области общественного сознания является работа с невербальными источниками. К ним прежде всего относятся иконографические и вещественные источники. Публикация миниатюр, современных или как минимум хронологически не очень отдаленных от изучаемой эпохи началась еще в дореволюционной России: был издан фактически основной для изучаемой эпохи лицевой свод XV в. – Радзивилловская летопись<sup>2</sup>, миниатюры которой, по мнению специалистов, в значительной своей части копируют изображение более ранних рукописей.

---

<sup>1</sup> Толстой И.И. Древние русские монеты великого княжества Киевского. Нумизматический опыт. СПб.: Типография императорской академии наук, 1882. 272 с. 19 табл.

<sup>2</sup> Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. Т. 1. Фотомеханическое воспроизведение рукописи. СПб., 1902.

Немало сделал для публикации и анализа иконографического материала известный дореволюционный искусствовед Н.П. Кондаков<sup>1</sup>. Однако, комплексное изучение и использование этого вида источников началось только в советское время: блестящий образец иконографического исследования является собой монография А.В. Арциховского, посвященная древнерусским миниатюрам<sup>2</sup>. С некоторыми его выводами можно спорить, но сами методики сохраняют практическую ценность и до сегодня. Его же работы, посвященные материальной культуре киевской Руси могут служить образцом культурно-антропологической работы с вещественными источниками<sup>3</sup>. То же можно сказать и о работах М.Г. Рабиновича<sup>4</sup>.

**Методология.** Основой исследования является междисциплинарный подход и комплексный анализ источников. При проведении исследования применены историко-сравнительный и ретроспективный методы. Поскольку основным методологическим ориентиром в исследовании были традиции социально-антропологического изучения культуры, то к исследованию привлекались методы из арсенала социальной антропологии (метод «насыщенного описания» К. Гирца), школы «Анналов» (анализ «коллективного бессознательного» – ментальности), Тартуской семиотической школы (восстановление внетекстуальных связей) и пр.

**Научная новизна.** Научная новизна работы во многом определяется новизной избранного метода. Анализ историографии показывает, что, несмотря на значительные наработки, возможности применения социально-антропологической методологии к рассмотрению материалов по русской истории XI – XIII вв. еще далеко не исчерпаны. Н.Л. Пушкарева заложила основу антропологической работы с древнерусскими источниками домонгольской эпохи. Настоящая работа по сути построена на применении

---

<sup>1</sup> Кондаков Н.П. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. СПб.: Типография императорской академии наук. 1906.

<sup>2</sup> Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944.

<sup>3</sup> Арциховский А.В. Одежда // История культуры Древней Руси. М., 1951.

<sup>4</sup> Рабинович М.Г. Очерки материальной культуры русского феодального города. М., 1988.

предложенного ею метода к материалам XI – XIII вв. с усилением синхронической составляющей.

Работа является первым опытом монографического исследования отражения социальной практики в общественном сознании Древней Руси XI – XIII вв., охватывающим не только сферу «высокой», книжной культуры. Нас в равной степени будут интересовать как взгляды образованного книжника, так и рядового «людина»-общинника. Как профессиональные ученые рассуждения на темы мироустройства и общественного бытия, так и ненамеренно обнаруживаемое обыденное понимание социальной структуры, правил повседневного поведения и пр. То, как древнерусский человек сознательно мыслит об обществе, и то, как он неосознанно проявляет себя в обращении с теми или иными понятиями, в своих поступках, суждениях, словоупотреблении. Т.е., нас будет интересовать как сфера *идеологий*, так и *ментальности*, вместе составляющие комплекс *общественного сознания*.

**Практическая значимость работы.** Результаты работы могут быть использованы при создании обобщающих трудов по социально-политической истории Руси XI – XIII вв., а также по истории русской культуры. Методологические наработки, выполненные в исследовании могут быть использованы для продолжения работы по изучению древнерусского общества как в хронологической плоскости, так и в плоскости расширения проблемной сферы. Материалы и выводы диссертации используются при чтении учебных курсов «История России», «История мировой и отечественной культуры», а также спецкурса по соответствующей проблематике. Материалы диссертации также могут быть использованы для написания научно-популярных работ по истории России.

**Апробация работы.** Полученные в диссертации выводы нашли отражение в 54 научных публикациях, в том числе 4 монографиях и 7 реферируемых изданиях по списку ВАК, не вызвавших возражений Отдела этнографии русских Института этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклуха-Маклая РАН, соискателем-докторантом которого являлся диссертант.

Отдельные положения диссертации были представлены в докладах на научных конференциях: (Российская научно-практическая конференция «Этнический фактор и политика. История и современность». Ижевск. 3 – 4 марта 2000 г.; Международная научная конференция «Этнос – Культура – Человек», посвященная 60-летию В.Е. Владыкина. Ижевск, 2003; Всероссийская конференция, посвященной 90-летию со дня рождения профессора А.С. Шофмана и 60-летию со дня рождения профессора В.Д. Жигунина. Казань, 7-9 октября 2003 г.; VI конгресс этнографов и антропологов России. С.-Петербург, 28 июня - 2 июля 2005 г.; Общество, государство, верховная власть в России в Средние века и ранее Новое время в контексте истории Европы и Азии (X – XVIII столетия). Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения академика Л.В. Черепнина. Москва, 30 ноября – 2 декабря 2005 г. Всероссийская научная конференция «Историк в меняющемся пространстве российской культуры». Челябинск, 2006. и др.

**Структура работы.** Работа состоит из введения, четырех глав и заключения, списка использованных источников и литературы.



## ГЛАВА 1. ЧЕЛОВЕК В ПАНОРАМЕ ГОРОДА-ГОСУДАРСТВА: ВЛАСТЬ И ОБЩЕСТВО

Комплекс представлений об отношениях власти и подчинения – одна из ключевых составляющих картины мира и одна из сфер, являющихся предметом социально-антропологических и этнологических исследований. Сегодня мысль о том, что этногенез неразрывно связан с политогенезом является общепризнанной<sup>1</sup>. Формирование общественных страт и властных институтов – традиционный предмет исследования не только для социальных историков, но и для представителей отечественной этнологической школы<sup>2</sup> и западных социальных антропологов<sup>3</sup>.

Устройство власти в обществах, находящихся на докапиталистических стадиях развития (доклассовое, раннеклассовое и даже зрелое феодальное) имеет как правило выраженные черты культурного своеобразия. Родоначальник отечественной потестарно-политической этнографии Л.Е. Куббель считал, что политическая сфера в таких обществах существует неотрывно от всех других областей культуры, и, следовательно, в той же степени воплощает в себе этническую специфику как и традиционные костюм, религиозные воззрения, бытовой уклад. Обособление политической культуры, утрата специфических черт в пользу общеклассовых происходит только при переходе традиционного общества к капитализму<sup>4</sup>. Это означает в определенной степени и утрату этнического колорита (хотя говорить о полной утрате вряд ли можно и в этом случае).

Древняя Русь XI – XIII вв. это общество, совершающее переход от позднеархаической стадии к раннеклассовой. Если посмотреть на материал

---

<sup>1</sup> Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. С. 274-293. Бромлей Ю.В., Подольный Р.Г. Человечество – это народы. М.: Мысль, 1990. С. 172.

<sup>2</sup> Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М.: Наука, 1988.

<sup>3</sup> Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии / В.А. Тишков; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2003. С. 77 – 79.

<sup>4</sup> Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. С. 24 – 25.

древнерусской истории через призму методологии, выработанной к настоящему времени этнологами и социальными антропологами, не остается сомнения, что политическая система, сложившаяся в восточнославянских землях имела много совершенно уникальных черт, которые вполне могли служить этнодифференцирующими признаками. Княжеская власть, род Рюриковичей, старцы градские, боярство, вече – все это складывалось в композицию, которая несмотря на вполне ясные параллели в обществах разных стран и эпох должна быть определена как уникальная.

Кроме того, по мнению Л.Е. Куббеля, «будучи составной частью культуры в целом, культура потестарная и политическая, а также ее концентрированное выражение (хотя и не совпадающее с нею) – потестарная или политическая организация общества – во многих случаях могут рассматриваться в качестве черт той культурной специфики, утратив которую та или иная человеческая общность перестает существовать как отдельный самостоятельный этнос.

Это особенно ясно обнаруживается в тех исторических условиях, когда этническая специфика этой общности еще не успела устояться, то есть когда еще не завершён процесс этнической консолидации (что характерно именно для предклассового и раннеклассового уровней общественного развития). Таким образом, сама по себе потестарная и политическая культура в большой степени оказывается этнически специфичной»<sup>1</sup>. Слова эти как нельзя лучше подходят к этно-политической ситуации, сложившейся в восточно-славянских землях в начале I тыс. н.э. Становление и развитие государственности стало локомотивом этногенетических процессов.

Особенно рельефно своеобразие политической культуры Руси XI – XIII вв. выступает при анализе не столько самой фактической системы государственного управления (довольно близкие аналоги властных институтов Древней Руси найдем мы и в Древней Греции и в средневековой Скандинавии), сколько при реконструкции того, как эта система отражалась в сознании людей.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 53.

По словам А.Я. Гуревича, «общественная практика, как известно, подчас находит в высшей степени причудливое отражение в умах ее агентов. Но поскольку человеческая деятельность сознательна и люди поступают, руководствуясь идеалами, в которые отлились, трансформировавшись, их жизненные связи, то фантастические образы общественного сознания сами неизбежно включаются в их практику и становятся ее органической составной частью. Историческое исследование не может обойти этой стороны социальной жизни»<sup>1</sup>. Не может обойти этого вопроса и историко-этнографическое исследование.

Представления человека Древней Руси об обществе и власти строились в рамках образа крупных социальных организмов, каждый из которых был самостоятельной единицей политической жизни домонгольского периода русской истории. В источниках эти общности выступают как «волости» или «земли». Поэтому предметом рассмотрения в настоящей главе станет отражение в коллективном сознании социальных и политических реалий города-государства<sup>2</sup>.

Вопрос о государственном и общественном устройстве Древней Руси был и до сегодняшнего дня остается одним из основных в русистике. Высказано огромное количество самых разных точек зрения, часто диаметрально противоположных. Взаимная непримиримость научных направлений делает историографическую ситуацию почти кризисной. Поэтому особенно важно попытаться найти новый поворот в изучении этой темы, выработать новый взгляд. Таким новым взглядом как раз и может оказаться взгляд «изнутри», глазами людей, составлявших то общество, о котором так много спорят

---

<sup>1</sup> Гуревич А.Я. Норвежское общество в раннее средневековье. М., 1977. С. 249.

<sup>2</sup> Термин, предложенный И.Я. Фрояновым. Конечно, можно было бы, обойтись и без кабинетных терминов, а использовать те, которые даны нам непосредственно в летописных и иных письменных источниках, но, к сожалению, древние слова вряд ли пригодны для использования их в научной лексике, основным качеством которой, как известно, должна быть предельная четкость круга значений. В современном русском языке слова «волость» и уж тем более «земля» обозначают уже совсем иные понятия. Да и по поводу древнерусского значения этих слов по сей день идут споры. Поэтому нововведение И.Я. Фроянова кажется очень удобным и точным, по крайней мере, в качестве технического термина (удачней такого же кабинетного – «княжество»).

историки. По сути, это будет означать рассмотрение имеющегося материала в русле социально-антропологической исследовательской парадигмы. Конечно, нельзя не признать неизбежных трудностей и ограниченности возможностей в осуществлении такого подхода: современный человек никогда не сможет полностью перевоплотиться в средневекового горожанина. Но попытаться стоит. Стоит еще и потому, что это приблизит нас к постижению гуманитарной сути истории, позволит ближе узнать и понять Человека прошлого, так как сближение, «знакомство», эмоциональный и рациональный диалог с человеком, жившим когда-то давно или живущим сейчас, всегда предполагает необходимость попытки посмотреть на мир «его глазами».

### **§ 1. Князь – идеология и обыденные представления**

Начнем наш разговор о картине социально-политического устройства городской волости с попытки разобраться, какое отражение в общественном сознании Древней Руси нашли отношения власти-подчинения. Прежде всего, обратимся к сфере идеологической, то есть к тому, каким был образ власти в осознанной, теоретически обработанной, отрефлектированной части общественного сознания, образ власти, специально культивируемый образованной интеллектуальной элитой. Необходимость антропологического изучения наследия древнерусских идеологов обусловлено тем, что Древней Руси именно образованная, «книжная» элита, подобно кельтским друидам, выполняла консолидирующую функцию и была носителем этнического своеобразия. В отличие от западноевропейских интеллектуалов, работавших в контексте универсальной латиноязычной среды, русские летописцы и проповедники были явлением сугубо оригинальным (связь с «материнской» византийской культурой была весьма ограниченной – причиной тому было слабое знакомство с греческим языком и глобальная разница бытового и политического уклада Империи и варварской Руси).

По мнению Н.И. Толстого, «...подобно тому, как мы различаем литературный язык и диалекты и выделяем при этом еще и просторечие, а в

некоторых случаях и арго как неполную, сильно редуцированную (до фрагмента словарного состава) языковую подсистему, в каждой славянской национальной культуре можно выявить подобных четыре вида: культуру образованного слоя, “книжную”, или элитарную, культуру народную, крестьянскую, культуру промежуточную, соответствующую просторечию, которую обычно называют “культурой для народа” или “третьей культурой”, и для полноты картины и более четкого параллелизма еще традиционно-профессиональную субкультуру (пастушескую, гончарную и др. на селе, торгово-ремесленную в городе), фрагментарную и несамостоятельную, как и арго. Если несколько изменить порядок перечисленных языковых и культурных стратов или слоев, получится два параллельных ряда: литературный язык – элитарная культура, просторечие – третья культура, наречия, говоры – народная культура, арго – традиционно-профессиональная культура»<sup>1</sup>. Продолжая аналогию, можно сказать, что если настоящее знакомство с языком возможно только в том случае, если известны все его уровни, то и для того, чтобы составить полную картину культуры этноса следует охватить все ее сферы, в том числе и элитарно-книжную.

В отечественной историографии общественное сознание Древней Руси изучено очень неравномерно. Исследование древнерусских идеологий являлось одной из немногих сфер исторической психологии, работа над которыми была ознаменована значительными успехами в именно в советский период. Общественно-политическая мысль Древней Руси стала предметом внимания многих ученых. Такое положение, однако, утвердилось не сразу и не без труда.

Изучение идей политических разделило судьбу идей философских. Первоначально существование сколько-нибудь самостоятельных систем философской и общественно-политической мысли в Древней Руси подвергалось большому сомнению. Более того, древнерусской культуре отказывали в способности даже просто воспринимать идеи, выработанные

---

<sup>1</sup> Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки о славянской мифологии и этнолингвистики. М.: Индрик, 1995. С.16 – 17.

античными, западноевропейскими и восточными мыслителями. Как правило, говорили максимум о «подготовительном» периоде, как Э.Л.Радлов<sup>1</sup>, или «первом представлении о философии», как Н.О. Лосский, считавший, что «Русская философия начала развиваться только в XIX в., когда русское государство имело уже тысячелетнюю историю»<sup>2</sup>.

Некоторые исследователи, например И.У.Будовниц, склонны были объяснять причину низкой оценки философского, идейного наследия древнерусской культуры враждебным настроением «буржуазной» и западной историографии<sup>3</sup>. Вряд ли с этим можно в полной мере согласиться. Дело, наверно, в другом. Особенности средневековой русской мысли, своеобразие стиля, необычность средств выражения не позволяли отнести ее к собственно философии, как понимали ее в конце XIX – начале XX века. Однако опыт интеллектуальных и, в том числе, религиозных исканий прошлого столетия показал, насколько разным может быть философствование. Игнорировать философскую мысль Древней Руси только по причине ее религиозной направленности стало невозможно. То, что идейные системы древнего периода русской истории с трудом были признаны как таковые, само по себе весьма показательно. Наглядно видно, насколько велики особенности, которые отличают средневековый способ мышления от современного.

Начнем с того, что, в отличие от современной, древнерусская общественно-политическая мысль не была понятийно-аналитической. Ей была свойственна образно-художественная форма. Это несколько не снижало ее убедительности для современников. В русской литературе XI-XIII веков нет произведений, в которых излагалась какая-нибудь стройная формализованная система политических воззрений. Эпоха средневековья не знала непрямого предписания размышлять абстрактно, свойственного эпохе сегодняшней. Различие ощутимо, прежде всего, в том, что в современной мыслительной

---

<sup>1</sup> Радлов Э. Очерк истории русской философии. Пг. 1920. С. 8-9.

<sup>2</sup> Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.

<sup>3</sup> Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI - XIV вв.). М., 1960. С.7.

культуре роль конкретного примера, как правило, сводится к иллюстрированию общих положений. В средневековой – пример исполняет гораздо более важную функцию – он задает образец, в чертах которого воплощаются идеальные представления. Средневековые идеологические сочинения часто строятся как совокупности примеров, заключающие в себе зримое воплощение актуальных для автора идей.

Другое отличие древнерусской мысли в ее структурно-функциональных особенностях. Например, «общественно-политическая мысль» – структурное подразделение, свойственное только современной культуре. В Древней Руси она не выделялась в качестве самостоятельной категории. Необходимо отдавать себе отчет в том, что, выделяя ее в качестве предмета исследования для XI - XIII вв. мы, тем самым, рискуем допустить определенные искажения. Нет, конечно, ничего предосудительного в том, что ученый новейшего времени ищет в прошлом то, что интересует его современников. Но, разбивая в соответствии со своими потребностями материал на составные части, следует помнить, что древним феноменам уже изначально присуща своя определенная структура, которую нельзя игнорировать. Границы выделяемых исследователем категорий чаще всего будут отличаться от реально существовавших. В данном случае рассматриваемая «общественно-политическая мысль XI - XIII вв.» почти целиком входит в имманентную средневековой русской культуре структурно-функциональную группу «философии», в древнерусском понимании этого слова<sup>1</sup>. Недаром их изучение, как отмечалось выше, идет параллельно. Эта структурная единица характеризуется, во-первых, серьезностью (отсутствие смеховых, карнавальных моментов), во-вторых, историко-религиозной направленностью. Отсюда религиозная терминология и символика, на которую так часто обращают внимание. При этом довольно нелепо выглядит пренебрежительный тон, усвоенный некоторыми исследователями относительно указанных особенностей средневековой мысли. Так, например, Н.М.Золотухина, автор раздела «Русская политическая и

---

<sup>1</sup> Громов М.Н. Козлов Н.С. Русская философская мысль X -XVII веков. М., 1990. С. 38.

правовая мысль» коллективной монографии «История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение» (М., 1986), цитируя Ф. Энгельса, пишет, что политика, юриспруденция и все остальные науки оказались «в руках попов» и были превращены «в простые отрасли богословия»<sup>1</sup>. Н.М. Золотухина не учитывает, что Энгельс строил свою концепцию на западноевропейском материале<sup>2</sup>. Если средневековой западной Европе действительно большую роль играл известный принцип «*philosophia ancilla teologiae*», то на Руси ничего подобного не известно. Можно ли автоматически переносить сказанное о католическом средневековье на русскую почву? Вряд ли стоит говорить о полной аналогии. Следует учитывать структурные отличия русского материала от западноевропейского: дело не в том, что наука составляла часть богословия: «наука», «богословие» – в русском языке понятия современные. Правильней будет считать, что в Древней Руси существовало некое единство всех тех начал, которые ныне конституировались в виде самостоятельных структурных частей культуры: философия, богословие, наука, а вместе с тем и общественно-политическая мысль.

Структурно-функциональный анализ древнерусского идейного наследия стал особенно важен в последнее время еще и в связи с проблемой расширения источниковой базы исследований по данной теме.

В книге М.Н.Громова и Н.С.Козлова после упоминания традиционных языковых (вербальных) источников авторы отмечают, что «к ним отнюдь не сводятся бытование древнерусской мысли, ибо она запечатлена и в памятниках неязыкового (невербального) характера: произведениях живописи, пластики, архитектуры, археологическом и ином материале»<sup>3</sup>. В качестве примеров приведен один «из ключевых в древнерусской культуре и философии» образ Софии Премудрости, воплощенный в храмах Софии, построенных по образцу

---

<sup>1</sup> Золотухина Н.М. Русская политическая и правовая мысль // История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение. М., 1986. С.189.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1956. Т. 7. С. 360.

<sup>3</sup> Громов М.Н. Козлов Н.С. Русская философская мысль X -XVII веков. С. 24.



константинопольского в Киеве, Новгороде и других городах Древней Руси. А также «Троица» Андрея Рублева, которая «без всяких слов, категорий и силлогизмов выражает тринитарную концепцию мироздания. Это и есть "умозрение в красках", особый вид мудрости высокой степени совершенства»<sup>1</sup>.

Не возражая по существу против высказанной точки зрения, попытаемся разобраться в некоторых существенных деталях. Прежде всего, возникает вопрос о степени осознанности идейных конструктов, воплощенных в тех или иных невербальных памятниках их создателями. Сознательно ли вкладывали древние мастера в свои произведения то значение, которое видят в нем современные исследователи? Безусловно объективна связь популярности софийских соборов со значимостью для древнерусского сознания образа Мудрости. Точно так же и в «Троице», в гармонично склоненных силуэтах бесплотных ангелов, конечно, отражаются философско-мировоззренческие характеристики рублевской эпохи (исихазм). Но думал ли сам Андрей Рублев, подобно Платону, что в своей работе он выражает «тринитарную концепцию мироздания» (пусть даже в иной терминологии)? Вряд ли это возможно доказать. В таком случае, допустимо ли такие неосознанные процессы именовать *идеями*, *мыслью*, или *концепцией*? Конечно, для специальной философской литературы подобное терминологические нюансы, может быть, не имеют значения: система неосознанных идей возможна настолько же, насколько возможна неосознанная философия (то есть возможна, в принципе). Но историко-антропологический подход требует большей четкости. «Идеи», воплощенные в невербальных источниках «без всяких слов, категорий и силлогизмов» правильной было бы, наверно, отнести к сфере ментальности, а не к философии и идеологии. Язык изобразительного искусства Древней Руси не может считаться в достаточной мере формализованным, чтобы сообщения на нем (храмы, иконы, ювелирные украшения и пр.) могли быть структурно уравнены с «Словом о законе и благодати» митрополита Илариона или «Поучением» Владимира Мономаха. И причина этого не просто в различии

---

<sup>1</sup> Там же. С. 26.

«носителей информации», вербальных или невербальных, а именно в уровне осознанности. Поэтому основным источником для изучения общественно-политической мысли продолжают оставаться произведения письменности.

Ведущее место среди них занимают «Повесть временных лет», «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, «Поучение» Владимира Мономаха. Вокруг этих творений древнерусской литературы будет разворачиваться наше рассуждение.

Как известно, письменность в как массовое явление возникло на Руси после принятия христианства. Вместе с религией и другими культурными нововведениями она была воспринята Русью от православного мира, центром которого являлась Византия. Поэтому вопрос о степени влияния византийской идеологии на древнерусскую – один из важнейших. Он имеет большую историографию. Сам факт этого влияния сомнений ни у кого не вызывает. Уже Н.М.Карамзин связывал «успехи разума» на Руси с «Христианскою Верою»<sup>1</sup>, которая понималась как проводник греческой культуры. Спорным является его степень и конкретные формы.

История развития идеологии византийской империи насчитывает несколько сотен лет. Сочетая античные традиции с христианством, общественно-политическая мысль ромейской державы выработала несколько весьма авторитетных политических теорий. К этому весомому идейному багажу смогла приобщиться и новокрещенная Русь, включившись в орбиту культурных влияний Византии. Проникновение их в русскую культуру шло вместе с распространением переводной литературы, греческой образованности, а также через «воспитывающее» воздействие церковных иерархов, присылаемых константинопольской патриархией. Попадая на русскую почву, теории усваивались местными интеллектуалами. Усвоение, естественно, сопровождалось, трансформацией воспринятых идейных конструкций, приспособлением к туземным условиям. Огромная разница, которая существовала между последним осколком античного мира и молодым

---

<sup>1</sup> Карамзин Н.М. История Государства Российского. М., 1993. Т. 1. С. 161.

варварским государством делает этот процесс чрезвычайно интересным для исследователя средневекового общественного сознания.

Из всех институтов земской власти в центре наибольшего внимания мыслителей Древней Руси оказался князь. Это понятно, ведь именно вокруг княжеской власти концентрировалось образованное духовенство, которое и составляло основную массу книжников-идеологов, кроме того, сказалось влияние имперской идейной традиции, почерпнутой Русью в Византии. Для этой традиции, служившей целям обоснования единоличной власти, наиболее существенными и интересными в любой политической системе были прежде всего монархические элементы. То есть, при взгляде через призму монархической традиции другие элементы политического устройства становятся попросту невидны. Князь на Руси не мог не казаться фигурой в чем-то аналогичной императору в Византии, поэтому византийское наследие более всего использовались для осмысления его места в обществе.

Одним из фундаментальных положений византийской политической идеологии является теория божественного происхождения императорской власти<sup>1</sup>. Знакомство с ним русских книжников не вызывает сомнения. Свидетельства этому мы находим, уже в Изборнике 1076 года, где читаем: «Небрежение же о властьхъ – небрежение о самомъ Бозе <...> князь бо есть Божий слуга к человеку милостью и казнью к злымъ»<sup>2</sup>. В Повести временных лет, где под 996 год помещен рассказ о том как «оумножишася зело разбоеве», Владимир, боясь греха, не решался казнить виновников. Проблема была разрешена после того как епископы объяснили князю: «ты поставлень еси от Бога на казнь злымъ, а добрымъ на милование»<sup>3</sup>. Под 1015 год, в летописной повести об убиении Бориса и Глеба рассказано о том как Святополк «оканьный и злый», убив братьев, «нача помышляти яко изобью всю братью свою и приму власть Русьску единь». Летописец обличает его «высокоумие» фразой из книги пророка Даниила, библейскими адресатами которой были чрезмерно

<sup>1</sup> Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. М., 1991. С. 151.

<sup>2</sup> Изборник 1076 года / Под ред. С.И. Коткова. М., 1965. С. 241-242.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 127.

вознесшиеся (и поплатившиеся за это) халдейские цари Навуходоносор и Валтасар: «Дасть Богъ власть, емуже хоцеть, поставляеть бо цесаря и князя Вышений, емуже хоцет, дасть» (Дан. 4, 22, 30; 5, 21). И рассуждает далее уже в общем плане: «Аще бо кая земля управить предъ Богомъ, поставляеть цесаря и князя праведна, любяща судъ и правду, и властеля оустраять и судью правящаго судъ. Аще бо князи правдиви бывають на земли, то много отдаються согрешения, аще ли зли и лукави бывають, то большее зло наводит Бог на землю ту, понеже глава есть земли»<sup>1</sup>.

Летописание более позднего времени продолжило идейную традицию, заложенную ПВЛ. Рассказ об убиении Андрея Боголюбского повествует о том, как «горожане Боголюбскыи и дворане» после смерти князя «разграбиша домъ княж» и учинили еще много беспорядков. «И много зла створися в волости его». В связи с описанным фактом летописец выдает сентенцию следующего содержания: «Павел апостол глаголет: всякая душа властителям повинуется, власти бо от Бога оучинены суть; естествомъ бо земным подобень есть всякому человеку царь, властью же сана яко Бог. Веща бо великыи Златоустец темже противатся волости, противатся закону Божию. Князь бо не туне мечь носить, Божии бо слуга есть»<sup>2</sup>. Указанный пассаж присутствует как в южной Ипатьевской летописи<sup>3</sup> (в той ее части, которая, атрибутируется А.А.Шахматовым и М.Д.Приселковым как Киевский свод 1200 г.), так и в северо-восточной Лаврентьевской, с небольшими различиями. Это свидетельствует о том, что к кон. XII века мысль о божественной природе «царской» и, шире, всякой монархической власти, достаточно прочно вошла в русскую книжную культуру.

Летописание – не единственный источник. Те же идеи присутствуют в произведениях митрополита Никифора, грека, занимавшего киевскую кафедру с 1104 по 1121 годы. Митрополит писал свои произведения, по-видимому, по-

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 139-140.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 370.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 2. М., 1997. Стб. 592 -593.

гречески, после чего они переводились на язык вверенной ему паствы<sup>1</sup>. Его перу принадлежат произведения о посте и о разделении церкви на восточную и западную. Взгляды Никифора детально были рассмотрены И.С.Чичуровым: «Вполне закономерно для греческого митрополита константинопольской выучки упоминание в "Послании против латинян" божественного избранничества светского правителя. Никифор пишет о подобающем "княземъ яко отъ бога избраномъ", соотносит царство земное с небесным ("Единъ бо Богъ царствуетъ небесным, вамъ же, съ его помощью, царствоватьи земными"), обращается к князьям - "избрани бысте отъ Бога" ["Против Латинян". С. 163]. Метафизически предопределено, согласно Никифору, княжение самого Владимира: "егоже Богъ издалеча проразоуме и предповеле, егоже изъ оутробы освяти и помазавъ" ["О посте". С. 63]»<sup>2</sup>.

К настоящему моменту представление о том, что общественному сознанию Древней Руси была свойственна заимствованная из Византии идея о божественной основе светской власти утвердились в отечественной науке и превратились, в некоторой степени, в аксиому. Вместе с тем, есть факты, говорящие, что бытование данного положения идеологической системы не имело всеобъемлющего характера как в пространственном, так и в хронологическом отношении.

Начнем с того, что в Новгородской первой летописи младшего извода, которая, как считается, более точно отразила Начальный свод, послуживший протографом одновременно и для нее и для ПВЛ, метафизическое обоснование княжеской власти проводится гораздо менее интенсивно. Из перечисленных выше сюжетов ПВЛ в НЛ параллель имеется только к первому («оумножишася зело разбоеве»<sup>3</sup>). В то же время, в рассказе об убийстве Бориса и Глеба, новгородская летопись не имеет того нравоучительного рассуждения,

---

<sup>1</sup> Колесов В.В. Никифор // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI - первая половина XIV в.) Л., 1987. С. 278.

<sup>2</sup> Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. С. 141.

<sup>3</sup> Новгородская первая летопись младшего извода // Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А.Н. Насонова. М.-Л., 1950. С. 167.

основанного на фразе пророка Даниила, которое читается в ПВЛ. Следовательно, можно предположить, не было его и в Начальном своде. Отсутствуют в обоих изводах НЛ какие либо богословские экскурсы и по поводу смерти Андрея Боголюбского. Думается, что это не случайно: следует отметить качественное отличие сюжета о казни разбойников от двух последующих. Если в первом летописец просто передает слова епископов (очевидно, греков), то в рассказах об убиении Бориса и Глеба или Андрея Боголюбского он говорит как бы «от себя», это «голос за кадром». Именно эти-то последние и отсутствуют в новгородских летописях.

Особенно четко становится видна недопустимость прямолинейных трактовок, если привлечь к анализу такое замечательное по форме и идейному содержанию произведение древнерусской литературы как «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона. Оно неоднократно привлекало внимание исследователей. Сложилось две противоположные точки зрения на концепцию власти у Илариона. Согласно мнению одних, автор «Слова» первым ввел в сознание русского общества мысль о божественном происхождении власти. Этой точки зрения придерживаются И.У. Будовниц<sup>1</sup>, Н.М.Золотухина<sup>2</sup>, А.Ф.Замалеев<sup>3</sup>, И.Я.Фроянов<sup>4</sup>. Таким образом она является почти общепринятой. Противоположное воззрение представлено в монографии И.С.Чичурова<sup>5</sup>.

Аргументация Н.М.Золотухиной была опровергнута И.С.Чичуровым, показавшим, что строилась она на недоразумении<sup>6</sup>. Он же, опираясь на византийский материал, внес существенные уточнения в понимание фразы «бе благоверие его съ властью съпрежено»<sup>7</sup>. «Мысль, сформулированная

---

<sup>1</sup> Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI - XIV вв.). С. 101.

<sup>2</sup> Золотухина Н.М. Русская политическая и правовая мысль. С.193.

<sup>3</sup> Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI - XVI вв.). Л., 1987. С. 36.

<sup>4</sup> Курбатов Г.Л. Фролов Э.Д. Фроянов И.Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Л., 1988. С. 243.

<sup>5</sup> Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. С. 127 - 140.

<sup>6</sup> Там же. С. 131, 135.

<sup>7</sup> Слово о законе и благодати митрополита Илариона // БЛДР. Т. 1. XI - XII века. СПб., 1997. С.44.

Иларионом, отвечает основополагающей концепции византийской политической идеологии, согласно которой идеальное государственное устройство подразумевает сочетание власти и православия»<sup>1</sup>. Фраза эта указывает только на особенность положения Владимира, облегчавшую его «миссионерскую» деятельность. А именно на то, что он обладал политическим могуществом, которое дало ему дополнительные рычаги для распространения христианства. Таким образом, невозможно согласиться с исследователями, которые склонны были видеть в ней признак присутствия в сочинении Илариона метафизического обоснования власти<sup>2</sup>.

Вместе с тем, следует отметить, что и построения самого И.С.Чичурова небезупречны. Систему доказательств он строит на полемике с работами Н.М.Золотухиной и А.Ф.Замалева (не отличающимися особой корректностью). Им, однако, проигнорирован довод И.У.Будовница, который подкреплял свое утверждение о том, что «Иларион проводит идею божественного происхождения княжеской власти» ссылкой на то место в «Слове», где митрополит, молитвенно обращаясь к Владимиру, просит его, в свою очередь, помолиться о сыне «благовернемь кагане нашем Георгии» (Ярославе Мудром). Среди дел, в которых Иларион хотел испросить помощи для своего князя, чтобы «въ мире и въ съдравии пучину житиа преплутити», главное – управление *Богом данными ему людьми* («...безъ блазна же Богом даныа ему люди управивьшу...»<sup>3</sup>). Поэтому не вполне обоснованным кажется категоричное утверждение И.С.Чичурова о том, что «мысль о божественном происхождении княжеской власти не нашла у Илариона ни прямого, ни косвенного выражения»<sup>4</sup>. «Трудно предположить, – пишет И.С.Чичуров, – чтобы столь образованный автор, как Иларион, не был знаком с азами христианской трактовки государственной власти»<sup>5</sup>. Предполагать такое

---

<sup>1</sup> Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. С. 132.

<sup>2</sup> Курбатов Г.Л. Фролов Э.Д. Фроянов И.Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. С. 243.

<sup>3</sup> Слово о законе и благодати митрополита Илариона. С. 52.

<sup>4</sup> Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. С.130.

<sup>5</sup> Там же. С. 135.

действительно нет никакой необходимости – знакомство видно в тексте. Тем не менее, в главном с исследователем можно согласиться: в «Слове» идея Божественной санкции верховной власти не относится к числу основных. Иларион, безусловно знаком с ней, но она его не занимает. Он уделяет ей минимум внимания.

То же можно сказать о идейном наполнении «Поучения» новгородского епископа Луки Жидяты. Фраза в поучении «бога ся боите, князя чтите»<sup>1</sup>, на которую указывает И.У.Будовниц<sup>2</sup>, вряд ли может быть истолкована однозначно как провозглашение божественного источника княжеской власти. Это, скорее, призыв к духовной («бога ся бойте») и светской («князя чтите») дисциплине, построенный в виде параллели. Сходный пассаж находим мы в Изборнике 1076 года: «Князя бои ся вьсею силою своею, несть бо страх его пагуба души нь паче наоучиши ся оть того и Бога бояти ся»<sup>3</sup>. То есть страх перед князем есть способ научиться бояться Бога. В то же время, указанный отрывок соседствует в Изборнике с уже цитированным нами моментом («князь бо есть Божий слуга...»), связь которого с концепцией «власть от Бога» очевидна. Значит, если предположить, что составитель Изборника и церковный иерарх имели сходный круг чтения, то знакомство епископа с упомянутой концепцией кажется вполне вероятным. Но нельзя сказать, что Лука Жидята уделяет рассуждению на эту тему хоть сколько-нибудь внимания. Не находим мы следов популярности представлений о божественном источнике княжеской власти и в «Сказании о Борисе и Глебе». В интересующем нас аспекте оно ничем не отличается от аналогичного рассказа НЛЛ.

В свете вышесказанного судьба интересующего нас идейного конструкта на Руси выглядит, предположительно, следующим образом. В русское общественное сознание он проникает вместе с христианством. Источник сведений хорошо виден в повествовании о благочестивых колебаниях

---

<sup>1</sup> Евсеев И.Е. Поучение Луки Жидяты, архиепископа Новгородского // Памятники древнерусской церковно-учительской литературы. СПб., 1894. Вып. 1. С. 16.

<sup>2</sup> Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI - XIV вв.). С. 101.

<sup>3</sup> Изборник 1076 года. С. 241.



Владимира Святого по поводу разбойников – это греческое духовенство, «епископы», а также переводная литература. Идея, однако, пока только скользнула по поверхности сознания, но не вошла в глубину, не стала популярной. Такое положение существовало на протяжении всего XI века до самого конца (до 90-х годов, когда по мнению А.А. Шахматова был составлен свод, предшествующий ПВЛ). Как было показано, и митрополиту Илариону, и епископу Луке, и автору Начального свода она известна, но для них не актуальна. Русский книжник слышал, что «власть от Бога», читал, например, у Георгия Амартола<sup>1</sup>, а может быть даже переписывал из какого-нибудь греческого перевода вместе с другими душеспасительными сентенциями, как сделано это в Изборнике 1076 года, но сам пока не привык использовать эту конструкцию в своих размышлениях. «Хронологические пробы» оригинальной русской литературы XI века: 1037 – 50 гг. («Слово о законе и благодати»<sup>2</sup>), 60-70 гг. («Сказание о Борисе и Глебе»<sup>3</sup>), 90-е гг. (гипотетический Начальный свод, отразившийся в НЛ<sup>4</sup>) показывают, что на протяжении всего этого времени мысль о метафизической основе власти большого влияния не имела. Она содержалась в русской книжной культуре в «свернутом» виде. Ее «привезли» из Константинополя, но «пользоваться» ей пока не стали.

Определенные подвижки начинаются с первого десятилетия XII века. При составлении первой редакции Повести временных лет программное произведение древнерусской общественно-политической жизни – летописный рассказ о святых Борисе и Глебе – комплектуется упомянутой цитатой из Даниила и построенным вокруг него рассуждением, звучащим как авторская ремарка самого летописца. К этому же времени относятся и сочинения митрополита Никифора, которые хотя и написаны греком по-гречески, но при

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Молдован А.М. Слово о законе и благодати митрополита Илариона. Комментарии // БЛДР. Т. 1. С. 480.

<sup>3</sup> Поппе А.В. О времени зарождения культа Борисе и Глеба // *Russia Mediaevalis*. Munchen, 1973. Т. 1. С. 6-39. Цит. по: Дмитриев Л.А. Сказание о Борисе и Глебе // *Словарь книжников и книжности древней Руси*. Вып. 1. С. 400.

<sup>4</sup> Творогов О.В. Повесть временных лет // *Словарь книжников и книжности древней Руси*. Вып. 1. С. 338.

этом они написаны на Руси русским митрополитом для русских, следовательно не могут быть уравнены с простыми переводами. В них князья называются «избранными от бога» неоднократно. Концепция «власть от Бога» начинает использоваться уже не просто как общетеоретическое положение, а в привязке к конкретному политическому материалу. В последующий период она завоевывает определенные позиции в летописной традиции, генетически связанной с ПВЛ. Свидетельство тому – наличие признаков влияния концепции как в Лаврентьевской, так и в Ипатьевской летописях.

Что послужило причиной того, что в начале XII века концепция «власть от Бога» переживает период активизации? Мы вправе предполагать причины двух видов: во-первых, причины внешние – изменения социально-политической ситуации в стране, те или иные исторические события; во-вторых, внутреннее развитие самой идеологии.

Причины внешнего порядка можно искать в социальном кризисе, разразившемся в киевской земле в конце XI - начале XII века<sup>1</sup>. По мнению И.Я.Фроянова, осложнению социальной ситуации способствовали княжеские междоусобия, многочисленные рати «от Половец», засуха 1092 года, повлекшая за собой голод и смерти. Распад родоплеменного строя и формирование территориально-общинных союзов привели к потере рядовым населением обычного в догосударственную эпоху механизма защиты в лице родовой организации. Общество вступило в эпоху гражданского развития. Старый родовой механизм поддержания социального равновесия был сломан, а новый был еще очень несовершенен. «Страсть к богатству стала повседневной приметой быта княжеско-дружинного сословия. Отсюда произвол и насилия, чинимые над простыми киевлянами»<sup>2</sup>. Вина за нестроения во многом лежала и на княжеской власти. Беспорядки умножались либо с попустительством, либо с прямым ее участием. Великий князь Всеволод Ярославич, когда в результате беспокойной жизни, устроенной ему докучливыми «сыновцами», «печали

---

<sup>1</sup> Фроянов И.Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М. - СПб., 1995.

<sup>2</sup> Там же.

въсташа и недужи ему, и приспеваше к нимъ старость; и нача любити смыслъ оуных, и светъ творяше с ними; си же начаша и заводити и негодовати дружины своя первыя, и людем не хотети княже правде. И начаша тивуне его грабити люди и родаяти, сему не ведущу в болезнех своихъ»<sup>1</sup>.

Восшедший вслед за Всеволодом на киевский престол князь Святополк Изяславич оказался еще хуже, потому что не только позволял беззакония, но и участвовал в них сам. «Перечень возникших бед, можно сказать почти исчерпывающий» находим мы в киево-печерском патерике<sup>2</sup>. Если в княжение Всеволода бесчинствовали, грабили и продавали людей «унии», члены младшей дружины, пользуясь тем, что князь из-за своего нездоровья не мог за ними следить и полностью им доверился, то теперь ситуация усугубилась. Автор патерика обвиняет в преступлениях самого князя «Бысть убо въ дньи княжения Святополча в Киеве. Много насилия сътвори людем Святополкъ, дома сильныхъ до основания безъ вины искоренивъ, имениа многихъ отъем. И сего ради попустил Господь поганымъ силу имети над нимъ, и быша брани много от половець. К сим же и усобица бысть в та времена, и глад крепокъ, и скудота велиа при всем Руской земли»<sup>3</sup>. В конце концов киевская община при помощи Владимира Мономаха преодолела вставшие перед ней трудности. Кризис был ликвидирован. Механизм общественной жизни усовершенствован. И опять одним из важнейших инструментов саморегуляции городской общины выступил князь.

Несомненно, сложная социально-политическая ситуация требовала осмысления, политического и богословского. Возможно нет оснований жестко связывать «актуализацию» теории божественного происхождения власти с событиями 1113 года. В ПВЛ восшествие Мономаха на великокняжеский престол, как и в «Поучении», не сопровождается метафизической аргументацией. Он восходит на престол «отца своего и дедъ своихъ, и вси

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 207 - 208.

<sup>2</sup> Фроянов И.Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. С. 196.

<sup>3</sup> Киево-Печерский патерик // БЛДР. Т. 4. С. 426.

людье ради быша»<sup>1</sup>. Тем не менее, в «Послании о посте» митрополита Никифора к великому князю Владимиру мы находим весьма интересные рассуждения том, каков должен быть правитель, сочетающиеся с четко выраженной идеей божественного избранничества самого Мономаха<sup>2</sup>. Вряд ли мы ошибемся, если скажем, что на подобные рассуждения митрополита подвигли социально-политические коллизии в Киеве, свидетелем которых он стал.

Таким образом причины внешние в этой ситуации прочно соединяются с причинами внутренними, одной из которых была проповедническая деятельность митрополита Никифора. Выше уже говорилось о «воспитывающем» воздействии церковных иерархов, присылаемых константинопольской патриархией. Невозможно согласиться с И.У.Будовницем, который считал, что «читая сочинения митрополитов-греков – Иоанна, Никифора и некоторых других, можно лишний раз убедиться в том, как далеко они стояли от русской жизни, как чужды были они ее запросам, как безразлично относились они к животрепещущим вопросам русской современности»<sup>3</sup>. Будучи изначально, конечно, далеки от русской жизни, большинство из них не могут быть обвинены в безразличии к ней и к окружавшим их людям. У нас была возможность видеть как греческое духовенство объясняло христианские правила Св. Владимиру. Совершенно аналогичное положение возле князя занимает и Никифор: поучает его по разным темам. Более того, в состав его паствы, к которой он обращался с учительским словом входил, конечно, не один князь. Население было уже христианизировано, а в самом митрополите явно чувствуется стремление учить и проповедовать. Недаром он сетовал, что не дан ему «дар язычный», знание русского языка, а значит возможность свободно говорить с паствой. «Того ради безгласен посреде вас стою и молчу». Невозможность проповедовать устно компенсировалась письменными проповедями, адресатами которых выступали

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т.2. Стб. 276.

<sup>2</sup> Калайдович К.Ф. Русские достопамятности. М., 1815. Ч. 1. С. 63.

<sup>3</sup> Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI - XIV вв.). С. 95 - 96.

не только князя Владимир Мономах и Ярослав Святославич Муромский, но и духовенство и народ. По-видимому, митрополит Никифор – один из тех деятелей, стараниями которых идея происхождения власти от Бога не только проникла в древнерусское общественное сознание, но и закрепились в нем.

Тем не менее, и в XII веке этот комплекс идей продолжал оставаться элементом сознания небольшой группы высокообразованного духовенства, рафинированных интеллектуалов, ориентированных на византийскую культуру и идеологию, связанных с знаменитыми монастырями, в которых велось летописание, с митрополичьим двором, в наибольшей мере впитавших греческую образованность. Преувеличивать широту их распространения в древнейший период нашей истории не стоит. Это закономерно - политическая система Древней Руси слишком сильно отличалась от имперской. Чтобы развивать идею божественного происхождения власти на русской почве в XI - XII вв. необходимо было иметь достаточно большой навык абстрактного мышления. Далеким северным Новгородом, как видно из новгородского летописания, оказался в стороне. Да и на юге, люди практические, для которых книжные штудии не были основным занятием, не всегда держались в русле новых веяний.

Таким был, например, Владимир Мономах. В его Поучении мы находим размышления на различные, очевидно, актуальные темы морально-нравственного и просто житейского плана. Обосновывать могущество, давно обоснованное оружием, трудами, «путями и ловами», авторитетом, нашедшим высшее подтверждение в приглашении князя на киевский стол, при помощи рафинированной греческой мудрости, как видно, смысла не имело. Князь был современником и Нестора и Никифора, а с последним даже состоял в переписке. ПВЛ составлялась под его покровительством. Два послания Никифора адресованы конкретно Мономаху. То есть византийские идеи по поводу власти, приобретшие популярность в образованных кругах южной Руси в нач. XII века были князю, конечно, известны, но не захватили, как видно из сочинений, автором которых он являлся, его воображения. Формирование его

представлений шло в совсем другой идеологической обстановке<sup>1</sup>. «На санех седа», имея за плечами целую жизнь, опыт реального политика, Мономах вряд ли мог проникнуться теориями, больше похожими на интеллектуальную игру. Политическая идеология интересовала его постольку, поскольку могла послужить практическим руководством к действию.

Это хорошо видно в его «Поучении» – одном из самых интересных произведений оригинальной древнерусской литературы. «Поучение» адресовано детям князя, то есть будущим правителям. Мономах допускает, что «грамотицю» может прочитать и «инь кто», но это дела не меняет – по своему содержанию «Поучение» – наставление именно будущей «политической элите», содержащее практические советы повседневной политики и этики. Следует также отметить, что содержание сочинения не ограничивается вопросами узко политическими, охват гораздо шире. В нем нашли выражения проблемы социального бытия человека в целом, проблемы ценностей – истинных и ложных, проблема смысла жизни, по большому счету.

«Поучение» может служить для нас источником сведений о представлениях людей, хотя и образованных, но не замкнутых в круге теоретического умствования, близких жизни. Византийское идейно-политическое наследие практически не находит в нем отражения<sup>2</sup>. Если и можно найти у Мономаха какие-то сюжеты, соотносимые с аналогичными в идеологии Византии, то они являются в переработанном, переосмысленном виде, приспособленном к реалиям русской жизни. Как было сказано, теория божественного происхождения власти отклика у Мономаха не нашла. «Поучение» в большей мере отражает древнерусскую национальную составляющую общественно-политической мысли. Оно ближе к общенародным представлениям об обществе.

Мономах рисует образ идеального князя. Делает он это без ложной скромности на собственном примере. Образ этот, как будет показано в

---

<sup>1</sup> Традиционные представления о власти восточнославянского населения Руси рассмотрены в следующем очерке.

<sup>2</sup> Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. С. 146 - 150.

дальнейшем, перекликается с простонародными представлениями, но, в то же время несет на себе несомненный отпечаток книжной культуры.

Открывает Мономах свое «Поучение» представлением себя читателю. «Азь худый дедом своим Ярославомъ, благословеннымъ, славнымъ, нареченный въ крещении Василий, русьскимъ именемъ Володимиръ, отцемъ възлюбленнымъ и матерью своею Мьномахи...»<sup>1</sup>. Мы видим, что предаваясь церемониальному, в духе христианского смирения, самоуничижению, Великий киевский князь в первых строках своего труда прежде всего считает необходимым сообщить свое происхождение. Нетрудно заметить, что интитуляция построена на контрасте, в котором ясно читается скрытая гордость: сам то он, конечно, «худый», но вот дед у него Ярослав – «благословенный» и «славный», и отцом он возлюблен, а мать его принадлежит к императорскому роду Мономахов. Таким образом, родовитость – безусловная ценность, раз князь, рассматривая себя в качестве образца, прежде всего решил щегольнуть своим аристократизмом.

Следует отметить, что на Руси, точно так же как в Западной Европе, аристократия не могла похвастаться особенно длинными родословными. По выражению М. Блока, «истории господствующих семейств в первый период феодализма, если и поражают чем-то, то только краткостью своих генеалогий»<sup>2</sup>. Ни потомков римских патрициев, ни германских вождей среди европейских феодалов нет. «О каком бы семействе ни зашла речь, 800 год кажется непреодолимой преградой, за ним простирается тьма»<sup>3</sup>. Тот же барьер отсекает и древнюю историю русских фамилий. Самым старинным родом, несомненно, являются Рюриковичи, сведения о которых начинаются, как известно, с 862 г. Среди княжеского окружения генеалогические ряды короче. Ничего не известно ни о потомках племенных князей и старейшин, ни о потомках пришедших с Рюриком скандинавов. И если исчезновение первых может быть объяснено их поголовным истреблением в ходе распространения

---

<sup>1</sup> Поучение Владимира Мономаха // БЛДР. Т. 1. С. 456.

<sup>2</sup> Блок М. Феодальное общество. М.: Изд-во им. Сабашниковых. 2003. С. 278.

<sup>3</sup> Там же. С. 279

власти скандинавской династии (примером тому может служить судьба древлянского князя Мала), то молчание источников о боярских и дружных родословных скорее всего имеет причиной их не особенно аристократическое происхождение. Вероятно, большая часть их происходила (как и в Западной Европе) от простых дружинников, высокое положение которых было не наследственным, а лично заработанным, выслуженным, добытым благодаря счастливному случаю и собственному мужеству. Социальная мобильность в обществе с не устоявшейся социальной структурой была высока. Стратификация еще не устоялась. Верхние и нижние слои постоянно перемешивались. Потомок рядового дружинника мог стать боярином, а потомок древних славянских старейшин, попав в плен, мог дать начало рабскому роду, потомков которого очень быстро заставляли забыть о великом прошлом. Помнить о предках было не всегда выгодно: генеалогические счета забывались либо намеренно замалчивались. С тем большим пиететом относился человек раннего средневековья к тем, кто такие счета мог представить без зазрения.

Представления о чрезвычайной важности родовых связей являются, безусловно, одними из важнейших в общественном сознании Древней Руси. Они пронизывают весь спектр – от идеологий до самых глубинных слоев ментальности. Это не удивительно, ведь из родоплеменной эпохи восточные славяне вышли совсем недавно. В книжной культуре, речь о которой идет в данный момент, следы этих представлений рассеяны повсеместно. Характерно для средневекового сознания, что самым исчерпывающим ответом о сущности того или иного объекта будет описание его происхождения. Недаром в заглавие первого исторического труда, темой которого было заявлено объяснение «откуда русская земля стала есть» имеется расшифровка: «откуда есть пошла русская земля и кто в ней почал первее княжити». Более того, начинается ПВЛ с очерка генеалогии – сначала библейской, возводящей начало развития русского народа к разделению Ноем земли между сыновьями. Первый факт, относящийся к тому «откуда есть пошла русская земля» – образование «жребия»



Иафетова и перечисление народов родственных славянам по этой «этнографической классификации». Далее идет генеалогия славянства, затем княжеского рода.

Большое внимание происхождению уделяет Иларион в «Слове о законе и благодати». Во-первых, вся его масштабная аллегория, изображающая одновременно и соотношение христианства с иудаизмом, и византийского православия с русским, построена на библейской истории об Аврааме и Сарре. Желая как можно лучше донести до слушателя, до читателя свою мысль, он кодирует ее на самом понятном языке. Рассуждение идет в терминах родства: «сынъ», «робичич», «Сарра не рождааше, понеже бе неплоды», «послуша Авраам речи Саррины и вьлезе къ рабе ее Агаре», «роди же Агарь раба от Авраама, раба робичишь». Очень показательным является то, как органично вписываются сюжеты Библии, особенно Ветхого завета, в которых запечатлелось еврейское общество на стадии родового строя, в рассуждения русского автора. Во-вторых, в той части «Слова», где речь идет о «всемирноисторическом значении» деятельности Владимира Святославича много внимание уделено происхождению «во владыках апостола». Иларион пишет: «Похвалимъ же и мы, по силе нашей, малыми похвалами великаа и дивнаа сътворишааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашея земли Володимера, вьнука старааго Игоря, сына же славного Святослава»<sup>1</sup>. Родовитость князя для него предмет славословия: «Сей славный от славныхъ рожься, благородный от благородных, каган наш Влодимеръ...»<sup>2</sup>. Сопоставление с византийским материалом, проведенное И.С. Чичуровым, показывает, что в тот период, когда писалось «Слово», в империи родовитость, знатность по крови не входила в систему социальных ценностей. «Безусловное прославление Иларионом родовитости приходится на то время, когда в византийском общественном сознании еще только происходит становление

---

<sup>1</sup> Слово о законе и благодати митрополита Илариона. С. 42.

<sup>2</sup> Там же. С. 44.

аристократизированного варианта концепции знатности»<sup>1</sup>. Следовательно, это самостоятельные русские представления. По мнению И.С.Чичурова, у Илариона метафизическое обоснование светской власти в целом, принятое в Византии, заменяется утверждением мысли о сакральности наследования власти<sup>2</sup>. Таким образом общенародное представление, идущее из глубокого прошлого попало в книжную культуру, было переработано и стало «теорией». Теория оказалась столь влиятельной, что приехавший из Византии митрополит Никифор, который, как было показано, смотрел на окружавшую его действительность по преимуществу сквозь призму своих византийских воззрений, и тот, верно сорентировавшись в ценностных установках принявшего его общества, обращается к Мономаху «благородный княже» и величает его, перебирая предков до третьего колена: «Володимероу, сыноу Всеволожоу, сына Ярославля»<sup>3</sup>.

Таким образом можно утверждать, что идеологема ценности родовитости в общественном сознании Древней Руси является изобретением местным и тесно связанным с мировоззрением широкой народной массы, то есть имеет глубокие корни в ментальности. Князя в глазах современников (как образованных книжников, так и простого люда) характеризовали не только его личные доблести, но и его предки. Достоинствами прирожденного правителя древнерусский князь обладал в силу принадлежности к роду. Рогнеда мотивирует свой отказ принять предложение Владимира стать его женой, указывая на небезупречность его происхождения: «не хочу разути робичича»<sup>4</sup>. Обосновывая свое право на киевский престол, Олег заявляет Аскольду и Диру: «Вы неста князя, ни рода княжа, но азь есмь рода княжа»<sup>5</sup>. Подобное положение существовало в Скандинавии. Конунгом мог стать только законный представитель определенного рода<sup>6</sup>. На Руси этим общепризнанным родом

---

<sup>1</sup> Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. С. 137.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Калайдович К.Ф. Памятники российской словесности XII века. М., 1821. С. 157.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 76.

<sup>5</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 23.

<sup>6</sup> Гуревич А.Я. Норвежское общество в раннее средневековье. М., 1977.

были Рюриковичи. Единственный раз в летописи встречается ситуация, когда их монополия на княжеское достоинство была поставлена под сомнение: новгородцы просили у Святослава князя себе, а никто из его детей не захотел ехать. Послы пригрозили: «аще не поидете к намъ, то налезем князя собе»<sup>1</sup>. Все, однако, разрешилось благополучно – в Новгород поехал Владимир. Описанный случай является, конечно, исключением, лишь подтверждающим правило. Поведение новгородцев можно объяснить, во-первых, нетвердостью обычая, связывающего род рюриковичей с Русью: Владимир был представителем всего лишь четвертого поколения. Во-вторых, близостью Скандинавии, откуда, при надобности, можно было призвать еще какой-нибудь княжеский род, как, в свое время, был призван сам Рюрик. В более поздние времена вопрос даже не ставился. Был, правда, случай, когда князем попытался стать галицкий боярин Владислав Кормиличич. Выгнав малолетнего Даниила Романовича с матерью из города, он принялся править вместе со своими товарищами Судиславом и Филиппом. Собравшиеся на совет король, владимирские бояре, княгиня, вдова Романа, князя презрительно говорили: «Володиславъ княжится»<sup>2</sup>, а не «княжит». После чего не по чину возвысившийся боярин был «ят» и мучим.

Когда род Рюриковичей разросся уже очень широко, внимание стали обращать также и на то к какой ветви рода относится князь. Происхождение от Рюрика было само собой разумеющимся, но недостаточным условием. Например, «новгородци, сдумавше, рекоша Всеволоду: не хотим сына твоего, ни брата, ни племени вашего, но хотим племени Володимеря»<sup>3</sup>. Такой подход вполне естественен в ситуации, когда отношения родства совпадают с отношениями вассалитета. Если город отказывает какому-либо князю в приеме, ссылаясь на то, что он де не того племени, то тем самым они отказывают во власти политической группировке, в которой состоял претендент уже по факту своего рождения.

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 69.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 728.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 308.

Представления о значимости происхождения в древнерусской культуре были настолько развиты, что это дало основание исследователям говорить о сакрализации рода в княжеской среде в XI – XIII вв. По мнению В.Л. Комаровича, языческий культ Рода и земли лежал в основе взаимоотношений Рюриковичей домонгольского периода. Одно из самых ярких свидетельств этого – идущее в разрез со всякими православными нормами молитвенное обращение князей к своим предкам – отцам и дедам, которые отнюдь не принадлежали к числу канонизированных святых<sup>1</sup>. Примеров тому множество. Так, например, летописец относит на счет помощи умершего уже Юрия Долгорукого спасение князя Михалка, его сына, от половцев в 1169 г.: «Михалка князя оударisha ратнии двема копьема в стегно, а третьимъ копьем в руку, но Бог отца его молитвою избави его от смерти»<sup>2</sup>. Нельзя сказать, что в данном случае перед нами сугубо языческий сюжет. Собственно спасение Михалки – дело рук Бога, но происходит оно по молитве почившего отца, за которым, следовательно, признается способность не только интересоваться земными делами, но и влиять на них, не будучи никак особенно отмеченным в официальной церковной «ангельской иерархии».

Полный перечень похожих случаев дан в указанной статье В.Л. Комаровича<sup>3</sup>. Исследователь отмечает, что «ни один из посмертных доброхотов своего потомства: ни Владимир Мономах, ни отец его Всеволод, ни Всеволод Большое Гнездо, ни сыновья его Константин и Ярослав – опять, как и Юрий Долгорукий, никогда канонизированы не были. И замечательно, что этот красноречивый след языческого культа Рода тянется на пространстве, ограниченном от конца XII до конца XIII в. через древнейший лишь текст Лаврентьевской летописи; в параллельном тексте более поздних сводов (Радзивилловского и Московского академического) имеем ряд не менее красноречивых правок: в одном случае “отца его молитвою” исправлено на

---

<sup>1</sup> Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI – XIII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI. М.-Л.: Издательство АН СССР. 1960. С.87 – 89.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 360.

<sup>3</sup> Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI – XIII вв. С. 88 – 89.

“святого отца”, то есть родителя заменил духовник (под 1169 г.); в другом случае (под 1193 г.) все упоминание родичей вообще выпущено. Дала, как видно, знать себя рука духовной цензуры»<sup>1</sup>.

Традиционные языческие представления о святости княжеского рода оказали существенное влияние и на формирующееся русское православие. Характер почитания первых русских святых – Бориса и Глеба свидетельствует об этом. По мнению американской исследовательницы борисоглебского цикла в древнерусской литературе Г. Ленхофф в их прославлении можно проследить влияние двух культурных моделей: светской (по сути – языческой) модели обусловленности статуса и обязательств человека его родовой принадлежностью, и агиографической модели аскетического подвига и мученичества<sup>2</sup>.

По мнению М.Ю. Парамоновой, идея сакрального рода в древнерусских произведениях была облечена в библейскую образную систему<sup>3</sup>. Она, таким образом, не является исключительно светской как понимает ее Ленхофф. Подходящая топика была подобрана автором «Сказания» в Ветхом Завете. Борис и Глеб были уподоблены сыновьям Иакова – Иосифу и Вениамину. Думается однако, что отсылка к библейским пассажам все-таки не меняет языческой сути представлений об обусловленности святости происхождением в контексте древнерусской культуры, а лишь маскирует ее. Существенным в данном случае является не наличие исходного библейского материала, а сам факт выбора из бесчисленного множества библейских сюжетов именно такого фрагмента, в котором проводится мысль о важности происхождения. Из огромного полотна библейского повествования авторы «Сказания» и «Чтения» «вырезали» именно тот «кусочек», который показался им наиболее пригодным для воплощения нужной идеи. Той идеи, которая могла быть воспринята

---

<sup>1</sup> Там же. С. 89.

<sup>2</sup> Lenhoff G. *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and Texts*. Berkley; Los Angeles, 1989.

<sup>3</sup> Парамонова М.Ю. Миф о сакральном роде в борисоглебских житиях: святость как избранность и биологическая данность // *Одиссей. Человек в истории*. 2003. /Гл. ред. А.Я. Гуревич; Институт всеобщей истории. М.: Наука, 2003.

современниками, и казалась подходящей и убедительной. А именно: что святость «ниоткуда» не берется, и ее наследуют, как наследуются и княжеские качества: благородство, отвага и пр.

Пласт исконных представлений о сущности княжеской власти, пласт представлений, лежащих в глубинах ментальности, почти не задетой влиянием воспринятых извне идеологий был, несомненно, в XI – XIII вв. еще очень значительным. Согласно этим представлениям князья выделялись совершенно особой категорией в обществе Древней Руси. Входя в состав знати, они, в то же время, стоят несколько особняком. В отличие от иных социальных групп, их место в общественной структуре определяется совершенно бесспорно – исполнение функции управления.

В терминологии потестарно-политической этнографии понятие власти входит в объем понятия управления. По мнению П.Л.Белкова выделение функции управления было связано с появлением разделения труда. В родовом обществе, к становлению отношений подчинения, а значит и управления, привела необходимость координации действий и интересов различных половозрастных групп. В первобытном обществе функция управления сосредоточилась в руках старших мужчин. На основании того, что их вклад в жизнь племени был наибольшим (они занимались охотой, войной, и имели, вместе с тем, больше свободного времени, чем женщины и дети), они контролировали общинные территории, а значит и деятельность родичей. Такая форма управления, характерная для родового строя, названа П.Л.Белковым «авторитетом». Средством осуществления авторитета является инициация, отделяющая посвященных (а значит «авторитетных») от всех остальных.

Следующий этап в развитии отношений управления наступает с началом распада родового общества. С появлением частной собственности на движимое имущество, в руках родовой старшины скапливаются богатства, которые, придя на смену «личному человеческому капиталу» раннеродового общества, стали основой подчинения рядовых общинников родовой аристократии. Если первобытные люди подчинялись старшим мужчинам потому, что они много

чего знают и умеют, то теперь подчинялись старейшинам потому, что у них много чего есть. Эта форма отношений управления называется «патронат». Средство управления – вождество. Если «старшие мужчины» подтверждали свое право на контроль над общинными землями периодическими «взносами» в пользу рода в виде приносимой ими пользы, то вожди для подтверждения своего статуса обязаны были делать взносы в виде движимого имущества. Формой такого взноса является, например, потlach. В классовом обществе отношения управления строились на подавлении экономически доминирующим классом экономически угнетенного. Эта система отношений соответствует форме управления, которая называется «властью» в строгом смысле слова<sup>1</sup>.

Помимо указанных особенностей осуществления властных функций, для эпохи распада родового общества характерны весьма существенные изменения, происходящие в отношении к военному вождю, князю. Усиление единоличной власти вождя, увеличение его роли в жизни общества требовало соответствующей поддержки и оформления в общественном сознании. Образ вождя сакрализуется. По мнению крупнейшего советского этнографа С.А.Токарева «сакрализация власти вождя проявляется в трех формах, впрочем, обычно одна с другой связанных: во-первых, в сверхъестественной санкции его авторитета как опирающегося на магическую силу (мана, оренда и т.п.) или на поддержку могущественного духа, во-вторых, в почитании умерших вождей, превращающихся в сильных и опасных духов; в-третьих, наконец, в выполнении вождем ритуальных и культовых функций. Все эти три явления, между которыми иногда трудно провести грань, очень широко распространены, особенно у народов, достигших порога классового строя; они достаточно общеизвестны...»<sup>2</sup>.

Рассмотрим образ идеального князя, сложившийся в древнерусской литературе, и попытаемся определить, в какой мере вышеназванные явления

---

<sup>1</sup> Белков П.Л. Социальная стратификация и средства управления в доклассовом обществе // Ранние формы социальной стратификации. М., 1993. С. 73 - 93.

<sup>2</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии. С. 321 - 322.

имели место в общественном сознании Древней Руси. Литературный образ вполне репрезентативен: как отмечал академик Д.С.Лихачев «жизнь, а не литература, не литературная традиция выработала те идеалы, которые и в действительности, и в литературе служили мерилami людей»<sup>1</sup>.

Наиболее древними чертами в понимании идеала князя является особое внимание к личным качествам, которыми он должен обладать. В отличие от современных представлений, согласно которым хороший руководитель не должен делать сам работу, а лишь правильно организовывать деятельность подчиненных, от древнерусского князя ждали личного участия во всех предприятиях. В битве он самолично предводительствует войску, увлекая его своим примером, выступая впереди всех на лихом коне. На войне хороший князь сам, не полагаясь на воевод, устраивает наряд сторожевой службы, а на охоте ловчий наряд, в церкви – наряд церковной службы. Дома он вникает во все мелочи организации хозяйства, не перепоручая заботу об этом ни тиуну, ни отроку. Сам творит суд, сам встречает гостей, сам проявляет удаль на охоте, сам говорит на иностранных языках. Он не может быть ни лентяем, ни засоней, ни обжорой. Таким представлен идеальный князь в «Поучении» Владимира Мономаха. Набор прекрасных личных качеств составляет его «личный капитал», обеспечивающий ему авторитет, сходный с авторитетом «старших мужчин» родовой эпохи. Чтобы его уважали, он должен сам много знать и уметь. По мнению И.С.Чичурова образ идеального правителя, сложившийся в византийской политической мысли имел совсем иные черты: «Развитой государственно-бюрократический аппарат ставил василевса прежде всего перед необходимостью контроля за ним. Неудивительно поэтому, что в византийских "княжеских зеркалах" мы не встретим трактовки личных трудов императора, подменяющих деятельность должностных лиц»<sup>2</sup>. Общественное развитие Руси

---

<sup>1</sup> Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 29.

<sup>2</sup> Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. М., 1991. С. 149.



не зашло еще настолько далеко, чтобы изжить представление о князе как о вожде, который должен быть лучшим во всем<sup>1</sup>.

Другая важная черта князя – его щедрость<sup>2</sup>. Князь не скупится на удовлетворение нужд дружины, устраивает пиры, кроме того, он «нищелюбец» - творит милостыню и кормит убогих. Таков, например, Владимир I Святославич: «Повеле всякому нищему и оубоному приходитьи на дворъ княжь и взимати всяку потребу - питье и яденье, и от скотьниць кунами. Оустрой же и се, рече, яко "немощнии и болнии не могут долести двора моего", повеле пристроити кола, и въскладше хлебы, мяса, рыбы, овоць разноличный, медь въ бчелкахъ, а вдругых квась, возити по городу въпрашаючи: "где болнии и нищ не могу ходити?", темь раздаваху на потребу. Се же пакы творяше людем своимъ по вся неделя. Оустави на дворе въ гридьнице пирь творити. И приходи боляром и гридем, и съцьскимъ, и десяцьским, и нарочитымъ мужемъ прикнязи и безъ князя. Бывше множество от мясь, от скота, и от зверины, бяше по изобилью от всего. Егда же подъпыяхуса начняхуть, роптати на князь, глаголюще: "зло есть нашим головам – да намъ ясти деревянными лъжицами, а не серебряными". Се слышавъ Володимиръ, повеле исковати лжице серебряны ясти дружине, рече сиче, яко "сребромъ и златом не имам налести дружины, а дружиною налезу сребро и злато, якоже дедъ мои и отецъ мои доискася злата и серебра"»<sup>3</sup>. Летописец объясняет щедрость князя впечатлением, произведенным на него изречениями различных библейских персонажей – царя Давида, Соломона и пр. Вполне понятно желание книжника истолковать поведение просветителя Руси как буквальное следование христианским нормам, тем более, что равноапостольный князь давал для этого не так много поводов. Вряд ли, однако, этому можно верить. Истинный смысл пиров и «нищелюбия» раскрыт в монографии И.Я.Фроянова, указывающего на их престижный

---

<sup>1</sup> Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. С. 35; Одесский М.П. Поэтика власти в Древней Руси // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2000. № 1. С. 5.

<sup>2</sup> Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. С. 43.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 125 - 126.

характер и связь с древними традициями<sup>1</sup>. Пирь и раздачи имущества родственны социальному институту потлача, существовавшего у североамериканских индейцев. Таким образом в формах княжеского управления явственно проглядывают черты «патроната», который связывается П.Л.Белковым с эпохой разложения родового строя. Однако, как отмечает И.Я.Фроянов, несмотря на схожесть престижных пиров и дарений с потлачем «они соответствовали более сложному в структурном плане обществу <...> Частная собственность в Киевской Руси утвердилась достаточно прочно. Поэтому в древнерусских пирах и дарениях нет того, что было характерной чертой потлача: прераспределения богатств по принципу коллективизма, противоборства индивидуального и общинного начал, хотя какие-то следы всего этого еще проступают. В них действовал преимущественно престижный фактор. Однако как пиры и дарения, так и потлач, типичны для обществ с незавершенным процессом классовообразования. И в этом их коренное сходство»<sup>2</sup>. Следовательно, княжеская власть – уже не патронат в чистом виде, а некая переходная форма от патроната к настоящей «власти» – формы управления в классовом обществе.

Не менее ярко проявляются древние традиции в восприятии фигуры князя в сакральном ореоле, которым его окружало древнерусское общественное сознание. Потребность в князе, которую испытывало древнерусское общество выходит далеко за рамки рационально осознанной потребности в администраторе, полководце и судье. С современной точки зрения все эти функции смог бы исполнять любой достойный человек, но древнерусской ментальности свойственно было представление, что возможности князя в этой сфере во много раз превосходят возможности всякого иного. Помимо чисто утилитарных функций управления, от князя ждали мистического покровительства, которое он мог обеспечить уже в силу одной только своей княжеской природы. На сколько велика была эта составляющая его

---

<sup>1</sup> Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. С. 138 - 149.

<sup>2</sup> Там же. С. 148.

общественной роли можно судить по тому, что даже неопытный князь воспринимался как необходимый элемент руководства, даже при наличии опытных и знающих бояр, для которых отводилась роль, самое большее, советчиков. Новгородцы в 970 году просят у Святослава князя себе. Святослав дает им Владимира<sup>1</sup>, очень еще молодого, если не маленького, в то время. Новгородцы удаляются вполне, видимо, удовлетворенные. В 1152 году князем Изяславом был выставлен отряд для охраны бродов через Днепр от половцев. Однако, когда кочевники принялись атаковать «покрыша Днепр от множества вои», охрана бежала. Причина поражения объяснена в летописи просто: «да темь и не твердь бе ему бродь, зане не бяше ту князя, а боярина не вси слушают»<sup>2</sup>. Эта последняя сентенция высказана как общее правило. Особенно показателен пример Святослава. Копье, брошенное слабой детской рукой, стало сигналом к началу битвы: «рече Свенелдь и Асмолдь: "Князь оуже почаль - потягнете дружина по князе!" И победиша древляны»<sup>3</sup>. Мистичность князя чувствуется в том, как остро, со страхом, переживало население древнерусских городов периоды бескняжья<sup>4</sup>. Указанными чертами древнерусский князь напоминает скандинавского конунга, на котором, помимо обязанностей правителя и военачальника, лежала ответственность за природные катаклизмы, моровые поветрия и вообще всякого рода удачу и неудачу, находящуюся вне власти простых смертных<sup>5</sup>.

С конунгами, а также, согласно С.А.Токареву, со всеми вождями эпохи разложения родового строя, князей роднит исполнение жреческих функций в жреческих культах до принятия христианства. «Языческую реформу» 980 года проводит сам Владимир: И нача княжити Володимерь въ Киеве единь. И постави кумиры на холму вне двора теремного. Перуна древяна, а главу сребряну, а оусь злать, и Хърса Даждьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 69.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 332.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 58.

<sup>4</sup> Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. С. 33 - 34.

<sup>5</sup> Курбатов Г.Л. Фролов Э.Д. Фроянов И.Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Л., 1988. С. 321 - 326.

Мокошь. И жраху имъ, нарицающе я богы»<sup>1</sup>. С принятием христианства положение принципиально не меняется. Мы сталкиваемся с примером того, как ментальность, будучи прикрыта на поверхности новой идеологией изменяет ее по своему образцу. Кто является опорой христианства в первые годы его существования? Древнерусские источники, повествующие об эпохе крещения, не знают образа клирика-миссионера, духовенство инертно. В лучшем случае это «книжники и постники», подвигающиеся там, где христианство уже установлено. А продвижением христианства в массы занимаются князья. Даже веками распространения новой религии в представлении автора летописи становятся князья: в ПВЛ под 1037 год, в панегирике Ярославу Мудрому, помещенному в летопись в связи с закладкой этим князем городской стены, Золотых ворот и Софийского собора в Киеве читаем: «Якоже бо некто землю разореть, другой же насеет, инии же пожинають и ядят пищу бескудну, – тако и съ: отець бо сего Володимиръ землю разора и оумячи, рекше крещеньемъ просветивъ. Съ же насея книжными словесы сердца верныхъ людей. А мы пожинаемъ, учение приемлюще книжное»<sup>2</sup>. Чрезвычайно важным для понимания специфики древнерусского общественного сознания является тот факт, что первыми русскими святыми стали тоже именно князья. Очевидно, по представлениям того времени, понятие священности, сакральной силы, неразрывно сочеталось с образом князя. Конечно это не «почитание умерших вождей, превращение их в сильных и опасных духов», тем не менее, аналогия просматривается. Во многом, очевидно, этим обстоятельством объясняется то, что и византийская теория о божественном происхождении княжеской власти была со временем все-таки усвоена русским общественным сознанием достаточно прочно.

С проблемой соотношения местных и привнесенных византийских элементов в общественном сознании населения Древней Руси связан вопрос об атрибутах княжеской власти: были ли у древнерусских князей венцы. Вопрос

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 79.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 152.

достаточно непростой. Во многих культурах венцы, короны, другими словами, головные украшения правителей служили важнейшими символами монархической власти. Более того, корона часто становилась символом всей страны, выступая олицетворением самой идеи государственности, олицетворением нации, создавшей государство. Короны, возникновение которых связывалось в представлениях людей с именами известных исторических личностей становились национальными святынями (корона св. Стефана, Шапка Мономаха). Корона/венец – в исторической ретроспективе видится одним из самых популярных политических символов, в том числе и в России: в сокровищницах московского Кремля хранятся венцы российских императоров и короны московских царей. Но венцов древних русских князей домонгольской поры там нет. Нет их и в других музеях. Означает ли это, что их никогда и не было, что вообще мы знаем об отношении к этому популярному символу в Древней Руси XI – XIII веков?

Прежде чем обратиться к конкретному материалу позволим себе несколько предварительных замечаний общетеоретического характера.

Начнем с того, что степень семиотизации головного убора, как правило, гораздо выше, чем у других предметов одежды, что не удивительно – будучи надетым, он виден всем, и поэтому лучше всего подходит для выполнения знаковой функции.

Следует также заметить, что венец/корона занимает особое место среди знаковых головных уборов (например, высокая горлатная шапка была отличительной чертой боярского костюма, но назвать ее короной или венцом нельзя). Специфику понятия «корона», очевидного на первый взгляд, выявить не так просто.

Словари определяют ее как «головное украшение из золота с дорогими камнями»<sup>1</sup> или «золотой и серебряный венец, украшенный резьбой и

---

<sup>1</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 2. М.: Русский язык. 2000. С. 168.

драгоценными камнями»<sup>1</sup>. Однако, существовала железная корона ломбардских королей, значит, драгоценный материал – признак часто встречающийся, но не обязательный. Вообще форма и материал могли быть самым разным – составная корона египетских фараонов совершенно не похожа на венец, которым украшают себя английские монархи.

Гораздо важнее другой признак, отмечаемый словарем В.И. Даля: корона – принадлежность «владельческих особ». То есть корона/венец есть такой головной убор за которым в общественном сознании закрепилось значение символа монархической власти и суверенитета. Наличие короны предполагает, что перед нами персона, отличительная черта которой – высшее положение в государственной иерархии (пусть и номинальное, как в современной Великобритании). В средневековом обществе (в Византии и Западной Европе) могло существовать много модификаций корон, отмечающих положение владетельной особы в феодальной иерархии, но и в этом случае всегда существует некая «главная» высшая инсигния, отмечающая самый верх общественной пирамиды, безусловную полноту суверенитета. Именно она-то и считается обычно короной в настоящем и полном смысле этого слова. Таково будет значение этого понятия и в рамках данной работы.

В силу того, что корона – принадлежность лица, помещенного на самый верх социальной лестницы, смена ее обладателя обычно бывает громким и судьбоносным событием в жизни любого общества. Поэтому, как правило, она сопровождается специальными ритуалами («венчанием»), призванными показать величие момента и подчеркнуть божественную природу власти.

На последнее обстоятельство следует обратить особое внимание. В европейской традиции это, кажется, правило: ритуал венчания как надления высшей властью находится в руках церкви. Во всяком случае в христианских обществах, где идеология часто базировалась на библейской идее о божественном происхождении власти монаршие особы повсеместно принимали

---

<sup>1</sup> Ожегов С.И. Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Азбуковник, 1999. С. 297.

венцы из рук духовенства. Это было взаимовыгодно: такое распределение ролей подчеркивало как особую роль церкви в обществе, так и неземную, надреальную природу власти.

Итак, были ли венцы у князей в Древней Руси?

В эпоху Московской Руси считалось, что обычай венчания на царство унаследован от первых Рюриковичей. Согласно «Сказанию о князьях Владимирских» «Благочестивый царь Константинъ Манамахъ», оказавшись в трудной ситуации, когда ему приходилось вести военные действия сразу на несколько фронтов, решает, как следует из контекста произведения, нейтрализовать одного из серьезных противников – Владимира Всеволодовича Мономаха, и для этого посылает ему целый набор драгоценных императорских регалий. «Шапка Мономаха» была в их числе. Таким образом, традиционный позднесредневековый взгляд предполагал наличие княжеских венцов уже в домонгольское время.

Исследования нового времени показали, что это представление было основано на заблуждении. Что, однако, не решало проблему в принципе: пусть князь Владимир Мономах не мог быть владельцем соответствующего венца, но, быть может, у него самого и у его «коллег» были другие, не дошедший до наших дней.

Долгое время историки не обращали внимания на эту проблему. Читатель исторических трудов волен был представлять убор древнерусских князей произвольно, в меру живости своей фантазии. Любопытна картина родоначальника русской исторической живописи А.П. Лосенко «Владимир и Рогнеда» (1770 год), где художник-классицист изобразил Владимира в весьма эклектичном наряде, частью которого была и золотая зубчатая корона, надетая поверх шапки с красным верхом и горностаевой опушкой.

Устойчивый интерес к проблеме княжеских венцов возник во II половине XIX века, но результата, который бы мог устроить всех получено так и не было. Помимо неопределенности самого понятия решению проблемы препятствует скудость источников, которые бы могли пролить свет на эту загадку. Их

немного. И все они в той или иной степени могут считаться косвенными.

Какими же источниками располагает историческая наука?

Во-первых, это иконографический материал – изображения князей. Наибольшую ценность, естественно, представляют материалы, современные изучаемой эпохе. Полный их перечень находим мы в работе Н.П. Кондакова<sup>1</sup>. Это миниатюра Трирской псалтыри, рисунки, запечатлевшие не сохранившиеся до сегодняшнего дня фрески Софийского собора в Киеве, фрески церкви Спас-Нередицы (существовавшие еще во время, когда работал Н.П. Кондаков, но утраченные во время Великой отечественной войны и ныне доступные только в репродукциях), миниатюры Изборника Святослава 1073 года, миниатюра рукописи «Иполита епископа съказание о Христосе и о антихристе» XII – XIII вв.<sup>2</sup>, эмалевое изображение Бориса на подвеске из Рязанского клада.

К источникам той же группы следует отнести и древнерусские монеты, на которых также имеются изображения князей<sup>3</sup>.

Кроме того, материал для реконструкции княжеского костюма можно черпать и из поздних источников: книжных миниатюр<sup>4</sup>, икон и фресок, в которых запечатлелась иконографическая традиция, уходящая корнями в древнерусский период.

Во-вторых, письменные памятники: произведения домонгольской поры, и произведения, созданные в эпоху позднего средневековья.

В-третьих, археологические источники.

Собственно археологические находки XIX века и дали толчок более детальному исследованию этой проблемы. Были найдены (в том числе и в составе кладов) предметы, названные первыми их исследователями «диадемами». Те же исследователи атрибутировали эти находки как женские

---

<sup>1</sup> Кондаков Н.П. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. СПб.: Типография императорской академии наук. 1906. С. 15-49.

<sup>2</sup> Срезневский И. Сведения и заметки о малоизвестных памятниках. I – XL. СПб.: Типография императорской академии наук, 1867. С. 41-42.

<sup>3</sup> Толстой И.И. Древние русские монеты великого княжества Киевского. Нумизматический опыт. СПб.: Типография императорской академии наук, 1882. 272 с. 19 табл.

<sup>4</sup> Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М.: Изд-во МГУ, 1944. 214 с.



украшения. Известный искусствовед, знаток древнерусского искусства Н.П. Кондаков, изучив диадему киевского клада, найденного в 1889 году, пришел к выводу, что она служила женским головным украшением<sup>1</sup>.

Находки, подобные киевскому кладу оказались не единичны. Позже были найдены как целые диадемы (клад с городища Девичья Гора близ Сахновки, 1900 г.), так и фрагменты, по форме которых можно было с большой долей уверенности утверждать, что они когда-то составляли часть аналогичных комплексов<sup>2</sup>. Впрочем, после заключения Н.П. Кондакова никто серьезно не сомневался в их функциональной роли как женских украшений<sup>3</sup>.

Пересмотреть устоявшуюся точку зрения взялся украинский историк П.П. Толочко. В своей статье, специально посвященной этому вопросу, он выдвинул систему доказательств, и пришел к взгляду, противоположному выводам Н.П. Кондакова:

«I. Діадеми з певними символами завжди, на всіх етапах розвитку суспільства були інсигніями царів. Київська Русь не була та й не могла бути в цьому винятком. Є всі підстави гадати, що в Київській Русі подібні діадеми були атрибутами князівської влади.

II. Твердження про те, що діадеми з вищезазначеними зображеннями були приналежністю жіночого убору, немає під собою достатніх підстав. Серед тисячі жіночих прикрас немає жодного предмета з зображеннями деісуса. Жінки мали право прикрашатись діадемами, очевидно, лише в тому випадку, якщо вони були княгинями, або ж дружинами князів»<sup>4</sup>.

Построения П.П. Толочко, однако, убедили далеко не всех. Так, например, Т.И. Макарова в работе посвященной ювелирному делу в Древней Руси приходит к выводу о том, что диадемы входили в комплекс женского

---

<sup>1</sup> Кондаков Н.П. Русские клады. Исследования древностей великокняжеского периода. Т.1. СПб.: Типография Главного управления уделов. 1896. 214 с. XX таб. С. 147.

<sup>2</sup> Полный перечень находок см.: Макарова Т.И. Перегородчатые эмали Древней Руси. М.: Наука, 1975. 136 с. С. 44-53.

<sup>3</sup> См. например: Корзухина Г.Ф. Русские клады. М., 1954.

<sup>4</sup> Толочко П.П. Про приналежність і функціональне призначення діадем і барм в Древній Русі // Археологія. Т. XV. 1963. С. 154.

убора. Т.И. Макарова правда ссылается на статью П.П. Толочко, но его точка зрения выглядит в ее передаче искаженно: «он приходит к выводу, что диадемы (как и бармы) были регалиями древнерусских княгинь»<sup>1</sup>. В то время как в указанной статье украинского историка такая возможность представлена только как исключение (см. выше). Б.А. Рыбаков считал, что у русских князей могли быть «торжественные коронообразные уборы», но выступает против атрибуции П.П. Толочко конкретных находок как княжеских венцов, считая их женскими украшениями<sup>2</sup>. И, наконец, А.П. Толочко, вскользь коснувшись этой темы заметил, что ввиду отсутствия в древнерусских источниках идей, и сведений об обряде коронации на Руси в X—XIII вв. следует признать, что «даже если мужская атрибуция этих вещей и верна, они не имели значения корон, а были украшениями»<sup>3</sup>.

Попробуем еще раз взглянуть на имеющиеся источники.

подавляющее количество изображений князей домонгольской и более поздних эпох<sup>4</sup> дает нам вариант головного убора, представляющий собой шапку с круглым верхом и меховой опушкой. Такой головной убор в образной системе древнерусских книжных миниатюр и икон служит отличительным знаком того, что изображаемое лицо – князь. Семантика изображений княжеской шапки на древнерусских книжных миниатюрах была проанализирована А.В. Арциховским. По его мнению, на миниатюрах Радзивилловской летописи в шапке изображаются все князья вне зависимости от важности занимаемого стола. Без шапок изображаются лишь князья изгнанные и низложенные<sup>5</sup>. Впрочем, это не может считаться непреложным правилом, потому, что на иконах Борис и Глеб, не имевшие своих столов, тоже изображены в головных уборах указанной формы. Такое распределение шапок

---

<sup>1</sup> Макарова Т.И. Перегородчатые эмали Древней Руси. С. 52.

<sup>2</sup> Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. С. 562-572.

<sup>3</sup> Толочко А.П. Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. Киев: Наукова думка, 1992. С. 148.

<sup>4</sup> Раздвигловская или Кенигсбергская летопись. Т. 1. Фотомеханическое воспроизведение рукописи. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг. 1902.

<sup>5</sup> Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. С. 28.

на миниатюрах и иконах заставляет думать, что они мыслились как принадлежность князей, занимающих стол, так, иногда, и как отличительный признак представителей княжеского рода вообще.

А.В. Арциховский указывает на миниатюру, на которой суздальские послы приглашают в Чернигове Ярополка Ростиславича в князья. «Молодой Ярополк в коротком плаще и трико стоит еще без шапки рядом с креслом, на котором сидит Святослав Всеволодович в княжеской шапке. Но у переднего посла в руке тоже княжеская шапка. Эта шапка приготовленная для венчания, имеет значение настоящей регалии (217 л.)»<sup>1</sup>. Общий ход мысли исследователя не вызывает сомнения – обретение княжеского стола, превращение княжича в полноправного князя отмечается на миниатюрах появлением на его голове шапки, но утверждение о том, что шапка, которую держат в руках новгородские послы, заготовлена именно для венчания как институализированного обряда кажется произвольным – ни в тексте, ни в иллюстрациях нет на это никаких указаний. Не встречается в тексте и миниатюр, изображающих какое либо священное действие по водружению шапки на нового князя. Шапка просто появляется, когда персонаж обретает на это право. Это очень существенный момент, на который А.В. Арциховский, возможно, просто не обратил достаточного внимания.

Практически единственное исключение из проанализированного иконографического ряда являет собой миниатюра Трирской псалтыри, на которой князь Ярополк изображен в головном уборе отличающемся от обычной, разобранной выше формы. Убор этот не поддается точной классификации. П.П. Толочко назвал его стеммой (стеммы были разновидностью императорского убранства)<sup>2</sup>, без достаточных, впрочем, на то оснований: еще Н.П. Кондаков писал, что «стемма никогда не выходила из переделов обычного венца или, точнее, венка, и на всех, весьма многочисленных, изображениях представляет размеры приблизительно

---

<sup>1</sup> Там же. С. 28.

<sup>2</sup> Толочко П.П. Про принадлежність і функціональне призначення діадем і барм в Древній Русі. С. 149.

полуторавершкового (в высоту) обруча; в настоящем случае металлический обруч короны Ярополка, украшенный камнями, имеет не менее трех вершков высоты и далее вовсе не имеет подвесок, не имеет чела, перетяжных душек наверху». Н.П. Кондаков предлагал относить убор Ярополка «к разряду шапок, клобуков, тиар, и вообще головных покрывок позднейшего времени византийской империи»<sup>1</sup>. Возможно мы видим князя в головном уборе, принятом в Византии для придворных чинов. Возможно также, что художник хотел изобразить просто «нарядный головной убор» не имеющий особой смысловой нагрузки. Во всяком случае, точная семантика его в виду единичности изображения вряд ли может быть установлена бесспорно. Вряд ли также такие уборы имели широкое распространение – об этом свидетельствует та же единичность иконографического упоминания.

Совсем по-другому предстает нам внешний вид древнерусского князя, если обратиться к нумизматическому материалу. На монетах Владимира I Святославича и Святополка Окаянного князя изображаются в коронах, типичных для византийских императоров – на верхушке этих уборов укреплен крест, а по бокам висят нити жемчуга<sup>2</sup>. Правда уже на монетах Ярослава изображение меняется: его головной убор определен И.И. Толстым как «низкая шапка»<sup>3</sup> без креста и жемчужных нитей, в отличие от «венцов» двух предыдущих властителей.

Археологический материал, знаменитые венцы из кладов – один из наиболее трудно анализируемых типов источников. Трудность заключается в том, что мы не знаем, как выглядел ансамбль всего костюма, с которым носили эти «короны», а значит не имеем контекста, при помощи которого можно было бы восстановить его семантику. Думается, что Н.П. Кондаков был наиболее близок истине, когда говорил о принадлежности венцов к женскому убору.

Во всяком случае, реконструкция, которую приводит П.П. Толочко

---

<sup>1</sup> Кондаков Н.П. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. С. 89-90.

<sup>2</sup> Ср., например, типы императорского одеяния: Поляковская М.А., Чекалова А.А. Византия: быт и нравы. Свердловск: Издательство Уральского университета, 1989. С. 140-141.

<sup>3</sup> Толстой И.И. Древние русские монеты великого княжества Киевского. С. 57.

весьма уязвима для критики. В своей реконструкции парадного, церемониального княжеского убора XII – XIII вв. он соединяет диадему из клада 1900 (с. Сахновка, Каневский уезд, Киевская губ.) на которой имеется эмалевое изображение сцены вознесения Александра Македонского с традиционной княжеской шапкой, помещая диадему вдоль верхнего края меховой опушки<sup>1</sup> (почти как на картине А.П. Лосенко). Такая реконструкция не учитывает того, что на каждом «киотце» диадемы снизу имеются петли для подвесок<sup>2</sup> (аналогичных подвескам диадемы киевского клада 1898 г.). Подвески эти были бы совершенно неуместны в уборе, сконструированном П.П. Толочко.

Еще одним свидетельством, что названные диадемы вряд ли использовались в качестве символических головных уборов является то, что в той же Сахновке, помимо золотой эмалевой диадемы был найден медный позолоченный киотец<sup>3</sup>, составлявший, видимо, часть более простого и дешевого, демократического варианта того же типа украшений. Наличие дешевых медных подражаний – свидетельство невысокой семиотизированности диадем. Вряд ли можно себе представить, чтобы представители демократических слоев населения могли понаделаться себе медных аналогов монарших регалий и щеголять в них. В то же время, если принять, что диадемы – женские украшения, все становится на свои места. Богатые и знатные дамы могли носить украшения из золота с эмалью, а тянувшиеся за ними женщины простого звания – из того, на что хватало средств. Следует также принять во внимание, что для восточнославянского народного костюма и в более позднее время было характерно широкое разнообразие именно женских головных уборов, что объясняется сильным развитием их знаковой функции<sup>4</sup>.

Письменные источники показывают, что в Древней Руси имели вполне ясное представление о том, что такое венец и каковы его функции. В Повести

---

<sup>1</sup> Толочко П.П. Киев и киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII – XIII веков. Киев: Наукова думка, 1980. С. 97.

<sup>2</sup> Макарова Т.И. Перегородчатые эмали Древней Руси. С. 46.

<sup>3</sup> Там же. С. 88.

<sup>4</sup> Шмелева М.Н. Русская одежда // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук, М.: Наука, 1999. С. 318.

временных лет помимо «венца небесного» фигурирует вполне буквальный венец египетского фараона, о котором упоминается в «речи философа»<sup>1</sup>. «Философ» рассказывает Владимиру I о малолетнем Моисее, который, «хапаяся» за шею царя, уронил с его головы венец и наступил на него. Из этого волхвом был сделан вывод, что отроку этому предстоит погубить весь Египет. Приведенный летописный пассаж в сжатой форме содержал информацию и о значении венца как символа суверенной власти, и о том, что он является принадлежностью, головным убором «царя». Однако слово это нигде не упоминается как регалия русских князей. Не используются в этом смысле и другие слова: нет ни «корон», ни «шапок».

Другой уникальный случай – это венчание русского князя короной, однако отнюдь не княжеской, а королевской. И снова становится совершенно понятно, что на Руси не могли не иметь представления и о характере процедуры венчания, и о значении венца/короны как монаршей регалии. Летописная статья<sup>2</sup> о принятии королевского титула Даниилом Галицким в 1255 г. предельно ясна: папа присылает Даниилу «послы честны, носяще венець, и скипетръ и короуноу еже наречетесь королевский санъ». Сначала князь отказался от ничего не значащей для него чести, но потом, получив заверения в помощи против татар, которая пойдет «в приложение» к короне, «Данило же прия от Бога венець в городе Дорогычине». Причем имеется указание, что Даниил «венець от Бога прия, от церве святыхъ апостоль, и от стола святого Петра, и от отца своего папы Некентия, и от всех епископовъ своихъ», что дает основание предполагать, что в Дорогичине состоялось институализированное церковное венчание, проведенное по всем правилам, установившимся в политическом обиходе западноевропейских королевств. Этого могло быть вполне достаточно, чтобы указанный обычай установился хотя бы в Галицко-Волынской земле. Но этого не случилось.

Как совершенно справедливо было замечено А.П. Толочко «Сам выбор

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1997. Стб. 94.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 826 – 827.

термина, описывающего центральную часть обряда, принятого в княжеской среде на Руси – «по-сажение» – свидетельствует, что сакральный смысл вкладывался в момент обретения князем «стола», но не возложения на него венца или диадемы»<sup>1</sup>.

Исходя из вышесказанного отношение к венцам в Древней Руси представляется следующим образом.

В догосударственный и дохристианский период славянские князья не имели венцов, но отличительной чертой их костюма могла быть известная круглая шапка с меховой опушкой, которую мы видим не только на позднейших летописных миниатюрах, но и на голове «Збручского идола». Ей, однако, придавалось значения не более чем просто элемента богатой одежды, «риз многоценных», наряду с дорогими поясами, корзнами, гривнами. Древнерусская знать отличалась от простолюдинов не столько покроем своего костюма, сколько качеством ткани<sup>2</sup>. По свидетельству Льва Диакона рубаха князя Святослава Игоревича отличалась от одежды его спутников лишь чистотой<sup>3</sup>. Значимым было богатство костюма в целом, а не наличие шапки как таковой. То есть княжеская шапка функционально напоминала позднейшую боярскую, или полковничью папаху советских времен, а не корону.

С принятием христианства, в процессе становления новой идеологии, Русью первоначально без разбора заимствуются элементы общественных представлений великого соседа – Византийской империи. Идейная система зарождающегося государства некоторое время находится в нестабильном состоянии – местные интеллектуалы экспериментируют с деталями «византийского конструктора»: система православного греческого христианства, идея божественного происхождения царской власти, идея супрематии византийского императора и пр. В момент первоначального очарования культурными заимствованиями Русь пытается уподобиться империи,

---

<sup>1</sup> Толочко А.П. Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. С. 148.

<sup>2</sup> Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII веков. Учебное пособие, Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 1999. С.119.

<sup>3</sup> Диакон Л. История. М., 1988.

используя внешние, «представительские» признаки значительности и величия: строятся храмы, копирующие своими названиями известные константинопольские, чеканятся монеты, весом и внешним оформлением имитирующие имперские образцы. На златниках и серебряниках, которые не играли, как считается, существенной роли в денежном обращении и не отражали местную денежно-счетную систему русские князья представлены как императоры.

Однако, вскоре выясняется, что ни уподобиться империи, ни вписаться в византийский мир на достойном уровне у Руси не получилось. «Смастерить» себе венцы было невозможно – греческие иерархи, стоявшие во главе русской митрополии никогда не допустили бы подобной самодеятельности. Во всяком случае, церковного венчания самодельной короной в обход согласия императора добиться было невозможно. Русские князья не могли или не хотели идти на конфликт с императором и патриархом ради права украшать себя венцами. Получить регалии из рук самих византийских императоров тоже было затруднительно: у византийцев были выработаны меры для удержания на приличной дистанции соседей-варваров. Константин Багрянородный в своем «учебном пособии» «Об управлении империей» формулирует целый набор теорий «для внешнего пользования», согласно которым просящим богатых и престижных подарков варварам должно было внушать, что и царские одеяния, и венцы, и мантии есть вещи неземного происхождения и поэтому не могут быть посланы им<sup>1</sup>.

В результате очень скоро желание «играть в империю» пропало. При Ярославе происходит первое и последнее в христианскую эпоху военное столкновение Руси с Византией, закончившееся для Руси неудачей<sup>2</sup>. Не получилось добиться и церковной самостоятельности: первый русский митрополит Иларион (в «Слове» которого последовательно проводилась идея не просто равенства, а превосходства Руси над «ветхой» империей) был

---

<sup>1</sup> Константин Багрянородный. Об управлении империей // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М.: Наука, 1982. С. 274.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т.1. Стб. 154.



замещен ставленником византийского патриарха. После этого, очевидно, невозможность стать «второй Византией» была наконец вполне осознана и от этой идеи пришлось отказаться. На монетах Ярослава Мудрого мы видим князя уже не в венце, а в «низкой шапке», после чего чеканка вообще прекращается.

В дальнейшем византийское наследие на долгое время остается в удел лишь церкви. Нецерковные представления о власти теперь снова базируются на исконных, догосударственных корнях<sup>1</sup>. Князья именуют себя языческими «княжескими» именами: по наблюдению О.Н. Трубачева, сфера использования христианских имен в княжеской среде была очень ограниченной<sup>2</sup>. Как говорилось, образованный и начитанный Владимир Мономах совершенно игнорирует как идею божественного происхождения власти, так и идею верховенства византийского императора.

Итак, как было показано, власть древнерусского князя во многом строилась на традициях догосударственной, родовой эпохи. В организации управления просматриваются признаки архаичных форм, таких как авторитет, патронат. В образе князя были сильны черты племенного вождя периода военной демократии, военного предводителя и нарядника, окруженного сакральным ореолом. Принимая в расчет этнографические параллели, можно утверждать, что существовавшее в Древней Руси воззрение на правителя являются типичными для обществ, находящихся на стадии разложения родового строя и начала формирования классов. Сопоставление с материалом, относящимся к обществам, находящимся на аналогичной стадии развития, позволяет также предполагать, что представлениями о функциях и полномочиях князя не исчерпывались представления о власти. В древнерусской волости, население которой составляли в основном свободные «люди», князь не был еще монархом, а демократические слои не превратились в подданных.

---

<sup>1</sup> Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI – XIII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI. М.-Л.: Издательство АН СССР. 1960. С. 84 – 104.

<sup>2</sup> Трубачев О.Н. В поисках единства. Взгляд филолога на проблему истоков Руси. М.: Наука, 1997. С. 45.

В связи с этим особенно интересным кажется политическое сознание рядового населения.

## **§ 2. Самоуправляющаяся община в структуре представлений о власти. Политическое сознание народной массы.**

Политическое сознание рядового населения Древней Руси не относится к разряду хорошо изученных тем. В то же время было бы неверным утверждать, что внимание исследователей не касалось его совсем. Каждый ученый, реконструирующий событие или разрабатывающий сюжеты социально-экономической истории, даже не ставя перед собой специально цели, в своих построениях имеет и виду (как правило, неосознанно) некий тип общественного сознания. Особенно ярко видно это на примере историографии древнерусского веча. В своих построениях ученые исходят часто из диаметрально противоположных допущений. Вариантов много: от общества убежденных монархистов до «калужского теста», напрочь лишённого политической воли и употребляемого лишь в страдательном залоге. Особенно образно эта последняя точка зрения выражена академиком Д.С.Лихачевым, который писал: «Народ составляет неизменный и безличный фон, на котором с наибольшей яркостью выступает фигура князя. Народ как бы только обрамляет группу князей. Он выражает радость по поводу их посажения на стол, печаль по поводу их смерти, поет славу князьям при их возвращении из победоносных походов; он всегда выступает в унисон, без единого индивидуального голоса, массой, в которой неразличимы отдельные личности, хотя бы безымянные, вроде тех безликих групп, которые условно изображаются на иконах и фресках аккуратно разрисованными рядами голов, за ровным первым рядом которых только едва выступают верхушки голов второго ряда, за ним третьего, четвертого и т.д. — без единого лица, без единой индивидуальной черты. Их единственное отмечаемое достоинство — верность князю, верность феодалу»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. С. 40.

Детальной разработки эта тема не получила. Особенно «обделенным» оказался уровень политического сознания, именуемый политологами «обыденным» - «несистематизированные обобщенные представления о политике, традициях, нормах политического поведения»<sup>1</sup>, то есть, по сути, политическая *ментальность*, если использовать терминологию Школы «Анналов»<sup>2</sup>, или *социальная психология* в терминологии Б.Ф. Поршнева<sup>3</sup>. Между тем, проблема эта кажется важной и достойной более пристального внимания. Во-первых, в силу ее самостоятельной научной ценности в контексте наметившегося увеличения внимания к Человеку в истории. Во-вторых, потому что, переводя исследование в новую плоскость, позволяет взглянуть на старые проблемы истории Древней Руси свежим взглядом.

Проникновение в чужое сознание, а тем более в сознание людей далекого прошлого, дело сложное. То, что мы находим в летописях, при всей важности письменных памятников, вряд ли способно в полной мере удовлетворить интерес к процессам на уровне обыденного политического сознания. Как справедливо было замечено И.Я. Фрояновым, авторы летописей – люди духовного звания испытывали на себе сильное влияние византийской книжности, наполненной догмами св. Писания и образцами византийского абсолютизма<sup>4</sup>. Воззрения ученых монахов в большей мере относятся к противоположному «концептуальному» уровню, разобранным в предыдущей главе. Уровень этот функционирует «в виде политических теорий, доктрин, программ, учений»<sup>5</sup> осознанных, отрефлектированных, систематизированных. И хотя, конечно, и они были подвержены воздействию обыденных представлений, но выделить их и отличить от теорий трудно. Необходим поиск новых источников.

---

<sup>1</sup> Демидов А.И. Федосеев А.А. Основы политологии. М., 1995. С.143.

<sup>2</sup> Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М.,1993. С.10.

<sup>3</sup> Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М.,1979. С.19.

<sup>4</sup> Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980. С.155.

<sup>5</sup> Демидов А.И. и др. Основы политологии. С.143.

Теоретически задача эта вполне разрешима, ведь на бытовом уровне каждый человек, живущий в обществе, имеет более или менее ясное представление о функционировании его политических институтов. И даже не рефлектируя, обнаруживает свое понимание в том, как он обращается с теми или иными понятиями, в своих поступках, суждениях, словоупотреблении. Поэтому источниковая база для подобного рода исследований достаточно широка. Причина этого в том, что политическая система, отражаясь в психике человека, накладывает отпечаток на самые разные сферы бытия, и, следовательно, следы этого влияния мы будем находить везде.

Хотелось бы еще раз обратить внимание читателя на такой важный источник изучения обыденного общественного (в т.ч. политического) сознания населения Древней Руси как героический эпос.

В отечественной фольклористике было высказано много справедливых сомнений в правильности идей Б.Д.Грекова, трактовавшего эпос как устную историю<sup>1</sup>. Но мы должны признать, что до начала XX века для подавляющего большинства простого народа эпос выполнял функции истории, то есть удовлетворял интерес к прошлому. И если о форме связи эпоса с историей можно спорить, то сама эта связь сомнений не вызывает. Действие былин, несомненно, происходит в древнем Киеве или Новгороде, а имена персонажей сопоставимы с именами исторических личностей.

Использование эпического материала для реконструкции социальной психологии эпохи Древнего Киева сопряжено со многими трудностями. Одна из наиболее серьезных – следующая: подавляющее большинство ученых признает, что эпос - продукт многих эпох<sup>2</sup>. Кроме того, как не без некоторых оснований утверждает В.П.Аникин, «на устное произведение ложиться печать того, что присуще среде, в которой бытует произведение. Одновременно, устное произведение утрачивает черты, не характерные для среды, в которой

---

<sup>1</sup> Греков Б.Д. Киевская Русь. М., 1953. С. 400 - 402.

<sup>2</sup> Смирнов Ю.И. Славянские эпические традиции. М., 1974. С.30.

оно бытует»<sup>1</sup>. Таким образом, если следовать намеченной логике, былины, запись которых происходила в основном в кон. XIX - нач. XX веках<sup>2</sup>, не могут нести в себе ничего, что говорило бы об эпохе их породившей. Во всяком случае, ничего конкретного.

Этот вывод, однако, явно абсурден: действие былин происходит, несомненно, в древних городах (Киеве или Новгороде). Вполне узнаваемы многие реалии, имена некоторых персонажей четко коррелируют с именами исторических деятелей и пр. Значит, мы не вправе пренебрегать информацией, содержащейся в этом виде источников. Нужно только искать адекватные методы ее «извлечения». В поисках метода иногда может помочь повторный анализ старых, и, казалось, давно «отработанных» теорий. К числу таких теорий относится и так называемая «теория аристократического происхождения эпоса», которая разрабатывалась в начале нынешнего века знаменитой «исторической» школой. Вкратце, суть ее заключалась в том, что былины возникли в X - XIII вв. в аристократической княжеско-дружинной среде. Бытовали первоначально при дворах средневековых владетельных особ, и только потом «спустились» в простонародье, где их и обнаружили современные собиратели фольклора.

Первым эту мысль высказал в 1911 году В.А.Келтуяла<sup>3</sup>, затем она была поддержана главой исторического направления фольклористики В.Ф. Миллером. Он считал, что «согласно историческому характеру этих песен нужно думать, что они были слагаемы и распространялись в среде населения, ближе стоявшего к княжескому двору и дружине...»<sup>4</sup>. Впоследствии эта точка зрения обрела большое количество сторонников, стала почти аксиомой. Однако уже в советское время, в 30-е годы, из этого постулата были сделаны неожиданные выводы. В духе того времени к былинам начали было относиться как к «продукту культуры эксплуатирующего класса» то есть, понятно,

---

<sup>1</sup> Аникин В.П. Русский фольклор. М., 1987. С. 45.

<sup>2</sup> Астахова А.М. Былины: итоги и проблемы изучения. М.-Л., 1966. С. 112.

<sup>3</sup> Келтуяла В.А. Курс истории русской литературы. Ч. 1. Кн. II. М., 1911.

<sup>4</sup> Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности. Былины. Т.3. М., 1924. С.27.

отрицательно. Даже для сталинской эпохи это было то, что называется «явный перегиб». «Перегибы» полагалось исправлять. Это было сделано, но опять же в духе времени: теория аристократического происхождения эпоса была объявлена «вульгарно-социологической», а исследователи, придерживавшиеся ее, подверглись сокрушительной критике со страниц «Правды»<sup>1</sup>. Тут-то теории и пришел конец. Ни о каком дальнейшем ее развитии не могло быть и речи. Ученым от лица «общественности» предложено было в спешном порядке пересмотреть свои воззрения. Показательно изменение взглядов Ю.М.Соколова - один из многих, ученый вынужден был заняться «самокритикой»<sup>2</sup>.

Несомненно, что с научной точки зрения «аристократическая теория» и вообще все наследие «исторической школы» требовали коренного пересмотра, но поспешное и далеко не академическое уничтожение целого направления в науке привело к тому, что и противоположная точка зрения, развиваясь в условиях отсутствия критики, часто аргументировалось достаточно слабо. Порой дело не шло дальше формальных деклараций.

Со временем, однако, первоначальные недостатки были преодолены. Народ, и, прежде всего демократические его слои, был восстановлен в правах авторства. Но так и остались необъясненными те характерные черты эпоса, которые и подвигли В.Ф. Миллера, В.А.Келтуялу и их последователей идентифицировать его с дружинной средой. Образ богатыря - тяжеловооруженного конного воина, защитника страны, со своими представлениями о чести, о долге, с известной гордостью, доходящей у некоторых героев до зазнайства, определенно рождает в уме современного читателя отчетливые ассоциации с западноевропейским рыцарством. В то же время среда бытования эпоса - исключительно простонародная, по крайней мере, на момент записи. Имеет место явное противоречие.

---

<sup>1</sup> Соколов Ю.М. Русский фольклор. М., 1941. С.117.

<sup>2</sup> Там же. С.118.

Справедливости ради следует отметить, что эта проблема, хотя и смутно, беспокоила некоторых исследователей<sup>1</sup>, но удовлетворительного разрешения так и не нашла. Противоречие либо игнорировалось, либо получало достаточно странные объяснения, как у Ю.И.Смирнова. Этот исследователь считал, что «социальные низы в фольклорных произведениях выражали свои представления о феодальных верхах. Но подлинной причиной было, как правило, не желание холопа воспеть своего господина, а стремление понять социальное поведение феодала в его наиболее типичных проявлениях, потребность использовать это знание (в том числе посредством мятежей и восстаний) и передать его следующим поколениям. В этом, в частности, заключается общественно познавательная значимость эпических песен»<sup>2</sup>. Таким образом, по мнению Ю.И.Смирнова, те, кого он называет «социальными низами» исполняли песни о Добрыне Никитиче, об Илье Муромце, о Вольге – «феодалах» – лишь для того, чтобы «знать врага в лицо». Поверить в это трудно. Вопрос так и остался без ответа. По-видимому, в данном случае имела место та самая ошибка, против которой в свое время предостерегал Ю.М.Лотман. «Исследователь прошлых культур сплошь и рядом поступает в этом случае просто: тексты исторически прошедших эпох он погружает в свой собственный мир бытовых представлений, пользуясь этим последним как ключом для расшифровки первого. Некорректность такой методики столь же очевидна, как ее широкая распространенность»<sup>3</sup>.

Чем же все-таки объясняются «аристократические», *на взгляд современного человека*, «замашки» русских богатырей? Попытаемся установить, в культурном контексте какой эпохи социально-психологический образ богатыря выглядит непротиворечиво. Для этого попробуем взглянуть на известный материал по-новому. Следуя за развитием обычного для эпоса

---

<sup>1</sup> См, например: Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (XI – XII вв.) Курс лекций. М., 1998. С. 280.

<sup>2</sup> Смирнов Ю.И. Славянские эпические традиции. С. 5.

<sup>3</sup> Лотман Ю.М. Успенский Б.А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси. // Вопросы литературоведения. 1977. № 3. С. 151.

сюжета о первой поездке в Киев, проанализируем, какими особенностями поведения и мировоззрения народ наделил своих героев.

Итак, богатырь выезжает из родного дома, богатого, как у Добрыни Никитича или бедного, как у Ильи Муромца. Большинство былинных циклов начинаются с этого. Что гонит их в дорогу? Внешних причин покинуть родной дом нет никаких. В вынужденные путешествия пускаются обычно персонажи сказок. Здесь же добра молодца никто никуда не посылает, ничего конкретного он не ищет, невеста ему пока что тоже не нужна. Он едет «в чисто поле» с единственной целью - «погулять», то есть поискать возможности показать удаль, проявить себя в деле. В будущем герое бродит нерастраченная энергия, требующая выхода. В целом, персонаж похож психологическим складом на гумилевского «пассионария»<sup>1</sup>. Мы бы назвали такую натуру человеком с активной жизненной позицией. Он еще не знает точно, на что сгодится его богатырская мощь, но она требует действия.

Сразу обращает на себя внимание непохожесть эпического образа на привычный портрет русского народа, как он изображался Н.А. Бердяевым<sup>2</sup> - никакой пассивности, никакой женственности. Деятельная инициативность былинных героев прямо противоположна характеру сказочного Емели, «по щучьему велению» решающего проблемы, не сходя с печи. Это признак богатырства: *герой не может быть инертен* (Илья Муромец стал богатырем только слезши с печи). Отметим себе эту особенность как первую социально-психологическую черту, выразившуюся в характере эпического персонажа. Идем далее.

Очень скоро беспредметная активность обретает форму. Герой едет в Киев, ко двору «ласкового князя да Владимира». Князь воспринимается, во-первых, как потенциальный «работодатель» для удалого молодца, способный оценить его по достоинству. Во-вторых, как податель разнообразных милостей, которые будут достойной ему наградой. Но главное, вокруг князя

---

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990.



собираются другие богатыри. Цель у него теперь «людей посмотреть - себя показать». Стольный Киев-град, двор князя - воплощение общества, к участию в жизни которого богатырь стремится. То есть активность получает четкую *социальную направленность*. Он живет общественными интересами, он социально активен - это вторая важная черта его облика. Единственное исключение - Святогор. Но то, что он вынужден бродить по Святым горам, то, что его «не держит земля» - в контексте песни воспринимается как трагедия. Примечательно, что даже такой древний, наделенный многими волшебными способностями, мифологический, по своему происхождению персонаж как Волх Всеславич, управляющий своей дружиной и ни в ком не нуждающийся, и тот оказывается не чужд интересам Киева. Свой поход «на царство индейское, на царя Салтыка Ставрुльевича» он затевает потому, что

Индейский царь наряжается  
А хвалится - похваляется,  
Хочет Киев-град за щитом взять,  
А божия церкви на дым пустить  
И почестныя монастыри разорить.<sup>1</sup>

Безусловно, этот патриотический мотив был приписан витязю-оборотню гораздо позже породившей его мифологической эпохи, но для нас это значения не имеет. Главное, что в эпосе герой не мыслится живущим вне общественных и даже государственных интересов. Какой бы древний герой или эпизод не был включен в песенную традицию, он переделывался, переосмыслялся таким образом, чтобы в нем звучала социальная тематика. Древняя мифологическая борьба со Змеем превращалась в месть за разграбление города и освобождение полона. Поиск невесты обретает вид визита в соседнее государство для установления дипломатических отношений

---

<sup>1</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. № 6.

(былина о Дунае). Женитьба, важней и интересней которой для человека первобытного и вообразить было ничего нельзя, теперь волнует не так сильно.

Особенно ярко отпечаток, накладываемый гражданской жизнью, виден в некоторых сюжетах о поступлении на княжескую службу. В эпосе это происходит обычно следующим образом. Кандидат в богатырское братство является на двор к князю, совершив к тому времени что-нибудь замечательное по своему почину по дороге в Киев. Там уже сам Владимир дает какое-нибудь задание, исполнением которого новичок доказывает, что он действительно богатырь. То есть в былинах чтобы войти в богатырскую дружину, как правило, требуется совершить два подвига<sup>1</sup>. Показательной является качественная разница между первым и вторым. Первый подвиг, как правило, носит характер простого удалства: Добрыня просто так, безо всякой цели, вступает в конфликт со Змеем и топчет его детенышей; Алеша Попович убивает никого не трогающего, а иногда даже спящего Неодолища. А второй – «общественно полезный»: Добрыня, во второй раз сражаясь со Змеем, вызволяет былинную княжескую племянницу Забаву Путятишну и прочих пленников; Алеша освобождает Киев от Тугарина. Таким образом, молодецкой прыти дается патриотическое направление. Следует обратить внимание на то, что патриотизм в эпосе присутствует не столько в виде осознанного убеждения, а как глубинная определяющая мировоззрения. Без дополнительных пояснений и сказитель, и слушатели понимают: герой выше ходячих истин филистерского сознания, выраженных пословицей «своя рубашка ближе к телу». Участие в делах общества и государства становится для героя смыслом жизни. Это может вызвать удивление. Развитое гражданское, политическое сознание не относится сегодня к общепринятым добродетелям русского народа. Об этом писал, например, известный философ Н.О. Лосский. Он считал, что русский человек относится к государству как к некой внешней

---

<sup>1</sup> Сходную структуру находим в летописи, в рассказе о Кожемяке. См.: ПСРЛ т. 1., стб 122 - 124., т.2., стб 106-108.

силе<sup>1</sup>. Ныне эта точка зрения стала расхожей. Таким образом герой эпоса никак не вписывается в современность. Государство и власть для него - не чуждый монстр. В этом смысле характеры сказочных персонажей выглядят более реалистично, так как они более эгоистичны, ни за что не отвечают и стремятся лишь к собственному благополучию. А герой эпоса ощущает ответственность. Интерес «земли Святорусская» ему ближе личных. Он руководствуется соображениями безопасности Киева, даже преодолевая личную неприязнь к князю Владимиру. Без этого богатырь перестает быть Героем, а эпос превращается в сказку или балладу. Как уже говорилось, общественное сознание отражает исторический путь народа<sup>2</sup>. Отношение к власти как к внешней силе, описанное Н.О. Лосским, не случайно. Очевидно, основания для этого у народа были. Итак, вопреки мнению В.П.Аникина, былинный воин не впитал в себя черты политического сознания позднейшей эпохи. Но из какого же он времени? Из какого социального слоя? Продолжим анализ.

Единственное, что может сравниться с патриотическим мотивом в русских былинах это мотив богатырского достоинства и чести. Богатыри горды и обидчивы - «запальчивы». От этой стороны их образа веет настоящим средневековьем. Дунай убивает свою жену, обидевшись на нее за то, что она, как выяснилось, лучше стреляет из лука. Мужское самолюбие не вынесло. Оскорбление не прощается никому. И даже такой спокойный и умудренный эпический герой как Илья, когда дело касалось чести, проявляет очень крутой нрав. Если оскорбление исходит от князя, обиженный, он либо устраивает пир для «голи кабацкой», либо отказывается защищать Киев от внезапно появившегося врага. А если от богатыря - дело решается поединком. Бьются между собой два «главных» витязя русской поэтической традиции - Добрыня Никитич и Илья Муромец. Бьются из-за того только, что о Добрыне пошла слава, что он большой мастер бороться. Илья воспринял это как вызов:

---

<sup>1</sup> Лосский Н.О. Характер русского народа.// Он же. Условия абсолютного добра. М., 1991.

<sup>2</sup> Напольских В.В. Размышления о возможности определения уральского и индоевропейского психологических стереотипов и их предварительное сравнение// Вестник УдГУ. 1992. N 5. С. 7. Милюков П.И. Очерки истории русской культуры. В 3 т. М., 1994. Т. 2. Ч. 1. С. 14.

Уж те полно, молодец, ездить, потешатисе,  
Небылими словами похвалятисе!  
Уж мы съездимсе с тобой на поле, побратаемсе,  
Ай кому-то де на буде божья помощь.  
Услыхал-то Добрынюшка Микитич сын,  
Ото сна будто Добрынюшка пробуждаеся,  
Поворачивал своего коня доброго.  
А как съехались богатыри на чистом поле,  
Ай ударились они палицами боевыми,  
И друг дружки сами они не ранили.  
Как тут съехались во второй након,  
Ай ударились они саблями-то острыми  
Они друг дружки сами не ранили.  
А как съехались богатыри в третий након,  
Ударились ведь копьями бурзаметскими... <sup>1</sup>

Впечатление, производимое эпической картиной боя, если и не позволяет присоединиться к выводам «исторической» школы, то делает очень понятной отождествление богатырей с классической феодальной аристократией Европы, Передней Азии и Японии как мы привыкли ее себе представлять. Нам пришлось бы признать справедливость «аристократической теории», если бы не одно «но». Дело в том, что при вполне «рыцарском» поведении богатыри совершенно демократичны по своему социальному мировоззрению и политическому сознанию.

Попробуем взглянуть на Киевское общество изнутри глазами эпического героя. В этом взгляде для нас должны объединиться в единую картину все отмеченные нами ранее особенности его образа.

---

<sup>1</sup> Былины / Сост., вступ. ст., вводные тексты В.И.Калугина. М., 1991.С. 285.

Прежде всего, следует отметить, что сам он *не причисляет себя к социальной верхушке* – князья и бояре для него «они». В то же время его собственное положение отнюдь *не представляется ему униженным*. Чувство собственного достоинства, основанное на понимании своей роли в жизни города, выражено четко. Если к богатырю проявляют неуважение, он, как уже говорилось, вполне может ответить в том смысле, что «сами тогда и воюйте». Но Киев не остается без защиты. При этом ответственность, лежащая на нем позволяет в трудные минуты не особенно считаться с князем, к которому в обычное время отношение сдержано уважительное. Владимир Красно Солнышко вынужден покоряться. Важной особенностью мировоззрения богатыря является то, что в собственных его глазах главным адресатом службы является не князь, а Киев. Этим русский эпический воин в корне отличается от графа Роланда, для которого центр мира – «король могучий Карл, властитель милой Франции прекрасной». В перечне ценностей подлежащих защите князь с княгиней упоминаются последними:

Вы постоите-тко за веру за отечество,  
Вы постоите-тко за славный стольный Киев град,  
Вы постоите-тко за церкви-ты за божию,  
Вы поберегите-тко князя Владимира  
И со той Опраксой королевешной!<sup>1</sup>

Тип мировоззрения богатырей таков, что они воспринимались народом как свои, равные по социальному положению. Илья – «старый казак», «крестьянский сын». А Добрыня, хотя и не из бедной семьи, но и не аристократ. Влюбившейся в него после спасения Забаве Путятишне он говорит:

Ах ты молода Забава дочь Потятична!  
Вы есть нунчу роду княженетского

---

<sup>1</sup> Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. М. - Л., 1938 Т. 2. № 6.

Я есть роду христианского, –  
Нас нельзя назвать же другом да любимым.<sup>1</sup>

Итак, перед нами своеобразная социально-психологическая «физиономия». В ней сочетаются не сочетаемые, на первый взгляд, черты: аристократический стереотип поведения и демократическое социально-политическое мировоззрение. Как атрибутировать ее?

Последователи «исторической» школы склонны были видеть в простонародности происхождения и суждений богатырей-дружинников искажение, которое было привнесено в эпос в результате долгого его бытования в «низах».

Но может быть предложено и другое объяснение.

Во-первых, никаких искажений нет. То, что современному человеку кажется аристократическим способом поведения, есть реликт особой ментальности, корнями уходящей в эпоху военной демократии. В рамках нее сложился особый «кодекс чести» свободного человека-общинника, воина, носящего оружие. Связанный с этой ментальностью поведенческий стереотип, будучи законсервирован в аристократической среде, на протяжении всей истории культивировавшей воинские идеалы, дошел до нас под видом «рыцарского» или дворянского. Это и стало причиной путаницы.

Во-вторых, наиболее органично эпический богатырь вписывается в дофеодальную эпоху, когда народ был в подавляющем большинстве свободным, и вооружение его было всеобщим, а описанный выше тип сознания имел широкое распространение. То есть к X – XIII вв., когда каждый полноправный общинник, «людин», активно участвовал в военных операциях. По словам В.И.Сергеевича «в состав обязательного народного ополчения входили все слои населения начиная с лучших людей и бояр, и оканчивая – худшими и смердами»<sup>2</sup>. Городские ополченцы, «вои»<sup>1</sup>, те же «люди», «кыяне»,

---

<sup>1</sup> Там же. № 79.

<sup>2</sup> Сергеевич В.И. Древности русского права. С. 597.

«новгородцы», «суждальцы» ни оружием, ни приемами ведения боя значительно от дружинников не отличались. Не имелось также четких социальных границ. Как показал И.Я. Фроянов, дружина не противостояла народным массам. В низшей своей части она могла пополняться из простонародья. В дружинниках, как и в богатырях, видели «своих». Таким образом, становятся ясны временные и социальные координаты интересующего нас общественно-психологического типа. Он был рожден гражданской жизнью городской волости, требовавшей от каждого свободного общинника военных навыков и открывавшей простор социальной активности.

В-третьих, проблему нельзя считать разрешенной, пока не объяснено как древняя ментальность сохранилась до наших дней. Механизм, обеспечивший хорошую сохранность видится следующий: Р.С.Липец в своих исследованиях восстанавливала бытовые реалии в эпосе. Она использовала «общие места», устойчивые фрагменты повествования, на которых не сосредотачивалось внимание сказителя, что «способствовало механической консервации их содержания»<sup>2</sup>. По-видимому, существование эпической традиции поддерживал еще один «консервирующий» фактор. Это жившие в народе представления о том, *как все должно происходить в былине* (в отличии, например, от сказки). Своеобразные «правила игры», которыми вынужден был руководствоваться сказитель, чтобы угодить слушателям. Специфика былевого эпоса такова, что певец помнит не текст песни, а общий сюжет и обладает техникой передачи его особым языком – своеобразными штампами эпической речи<sup>3</sup>. Как известно, язык есть структура, моделирующая сознание<sup>4</sup>. Благодаря этим штампам

---

<sup>1</sup> С заявкой на новую трактовку термина «вои» выступил П.В. Лукин. Начав свою статью со строгой критики концепции И.Я. Фроянова, он в конечном итоге приходит к выводу, что значение слова «вои» в древнерусском языке было широким и разнообразным. В констатации этого и без специальных изысканий очевидного факта заключается главная «новизна» исследования. В остальном трактовка Лукина от традиционной практически не отличается: «вои» это «городские полки»: Лукин П.В. Древнерусские «вои». IX – начало XII в. // Средневековая Русь. Вып. 5 /Отв. ред. А.А. Горский. М.: Индрик, 2004. С. 5 – 59.

<sup>2</sup> Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969. С. 12.

<sup>3</sup> Азбелев С.Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982.

<sup>4</sup> Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М.,1970. С. 16; Барт Р. Война языков // Он же. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С.535 – 540; Февр Л. Бои за

выдерживался эпический стиль, а принципы их употребления, парадигматика, это те самые «правила игры». Ими подсознательно руководствовался сказитель. Они то суть не что иное, как сохранившийся в эпосе древний стереотип мышления.

Народ в былинах вспоминает, прежде всего, о себе. Рассказ о княжеских богатырях-дружинниках воспринимает не как информацию о предках господствующего класса, а о корнях народа в целом. Это не следствие искажений, а исконный, немного, быть может, видоизмененный, социально-психологический портрет основной части древнерусского общества – «людей», полноправных общинников. Он сохранен народной памятью как воспоминание о свободном и благородном прошлом.

Подводя итог рассмотрения политической психологии населения древнерусской волости, сформулируем еще раз кратко основные ее черты: Образ князя сохраняет в себе многие черты племенного вождя, а также хранит следы и более ранних эпох. Князь не воспринимался населением как монарх, имеющий монопольные права на решение всех насущных вопросов жизни общины города-государства. Народ, демократический элемент общества, не был еще отчужден от управления и принимал в нем активное участие, посредством вечевых собраний. В XI – XIII вв. сохранялась решающая роль свободных общинников в военном деле. Основной боевой силой оставалось ополчение, состоявшее также из «людей», «киян», «смолян», «новгородцев» и пр. Это привело к формированию развитого политического сознания, характерными чертами которого были патриотизм, социальная активность, ответственность, гордость полноправного свободного человека, труженика и воина, носящего оружие<sup>1</sup>. В последующие века социальный характер

---

историю. М., 1990. С. 100; Почепцов О.Г. Языковая ментальность; способ представления мира // Вопросы языкознания. 1990. № 6.

<sup>1</sup> В «Курсе лекций» И.Н.Данилевского «Древняя Русь глазами современников и потомков (XI – XII вв.)» (М., 1998.) представлена иная точка зрения. Согласно ей в Древней Руси указанного периода наблюдается «отчуждение властных функций от общества», «отрицание роли личности “рядового” человека» (С. 272), по мнению И.Н.Данилевского «всем членам древнерусского общества, кроме самого правителя, в свободе отказывалось» (С. 272), он



демократической части населения радикально поменялся. Реконструировать древнюю политическую ментальность помогает эпос, в самом эпическом строе которого сохраняются идеалы дофеодального общества<sup>1</sup>.

Однако, к XIII в. соотношение демократических/вечевых и монархических принципов в государственном укладе древнерусского общества начинает трансформироваться. Трансформация эта в конечном итоге привела к складыванию совершенно новой политической системы, построенной на гораздо более жестком подчинении общества княжеской, а затем и царской власти. Возможно, определяющее влияние на развитие новых реалий оказало монголо-татарское нашествие. Восточное влияние, по-видимому, может быть названо в числе основных причин отличия русской политической культуры от Западной. Хотя изначально всё, вероятно, могло получиться и по-другому (вполне по-европейски). По мнению А.Л. Юрганова, «до монгольского нашествия и включения русских земель в состав Монгольской империи существовала возможность альтернативного развития»<sup>2</sup>. Однако, возможность укрепления отношений вассалитета, которые в Западной Европе стали основой развития правовых отношений (ибо вассал, имея обязанности по отношению к сюзерену, имел на договорной основе также и права), не реализовались на Руси. Возобладали отношения недоговорного характера, названные исследователем «министериалитетом»<sup>3</sup>. «Русские князья, обязанные в новых условиях выполнять волю Орды, не могли уже примириться с независимостью старшей дружины, с ее былыми правами. Становясь «служебниками» ханов, они поневоле впитывали этот дух империи: беспрекословную покорность поданных и безграничную власть правителей»<sup>4</sup>. По мнению А.А. Горского именно восточный, татарский образец стал основой для установления обычая

---

считает возможным говорить даже о «деспотически персонифицированной власти» князя (С. 272). К сожалению все приведенные выше утверждения в тексте курса никак не аргументируются, что делает невозможны ведение какой бы то ни было дискуссии.

<sup>1</sup> Неусыхин А.И. Дофеодальный период как переходная стадия развития от родоплеменного строя к раннефеодальному (тезисы доклада) // Средние века. Вып. 1. М., 1968.

<sup>2</sup> Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. С.230.

<sup>3</sup> Там же. С. 220.

<sup>4</sup> Там же. С. 231.

именования высшей аристократии великокняжескими, а в последствии царскими холопами<sup>1</sup>. Первоначально термин этот использовался для возвышения статуса правителя московской державы, но впоследствии практика эта неизбежно привела к распространению представления, что служилые князья и бояре – не более чем государевы рабы. Процесс формирования государственных отношений по «восточному», говоря условно, образцу шел тем успешнее, что собственные традиции политического быта были весьма неопределенны, а сила официальной идеологии не могла поставить заслон движению в этом направлении потому, что политическая жизнь греческого царства (служившего, как было сказано, идейным образцом) в сущности, тоже строились на основе подданства/министериалитета<sup>2</sup>. Таким образом, повинувшись силе полученного культурного наследия, Русь начала движение по пресловутому «своему пути», направленному на укрепление государства в ущерб индивидууму.

Впрочем, нельзя отрицать и личностный фактор в истории, и фактор случайности: последний всполох борьбы за права крупных землевладельцев (укрепление которых могло в перспективе привести к вхождению в обиход практики договорных отношений для средних и низших сословий) пришелся на царствование Ивана Грозного, то есть на то время, когда татарское владычество давно кануло в прошлое. По мнению Н.Е. Носова, Россия в эпоху Ивана Грозного стояла на перепутье, «именно тогда решался вопрос, по какому пути пойдет Россия: по пути подновления феодализма «изданием» крепостничества или по пути буржуазного развития»<sup>3</sup>. Возможно, установлению «подданнической» политической культуры в немалой степени способствовал сильный и властолюбивый характер первого русского царя. Переписка Грозного с Андреем Курбским дает нам материал, иллюстрирующий мировоззрение эпохи. Показательно, что князь Андрей, высказывая, по сути, претензию на неприкосновенность прав боярства, сам рассуждает временами

---

<sup>1</sup> Горский А.А. О происхождении «холопства» московской знати // ОИ. 2003. № 3. С. 80 – 83.

<sup>2</sup> Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 237.

<sup>3</sup> Носов Н.Е. Становление сословно-представительных учреждений в России. Л., 1969. С. 9.

вполне по-холопски. Логика рассуждений беглого князя ясна: воеводы, «сильные в Израиле», верной службой, покорением «прегордых царств», кажется ему, заслужили доброе отношение к себе Ивана, царь же предал их смерти, чем, по мнению князя, нарушил божественный закон, за что ему еще предстоит ответить. Не смотря на то, что князь апеллирует к божественным установлениям, право высшего служилого сословия на сохранение жизни и имущества он мотивирует их верной службой царю. Таким образом, обоснование личного благосостояния строится им не на провозглашении неких «неотъемлемых», «естественных» прав, а на осуждении возмутительной несправедливости царя, который, в контексте посланий Курбского, мыслится как единственный источник прав и благосостояния, как хозяин, который по справедливости должен награждать своих слуг, если те хорошо исполняют свои обязанности. Именно на этом противоречии Курбского и «ловит» Иван Грозный. Хозяин всегда сможет найти вину холопу: укорам царя несть числа: князь Курбский в числе прочих бывших соратников и бояр-ослушников оказывается повинен и в смерти первой жены Ивана, и в его несчастном детстве, и в попытке государственного переворота и т.д. Царь склонен представлять пострадавшей стороной себя. А если так, то холопы вполне заслужили наказания, и помешать в этом царю никто не в праве: «А жаловати есьмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же есьмя». Иван ставит в пример князю Андрею его собственного раба – Ваську Шибанова, который «и пред царем и предо всем народом, при смертных вратах стоя, и ради крестного целования» от верности господину «не отвержеся» и выказал готовность умереть за него. Царь упорно указывает князю на его рабское положение: по его словам, Андрея и его предков сам Бог «поручил» деду царя «в работу».

Строя свою аргументацию в той же системе координат, что и сам Иван, князь Андрей, конечно, не признает себя рабом открыто, более того, в одном из своих посланий он даже причисляет себя (как, впрочем, и своего визави) к «мужам рыцерским», но это не меняет дела: психология министерялитета впиталась уже так глубоко, что даже из недостижимого далека потомок

ярославских рюриковичей не может от нее избавиться. В прошлом остались времена, когда один князь мог сказать другому: «мы – единого деда внуки», а дружина предъявляла требования князю и добивалась их исполнения. Теперь в тоне посланий бывшего боярина звучит лишь обида несправедливо наказанного слуги, и кару на голову хозяина он призывает не большую, чем полагалась в домонгольское время за убийство своего холопа – угрызения совести. Быть может, конец XVI в. – последний рубеж, на котором Русь еще могла трансформировать основы политической психологии общества. Окажись князь Курбский не в Литве, а во главе какой-нибудь аристократической фронды, договорные начала в отношениях центральной власти и крупных землевладельцев могли быть восстановлены, но этого не случилось.

Впрочем, вопрос о том, насколько велико влияние на русскую политическую культуру разнообразных внешних воздействий, что является в ней наносным, а что исконным практически неразрешим. Принципиальную его сложность показал заочный круглый стол, проведенный журналом «Ab Imperio»<sup>1</sup>.

Мы можем констатировать общее «стилистическое» сходство здания русской государственности в послемонгольский период с ордынской и византийской. Как выглядело бы оно в других условиях знать не дано. Можно только предполагать, что внутренние задатки, сделавшие успешным восприятие инокультурных влияний все-таки были. Зачатки автократической системы некоторые исследователи<sup>2</sup> находят уже в эпоху княжения Андрея Боголюбского, при котором, по их мнению, происходит изменение характера княжеской власти, набирают силу зачатки деспотизма, многими чертами близкого деспотизму поздних московских князей. Однако анализ политических коллизий в Северо-Восточной Руси, проведенный И.Я. Фрояновым убедительно показывает, что никаких серьезных изменений в сути княжеской

---

<sup>1</sup> От Орды к России: круглый стол // Ab Imperio. 2002. № 1. С. 205–239.

<sup>2</sup> Кобрин В.Б., Юрганов А.Л. Становление деспотического самодержавия в средневековой Руси: К постановке проблемы // История СССР. 1991. № 4; Данилевский И.Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII – XIV вв.)

власти при Андрее Боголюбском не было<sup>1</sup>. Степень влияния татарского политического и социального уклада на русскую культуру остается до настоящего времени предметом дискуссий. По мнению Ч. Гальперина, Русь не являлась политическим наследником Золотой Орды, и не осознавала себя таковой. Москва считала себя неотъемлемой частью христианского мира, не стремилась овладеть основным массивом золотоордынских земель, не пыталась разнообразить генеалогические легенды вымышленными связями с родом Чингизидов<sup>2</sup>. Думается, однако, что американский историк слишком буквально воспринял тезис о наследовании Московией татарских политических институтов. Собственно, речь не идет о буквальном и явном заимствовании. Гораздо более оправданной выглядит позиция исследователя истории Ногайской Орды В. В. Трепавлова, трактующего статус русского монарха как специфический, и связывающего появление царского титула на Руси с началом подчинения татарских государств. «В XVI – XVII веках Россия по отношению к восточным и южным соседям выступала как победоносный участник борьбы за геополитическое наследие Золотой Орды. Налаживание отношений с бывшими ордынскими подданными – татарами, башкирами и ногаями – происходило по привычным для них идеологическим и административным канонам»<sup>3</sup>. Войдя в роль «Белого падишаха» в общении с восточными соседями, русский царь не мог полностью отвлекаться от нее и во внутренних делах. Таким образом следует констатировать, что степень трансформации, которую русская политическая культура претерпела за два с половиной столетия, прошедших после нашествия монголов была весьма существенна. Образ князя окончательно утратил древние черты, которые были свойственны родовым военным вождям догосударственной эпохи и «напитался соками» великих империй (греческой и татарской), в орбиту влияния которых Русь оказалась

---

<sup>1</sup> Фроянов И.Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.-СПб.: Златоуст, 1995. С. 619.

<sup>2</sup> Гальперин Ч. Вымышленное родство. Московия не была наследницей Золотой Орды // Родина. 2003. № 12. С. 68 – 71.

<sup>3</sup> Трепавлов В. Белый падишах // Родина. 2003. № 12. С. 75.

вовлечена, изменилось и отношение населения к собственной роли в политической системе.

### ***§ 3. Представления о социальной стратификации***

В предыдущем параграфе нами были рассмотрены представления о власти, как культивировавшиеся в «высокой» книжной культуре Древней Руси, носителями которой были образованные, начитанные люди, так и существовавшие в сознании широкой народной массы (на уровне ментальности). Представления об устройстве общества не нашли в книжной культуре Древней Руси столь же полного отражения. В отличие от вопросов, связанных с природой власти, строение общества не стало предметом специальных размышлений для русских книжников.

Определенный объем «высоких» идей на этот счет находим мы в литературе, пришедшей на Русь из южнославянских земель и из Византии. В «Шестодневе» Иоанна Экзарха Болгарского, произведении, составленном в X в. и довольно скоро пришедшем на Русь, содержится весьма яркий сюжет о совершенстве мира, в котором отразились представления Иоанна и об устройстве общества. Иоанн Экзарх, а вслед за ним и древнерусский читатель «Шестоднева», видели устройство горнего мира аналогичным устройству земного общества<sup>1</sup>. Свое удивление перед величием Бога, создавшего столь совершенный мир с человеком в центре, болгарский писатель сравнивает с удивлением, которое испытывает «смърд и нищъ человек и странень, пришед издалеча к преворамъ княжа двора и видевь я, дивися и»<sup>2</sup>. Картина рисуется весьма живописная: бедный смерд видит прекрасный дворец, великолепие которого едва доступно его пониманию, поскольку в жизни своей он кроме жалких и убогих хижин ничего не видел. Но еще более впечатляющее зрелище представляет собой князь, восседающий в прекрасных одеждах, перепоясанный

---

<sup>1</sup> Райнов Т. Наука в России XI – XVII веков: Очерки по истории донаучных и естественно-научных воззрений на природу. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 16.

<sup>2</sup> Из «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского // БЛДР. XI – XII века. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. С. 132 – 134.

золотым мечом. По обеим сторонам от князя сидят в парадном облачении бояре. Таким порядком образ иерархии земной дается Иоанном как аналог иерархии небесной. Князь – бог, бояре – ангелы, человек по сравнению с ними – всего лишь смерд. Сходную картину социального устройства русский книжник мог почерпнуть и в сочинениях Иоанна Дамаскина, в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, в «Книге святых тайн Еноха» и пр.<sup>1</sup>.

Но это только переводы – весьма популярные в древнерусской литературе, но не нашедшие прямого отклика в мировоззрении восточнославянских авторов, ни разу не повторенные ими, поскольку сконструированы они были в совершенно иных социально-политических условиях. Поэтому для выяснения местных оригинальных воззрений на устройство общества мы вынуждены прибегать к косвенным указаниям, встречающимся в обширном комплексе источников и довольствоваться в общем-то только необработанными представлениями, рассеянными по страницам памятников древнерусской письменности.

Но и это не мало. Вряд ли требует доказательства, что и некнижное население, «простецы», не делавшие размышления своей профессией, как-то представляли себе общество, в котором жили. Понятно, что представления эти должны отличаться от книжных, и, прежде всего, тем, что разработкой их специально никто не занимался, они складывались стихийно. Поэтому они не имеют стройности и завершенности теоретически отточенных концепций. Вместе с тем по широте охвата они гораздо значительней специально сконструированных идей, так как жизнь так или иначе непроизвольно находит отражение в сознании во всех своих проявлениях. В противоположность «книжным» представлениям, мы будем называть их условно «обыденными». Значение обыденных представлений выходит далеко за рамки просто представлений необразованной массы. Им не чужды все слои общества, в том числе и интеллектуалы. В отличие от специально развиваемых теорий, эти

---

<sup>1</sup> Райнов Т. Наука в России XI – XVII веков: Очерки по истории донаучных и естественно-научных воззрений на природу. С. 17.

представления присутствуют в сознании людей незаметно для них самих. Как некий фон, как «то, что само собой разумеется», как набор неосознанных автоматизмов мысли, усвоенный в раннем детстве вместе с языком, привычками, традиционными понятиями. Таким образом, предметом нашего рассмотрения в настоящем параграфе станет сфера ментальности, социальной психологии.

Являясь глубинным слоем психологической организации социума, ментальность во многих своих чертах является общей для всего народа. Воззрения ученого монаха-летописца и простого землепашца или ремесленника XI – XIII вв., конечно, очень разнятся. Но при всем при этом они современники. Следовательно, есть такие материи, которые они представляют себе примерно одинаково. Ведь говорят они на одном языке, живут в одной волости. Кроме того, и монах-книголюб не с рождения стал таковым. Был он когда-то и маленьким, не умел читать, впитывал информацию о мире из разговоров старших, из сказок, былин, которые слушал и маленький князь, и маленький холоп. Да и во взрослой жизни не все приходило в его голову из книг, он наблюдал за жизнью, усваивал правила поведения, сложившиеся в обществе, старался найти свое место в мире. Таким образом повседневные общенародные представления входили в его сознание более основательно и глубоко, чем прочитанное в книгах. Естественно, в процессе «учения книжного» многие изначальные представления будут заменены на литературные, но не все. Многие сохранятся нетронутыми. Многие только наденут маску нового, из-под которой будут видны черты привычных простонародных понятий. Подспудное, отличающееся от теоретического понимание общественного устройства постоянно обнаруживается в поступках летописных героев, суждениях, словоупотреблении.

Для выявления повседневных представлений необходимо изменить ракурс рассмотрения источников. Если ранее наше внимание большей частью было сосредоточено на том, что древнерусский книжник намеренно сообщал читателю, то теперь нас будут интересовать моменты, которые были включены



в повествование неспециально. Обмолвки, общий строй мысли, терминология, сам язык, в рамках которого осуществлялся мыслительный процесс. Несмотря на то, что «социально-имущественные обозначения» древнерусских текстов, по словам А.С. Демина, «скупы и сбивчивы»<sup>1</sup>, они многое могут открыть. С их помощью мы попытаемся проникнуть в глубинные уровни общественного сознания, представить обычную, повседневную картину мира человека Древней Руси. В одну из самых существенных ее сторон – представления о социальной стратификации.

Структура древнерусского общества неоднократно привлекала внимание исследователей. Как было отмечено, в процессе работы ученые не раз касались того, как сам средневековый человек воспринимал современное ему общество. Однако делалось это вскользь. Далеко не всегда существовало понимание того, что объективное деление общества на группы и представления об этом делении людей, общество составляющих, – разные вещи. Специальных работ на эту тему в отечественной историографии нет. Между тем, изучение представлений о социальной стратификации чрезвычайно важно как для понимания специфики древнерусского общественного сознания, так и для поисков новых путей разрешения старых проблем социальной и политической истории.

В «Поучении философа, епископа белгородского» против пьянства, автором которого считают Григория, жившего в XII веке<sup>2</sup>, читаем следующее обращение к пастве: «Придите вси мужи вкупе и жены, попови и людье, и мниси, и бельци, богати и убозни, домашни и пришельци...»<sup>3</sup>. Значение этого обращения понятно: «Всем, всем, всем». Как видим, епископ структурирует общество при помощи бинарных оппозиций: мужи – жены, попы – люди (светские), белое духовенство – черное, богатые – бедные, местные жители – пришлые. Для Григория люди делятся по половому признаку, по их отношению

---

<sup>1</sup> Демин А.С. «Имение»: социально-имущественные темы древнерусской литературы // Древнерусская литература. Изображение общества. М.: Наука, 1991. С. 5.

<sup>2</sup> Колесов В.В. Поучения к простой чади. Комментарии // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С.639.

<sup>3</sup> Поучения к простой чади. Поучение философа, епископа белгородского // БЛДР. Т.4. С. 286.

к церковной организации, по имущественному положению, по их положению относительно городской общины.

Деление на мужчин и женщин является, конечно, древнейшим. Оно осознавалось уже в первобытности. Это нашло выражение в институте «мужских союзов», генетически связанных с обрядом инициации<sup>1</sup>. Оно определено самой природой и имеет повсеместное распространение.

Другое дело – противопоставление духовенства мирянам. Несмотря на то, что формально оно сохраняется и по сей день, современному человеку трудно представить настоящие масштабы, который имело это деление в средние века. Вряд ли кому сегодня придет в голову сегодня так делить людей. Другое дело в Древней Руси. Обилие монастырей и храмов делало различия между образом жизни духовенства и мирян зримым и ощущаемым каждый день. Церковная организация была настолько основательно включена в жизнь общества (не столько, правда, на мировоззренческом, сколько на бытовом уровне), что упоминание пар духовенство - миряне и монахи - «бельцы» сразу после мужчин и женщин весьма характерно.

Не менее значимым для древнерусского сознания является противопоставление богатых и бедных. Оппозиция эта имела место и в западной Европе. Наряду с противопоставлением «клирик - мирянин», она появилась в раннем средневековье, и может считаться одной из основных<sup>2</sup>.

Противопоставление «домашнии – пришельци» восходит к возникшему, по-видимому, вместе с самим родом человеческим противопоставлением свои – чужие<sup>3</sup>. Следует отметить, что в обращении Григория реальное противопоставление снято, ведь он в равной степени обращается и к тем и к другим. Сделано это для того, чтобы подчеркнуть общий смысл фразы, указывающей на то, что епископ обращается ко всем людям без исключения.

---

<sup>1</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С.307.

<sup>2</sup> Ястребицкая А. Л. Средневековая социология // Средневековая Европа глазами современников и историков. М., 1995. С. 19.

<sup>3</sup> Поршнева Б.Ф. Социальная психология и история. М., 1979.

В приведенном отрывке непонятно отсутствие в схеме ожидаемого упоминания деления на рабов и свободных, которое мы привычно считаем одним из самых характерных для эпохи раннего средневековья. Возникает вопрос – почему в это обращение, претендующие, как кажется, на то, чтобы исчерпать все значительные «классификации» игнорирует деление по принципу личной свободы? Возможный ответ мы находим в летописном рассказе о крещении киевлян. Князь Владимир тоже обращается ко «всем, всем, всем»: «Аще не обрящется кто заутра на реце, богатъ ли убогъ, или нищъ, или работень – противникъ мне да будетъ»<sup>1</sup>. Богатый здесь противопоставлен одновременно и бедняку и рабу. Несмотря на то, что в фразе использованы четыре термина, общий ее строй, тем не менее, остается двучленным: с одной стороны богатый – с другой «убогъ, или нищъ, или работень». Таким образом имущественное благополучие противопоставляется социальному неблагополучию в любой его форме – будь то бедность или рабское состояние. По-видимому, представление о социальной неполноценности в древней Руси достаточно серьезно отличалось от привычных нам хрестоматийных форм, ведущих свое происхождение из античной эпохи. А.Я.Гуревич отмечает, что четкая оппозиция «раб – свободный» доставшаяся странам Западной Европы в наследство от римского права постепенно сменилась там размытостью границ между этими двумя понятиями и социально-правовой пестротой<sup>2</sup>. В Киевской Руси, где античное наследие имело гораздо меньшее влияние, а римское право и вовсе было неизвестно, такую социально-правовую пестроту мы можем констатировать с самого начала. Противостояние «раб – свободный» в классическом виде было не свойственно мышлению древнерусского человека. Как видно из приведенных отрывков, оно не имело значения самостоятельного принципа, а выступало в комплексе с другими критериями – имущественным, происхождения, составлявшими в конечном итоге характерную для общины оппозицию полноправный – неполноправный (ущербный, «убогый»). Точно

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 117.

<sup>2</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 34.

такое же положение видим мы и в «Житии Авраамия Смоленского», в завершающей части которого дан обширный перечень тех, кому предлагалось радоваться и ликовать, празднуя память успения преподобного и блаженного Авраамия. Список открывается «твердым градом» как целостностью, затем идет пречистая дева, Матерь Божья, затем небесная иерархия: апостолы, пророки и пр. Затем, когда очередь доходит до людей, сначала упоминаются социально-благополучные категории: «христоролюбимии и богохранимии цари и князи, и судьи, богати и славнии», в эту же группу включены и «нищие о Бозе». После упоминания половых и возрастных градаций, свойственных всем людям («възраст мужескъ и женескъ, уноша и старци»), перечисляются социально неблагополучные: «нищи, убозии, слепи же, и хромии, трудоватии и вси просители, не имуть же где главы подъклонити, иже претерпеша гладъ, наготу, зиму, иже претерпеша многия сугубыя напасти и скорби и на мори, и на суши, озлоблении и прогнани, и разграблены бес правды отъ вельможъ и отъ судей неправедныхъ»<sup>1</sup>. Как видим, автор жития Ефрем перебирает большое количество самых разных категорий, есть даже претерпевшие сугубые напасти на море, но «холопов» или «челяди» среди них нет. Нет холопов и среди новгородцев, оплакивавших смерть князя Мстислава Ростиславича, хотя согласно тексту Ипатьевской летописи среди них были: «все множество Новгородское: и сильнии, и хоудии, и нищи, и оубозии и черноризце»<sup>2</sup>. Конечно, в данном случае холопов и смердов могли не включить как не членов городской общины, которым нет дела до смерти князя. Но это не меняет дела в принципе. Главное, что при перечислении социальных категорий, которые в результате должны составить «всех» (причем, *всех* в христианском смысле слова, то есть всех христиан) противопоставление «свободный – раб» практически никогда не используют ни летописцы, ни проповедники.

Впрочем, сказанное не означает, что противопоставление свободных и рабов не существовало вовсе. Речь идет, прежде всего, о малой

---

<sup>1</sup> Житие Авраамия Смоленского // БЛДР. XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 62.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 610.

распространенности этого противопоставления и о размытости границ. Белгородский епископ, обращаясь к пастве, главная характеристика которой – пристрастие к питию, очевидно, стремился придерживаться незамысловатых категорий, взятых из жизни, поэтому не выделяет специально людей, полностью зависимых из всей массы «убогих». Но рафинированные интеллектуалы, митрополит Иларион и Кирилл Туровский, обращавшиеся к слушателям, «преизлиха насыттьшемся сладости книжныа», приводят искомое противопоставление в высокой торжественной болгаризированной форме<sup>1</sup>: вместо просторечного и юридического «холоп» или «челядин» они используют книжное, и странное должно быть для древнерусского уха – «раб». Иларион: «малымъ и великымъ, рабомъ и свободным, уным и старым, бояромъ и простым, богатым и убогим»<sup>2</sup>. Ему вторит Кирилл: «малыя с великими, нищя с богатыми, рабы со свободными, старце с унотами, и женимыя с девицями, матери с младенци, сироты с вдовицами»<sup>3</sup>. Их риторическая культура выше, они могут подняться до понимания «рабства» как сепарированной социальной категории.

В обыденной жизни, напротив – свобода и зависимость не мыслились абсолютными, но были присущи людям в той или иной мере. Отсюда обилие социальных терминов, описывающих положение человека подчас в несовместимых плоскостях. Без четкого разделения использовались термины относящиеся к имущественному статусу, политическому положению, профессии и пр. Особенность эта была подмечена еще В.И. Сергеевичем, который писал, что «наша древняя терминология не отличается большой определенностью; одно и то же слово нередко употреблялось у нас в разных смыслах»<sup>4</sup>. Ни одному исследователю не удалось проследить бесспорно логику

---

<sup>1</sup> Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. С. 183.

<sup>2</sup> Слово о законе и благодати митрополита Илариона // БЛДР. Т. 1. XI - XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 44.

<sup>3</sup> Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1958. Т. 15. С. 331 – 348.

<sup>4</sup> Сергеевич В.И. Древности русского права. Т. 1. СПб., 1909. С. 203.

их употребления. Из этого, конечно не следует, что логики не было, но то, что она отличалась от современной – это бесспорно.

Что мы можем сказать об этой логике? Важная черта логики формирования образа общества в древнерусском общественном сознании – использование двухчастных пар-схем, бинарных оппозиций. Как мы можем видеть по летописному материалу, там повсеместно используются парные противопоставления: «духовенство – миряне», «мужчины – женщины», «богатые – бедные».

В западной Европе все складывалось несколько по-другому: в XI веке получает распространение теория о трехчастном строении общества. Всестороннее развитие она нашла в трудах епископов Адальберона Ланского и Герарда Камбрезийского. Согласно этой теории «богоустановленное общество, составлявшее в известном смысле "единое тело" – христианскую церковь, разделялось в действительности на три категории, так называемые ордо: один составляли те, кто молились – духовенство (*oratores*), другой – те, кто защищали с оружием в руках церковь, – воины (*bellatores*); наконец "трудящиеся" – те, кто пахали землю (*laboratores*)»<sup>1</sup>. По мнению этнолога Ж. Дюмезиля такой способ структурирования имеет глубокие корни в древнем мировоззрении всех индоевропейских народов<sup>2</sup>. М.В.Попович обнаружил следы трехчастности и в славянской мифологии, связанной с идеей мирового дерева<sup>3</sup>.

Однако имеющийся материал не позволяет говорить о влиянии ее на представления о строении общества в Древней Руси. Господствующим структурирующим приемом являлось все же парное противопоставление. Ничего похожего на указанную троичную схему не появилось на Руси еще и потому, что в этой схеме группы выделялись по принципу исполняемой ими общественной функции<sup>4</sup>. Задача крестьянина - обрабатывать землю для рыцаря

---

<sup>1</sup> Ястребицкая А. Л. Средневековая социология. С. 20.

<sup>2</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976. С. 45.

<sup>3</sup> Попович М.В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985. С. 21.

<sup>4</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. С. 28.

и священника, священник заботится о душах рыцаря и крестьянина, а рыцарь защищает крестьянина и священника от врагов<sup>1</sup>. В сознании человека киевской эпохи такое разделение едва ли было возможно. В древнерусском обществе к XI - XII вв. не сложилось еще групп с постоянно определенными функциями. Защиту от внешних врагов осуществлял весь народ, то есть практически те же люди, которые занимались крестьянским трудом. Носителем религиозного авторитета, как мы увидим в дальнейшем, выступал, особенно на начальном этапе, в большей мере князь. Видеть в церковной организации заступницу перед богом значительная часть народа, не порвавшая до конца с язычеством не могла. Конечно, некоторые элементы функционального членения имели место, но уровень развития не позволял им выдвинуться в качестве определяющих.

Есть только один источник, в котором трехчастная схема прослеживается достаточно четко. Проблема только в том, что сам этот источник слишком таинственен и спорен. Делать выводы на его базе достаточно сложно. Это известный духовный стих «Голубиная книга». Ученые до сих пор не могут точно определить ни времени, ни источников его формирования.

Но оставить его без внимания все-таки было бы неправильно. В этом фольклорном произведении имеются следующие строчки:

Оттого у нас в земле цари пошли –  
От святой главы от адамовой;  
Оттого начались князья-бояры –  
От святых мощей от Адамовых;  
От того крестьяне православные –  
От свята колена от Адамова<sup>2</sup>.

Древнейшее упоминание словосочетания «Голубиная книга» (в форме «глубинная книга») встречается в «Житии Авраамия Смоленского», относящемся к XII – XIII вв.: «И вшед сатана в сердце бесчинных, воздвиже

---

<sup>1</sup> Там же. С. 30.

<sup>2</sup> Стихи духовные / Сост. Ф.М. Селиванов. М.: Советская Россия, 1991. С. 33.

нань; и начаша овии клеветати епископу, инии же хулити и досаждати, овии еретика нарецати и, а инии глаголаху нань *глубинныя книги* почитает»<sup>1</sup>. Нет, однако, никакой уверенности, что названное созвучие не является простым совпадением. Скорее всего «голубиной» или «глубинной» книгой в древнерусской культуре называлось некое «сокровенное писание» вообще, а не какое-то конкретное произведение. По мнению М.Н. Сперанского, изучавшего списки этого произведения, бытовавшие в раскольничьей среде, текст этот может быть датирован XV – XVI вв.<sup>2</sup>

Учеными давно было замечено сходство этого пассажа «Голубиной книги» с брахманической космогонией<sup>3</sup>. Исследователь культурных связей Индии и Древней Руси В.К. Шохин приводит параллельные места из «Ригведы»<sup>4</sup>.

«Ригведа» X.90	«Голубиная книга»
Его рот стал брахманом,	Оттого у нас в земле цари пошли
Руки сделаны воином,	—
Его бедра – вайшьей	От святой главы от адамовой;
Из стоп родился шудра	Оттого начались князья-бояры –
	От святых мощей от Адамовых;
	От того крестьяне православные
	—
	От свята колена от Адамова

Сходство очевидно, весь вопрос в том, как его объяснить. Собственно, в науке предложены два возможных варианта объяснений. Первый предполагает

<sup>1</sup>Житие Авраамия Смоленского // БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 30-65.

<sup>2</sup> Сперанский М.Н. Русская устная словесность. М., 1917. С. 371 – 372.

<sup>3</sup> Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XV в.) М.: Наука, 1988. С. 13.

<sup>4</sup> Там же. С. 285.



факт литературного заимствования. Второй – генетическое единство двух произведений, происходящих из древней праарийской мифологии.

Относительно первого предположения В.К. Шохиним было высказано соображение, что такое заимствование вряд ли было возможным, поскольку названный элемент индийской культуры принадлежит к «эзотерической брахманической традиции, допускавшей возможности своей трансляции в неизмеримо меньшей степени, чем буддистская миссионерская культура, с которой были связаны почти все действительные индийско-европейские культурные контакты»<sup>1</sup>. То есть, такое заимствование маловероятно.

Следовательно, остается возводить происхождение идеи о происхождении трех групп населения из трех частей божества к индоевропейской мифологии. Это вполне возможно, но реальность XI – XIII вв. явно не укладывается в эту мифологию. Единственным, как кажется, логичным объяснением этого факта может служить версия, что отголоски арийских легенд сохранялись в какой-то русской эзотерической традиции (возможно, связанной с языческими группами, избежавшими насильственного крещения и скрывавшимися по окраинам Руси), в то время как в официальной и обыкновенной профанной культуре возобладали иные идейные традиции, базировавшиеся на бинарном делении.

Другая важная черта заключается в том, что в рассуждении не соблюдался закон, требующий употреблять в делении понятий только одно основание, а также ряд других правил формальной логики: не соблюдалось требование соразмерности, члены деления не всегда взаимоисключали друг друга и т.д. Это, скорее не логическое деление, а группировка, подчиняющаяся не законам формальной логики, а практической житейской необходимости. Подобная группировка в принципе знакома и современному человеку. Так, например, в магазине, продающем одежду, обычно существуют отделы мужской, женской и детской одежды. Если рассуждать формально логически, можно сделать нелепый вывод, что дети не имеют пола, но в обыденной жизни

---

<sup>1</sup> Там же. С. 13.

нас это не смущает. В средневековом сознании подобные нестрогие логические связи были очень распространены. Об этом часто забывают исследователи, обращающиеся со средневековым материалом так, будто всё в нем непременно должно подчиняться строгим правилам современной научной мысли.

Отсутствие единого критерия выделения групп можно назвать наиболее существенной характеристикой логики социального членения в Древней Руси. Черта эта свойственна обществам, находящимся на переходном этапе развития и не имеющим в силу этого устоявшейся структуры. Отсутствие устоявшейся структуры проявляется и в уже отмеченной нами нечеткости терминологии, и в отсутствии государственного закрепления имевшихся социальных групп.

Лучше всего эта особенность древнерусского общества выражена В.И.Сергеевичем: «Древняя Русь не знала сословий. Они народились только в московскую эпоху; во времена предшествовавшие можно наблюдать лишь слабые их зародыши. До образования Московского государства все население русских княжений, с точки зрения права, представляло единообразную массу, разные слои которого отличались один от другого достоинством, а не правами и обязанностями. Сословных различий, привязывающих известные классы общества к известным занятиям, еще не было: от князя до последнего свободного всякий мог быть воином, чиновником, иметь поземельную собственность, заниматься торговлей, промыслами. Каждый имел право на все, но одному удавалось больше, чем другому, а потому он и выделялся как человек "лучший"; кто оставался позади всех, тот характеризовался эпитетом "меньшего" человека. Таким образом возникла целая лестница качественных различий одного и того же рода свободных людей. Ступеньки этой лестницы не были замкнуты: по мере улучшения фактической обстановки, человек сам собою поднимался на следующую ступень и наоборот»<sup>1</sup>.

Мы позволили себе столь обширную цитату потому, что помимо утверждения независимости социальной стратификации от государства, В.И.Сергеевич высказывает весьма ценное соображение по вопросу, сложность

---

<sup>1</sup> Сергеевич В.И. Древности русского права. С. 198 - 199.

которого была отмечена нами выше. А именно по поводу основ структурирования или критериев деления древнерусского общества. Как было уже сказано единого критерия не существовало, определить его невозможно. Но понять господствующий принцип, «философию» их подбора, который существовал в древнерусском общественном сознании вполне можно. Социальные группы отличались одна от другой *достоинством*. При всем разнообразии это критерии *качественные*. То есть неформальные, наглядные для восприятия. Фактически та же особенность средневековой ментальности нашла отражение в теории «исторических типов» В.О.Ключевского. В лекции, прочитанной в Училище живописи и ваяния «О взгляде художника на обстановку и убор изображаемого им лица»<sup>1</sup>, ученый показывает, насколько тесно социальное положение человека было связано с образом жизни, бытом, одеждой. «Внешними признаками резко отмечались и различались целые классы людей, общественные состояния»<sup>2</sup>. Естественно, одежда и быт сами по себе критериями не являются, это лишь маркировка. Но сам факт, что для того, чтобы «отмечать» социальные группы был выбран абсолютно внешний признак, уже о многом говорит. К качественным, неформальным критериям можно отнести, например, богатство, происхождение, место жительства, профессию и пр. Социальные группы выделялись (группировались) по одному или сразу нескольким критериям.

Как было уже замечено, одной из самых древних, распространенных и устойчивых конструкций в человеческой психике является противопоставление «свои - чужие». Это бинарная оппозиция, при помощи которой новорожденный ребенок производит первую ориентацию в мире, а первобытный человек в далекой древности сделал первый шаг к развитию сознания. Она и сегодня продолжает оставаться определяющей в социальном мировоззрении. В древнерусском обществе с данным противопоставлением теснее всего оказался связан термин «люди». «Люди» - это земледельческое, ремесленное и торговое

---

<sup>1</sup> Ключевский В.О. О взгляде художника на обстановку и убор изображаемого им лица // Он же. Исторические портреты. М., 1991. С. 29 - 40.

<sup>2</sup> Там же. С. 33.

население земель-волостей, основная масса свободного населения, как городского, так и сельского<sup>1</sup>. Слово «людинь» происходит от корня \*leudh- - 'расти', при помощи которого древние индоевропейские общности обозначали сферу «своего», «свободного», противопоставляя ее сфере «чужого» и «враждебного»<sup>2</sup>.

В памятниках древнерусской письменности область значений этого слова находится примерно в том же русле. В.В. Колесов определяет его смысловую нагрузку в русском языке X - XIII века следующим образом: «Люди - самостоятельные, способные к какому-либо делу мужи, свободные и "свои", объединенные общим вождем и предприятием, подвластные светскому закону»<sup>3</sup>.

По лингвистическим данным представление о «людях», «своих» было тесно связано с понятиями «свобода», «собственность» и «община». Слова «свой», «свобода», «собственность» этимологически восходят к возвратному или притяжательному местоимению \*swos-, относящемуся к любому члену данного коллектива и выражающему взаимно-возвратные отношения, и являются, таким образом, однокоренными<sup>4</sup>. Если представить себе мировоззрение общинника, взглянуть на мир его глазами, то свободным для него будет, прежде всего, «свой». «Чужой» в замкнутый общинный мир мог попасть в виде путника или пленного раба - он не свой, своих лишен, ничего не имеет, в том числе имущества и прав, и, следовательно он не «свободен» в пределах данной общины. То есть «свободный» – имеющий «своих», имеющий часть в «собине» - коллективной собственности, следовательно – полноправный член общины. Противопоставление «своих» как *людей* всем остальным имеет многочисленные этнографические параллели. Самоназвание многих народов именно так и переводится – «люди». На Руси развитие этого понятия пошло по другому пути. Он не превратился в этноним, а стал названием наиболее

---

<sup>1</sup> Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980. С. 123.

<sup>2</sup> Попович М.В. Мировоззрение древних славян. С. 18.

<sup>3</sup> Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 149.

<sup>4</sup> Там же. С. 105 - 106.

многочисленной социальной группы. Со временем он стал применяться для обозначения не только своих «своих», но и чужих. То есть киевлянин, например, мог сказать не только «люди киевские», но и «люди новгородские».

В течение всего раннего средневековья термин «свободный» оставлялся на Руси мало формализованным и включал в себя представителей разных категорий свободного населения. Универсальность такого положения для славянского мира хорошо видна в работе Ю.В. Бромлей, посвященной сравнительному анализу статуса свободных общинников у славянских народов в эпоху раннего средневековья. Исследователь отмечал, что «в отличие от германских народов, у многих из которых это слово сравнительно рано превратилось в специальный термин, обозначающий свободных людей (*liberi*), у славян оно не приобрело характера такого специального термина»<sup>1</sup>.

Как было показано И.Я.Фрояновым, термин «люди» охватывал как городское, так и сельское население волости<sup>2</sup>. В политическом и экономическом смыслах оно предстает нерасчлененным. Это закономерно, так как повседневная деятельность, имущественное и правовое положение были едины. И те и другие обладали одинаковым правом участвовать в вече и совместно выступали в ополчении. Однако несмотря на отсутствие формально-юридических различий, разница между городом и деревней все же давала себя знать. Городские жители считались (и, наверно, в действительности были) более культурно развитыми. Деревенский житель оказывался в массе своей попроще. Преподобный Спиридон, много лет добросовестно выпекавший просвирки в монастырской пекарне, приведен автором Киево-Печерского патерика в качестве примера святой простой души, не имеющей ни лесты, ни лукавства «въ сердце». Он «бьяше невежа словом», хотя и не разумом. Причина же столь привлекательной простоты указана ученым книжником совершенно определенно: «не от града прииде в чернечество, но от некого

---

<sup>1</sup> Бромлей Ю.В. Этносоциальные процессы: теория, история, современность. М.: Наука, 1987. С. 133.

<sup>2</sup> Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. С.122.

села»<sup>1</sup>. О некоторой культурной консервативности сельских жителей свидетельствует археологический материал. Так, например, древний обычай хоронить в курганах дольше держался в деревне - там и в XI - XII вв. исполняли старый языческий обряд, в то время, как городское население погребало умерших на новых христианских кладбищах<sup>2</sup>. Более того, антропологические исследования показали, что с течением времени, у городского населения накапливаются отличия в физическом облике. Специалистами зафиксирована брахикефализация городского населения, которая является частным выражением общего процесса ускорения роста под влиянием изменений в социальной среде, увеличения круга брачных связей<sup>3</sup>.

Благодаря тому что «люди» составляли основную часть населения Древней Руси мировоззрение свободного полноправного общинника задавало тон всему общественному сознанию эпохи. Положение этой социальной категории мыслилось как усредненное, как некая точка отсчета, относительно которой определялись «лутшие» и «убогие». Проявлялось это влияние и в иных областях. Например, в отношении к труду. Рядовое свободное людство как правило вело трудовой образ жизни, поэтому социальная оценка труда на Руси XI - XIII веков была высокой. В целом выше, чем в западной Европе, где отношение к крестьянскому труду было двойственным и понимание важности крестьянского труда часто соседствовало с крайне презрительным отношением к нему<sup>4</sup>. На Руси ничего подобного не наблюдается, напротив, в Изборнике 1076 года сказано: «Любаяй дело бес печали перебивается»<sup>5</sup>. В «Поучении» Владимир Мономах представляет труд вообще как одну из основных добродетелей, а лень – один из основных пороков<sup>6</sup>. Образы сельского труда

---

<sup>1</sup> О преподобнем Спиридоне проскурнице и о Алимпии иконнице. Слово 34. Киево-Печерский патерик. С. 456.

<sup>2</sup> Седов В.В. Восточные славяне в VI - XIII вв. М., 1982. С. 256.

<sup>3</sup> Алексеева Т.И., Бужилова А.П. Население древнерусских городов по данным антропологии: происхождение, палеодемография, палеоэкология // Российская археология (РА) 1996. № 3. С. 70 – 71.

<sup>4</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. С. 36 - 42.

<sup>5</sup> Изборник 1076 года / Под ред. С.И.Коткова. М., 1965. С. 286.

<sup>6</sup> Поучение Владимира Мономаха // БЛДР. Т. 1. XI - XII века. СПб., 1997. С. 462 - 464.

использовались древнерусскими писателями для изображения самых возвышенных материй, таких, например как христианизация Руси: «якоже бо се некто замлю разорить, другыи же насеетъ, ини же пожинають и ядятъ пищу бескудну, тако и съ – отецъ бо сего Володимеръ землю взора и умягчи, рекше крещениемъ просветивъ, съ же насея книжными словесы сердца верныхъ людей, а мы пожинаемъ, ученье приемлюще книжное»<sup>1</sup>. Отличие ощущается и в языке. В западной Европе термины, обозначающие земледельческий сельский труд (*rusticatio* - деревенская жизнь, сельский труд, земледелие) и невежество, необразованность, неотесанность, приниженность (*rusticitas*) - оказываются синонимами<sup>2</sup>. В древнерусском языке такого нет. Негативный оттенок приобретали термины, обозначавшие социальное неполноправие. Например, «смерд» - прямой связи с сельскохозяйственным трудом этой категории нет. Волхвы, морочившие в 1071 году население Ростовской области тоже названы «смердами»<sup>3</sup>. В то же время земледелие и иной производительный труд никак не бросали тень на свободное население, которое, как было сказано, именовалось «люди». Такое положение сохраняется и в более поздний период. В XIV веке появляются «страдники» - зависимое население, работавшее на барской запашке. «Страда», «страдать» - однокоренные слова. «Страдать» – и 'работать' и 'мучиться' одновременно. Но пренебрежения опять же нет, скорее сочувствие. Кроме того, это тоже социально неполноценная категория. Свободное население называлось нейтрально и достойно - «крестьяне», то есть, фактически, христиане. Те же ценностные установки видим мы в русском эпосе. В былинах, проникнутых героическим духом и военными идеалами, отношение к крестьянству, тем не менее, очень уважительное. Более того, все самые сильные русские богатыри - крестьяне по происхождению. Илья Муромец, третируемый сначала как «мужищина-деревенщина», оказывается впоследствии старшим братом всем богатырям. Столь же уважительное отношение к крестьянству видно и в сюжетах о Микуле Селяниновиче: то он

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 152.

<sup>2</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. С. 19.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 175.

пашет сохой, которую не может сдвинуть с места вся дружина Вольги Всеславича; то идет, легко перекидывая с плеча на плечо сумочку с «тягой земной», которую богатырь-исполин Святогор не только поднять не может, но даже с места сдвинуть. В церковно-монашеской среде труд, наряду с постом и молитвами, был одним из действенных способов самодисциплины. Примеры этому мы в изобилии находим в Киево-Печерском патерике.

Те, кто каким то образом возвышался над общим уровнем усредненной массы свободных общинников, именовался «вятшим», «лутшим» или «нарочитым» мужем. Еще раз обратим внимание на то, что определялась данная социальная категория относительно «людей» и представляет собой фиксацию взгляда на общество их глазами. Именно в их среде они «были у всех на устах, о них говорили, их н а р е к а л и (*реку - нарочь*)»<sup>1</sup>, среди них они были лучшими, чем-то значительными персонами. Так как стать над массой можно благодаря разным обстоятельствам, то, следовательно, множественность критериев социальной стратификации проявлялась здесь в полной мере. Единственное естественное ограничение заключалось в том, что превосходство должно было быть проявлено в социально значимой сфере. К таковым относилась, например, сфера военная. Важность ее была обусловлена широким участием свободного населения в военных действиях в качестве народного ополчения воев и всеобщим его вооружением<sup>2</sup>. Наиболее ярким примером возвышения на военной стезе является, конечно, история рассказанная в ПВЛ под 993 год об отроке-кожемяке, победившем огромного печенежина. Легендарность ее очевидна. В то же время сам факт помещения ее в летопись свидетельствует, что для современников ситуация эта представлялась вполне правдоподобной. «Володимиръ же великимъ мужемъ створи того и отца его»<sup>3</sup>. То есть, очевидно, воздал герою честь, возвысившую его среди сограждан. В виду того, что «лутшие» и «лепшие» люди Древней Руси действительно должны были быть чем-то хороши, эпитеты, обозначающие повышенный

<sup>1</sup> Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. С. 177.

<sup>2</sup> Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. С.185 - 216.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 124.



социальный статус, не превратились в названия сословий, и никогда полностью не теряли связи со своим первоначальным значением 'лучший, выдающийся человек'. Сын «нарочитого» мужа, по всей вероятности, мог не стать таковым, если не был достаточно смел, умен, силен.

Единственная сфера, позволявшая передать положение в обществе потомству – богатство. В настоящее время стало общепризнанным фактом, что воззрения на богатство, бытовавшие в древних обществах значительно отличались от современных. Помимо утилитарного оно имело сакральное и престижное значение. По мнению А.Я.Гуревича, в варварских обществах престижное значение даже превосходило утилитарное<sup>1</sup>. Роль авторитета богатства в укреплении княжеской власти в Древней Руси была показаны В.И.Горемыкиной и И.Я.Фрояновым<sup>2</sup>. Сакральность его прослеживается в самом термине, этимологически связанном со словом «бог». Таким образом ясно, что материальное благосостояние являлось одним из определяющих факторов социализации. Лучше всего показано место, которое имело богатство в жизни средневекового человека в «Слове» Даниила Заточника: «Зане, господине, богат мужь везде знаем есть, и на чюжей стране друзи держить, а убогъ во своей ненавидим ходить. Богат возглаголеть – вси молчат и вознесут слово его до облакъ, а убогий возглаголеть – вси на нь кликнуть. Иже ризы светлы, тех речь честна»<sup>3</sup>. Как видим, помимо жалоб на бытовые неудобства, которые Даниил вынужден терпеть из-за бедности, он сетует еще и на неуважение, отсутствие престижа. Весьма неприятно есть сухой хлеб, пить теплую воду на ветру, спать под дождем на холоде, прикрываясь лишь тряпицей, но еще обидней не получать заслуженного по уму и начитанности почтения от окружающих и видеть как возносят «до облакъ богата несмысленна», подобного шелковой подушке, набитой соломой<sup>4</sup>. Заточник – человек, безусловно, талантливый, и как все талантливые люди находящийся в

---

<sup>1</sup> Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. С. 68.

<sup>2</sup> Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. С.138 - 139.

<sup>3</sup> Слово Даниила Заточника // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 272.

<sup>4</sup> Там же. С. 276.

конфликте со своим временем. Он понимает разницу между «формой» и «содержанием» – «Нищ бо мудр – аки злато в кальни судни, а богат красень и не смыслить – то аки паволочито изголовие, соломы наткано»<sup>1</sup>, а его современники, судя по полемическому настрою произведения – нет. Престижное свойство богатства, по-видимому, проявлялось не только тогда, когда оно находилось в руках высшей знати, но на всех уровнях общественной лестницы. Даже печерские монахи, раздав все имущество бедным, рисковали остаться на старости лет без помощи, а после смерти без погребения. Так, например, Еразм-черноризец, растратив все свое большое состояние на церковную утварь и иконы, «обнища вельми, и небрегом бысть никемже»<sup>2</sup>. Невнимание к телу святого Афанасия Затворника, «иже умерь и паки въ другой день оживе» объяснено в Киево-Печерском патерике просто: «бе бо убог зело, не имеа ничтоже мира сего, и сего ради небрегомъ бысть; богатым бо всяк тщиться послужити и в животе, и при смерти»<sup>3</sup>.

Высокая социальная престижность богатства сочеталась в древнерусском общественном сознании с двойственностью этической оценки. С одной стороны, несмотря на то, что христианская система взглядов однозначно отдает приоритет бедности перед богатством, осуждения обеспеченного существования самого по себе в древнерусском общественном сознании незаметно. Скорее наоборот, церковь указывает богатым приемлемые формы существования без значительных материальных потерь и в ладу со своею совестью. Для этого необходимо творить милостыню, кормить и защищать убогих, поддерживать церковь. По таким правилам советуется жить «Наказание богатым» в Изборнике 1076 года<sup>4</sup>, «Поучение» Владимира Мономаха<sup>5</sup> и ряд других произведений. С другой стороны, строго осуждалось сребролюбие,

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> О Еразме черноризци, иже истроши имение свое къ святым иконамъ и тех ради спасение обрете. Слово 21. Киево-Печерский патерик. // БЛДР. Т.4. С. 384.

<sup>3</sup> О святемъ Афонасии Затворници, иже умерь и паки въ другой день оживе и пребысть лет 12. Слово 19. Киево-Печерский патерик. С. 372.

<sup>4</sup> Изборник 1076 года. М., 1965. С. 98.

<sup>5</sup> Поучение Владимира Мономаха. С. 462.

понимаемое как стяжательство, алчность. Поучительная история на этот счет содержится в Киево-Печерском патерике. Некий Федор «оставил убо мирскаяа и богатство разда нищимъ, и бысть мних и добре подвизася на добродетель»<sup>1</sup>. Затем он подвергся искушению дьявола и пожалел об утраченном богатстве. В него вселилась тревога, что если он долго проживет и изнеможет телом, ему не будет хватать монастырской еды, а прикупить что-нибудь помимо (видимо, это было в обыкновении) он не сможет. Под руководством беса, прикинувшегося его другом, отцом Василием, он с жаром стал вымаливать у Бога золота и серебра. Стараниями все того же беса Федор нашел клад и едва не сбежал из монастыря. В конце концов козни Лукавого были разрушены. Федор, заняв себя усиленным трудом, прогнал наваждение. Духовная победа Федора выразилась в том, что он потерял «память сребролюбия» настолько, что не смог указать князю, где зарыт клад. Другой пример раскаявшегося сребролюбца среди персонажей патерика - князь Святополк Изяславич, пытавшийся отобрать у блаженного Прохора чудесным образом полученную из золы соль. Древнерусская этика не осуждала богатство, особенно если его обладатель владел им справедливо по понятиям того времени, то есть делился. Но к стремлению богатство преумножить, к «сребролюбю» отношение было резко отрицательным. Богатство было непременным условием знатности. Нищий аристократ, если только не монах, в Древней Руси немыслим. Да и среди монахов подлинный аристократ, ведущий по-настоящему бессребренический образ жизни известен только один - князь Николай Святоша, сначала коловший дрова для нужд монастырской поварни, а потом ставший привратником<sup>2</sup>.

В общественном сознании того времени абстрагирование понятия знатности еще не зашло очень далеко. По мнению В.И.Сергеевича «Звание боярина в древнейшее время является, таким образом, не чином, раздаваемым князем, а наименованием целого класса людей, выдающегося среди других

---

<sup>1</sup> О святыхъ преподобныхъ отцехъ Феодоре и Василии. Слово 33. Киево-Печерский патерик. С. 442.

<sup>2</sup> О преподобнемъ князи Святоши черниговскомъ. Слово 20. Киево-Печерский патерик. С. 376.

своим имущественным превосходством»<sup>1</sup>. Того же взгляда придерживается современный филолог В.В.Колесов: «в развитии общей идеи знатности сначала освободились от представления о красоте и хорошем; затем из числа признаков устранилось представление о физической силе; наконец, устранилось представление о личном величии. Теряя один за другим некоторые признаки своего содержания, понятия о знатности расширило свой объем, приспособиваясь тем самым к нуждам феодального общества. "Богатый" может быть "главным", и за то он славится - так кратко можно сформулировать средневековый эталон знатности»<sup>2</sup>. В то же время, знатность определялась не одним богатством, а целым комплексом параметров. В число их также входили родовитость (о ее значении мы говорили в предыдущей главе), высокое положение в политической системе, следование определенному поведенческому шаблону, наличие определенной системы социальных связей. Если человек обладал всеми вышеперечисленными качествами, он считался знатным. Высшая степень знатности отмечалась боярским титулом и предполагала исполнение руководящих функций в социуме. По определению И.Я.Фроянова, «бояре предстают перед нами прежде всего как лидеры, управляющие обществом»<sup>3</sup>. Таким образом мы опять имеем дело с набором качественных, не закрепленных официально, неформализованных критериев, из которых в разных ситуациях решающим мог оказаться любой. У нас нет свидетельств, чтобы в боярское звание возводили как возводили в рыцарское достоинство в средневековой Европе, титул этот не жаловался князем, как жаловались дворянские титулы в новое время, и не «сказывался» как должность в московской Руси. Вероятно, он употреблялся в связи с определенным человеком или родом по тому же принципу, что и наименование «лутших», «лепших» или «нарочитых» мужей - как обозначение высокого социального статуса самим обществом. Источником статуса могла быть «честь» воздаваемая

---

<sup>1</sup> Сергеевич В.И. Древности русского права. С. 365.

<sup>2</sup> Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. С. 184.

<sup>3</sup> Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. С. 80.

боярину князем, ибо боярство составляло верхушку дружины, но наличие земского боярства, не связанного с дружиной, показывает, что источник этот не был единственным. Помимо близости к князю, очевидно, большую роль при определении боярского статуса играла традиция, идущая из догосударственного периода, связывавшая с определенными родами, ведущими свое происхождение от племенной знати, представления о силе, власти, могуществе. Система традиционных связей составляла силу боярского рода. Недаром в более поздний период излюбленным оружием центральной власти против боярского своеволия было переселение на новое место. Поэтому, несмотря на то, что обнищавший боярин (если такое оказалось бы возможно) уже, наверно, не боярин, но и разбогатевший купец в XI - XII вв. вряд ли мог стать боярином. Ведь в своем городе все знают – он не боярин, а купец, а в чужом о знатности вообще речи идти не может. По предположению О.В.Мартышина в Новгородской республике группа населения, не уступавшего боярству по уровню материального благосостояния, но не столь родовитая именовалась «житьи люди»<sup>1</sup>. Тем не менее, в условиях социальной подвижности, знатность, очевидно, могла быть утрачена или приобретена. Об этом косвенно свидетельствует появившийся в XV веке термин «дети боярские». Понимая условность термина, можно, тем не менее предположить, что раньше он мог иметь буквальный смысл и обозначать действительно отпрысков захиревших боярских родов, происхождение которых позволяло им называться боярами, но по остальным параметрам, может быть вследствие обеднения или иных причин, они «не дотягивали» до столь высокого звания.

Корпоративные связи в господствующих слоях населения не охватывали всю знать в целом, а строились на иных принципах. Знать группировалась либо вокруг определенного князя, либо по территориальному признаку. Можно говорить лишь о зарождении группового самосознания знати как «класса». Отправной точкой для ее формирования послужили не столько единство интересов, сколько расширяющиеся личные контакты, общность культурных

---

<sup>1</sup> Мартышин О.В. Вольный Новгород. М., 1992. С. 113 -123.

норм и поведенческих стереотипов. Так, например, как ни гневался князь Изяслав Ярославич на самовольный уход сына боярина Иоанна в монахи<sup>1</sup>, но именно ему, Варлааму, много спустя, доверил руководство Дмитровским монастырем, созданным князем и находящимся на специальном государственном финансировании<sup>2</sup>. В Дмитровском монастыре, который был задуман как противовес Печерскому, где постриг принимали богатые и знатные люди, и игумен должен был быть «свой». Представление о том, что князья и бояре вместе составляют некое единство, высший слой общества, начинает обозначаться, хотя и слабо. Лекарь князя Святоши сириец Петр, увещевая своего бывшего господина, живущего в монастыре в добровольной нищете, апеллирует к тому, что такой образ жизни не пристал человеку его происхождения: «Кий убо князь се сътвори? Или блаженный отець твой Давидь, или дед твой Святославъ, или кто въ боарех се сътвори, или сего пути въждеде, разве Варлаама, игумена бывшаго zde?»<sup>3</sup>. В пример странному князю «лечец» ставит не только князей, но и бояр. Однако в повседневной жизни осознание «классового единства» встречалось, по-видимому, крайне редко, так как горизонтальное социальное размежевание почти всегда оказывалось слабее вертикальных связей: во время частых межгородских или межпартийных столкновений «свой» людин был для представителя знати гораздо ближе и «родней», вражеского боярина.

Дистанция, отделяющая знать от рядового свободного людства в домонгольской Руси была невелика. Б.Н. Флорей был проанализирован процесс формирования сословного статуса господствующего класса Древней Руси на материале статей различных законодательных актов о возмещении за «бесчестие»<sup>4</sup>. Исследователь сравнивал ранние источники с поздними и выяснил следующее: тексты, сохранившие все признаки древнего

---

<sup>1</sup> Житие Феодосия Печерского // БЛДР. Т. 1. С. 370.

<sup>2</sup> Нестера, мниха обители монастыря Печерьскаго, сказание, что ради прозвася Печерьский монастырь. Слово 7. Киево-Печерский патерик. С. 320.

<sup>3</sup> О преподобнем князи Святоши черниговском. Слово 20. Киево-Печерский патерик. С. 378.

<sup>4</sup> Флоря Б.Н. Формирование сословного статуса господствующего класса Древней Руси (на материале статей о возмещении за «бесчестие») // История СССР. 1983. № 1. С. 61 – 74.

происхождения (счет на гривны, и другие архаизмы) не знают иной дифференциации в статьях о бесчестии кроме «свободных» и «несвободных». Таковы, например, Русская Правда, договоры Новгорода и Смоленска с немцами. В то же время статьи о бесчестии Устава Ярослава, которые, по мнению большинства исследователей, подверглись существенной переработке в XIV – XV вв. (счет там идет уже на рубли) рисуют совершенно иную картину. В статьях Устава и аналогичных ему памятниках появляется существенная разница между суммами, которыми наказывалось нанесение оскорбления дочерям и женам больших бояр, меньших бояр, нарочитых людей и простой чади. Соотношение сумм по подсчетам Б.Н. Флори: 20 : 4 : 1,3 : 1. Таким образом, схема социального устройства выглядит уже совершенно по-другому. Между большими боярами и простым свободным человеком пролегла пропасть. Но случилось это не раньше XIV в.

Специфика древнерусских представлений о социальной стратификации лучше и образней всего выразилась в таком феномене культуры как одежда. По мнению А.В.Арциховского<sup>1</sup> и М.Г.Рабиновича<sup>2</sup> одежда высших слоев общества не отличалась от одежды основной массы покроем, а лишь *качеством* используемой ткани. Те же срачицы, свиты, сапоги и кожухи. Только у рядового населения из простого полотна, грубого сукна - волоты, овчины, а у богатых из привозных паволок и аксамитов, заморского сукна, дорогих мехов. По свидетельству Льва Диакона рубаха князя Святослава Игоревича отличалась от одежды его спутников лишь чистотой<sup>3</sup>. Знать имела некоторые отличительные детали туалета - богатые пояса, корзна, гривны, но каждый из этих элементов имел аналоги и в костюме простолюдина. Таким образом даже во внешнем облике человека Древней Руси видна была нерасчлненность общества в котором он жил. Для сравнения можно вспомнить разницу между костюмами крестьянина и дворянина, например, в XVIII - XIX вв. Костюм для средневекового человека имел большое значение.

---

<sup>1</sup> Арциховский А.В. Одежда // История культуры Древней Руси. М., 1951.

<sup>2</sup> Рабинович М.Г. Очерки материальной культуры русского феодального города. М., 1988.

<sup>3</sup> Диакон Л. История. М., 1988.

О символике монашеского одеяния писал Кирилл Туровский<sup>1</sup> (само слово «черноризцы» содержит указания на его особенности). Символично поведение Варлаама, как оно изображено в «Житии Феодосия Печерского». Решив принять постриг, он в богатых одеждах в сопровождении свиты едет к пещере где обретаются монахи и у ее входа снимает все с себя и кладет пред старцами. Это символизирует отречение от мирских «прелестей». Когда же его отец, «первый у князя въ болярехъ имънъмь Иоан» решает вернуть сына, он, вытащив его из пещеры, первым делом снимает с него мантию, клобук – «шлем спасения» и выбрасывает все это в ров. В ознаменование восстановления социального статуса Варлаама снова обряжают в «одежу славьну и светьлу, якоже е лепо боляромъ». Варлаам, крепкий в своем решении посвятить жизнь монашескому служению, «сверже ю долу, не хотя ни видети ея». Его одевают снова, он сбрасывает - так повторяется несколько раз. Наконец Варлаама связывают и одетым-таки везут домой. Но он не сдаётся - увидев по дороге яму полную грязи, бросается в нее, с Божьей помощью «свергает» наряд, «и своима ногама попирашеть ю въ кале». Без одежды он продолжает находиться и дома<sup>2</sup>.

Сходным образом ведет себя преподобный Моисей Угрин. Протестуя против насилия, которое творила над ним похотливая полячка, он тоже сбрасывает с себя «многоценна ризы», в которые она его рядила<sup>3</sup>. Кузмище Киянин, скорбя над телом убитого князя Андрея Боголюбского, укоряет за измену ключника Анбала: «Помнишь ли, жидовине, въ которыхъ портътехъ пришелъ бьшеть? Ты ныне в оксамите стоиши, а князь нагъ лежит!»<sup>4</sup>

Символичность, приписываемая одеянию древнерусским общественным сознанием видна и в «высоком», поэтизированном языке: «ты правдою бе оболчень, крепостью препоясанъ и милостынею яко гривною оутварью златою

---

<sup>1</sup> Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XII. М.- Л., 1956. С. 354 - 361.

<sup>2</sup> Житие Феодосия Печерского. С. 372.

<sup>3</sup> О преподобнемъ Моисеи Угрине. Слово 30. Киево-Печерский патерик. С. 417

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 590 - 591.



оукрасоуясь, истинною обвить, смыслом венчань»<sup>1</sup>, – сказано в посмертном славословии о волынском князе Владимире Васильковиче.

Подобная ситуация обнаруживается и в русском эпосе. В Киевском цикле былин одежда богатыря – это фактически воплощение его статуса и личности. Сменив перед визитом в город «платье богатырское» на платье калики перехожего, герой оказывается совершенно неузнаваем. Его все воспринимают именно как «калику»-странника.

Таким образом выбор платья для человека XI - XIII вв. не был случайностью. Есть основания считать относительно слабую дифференциацию древнерусского костюма показателем соответствующего развития социальной структуры. В «единообразной массе», каким по выражению В.И.Сергеевича было русское общество в древнейший период истории, разные слои общества не обособились еще настолько, чтобы возникла необходимость манифестировать свою социальную принадлежность при помощи совершенно различных подходов к подбору одежды. Знатный одевался богато и тем демонстрировал свое положение, простец – по необходимости беднее, но костюм был одинаковый.

Поскольку в древнерусском обществе IX – XIII вв. четких критериев социальной стратификации не существовало, наряду со знатностью, имущественным положением и ролью в административной системе в качестве основания для выделения социальной группы могла служить и профессиональная принадлежность. Все зависело от конкретной ситуации.

Здесь, прежде всего, следует упомянуть купцов, поскольку купеческое звание было непосредственно связано именно с родом профессиональной деятельности. По мнению О.В. Мартышина в Новгороде купцы то выступают отдельной социальной группой, то исчезают из источников, будучи, видимо, «разнесенными» по другим группам - богатые оказывались включенными в группу состоятельных «житых людей»<sup>2</sup>, купцы помельче, победнее сливались

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 924.

<sup>2</sup> Мартышин О.В. Вольный Новгород. М., 1992. С. 113 - 123.

с общей массой горожан. Но в целом, несмотря на существенные различия социального положения<sup>1</sup>, купцы вне зависимости от размера «капитала» выделяются в особый разряд древнерусского населения достаточно стабильно. Для их обозначения использовались два термина: собственно «купцы» и «гости». Можно думать, что первый термин был более общим, обозначавшим вообще людей занимающихся (или даже просто на данный момент занятых) торговлей. Слово же «гость» и «гостьба» имели отношение к иностранным или просто иногородним приезжим купцам. То есть, купец, приехавший издалека – гость, или свой купец, отправляющийся в дальнее странствие, превращается в гостя, и наименование это сохраняется за ним на родине, как обозначение его профессионального статуса.

В древности купцы стояли близко к военной аристократии, поскольку для варягов-викингов, составивших костяк дружинной знати, торговля служила источником доходов, едва ли менее значимым, чем военная добыча<sup>2</sup>. Очевидно вопрос о том, что предпочтительней – торговая операция или военный грабеж решался каждый раз в зависимости от конкретной ситуации. Так называемые «торговые договоры» с Византией рисуют нам купцов практически ничем неотличимых от воинов-дружинников. Имперская власть специально заботится, чтобы русские гости входили в город через определенные ворота в сопровождении имперского чиновника и обязательно без оружия.

Раннесредневековый купец – это обязательно воин, достаточно сильно отличающийся от мирного торговца более поздних времен. Говоря словами Люсьена Февра, «он был путешественник, странник, некое подобие Одиссея»<sup>3</sup>. Ведение торговли, дальние поездки за товаром, в условиях раннесредневекового мира требовали от купца помимо коммерческой смекалки большой смелости и хороших навыков владения оружием. Можно думать, что внешне раннесредневековый воин и раннесредневековый купец были почти

---

<sup>1</sup> Перхавко В.Б. Купцы Древней Руси // ПИШ. 1993. № 3. С. 5. (С. 2-8)

<sup>2</sup> Гуревич А.Я. Средневековый купец // Средневековая Европа глазами современников и историков /Отв. ред. А.Л. Ястребицкая. М.: Интерпракс.1995. С. 254.

<sup>3</sup> Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 221.

неразличимы. Недаром Олегу при взятии Киева в 882 году так легко удалось выдать себя за купца-гостя. У Аскольда и Дира не возникло никаких сомнений, что вооруженный человек, добивающийся встречи с ними, не воин, а торговец. И тот и другой выступали при мечях, в составе сильных отрядов, вели жизнь полную опасностей. И те, и другие (хотя, конечно, в разной мере) занимались торговлей, поэтому кожаный кошелек с серебряной монетой XI в. и миниатюрными весами, найденный в Новгороде, мог принадлежать и купцу и дружиннику. И те, и другие не упускали возможности заняться грабежом (иначе византийцам не нужно было бы опасаться появления в городе большого количества русских купцов).

В договоре с греками интересы купцов защищаются в первую очередь, а тексте договора 945 года купцы специально отмечаются в составе делегации, явившейся ко двору константинопольских императоров для ведения переговоров. Весь состав посольства определен «съли и гостье», кроме того в длинном перечне персоналий специально отмечен «купец Адунь»<sup>1</sup>. Следует заметить, что уже к эпохе зрелого средневековья ситуация несколько меняется: тверской купец Афанасий Никитин (XV в.), автор знаменитого «Хождения за три моря», человек безусловной смелости и предприимчивости по своему отношению к жизни на воина-викинга все-таки уже не похож. Доход, которого он ищет, имеет чисто торговую природу.

Хотя и в более поздние времена купцы не могли выпускать из рук оружие. Путешествия с ценным грузом продолжали оставаться опасными. Желаящих поживиться за чужой счет было немало. Разворачивались целые баталии подобные той, о которой рассказывает Новгородская первая летопись: в 1142 г. «приходи свейский князь съ пискупомъ в 60 шнек на гость, иже суть изъ заморья шли въ 3 лодиях; и бишася, и не успеха ничтоже, и отлучиша их 3 лодьи, избища их полтораста»<sup>2</sup>. В общем, остается не вполне понятным, кто же все-таки победил в этом морском сражении – титулованные шведские пираты

<sup>1</sup> ПСРЛ. Лаврентьевская летопись. М.: «Языки русской культуры», 1997. Т. 1. Стб. 47.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: «Языки русской культуры», 2000. Т. 3. С. 212.

на 60 шнеках или купцы, и кто у кого отобрал ладьи. Важен сам факт вооруженного противостояния русского купеческого каравана и солидного шведского отряда под командованием князя и епископа.

Русских купцов знают не только византийские, но и западноевропейские источники. Их пребывание на востоке Баварии зафиксировано «Раффельштеттенским таможенным уставом», изданным по распоряжению восточнофранкского короля Людвига IV Дитяти в начале X в.<sup>1</sup> В этом уникальном документе помимо прочего дан перечень товаров, которые привозились русскими купцами на немецкие рынки: «Славяне же, приходящие для торговли от рогов (то есть русских – В.Д.) или богемов, если расположиться тоговать в любом месте на берегу Дуная или в любом месте у роталариев или реодариев, с каждого вьюка воска платят две меры стоимостью в один скот каждая; с груза одного носильщика – одну меру той же стоимости; если же пожелают продавать рабов или лошадей, за каждую рабыню платят по одному тремиссу, столько же – за жеребца, за раба – одну сайгу, столько же – за кобылу»<sup>2</sup>. Таким образом, мы видим, что среди товаров русских купцов времен князя Олега, ходивших в Германию имелись и рабы, торговля которыми также требовала известного силового обеспечения.

Восточные пути русских купцов нашли отражение в сочинениях арабоязычных авторов<sup>3</sup>. «Книга путей и стран», составленная известным иранским географом Ибн Хордадбехом в середине IX в. так описывает русских купцов: «если говорить о купцах ар-Рус, то это одна из разновидностей славян. Они доставляют заячьи шкурки, шкурки черных лисиц и мечи из самых отдаленных окраин страны славян к Румийскому морю. Владелец ар-Рума взимает с них десятину. Если они отправляются по Танаису – реке славян, то

---

<sup>1</sup> Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX – XII веков. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 80.

<sup>2</sup> Раффельштеттенский таможенный устав // Назаренко А.В. Немецкие латиноязычные источники IX – XI веков: Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1993. С.64-65, 67.

<sup>3</sup> Коновалова И.Г. Восточные источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников /Под ред. Е.А. Мельниковой. М.: Логос, 1999. С. 204 – 208.

проезжают мимо Хамлиджа, города хазар. Их владетель также взимает с них десятину. Затем они отправляются по морю Джурджан и высаживаются на любом берегу. Окружность этого моря 500 фарсахов. Иногда они везут свои товары от Джурджана до Багдада на верблюдах. Перводчиками для них являются славянские слуги-евнухи. Они утверждают, что они христиане и платят подушную подать»<sup>1</sup>.

Основным товаром, который русские купцы везли на восток, были меха, и, как ни странно, на родину дамасских клинков везли мечи. Путешествие было достаточно сложным: приходилось преодолевать тысячи километров морского пути, плыть по рекам и даже ехать на верблюдах. Таможенные кордоны, где требовалось платить десятину, не останавливали торговцев. Очевидно прибыль, которую они получали со своим достаточно экзотическим для арабского востока товаром, была больше двадцати процентов (которые шли на уплату пошлин), и всех дорожных расходов вместе взятых. Ориентируясь в нравах и обычаях посещаемых стран, русские купцы вели себя достаточно гибко: сойти за своих в мусульманском Багдаде купцам было сложно, но и представлять язычниками тоже резона не было. Поэтому русы, которые, как мы видели в договорах Руси с Византией, и в начале X в. еще большей частью остаются язычниками, в далеком городе, где о них знали только то, что они сами о себе рассказывали, объявляют себя христианами. Христиане пользовались в арабском халифате определенными привилегиями как «люди писания».

Таким образом, в купеческом обличии о Русь становилась известной миру. Проникая по всей ойкумене, купцы довольно часто выступают в качестве агентов княжеской власти в международных отношениях. Международная торговля велась всегда в прямом взаимодействии с княжеской или царской властью, старавшейся держать этот процесс в сфере своего внимания. Согласно упомянутым договорам, русские купцы должны были прибывать в Константинополь, имея при себе верительные грамоты от князя. В тексте

---

<sup>1</sup> Ибн Хордадбех. Книга путей и стран // Древняя Русь в свете зарубежных источников /Под ред. Е.А. Мельниковой. М.: Логос, 1999. С. 206

указано, что у пришедших с Руси послов печати должны быть золотые, а у купцов серебряные, что отражает систему ценностей раннего средневековья: политика и война, конечно, дело важности первоочередной, поэтому отмечено «княжеским» металлом наивысшего качества, но и экономика, торговля выступают следом, важны, стало быть, тоже.

Различие выполняемых общественных функций профессиональных воинов и купцов проявилось, прежде всего, в мировоззрении и ценностных ориентациях. Условно говоря, дружинник/аристократ ориентировался на «честь и славу» (именно эти категории выступают определяющими в обозначении мотивации «пѣлка» князя Игоря), в то время как для купца важна была прибыль. Сакральная ипостась богатства, очевидно, была в купеческой среде наименьшей. Об этом обязательно нужно помнить, реконструируя общественные отношения в средние века. Преувеличивать иррациональную составляющую мышления нельзя. Для князя Олега богатство – показатель его сакральной силы, его «Вещей» сущности, и поэтому он, возвращаясь из удачного похода на Константинополь, (совершенно бесхозяйственно с рациональной точки зрения) использует дорогой шелк (паволоки) в качестве парусов<sup>1</sup>. Совсем по другому должен был рассуждать купец, фигурировавший в «Русской правде», которому приходилось высчитывать проценты по займам, опасаться за «взятые на реализацию» товары или деньги, вести скрупулезный учет доходов и расходов.

Вместе с тем, русский средневековый купец существенным образом отличался и от своего «классического» западноевропейского коллеги периода позднего средневековья и начала нового времени, расчетливого бережливого бюргера, изображенного М. Вебером в «Протестантской этике»<sup>2</sup>. Если на Западе «воинским доблестям и импульсивной аффектированности благородных он (купец) противопоставляет трезвый расчет и предвидение,

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 32.

<sup>2</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Он же. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61 – 272.

иррациональности – рациональность»<sup>1</sup>, то на Руси по степени импульсивности и иррациональности торговое сословие лишь немногим уступает военной аристократии.

Русскому купечеству и в более поздние времена идеалы честности и бережливости были, в общем-то, чужды. Основная характеристика выдающегося купца на Руси – удаль, широта и способность к риску. Таков Афанасий Никитин, пускающийся в безрассудно рискованное путешествие в неведомые страны, и в дали от Родины гораздо более занятый религиозно-философскими исканиями, чем прагматическими расчетами. Эта же особенность социально-психологического портрета отчетливо видна и в былинах. Как только бедный новгородский гуслиар Садко благодаря удачному случаю и содействию Морского царя становится богатым купцом, он тут же пускается в сомнительные с коммерческой точки зрения авантюры: на спор пытается скупить все новгородские товары<sup>2</sup>. Сам факт, что представитель купечества, наряду с воинами-богатырями стал эпическим, героем может служить им достаточно красноречивой характеристикой. Не менее безрассуден и другой эпический персонаж, отчество которого выдает его происхождение из купцов - Иван Гостиный сын. Этот на спор верхом на Бурушке-Косматеньком преодолевает расстояние от Киева до Чернигова и обратно за время между заутрени до обедни<sup>3</sup>.

В IX - X вв. купцы находились в авангарде развития общества наряду с княжеско-дружинной знатью. Образ жизни, связанный с постоянными путешествиями, достаточно рано вырвал купцов из системы кровнородственных связей: наряду с мечником, ябетником и гридем купец оказался в перечне лиц, которых Русская Правда защищала как не имеющих защиты рода – мстителей. Их финансовый интерес также был защищен законом: при возмещении убытка из средств разорившегося должника,

---

<sup>1</sup> Гуревич А.Я. Средневековый купец. С. 281.

<sup>2</sup> Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. М.-Л., 1949. Т. 1. № 70.

<sup>3</sup> Былины / Сост., вступ. ст. вводные тексты В.И. Калугина. М.: Современник, 1991. С.411 - 429.

«гостиные куны» полагалось выдать в первую очередь. Необходимость совершать дальние переезды расширяла кругозор и делала купцов восприимчивыми к инокультурным и иноэтническим влияниям, поскольку контрагентами при заключении сделок могли выступать представители очень разных обществ: от Югры, находившейся на неолитической стадии развития, до высококультурной Византии.

С течением времени пути купцов и военной аристократии расходятся. Будучи наиболее мобильной группой, купцы служат связующим звеном между городами и странами, налаживая взаимовыгодные контакты не только в экономической, но и в политической сферах. Миссия эта была небезопасна, поскольку в случае неожиданного ухудшения отношений между волостями гости из ставшего вдруг враждебным города первыми чувствовали на себе все неприятные последствия вражды: их в первую очередь могли сделать заложниками, или даже просто «козлами отпущения». Так, например, получилось в 1216 году, когда князь Ярослав Всеволодович прискакав домой в Переяславль после поражения в Липицкой битве, сорвал зло на зашедших с гостьюбою в его землю новгородцах и смолянах: «повеле в погребы вметати их что есть новгородцевъ, а иных въ гридницу, и ту ся изотхоша, а иных повеле затворити в тесне избе и издуши их полтораста, а смолян 15 мужъ затвориша кроме, те же быша вси живи»<sup>1</sup>.

Подобным образом могли поступать не только князья. В Новгороде в слоях XII в. Была найдена берестяная грамота следующего содержания: «От Жировита къ Стоянови. Како ты у мене и чьстное древо възьмь в вевериць ми не присълеши, то девятое лето. А не присълеши ми полу пяты гривьны, а хоцу ти вырути въ тя луцьшаго новьгорожянина. Посъли же добръомь»<sup>2</sup>. Комментатор грамоты А.А. Зализняк объясняет ее смысл следующим образом: «автор письма Жировит, которому новгородец Стоян не возвращает долга, угрожает Стояну тем, что он добьется конфискации имущества у самого

---

<sup>1</sup> См. например ПСРЛ. Т. 1. Стб. 500.

<sup>2</sup> Берестяные грамоты //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 518.



знатного из новгородских купцов, находящихся в городе. В дальнейшем этот купец взыщет в Новгороде со Стояна, но при этом, по меньшей мере купеческая репутация Стояна пострадает. Такого рода наказание за вину соотечественников (так наз. *рубеш*) нередко практиковалось в древней Руси (как и в других странах средневековой Европы)<sup>1</sup>. Другими словами, купец отвечал своим имуществом и здоровьем не только за внешнеполитические успехи своего князя, но и за экономические аферы любого из своих сограждан.

Однако опасность искупалась выгодой и почетом. Недаром Владимир Мономах завещал в своем «Поучении» «читать гостя» «откуда же к вам придет или прост, или добр, или соль, аще ли не можете даром, брашном и питьемъ, ти бо мимоходячи прославлять человека по всем землямъ любо добрым, любо злым».

В остальном же купцы отходят от княжеского двора. Динамику этого процесса можно проследить, сопоставляя тексты ранних «торговых» договоров (X в.), с более поздними (XIII в.), прежде всего с договором Смоленска с Ригой и Готским берегом<sup>2</sup>. На первый взгляд, эти документы похожи. В договорах Смоленска главная тема – тоже торговля. Но есть и существенное отличие. В древних договорах соглашения заключаются от лица князя, его дружины и купечества, выступающих совместно, единой силой, единым социальным организмом. Более того, в наиболее древних текстах (907 и 912 годов) княжеское окружение вообще выступает недеференцированно, притом, что из текста видно, что русы, права которых оговаривает договор, могут придти с гостьбою, а могут и «бес купли», то есть могут быть купцами, а могут – и нет, все определяет конкретный случай. Совсем другая картина складывается при рассмотрении договора Смоленска 1229 г. Он оформляется уже безо всякого участия купцов. Князь Мстислав Давыдович послал «свое муже», один из которых был поп Еремей, а другой сотский (вариант – просто «умный муж»)

---

<sup>1</sup> Зализняк А.А. Берестяные грамоты. Комментарии //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 680-681

<sup>2</sup> Договор («Правда») Смоленска с Ригой и Готским берегом // Памятники русского права / Под ред. С.В. Юшкова. М., 1953. С. 55 – 75.

Пантелей – два представителя княжеской администрации, не имеющие к торговому делу прямого отношения. Они то и занимались утверждением мира и урегулированием торговых вопросов. Таким образом, купечество оказалось объектом, а не субъектом дипломатической работы. О них пекся князь, скрепляли политические соглашения представители княжеской администрации, купечеству оставалось лишь пользоваться достигнутым.

Кроме того, и на страницах летописи купцы чаще начинают выступать уже не в составе княжеского окружения, а в массе городского населения. Когда в 1175 году Ярослав Изяславич решил наказать киевлян за то, что они, по его мнению «подъвели» на него черниговского князя Святослава, досталось всем: наряду с горожанами и духовенством «много зла» было сотворено и гостям, жившим в Киеве<sup>1</sup>. Впрочем, даже и теперь они продолжают составлять земскую элиту, чье мнение продолжает быть весомым в решении государственных дел. Иногда купцы упоминаются в тесной связке с боярами, выступая теперь как самостоятельно мыслящая сила, противопоставляющая свое мнение княжескому: «бысь мятеж великъ в граде Володимери, *всташа бояре и купци*, рекуще: “княже, мы тебе добра хотимъ...”»<sup>2</sup>.

Видимо по мере отхода торговых людей от придворных кругов начинают складываться корпоративные организации купечества. В XII веке формируется знаменитое «Иванское сто», корпорация, просуществовавшая несколько столетий. Центром ее была церковь Иоанна Предтечи на Опоках, строительство которой было закончено в 1130 г. Корпорация была включена в административную систему и участвовала в управлении торговыми делами в Новгороде. По мнению Б.Н. Флори, помимо этого широко известного купеческого объединения была в Новгороде еще одна корпорация, объединявшая «заморских» купцов, то есть купцов, которые вели торговлю «за морем». Корпоративным храмом этих купцов была церковь Святой Пятницы на торгу. Затем обе корпорации слились в одну. С этого момента во главе

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 367.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 385.

торгового сообщества Новгорода стоят уже два старосты, которые управляют делами «торговыми» (торговля на месте) и «гостиными» («заморская» торговля) совместно<sup>1</sup>.

Юридическая форма функционирования корпорации новгородского купечества объединения представлена в двух источниках весьма сложного состава. Это «Устав»<sup>2</sup> князя Всеволода Мстиславича и его же «Рукописание»<sup>3</sup>. Несмотря на то, что автором обеих грамот значится князь Всеволод, в реальности тексты в известном на сегодняшний день виде сложились существенно позже и отражают в силу этого реалии не только XII, но и XIII и XIV вв. Тем не менее, и «Устав» и в особенности «Рукописание» содержат весьма ценную информацию и позволяют с большой долей уверенности реконструировать организационную структуру, функции и цели «Иванского ста».

«Иванское сто» объединяло элиту новгородского купечества, остальные же люди, занимавшиеся торговлей, оказывались связаны с ним постольку, поскольку в ведении этой влиятельной корпорации находился контроль над эталонами мер и весов, хранившихся в притворе церкви. Совместно с епархиальной властью иванский староста хранил «мерила торговаа, склавы (весы) воцаныи, поуд медовый, и гривенкоу рублиевую, и локоть еваньский»<sup>4</sup>. Судя по формулировкам источников, торговлей на Руси мог заниматься всякий, имевший для этого средства и желание, но чтобы получить официальный статус «пошлого купца» и войти в «иванское сто», необходимо было сделать взнос в размере 50 гривен (сумма весьма значительная). Вхождение в корпорацию и получение закрепленного статуса вряд ли расширяло

---

<sup>1</sup> Флоря Б.Н. О купеческих организациях в Новгороде XII – XV веков // От древней Руси у России нового времени: Сб. статей к 70-летию А.Л. Хорошкевич / Сост. А.В. Юрасов; отв. ред. В.Л. Янин. М.: Наука, 2003. С.272 – 275.

<sup>2</sup> Устав новгородского князя Всеволода о церковных судах, людях и мерилах торговых // Древнерусские княжеские уставы XI - XV вв. М., 1976. С. 153 - 158.

<sup>3</sup> Устав новгородского князя Всеволода Мстиславича купеческой организации церкви Ивана на Опоках // Древнерусские княжеские уставы XI - XV вв. М., 1976. С. 158 - 165.

<sup>4</sup> Устав новгородского князя Всеволода о церковных судах, людях и мерилах торговых. С. 155.

возможности проведения торговых операций, зато позволяло участвовать в административной деятельности, которая, надо полагать, также была источником дополнительного дохода. Какие возможности открывало вхождение в «Иванское сто» для купца и его потомков (членство было наследственным)? Во-первых, согласно «Уставу» «великий Иван» был одним из трех получателей торговых пошлин (наряду с новгородским архиепископом и городской казной). Деньги эти шли на содержание клира церкви св. Иоанна. «Рукописание» указывает, что на оборудование и службу в корпоративном храме шли доходы от взвешивания воска. Таким образом, члены объединения могли надеяться на твердое, поставленное на основу регулярного финансирования заступничество перед «высшими силами», что для средневекового человека было очень важным обстоятельством. Во-вторых, из числа полноправных членов «Иванского ста» выбирались старосты, которые входили в состав суда, в компетенции которого было управлять «всякие дела Иванские, и торговые, и гостинные, и суд торговый», причем ни посадник, ни бояре не имели права вмешиваться. И, наконец, в-третьих, старосты, «люди добрые» из «пошлых купцов» были ответственны непосредственно за процедуру взвешивания, что, очевидно, делало их авторитет в торговых кругах непререкаемым и сулило прочное положение в обществе. Богатство и социальная престижность манифестировалась в одежде, жилище и престижном потреблении. Купцы, наряду со знатью были потребителями дорогих привозных тканей, украшений и пряностей. Археологические раскопки дают нам возможность представить дом богатого горожанина, стоящий на обширном дворе, огороженным высоким тыном, с большим количеством срубных построек разного назначения, с находящимися на уровне второго этажа жилыми помещениями, «горницами», с высоким теремом и просторными сенями. В пределах усадьбы могли находиться склады товара и хранилища для документов (берестяных грамот с перечнями должников и деловой корреспонденции). Впрочем, иногда в качестве складов использовались

помещения храмов, чьи каменные стены были гораздо более устойчивы перед частыми в деревянном городе пожарами.

Практически не поддаются реконструкции формы стационарных торговых помещений, поскольку, по словам М.Г. Рабиновича «археологическая наука не разработала еще критериев, которые позволили бы различать, например, дома купцов и феодалов»<sup>1</sup>, а значит, можно предположить, что в древности внутренняя жизнь купеческого дома никак не была связана с процессом купли-продажи. Лавки появляются в русских городах только во второй половине XVIII века<sup>2</sup>. В средние же века усадьба представляла собой замкнутое от чужаков пространство, выходящее на улицу лишь высокими заборами и глухими стенами хозяйственных построек. Совмещение функций торговой точки и жилья могло иметь место лишь у ремесленников, которые часто устраивали мастерские, служившие в то же время и местом общения с заказчиком в переделах усадьбы. Купцы, занимавшиеся «чистой» торговлей, скорее всего, выносили свой товар на «торгъ», специально отведенное место, служившее помимо прочего еще и своеобразной агорой (собственно, агора в древней Элладе изначально именно торговая площадь). Так, например, объявление о пропаже челядина согласно Русской Правде делалось на торгу, очевидно в расчете, что уж в этом-то случае известие должно прийти практически до всех.

Наибольшим престижем пользовались купцы, ведшие международную торговлю. Русь экспортировала дорогое меха, воск, мед, лен, рабов, полотно, серебряные изделия, кольчуги, ювелирные изделия, замки и пряслица из розового шифера<sup>3</sup>. Товары эти ценились на заморских рынках и позволяли русским купцам собирать значительные богатства. На противоположном конце

---

<sup>1</sup> Рабинович М.Г. Очерки материальной культуры русского феодального города. М.: Наука, 1988. С.21.

<sup>2</sup> Там же. С. 94.

<sup>3</sup> Рыбаков Б.А. Торговля и торговые пути // История культуры Древней Руси. Домонгольский период. В 2-х т. / Под общей ред. акад. Б.Д.Грекова и проф. М.И.Артамонова. Т. I. Общественный строй и духовная культура / Под ред. Н.Н.Воронина и М.К.Каргера и М.А. Тихановой. М. - Л.: Издательство АН СССР, 1951. С. 319.

социальной группы находились мелкорозничные купцы, типа позднейших коробейников, торговавшие по всей Руси пряслицами, дешевыми браслетами, пряжками и бубенчиками. Древние коробейники проникали во все самые отдаленные районы русской земли, в том числе и в те, которые лежали в стороне от больших торговых магистралей<sup>1</sup>. Согласно Русской правде, «в торг» с позволения господина мог пойти и холоп.

Обязательным навыком для купца была грамотность. Она была совершенно необходима для ведения торговой документации. Большая часть найденных в Новгороде берестяных грамот посвящена как раз разного рода имущественным вопросам. Перечень должников, хозяйственные поручения. Авторами многих из них могли быть купцы. Однако интеллектуальные запросы и возможности купца могли выходить за пределы бухгалтерских нужд. Составляя средний класс городского общества, купечество, очевидно, формировало культурную модель образа жизни усредненного городского жителя. И если в Древней Руси переписывались книги небогослужебного характера – нравоучительные сборники, средневековые переводные романы и апокрифы, наиболее вероятными потребителями этой литературы могли быть именно представители купечества – по необходимости грамотные, имевшие средства для покупки дорогих в то время книг, располагающие в большей степени, чем крестьяне и ремесленники свободным временем и вкусом к интеллектуальным удовольствиям. О том, что образ жизни в действительности способствовал расширению кругозора и развитию мировоззрения у купцов свидетельствует упомянутое «Хождение за три моря» Афанасия Никитина. Это самое раннее произведение, автором которого является купец, однако вряд ли оно могло появиться на пустом месте. Сам Афанасий не считает развитый у него вкус к чтению и письму чем-то экстраординарным, и значит, явление это должно было иметь солидную предысторию и поддерживаться культурной средой как положительное и вполне уместное для торгового человека занятие. Учитывая широкое распространение грамотности на Руси в домонгольский

---

<sup>1</sup> Там же. С. 358.

период, вполне оправданным будет предположение, что записи подобного содержания могли появляться и ранее XV в. В любом случае, из всех категорий древнерусского населения купечество было второй после духовенства группой, для которой грамотность была совершенно необходима.

В целом положение средневекового русского купца на относительной лестнице социальной престижности значительно выше гильдейского купечества России нового времени. В этом просматривается существенное отличие путей развития российского общества от западноевропейского, где купечество на протяжении долгого Средневековья «проделало сложную эволюцию, претерпев превращение из важного, но все же второстепенного персонажа аграрного общества в фигуру первого плана, носителя новых отношений, подрывавших традиционные основы феодализма»<sup>1</sup>. В России купечеству так и не удалось выйти на лидирующие позиции в обществе, ранее средневековье следует признать временем, когда их роль в обществе была наиболее весомой.

Рассмотрим теперь, какое положение в социальной картине мира занимали те, кого мы именуем «социальными низами». Социальная неполноценность может быть выражена в двух тесно связанных между собой формах – бедности и зависимости. В разных обществах в разные исторические эпохи формы эти выступали в различных соотношениях. Римское право предусматривало разделение людей вне зависимости от их материального благосостояния на две категории – свободных и рабов. Западноевропейское раннесредневековое общество, унаследовав античные представления, объединило их с собственными варварскими. Результатом этого стала социально-правовая пестрота. В число свободных были включены всякого рода полузависимые категории, хотя даже между полузависимым и рабом лежала огромная пропасть<sup>2</sup>. Причиной этого было то, что римская двучленная схема не исчерпывала всего многообразия общественных отношений в варварском

---

<sup>1</sup> Ястребицкая А.Л. Купец // Средневековая Европа глазами современников и историков /Отв. ред. А.Л. Ястребицкая. М.: Интерпракс.1995. С. 253.

<sup>2</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. С. 34.

обществе. Как пишет А.Я.Гуревич «в глазах как законодателей, так и хронистов население делилось на "знатных", "благородных", "лучших", людей "среднего состояния" и "малых", "низших", "неблагородных", "худших". Все эти и подобные термины имели оценочный характер: в них признается существование "лучших" и "худших" в среде свободных. Возможно, что среди "низших", социально неполноценных, упоминаемых хронистами, встречались и люди рабского положения, ибо как простые свободные, так и несвободные или зависимые одинаково противостояли знатным и богатым, сливаясь в "чернь", "плебс", "незначительное престопаородье"»<sup>1</sup>.

Древнерусская социальная структура обнаруживает заметное сходство с западной варварской. В ней, однако, в силу отсутствия на Руси влияния римского права, гораздо лучше сохранились «варварские» черты, черты общинно-родового быта. В.И.Сергеевич писал, что «взгляд на раба как на собственность не привился в наших древних памятниках»<sup>2</sup>. По его мнению существовали холопы «совершенные» и «несовершенные», словом «холоп» объемлются как рабы, так и полузависимые<sup>3</sup>.

Источники свидетельствуют об этом противоречиво. С одной стороны, безусловно, слово «холоп», даже без эпитета «обельный» употреблялось в смысле 'раб', поэтому с позиций современной логики непонятным оказывается назначение указанного эпитета. Если есть «холоп обельный», должен же, кажется, быть и «необельный», то есть «некруглый» - неполный. А статья 59 пространной редакции Русской Правды «о послушестве» заставляет думать, что этот необельный холоп - закуп: «а послушестве на холопа не складать, но оже не будет свободного, по нужи сложити на боярска тивуна, а на инех не складывати. А в мале тяжи по нужи възложити на закупа». Логический анализ данной статьи приводит к мысли, что «холоп» - общее родовое имя всего тем или иным образом несвободного населения.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 33.

<sup>2</sup> Сергеевич В.И. Древности русского права. С. 106.

<sup>3</sup> Там же. С. 103.



Именно так рассуждал, например, Б.А.Романов<sup>1</sup>. По его мнению «уже к началу XII в. ни слово "холоп", ни слово "челядин" без дополнительной квалификации не выражало ничего, кроме того, что это человек, работающий на господина. Чтобы дать понять, что речь идет о рабе как говорящем животном, теперь надо было прибавить: холоп - "обельный" или сказать просто "обель"; челядин - полный»<sup>2</sup>. Мысль исследователя вполне убедительна, все было бы так, но, как уже говорилось, логика средневекового человека не отличалась строгостью. Источники не дают возможность проследить, чтобы отмеченный Б.А.Романовым терминологический нюанс всегда соблюдался. В Русской Правде во многих статьях, где речь идет точно о 100% рабе (например, ст. 112, 113, 114 и пр.) никакой «дополнительной классификации» нет - просто «холоп». Поэтому мы оставим в стороне вопрос, использовался ли для полузависимых категорий этот термин. Для нас существенной является именно эта неясность. Если бы между рабом и полузависимым была непреодолимая пропасть - вряд ли бы эта неясность существовала. Следовательно, несмотря на все старания законодателей упорядочить сферу отношений холопства, закупничества и пр., в древнерусском общественном сознании разные категории зависимого населения воспринимались как нечто малодифференцированное.

Оппозиция «свободный - раб» имела на Руси вид архаичного, имеющего глубокие корни в традиционной общинной социальной структуре противопоставления «полноправных» и «неполноправных». Точкой отсчета в данном случае снова выступает свободный людин, представитель основной группы древнерусского общества. Ему как полноправному обладателю собственности, дающей ему не только возможность кормиться, но и право принимать участие в гражданской жизни, противопоставлялся и бедняк, вынужденный стать закупом и вследствие этого утративший известную долю гражданских прав (ст. 59 РП), и обельный холоп. Именно в этом аспекте и

---

<sup>1</sup> Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси // От Корсуня до Калки. М., 1990. С. 299.

<sup>2</sup> Там же. С. 299.

противопоставлены богатые убогим, нищим и работным в обращении князя Владимира, призывавшего киевлян креститься. Конечно, можно возразить, что нищий не обязательно был зависимым. Теоретически, конечно, бедный, но свободный людин не является чем-то совершенно невозможным. Но практически у человека, потерявшего средства к существованию всего два пути: либо богатеть, либо поступать в зависимость.

Жизненность намеченной альтернативы косвенно подтверждается сочинением Даниила Заточника. Известно, что «Слово» Даниила Заточника – компилятивное произведение, составленное почти целиком из цитат. Это, однако, не означает, что содержащиеся в нем реалии совершенно не имеют отношения к древнерусской действительности, поскольку, несмотря на то, что элементы получившегося «коллажа» имеют явно инокультурный источник, но конечное произведение, «режиссура» их сочетаемости – бесспорно русская. А значит, смысловая нагрузка «Слова» не сводима к сумме цитат.

Согласно «Слову» Даниила Заточника, зависимость – совсем не самое плохое, что может случиться с человеком. Нужно лишь, чтобы хозяин был хороший. Таким хорошим хозяином Даниил считает князя. Попасть к нему на службу – его заветная мечта. «Доброму господину бо служба, дослужится слободы, а злу господину служба, дослужится болшей работы»<sup>1</sup>. Из конструкции пассажа видно, что положение, в котором Даниил собирается служить у князя – положение полусвободного слуги, который в случае удачного стечения обстоятельств, может «дослужиться слободы» (очевидно, поправив свое финансовое положение), а в худшем - оказаться окончательно порабощенным. По своему плачевному состоянию Заточник вряд ли мог рассчитывать, что он, будучи взят в дружину, сразу попадет в большие чины, а младшие дружинники, в значительной части своей были рабами<sup>2</sup>.

Перспектива зависимости от князя, или хотя бы от щедрого боярина не пугает его, как можно было бы ожидать. Сам Даниил считает, что существуют

---

<sup>1</sup> Слово Даниила Заточника. С. 276.

<sup>2</sup> Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. С. 90.

вещи и пострашней. Например, «жениться у богата тестя» на «жене злообразне»<sup>1</sup>, или сгубить свое «мужество», занявшись татьбой<sup>2</sup>. Таким образом поступление в зависимость – не последняя черта жизненных неудач, а многообещающий способ поправить свои дела. Вряд ли такое было бы возможно, если между свободой и несвободой в представлении человека Древней Руси была бы непреодолимая пропасть.

В другой редакции произведения Заточника, так называемом «Молении», возникшем, может быть после «Слова», в XIII веке<sup>3</sup>, и отражающем, следовательно, реалии более позднего времени, просматривается несколько иной смысловой акцент. В «Молении» признается, что стать холопом, даже разбогатевшим - все же позор. «Не лепо у свиньи в ноздехъ рясы златы, тако и на холопе порты дороги. Аще бо были котлу во ушью златы колца, но дну его не избыти черности и жжения; тако же и холопу: аще бо паче меры горделивь былъ и буйавъ, но укору ему своего не избыти, холопя имени <...> Многожды бо обретаются работные хлебы аки пельнь во устех, и питие мое с плачем растворях»<sup>4</sup>. Однако, оценка зависимого положения по-прежнему увязывается Даниилом с тем каков хозяин. Только если в «Слове» вполне допускается, что щедрым может оказаться и князь и боярин<sup>5</sup>, то «Моление» носит ярко выраженную антибоярскую направленность. Абстрактное противопоставление «доброго» и «злого» господина, проводимое в «Слове» конкретизируется в «Молении»: добрый господин - князь, злой - боярин. «Лучше бы ми нога своя видети в лыченицы в дому твоємъ, нежели в черлене сапозе в боярстем дворе; лучше бы ми в дерюзе служити тебе, нежели в багрянице в боярстемъ дворе»<sup>6</sup>. Это, тем не менее, дела не меняет, так как служба у доброго хозяина и в «Молении» обнаруживает все ту же перспективу, свидетельствующую, что

---

<sup>1</sup> Слово Даниила Заточника. С. 280.

<sup>2</sup> Там же. С. 278.

<sup>3</sup> Соколова Л.В. Слово Даниила Заточника. Комментарии // БЛДР. Т. 4. С. 635.

<sup>4</sup> Моление Даниила Заточника // Гудзий Н.К. Хрестоматия по древнерусской литературе XI - XVII веков. М., 1955. С.140.

<sup>5</sup> Слово Даниила Заточника. С. 276.

<sup>6</sup> Моление Даниила Заточника. С. 140.

нести ее придется в полузависимом состоянии: «Добру господину служа, дослужится свободы, а злу господину служа, дослужится больше работы»<sup>1</sup>. Несмотря на пассаж о горделивом и «буявом» холопе, в «Молении» как и в «Слове» «работные хлебы» тесно связываются Заточником с нищетой, из которой он никак не может выбраться, о чем и «вопиет» ко князю.

Резкая грань существовавшая между свободным и рабом в Западной Европе выражалась еще и в том, что даже после освобождения бывший раб нес на себе позорную печать своего прошлого состояния<sup>2</sup>. На Руси ничего подобного не заметно. Холоп, выкупившийся из холопства, зачислен уставом Всеволода Мстиславича в категорию «изгоев», куда помимо него входят также проторговавшийся купец, безграмотный попович, и даже осиротевший князь. Таким образом изгойство не несет в себе оскорбительного для бывшего раба смысла. Это лишь свидетельство временной неопределенности социального статуса. Даниил в «Молении» нимало не стесняясь пишет, что «был есми в велицей нужи и печали и под работным ермом пострадах; все то искусих, яко зло есть»<sup>3</sup>. В этой фразе прошлое рабство представлено Даниилом совсем не как позорящий факт, а как свидетельство его большой опытности.

Размытость границ между свободой и несвободой отразилась в использовании для обозначения различных категорий рабского населения на Руси терминов патриархального рабства. Словами «холоп», «челядин» изначально, как известно, именовались младшие члены рода. Относительную «мягкость» рабства у славян связывал с традициями семейного рабства и М.Ф.Владимирский-Буданов: «Факты языка указывают, что древнейший первоисточник рабства находится в связи с семейным правом. Слово "семия" (по словарю Востокова) означает "рабы", домочадцы. <...> Термины "челядь" (чадь, чадо), "холоп" (в малорос. хлопец = мальчик, сын) одинаково применяются как к лицам, подчиненным отеческой власти, так и к рабам.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. С. 32.

<sup>3</sup> Моление Даниила Заточника. С. 140.

Вследствие такой связи института рабства с семейным правом и самый характер его обуславливается характером последнего. У народов с суровыми семейными отношениями и институт рабства получает строгий характер; напротив, у народов таких, у которых отеческая власть менее сурова, и рабы почти приравняются к подчиненным членам семьи. К таким народам принадлежат и славяне»<sup>1</sup>.

То, что зависимый человек в принципе имел возможность выйти из своего подчиненного состояния («дослужиться свободы» у «доброего господина»), а также память языка, уравнивавшая раба и младшего члена семьи, не допустили складывания в древнерусском общественном сознании воззрения на раба как на существо биологически и морально низшего порядка, как это было в античном мире и в обществе раннего средневековья. «В представлении варваров, личные качества человека свободного и раба - несопоставимы: от первого естественно ожидать благородства поступков, мужества, неустанной заботы о поддержании личной чести и чести рода (что, собственно, было одно и то же); второй, сточки зрения свободных и знати, - подл, вероломен, труслив и достоин лишь презрения и жалости. Верный и мужественный раб, честно и бесстрашно служащий своему господину, восхваляется как уникам»<sup>2</sup>. В древнерусской литературе образ раба имеет иные очертания. Подлых рабов нет как будто совсем. Отрок Георгий, «угрин родом», пожалованный князем Борисом золотой гривной, был со своим господином до последнего. С криком: «Да не остану тебе, господине мой драгый, да идиже красота тела твоего увядеть, ту и азъ съподоблен буду с тобою съконьчати живот свой!» он пытался прикрыть тело Бориса от вражеских копий и был пронзен, а затем обезглавлен<sup>3</sup>. Другой пример: тати неоднократно пытались обокрасть Григория чудотворца, но блаженный всякий раз чудесным образом их останавливал. После коротких нравоучений они проникались сознанием греховности своего существования. Их исправление и наставление на путь

<sup>1</sup> Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права. Ростов-на-Дону, 1995. С. 387.

<sup>2</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. С. 32.

<sup>3</sup> Сказание о Борисе и Глебе. С. 336.

истинный ознаменовывалось поступлением в рабство монастырской братии, и сменой воровского ремесла на тихую жизнь огородников<sup>1</sup>. В данном случае, как и в «Слове» Даниила Заточника существенным является, кто выступает господином раба - поступая в работу святой обители вчерашние преступники приобщаются ее святости, поэтому рабство в монастыре - почти залог спасения, во всяком случае, свидетельство исправления. Епископ Белгородский, автор поучения против пьянства, обосновывая свое право читать проповедь людям, официальным пастырем которых он, по его собственным словам не является, сравнивает себя с рабом. Раб в его изображении, если он действительно любит своего господина, не останется безучастным, «видя и бе-щинуема, ни во что же менима», то есть опозоренного и в пренебрежении, он «болезнует» сердцем. И даже если чем либо помочь не в силах, он выкажет свое участие тем, что не сможет смотреть на «преобиденья и беславья своего господина»<sup>2</sup>. Древнерусский раб, тем самым, отчасти реализует модель поведения младшего члена рода - он причастен тому, что происходит с господином, сопереживает ему. Реальные отношения между холопом и господином, как это видно из Русской Правды были далеко не безоблачны. Однако древнерусская литература не использует для изображения холопа черной краски, и даже идеализирует его, особенно, если холоп не «буяв» и ведет себя сообразно своему состоянию. Холопская доля горька, особенно при злом хозяине, ему не позавидуешь. Однако он такой же человек, как любой другой, и при удачном стечении обстоятельств («добром» господине), может выйти из зависимости. Тогда позора нет. В принципе, рабская участь, пленом или нищетой может постигнуть любого. Помня об этом, хозяин не должен без причины обижать раба. Идеальная модель взаимоотношений господина и раба - отношения патриарха и младшего родича, отца и сына (Ср. «любовь», о которой шла речь в

---

<sup>1</sup> О святом Григории чудотворце. Слово 28. Киево-Печерский патерик. С. 406.

<sup>2</sup> Поучения к простой чади. Поучение философа, епископа белгородского. С. 286.

предыдущей главе). А Изборник 1076 года советует: «Такъ боуди о своихъ рабехъ, яко же молиши ся тебе Богу быти»<sup>1</sup>.

Таким образом представления о социальной стратификации, о верховной власти и о роли народа в политической жизни городской волости своими особенностями свидетельствуют о том, что общество их породившее жило еще во многом понятиями древней догосударственной, родовой, языческой ментальности.

Для обыденного образа общества в древнерусском общественном сознании характерно отсутствие единого критерия социальной стратификации, выразившаяся в нечеткости терминологии, обозначающей социальные группы, а также в особенностях костюма, покроем которого был одинаков и у «верхов» и у «низов», различным было только качество ткани. Ранжирование населения происходило не по правилам формальной логики, а представляло собой группировку, подчиняющуюся практической житейской необходимости. Важной особенностью социальной логики было использование бинарных оппозиций.

Древняя Русь не знала четкого противопоставления «раб - свободный». Свобода не мыслилась абсолютной, а была присуща человеку в той или иной мере. Более актуальной являлась архаичная, имеющая глубокие корни в общинном быте оппозиция «полноправный - неполноправный».

Важными параметрами социализации были богатство, происхождение, профессия, участие в политической жизни и даже личные качества - ум, храбрость, красноречие.

Общий тон общественному сознанию древнерусского общества задавало коллективное сознание рядового свободного людства, основной категории населения, полноправных общинников. Это нашло отражение в принципе наименования социальных групп, для которых положение «людина», «мужа» служило некой точкой отсчета, средним уровнем. То же явление проявляет себя в высокой социальной престижности труда, осуждении стяжательства и пр.

---

<sup>1</sup> Изборник 1076 года. С. 203.

#### **§ 4. Общие принципы общественной и политической жизни**

**Теория «казней Божьих».** Литературной основой «Теории казней Божьих» стало «Слово о ведре и о казнях Божиих» из болгарского «Златоструя»<sup>1</sup>. В ПВЛ теория эта развивается в связи с набегом половцев в 1068 году<sup>2</sup>. «Наводитъ Богъ по гневу своему иноплемьники на землю, и тако скрушенымъ имъ вспомянуться к Богу; усобная же рать бываетъ от сваженія дьяволя. Бог бо не хоцеть зла въ чловецехъ, но блага<...>Земли же согрешивши которей любо, то казнит Бог...»<sup>3</sup>. Попытка объяснить причины возникновения этой теории была предпринята И.У.Будовницем. Согласно его мнению, «Вторая половина XI в. в истории Руси отмечена резким ухудшением положения непосредственных производителей города и деревни, жестокими бедствиями и страданиями широких народных масс»<sup>4</sup>. Усилившийся «феодальный гнет», естественно, привел к усилению классовой борьбы. Феодалы вынуждены были бороться с народными выступлениями. Борьба эта велась не только методами физического подавления, но и на идеологическом фронте. Стала широко практиковаться проповедь смирения, а для устрашения угнетенных придумали теорию «казней божьих». Не будем останавливаться на общетеоретических взглядах И.У.Будовница, связывающего социальные процессы в Древней Руси исключительно с классовыми отношениями и с классовой борьбой. Несостоятельность подобного подхода была убедительно доказана И.Я.Фрояновым<sup>5</sup>. Отметим только, что слепая приверженность схеме приводит, подчас, к прямому искажению содержания источников. По нашему мнению, истолкование теории «казней божьих» как элемента запугивания угнетенных слоев совершенно безосновательно. За какие грехи, по мнению

---

<sup>1</sup> Данилевский И. Н. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. С. 89.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 167 - 170.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 167.

<sup>4</sup> Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI - XIV вв.). С. 103.

<sup>5</sup> См. например: Фроянов И.Я. Киевская Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы.



летописца, принимают люди наказание от Бога? Во-первых, это ссоры, убийство, клевета, кровопролитие. И.У.Будовниц истолковывает все означенные «грехи» как свидетельство выступления против властей и проявления классовой борьбы. Однако достаточно двинуть взгляд немного вверх по тексту летописи, чтобы понять, что автор имел ввиду совсем не то, чего хотелось бы исследователю. Там мы видим летописный рассказ под 1067 год, где ссоры, убийство, клевета и кровопролитие представлены с исчерпывающей полнотой - это рассказ о междоусобной войне Всеслава Полоцкого и коалиции Ярославичей. Смысловая связь двух этих отрывков очевидна. Затем, летописец, при помощи библейских цитат, клеймит прелюбодеев, лиц, лишаящих положенной платы наемников, чинящих насилие над вдовами и сиротами, а также уклоняющихся «судь криво». В качестве субъектов греховного поведения такого рода также вряд ли стоит видеть исключительно «низы» общества, скорее, наоборот. И, наконец, обличение грешников, которые верят приметам, отдают предпочтение «трубам, скоморохам, гусям и русалиям» перед стоянием в церкви, также совсем не обязательно связывать со стремлением «остановить от выступлений доведенную до крайности массу»<sup>1</sup>. Таким образом причины возникновения и значения этой теории иные, чем это виделось И.У.Будовницу. Общее направление полностью укладывается в обычную для средневековья провиденциалистскую систему взглядов. И социально-психологические причины ее возникновения кроются не в стремлении господствующего класса «давить на психику» поработенным, а в необходимости осмыслить историческую действительность, вписать ее круг христианских представлений, «усвоить» и сделать соответствующие нравоучительные выводы для всякого, независимо от социальной принадлежности. Нельзя также сбрасывать со счетов желание примирить идею всеблагого Бога и жестокую, подчас, реальность.

---

<sup>1</sup> Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI - XIV вв.). С. 110.

**Концепция «братолюбия».** Если концепция «казней Божьих» построена на негативном отношении к реальности, то есть на запрете, на порицании, то совершенно естественно предположить и существование концепции «положительной», предписывающей, а не запрещающей. Поиск этой концепции заставил нас обратить внимание на тот факт, что в большинстве древнерусских произведений, где речь идет о чьих либо идеальных взаимоотношениях или рисуется желаемый вариант этих отношений, повествование строится средневековыми авторами как *рассказ о любви*.

Примеров тому множество. Обратимся снова к «Поучению» Владимира Мономаха. Точнее, к последней его части - к письму Мономаха к Олегу Святославичу. В письме к черниговскому князю Владимир Всеволодович не только заявляет о «мирных инициативах», но и излагает, весьма проникновенно, свое понимание того, как должны в идеале строиться отношения между братьями. Уже в первых строках содержится декларация, идея которой развивается на протяжении всего письма. «Молвит бо иже: "Бога люблю, а брата своего не люблю", - ложь есть. И паки "Аще не отпустите прегрешений брату, ни вам отпустить Отец ваш небесный"»<sup>1</sup>. Предложение о прекращении вражды мотивировано стремлением привести действительность в соответствие с некой идеальной нормой. Норма эта - братолюбие. Есть у Мономаха и пример правильного поведения - его собственный сын Мстислав, который сам прислал отцу грамоту, начинающуюся словами «Ладимся и смеримся...»<sup>2</sup>. Свои рассуждения Мономах подкрепляет авторитетом Священного писания. Однако религиозные рассуждения под пером князя не выглядят оторванными от жизни сентенциями. Выше уже говорилось, что в своих произведениях Мономах, будучи практиком, избегал их. Не боясь обвинений в трусости («Не по нужи ти молвлю»<sup>3</sup>), он противопоставляет обычаю, требовавшему отомстить за сына идею братской любви и прощения. Значит, проводимая мысль имела

---

<sup>1</sup> Поучение Владимира Мономаха. С. 472.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 474.

достаточно прочные позиции и была распространена в общественном сознании, если Мономах решился противопоставить ее древним традициям мещения. Об этом свидетельствует сам характер письма, цель которого - убедить злейшего врага, а не блеснуть эрудицией и риторическими приемами.

Пример из иной сферы. В ПВЛ изображены взаимоотношения монахов Печерского монастыря. В очерке истории монастыря, помещенной в связи с кончиной в 1074 году Феодосия, Нестор вспоминает с особой теплотой и, может быть, ностальгией: «В любви пребывающе, менишии покоряются старейшимъ, не смеюще пред ними глаголати, но все с покорением и с послушаниемъ великомъ. И тако же и старейшии имяху любовь к меньшимъ, наказаху и оутешающе аки чада възлюбленая. Аще который братъ впадетъ в кое любо согрешение, и утешаху и, и епитемью единого брата разделяху 3-е или 4-е за великую любовь. Такова бо бяше любовь в братьи той и въздержание велико. Аще братъ етеръ вьнь Идяше изъ манастыря, и вся братья имяху о том печаль велику и посылают по нь, приводяху брата къ манастырю и, шедше, вси покланяхуся игумену, и умолять игумена и приимаху в манастырь брата с радостью. Тацѣ бо беша любовници, и въздержници»<sup>1</sup>. Завершающая сцена трагической междоусобицы, развернувшейся между сыновьями Владимира в 1015 г.: убиенный Борис, приняв венец мученичества, «вшедь въ небесныя обители и оузре желаемого брата своего, и радовашеся с нимъ неиздреченною радостью юже оулучиста братолюбием своимъ. Се коль добро и коль красно еже Мити братама вкупе»<sup>2</sup>.

Список примеров может быть продолжен. Концепция, согласно которой отношения между людьми должны строиться на основе любви (а не на балансе интересов, например) является одной из самых популярных и влиятельных в древнерусской книжной культуре. Несмотря на свою широкую распространенность в литературе Древней Руси, она до сегодняшнего дня мало привлекала внимание исследователей. Содержание концепции выходит далеко

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т.2. Стб. 179.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 136.

за рамки политической теории. Всеобъемлющий характер, который приобрели представления о сакральности любви в древнерусском общественном сознании позволяют считать их одним из основополагающих мировоззренческих принципов, который призван был определять все социальное бытие человека.

Ближе всего к пониманию данного феномена общественного сознания подошел И.У.Будовниц, который писал о «теории общественного примирения». Как уже было сказано, II пол. XI века отмечена, по мнению этого исследователя, обострением классовой борьбы, вызвавшей к жизни различные формы противодействия со стороны господствующего класса, в том числе и идеологические (теория «казней Божьих»). Но действовать одними только методами устрашения было неразумно, и тогда «церковь и светские идеологи господствующего класса выработали другую, куда более опасную для народа теорию, оказавшую огромное влияние на развитие литературы и общественно-политической мысли в древней Руси - теорию общественного примирения и всеобщего согласия»<sup>1</sup>. Всестороннее развитие этой теории И.У.Будовниц связывает с Изборником 1076 года, «появившемся в период крайнего обострения классовых противоречий»<sup>2</sup>. Содержится она также в Предисловии к Начальному своду, восстановленному А.А.Шахматовым<sup>3</sup>, в «Поучении» Владимира Мономаха и в ряде других произведений. Сущность теории заключается в призывах к милостыне, ограничению стяжательских устремлений господствующего класса, проповеди кротости, терпения, беззлобия и всепрощения. Все эти положения продиктованы, согласно И.У.Будовницу, стремлением феодалов снизить остроту классовой борьбы и удержать господствующие позиции в обществе, поступиться малым, чтобы сохранить основное. Несмотря на то, что исследователем верно подмечены некоторые характерные черты интересующего нас общественно-психологического явления, его трактовка, по нашему мнению, неудовлетворительна.

---

<sup>1</sup> Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI - XIV вв.). С. 110.

<sup>2</sup> Там же. С. 124.

<sup>3</sup> Там же. С. 130.

Во-первых, потому, что И.У.Будовницем слишком занижено социальное значение и сужена сфера бытования теории. Он пишет, что Владимир Мономах советует детям добиваться «установления классового мира» при помощи милостыни и мелких подачек, а также «избыть всякую крайность и жестокость, которые могут озлобить население». Не оставлено им без внимания и письмо к Олегу Святославичу, в котором, по мнению исследователя Мономах призывает «к прекращению кровопролития и к дружбе»<sup>1</sup>. Таким образом из рассуждений самого же И.У.Будовнича видно, что область применения теории не исчерпывается направлением угнетатель - угнетенный, но распространяется и по линии межкняжеских отношений, и иных. Однако, по непонятной логике, И.У.Будовнич продолжает утверждать, что смысл «теории общественного примирения» заключается только в стремлении «сгладить остроту <...> эксплуатации, не доводить ее до ясно осязаемого гнета»<sup>2</sup>.

Во-вторых, проигнорировано значение, которое имели представления о любви в рассуждениях древнерусских мыслителей на темы общественного примирения, или правильней сказать, общественного мира. Это тем более удивительно, что само выражение «помириться», «заклчить мир» часто передавалось в книжном языке оборотом «сотворить любовь».

Чтобы проанализировать сущность концепции, рассмотрим значения, которые имело слово «любовь» в древнерусском литературном языке. В общих чертах современная и древнерусская области значений совпадают. В то же время, бросаются в глаза и весьма существенные различия. Чувственные половые отношения, в сферу которых современный человек привычно относит любовь, для древнерусского книжника не играют в понимании этого слова решающей роли. В ПВЛ, кажется, один только раз (из 47, без учета «Поучения» Владимира Мономаха<sup>3</sup>) встречается выражение, в котором слово «любовь» употреблено в значении 'sex': «инь же законъ Гилиомь. Жены в них орют

---

<sup>1</sup> Там же. С. 137.

<sup>2</sup> Там же. С. 140.

<sup>3</sup> Творогов О.В. Лексический состав «Повести временных лет» // ПСРЛ. Т. 1. С. 645.

зиждют храми и мужьская дела творять, но любы творять елико хочеть, не въдержаемы от мужий своихъ весьма ли зрять»<sup>1</sup>. В подавляющем большинстве случаев для указания на вышепоименованные отношения употребляют слова «похотьствовать»; «залежать» («Володимеръ же залеже жену братьню Грекиню»<sup>2</sup>); или вполне привычное для современного уха «спать» («во Вретаньи же мнози мужи съ единою женою спять и многы жены съ единым мужем похотьствуют...»<sup>3</sup>) и пр. Один раз оно употреблено для описания отношений мужа и жены - Яна и «подружьки его» Марьи («Феодосий бо бе любя я, занеже живяста по заповеди Господни и любви межи собою пребываста»<sup>4</sup>). В остальных случаях истолкование его в основном, для современного языка смысле совершенно невозможно. Аналогичную картину наблюдается и в других произведениях древнерусской письменности. Например, в Киево-печерском патерике в рассказе о Моисее Угрине, описывается история страсти, которой воспылала знатная полячка к преподобному Моисею. В тексте встречаются разные термины, но в той части повествования, где описывается сущность эмоций, которыми была охвачена «жена некаа от великих, красна сущи и юна, имуще богатество многое и власть велию», сказано «уязвися сердци въжделением»<sup>5</sup>. Таким образом в перечне значений, которые приписывались слову «любовь», безусловно, было и связанное со сферой взаимоотношения полов, однако древнерусский книжник предпочитал не употреблять его таким образом, видимо для того, чтобы не замутнить то значение, которое для него было основным.

Какое же значение было основным? Настоящий гимн любви, составленный из различных библейских цитат, а более всего на основании 1 послания апостола Иоанна, помещен в ПВЛ в качестве морального вывода из рассказа о гибели в 1078 году великого князя Изяслава Ярославича,

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 15.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 78.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 15.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 212.

<sup>5</sup> Киево-Печерский патерик. О преподобнемъ Моисеи Угрине. Слово 30 // БЛДР. Т. 4. С. 418.

помогавшего вернуть отчину брату Всеволоду: «Любы бо есть выше всего, яко Иоан глаголет: "Богъ любви есть, пребывай в любви, в Бозе пребываетъ и Богъ в нем пребываетъ". О сем свершается любви, да достояние имам въ день Судный, да якоже онъ есть, и мы есмы в мире семь. Боязни несть в любви, но свершена любви вонъ измещеть боязнь, яко боязнь мученье имать. "Бояй же ся несть свершенен в любви. Аще кто речет: Бога люблю, а брата своего ненавижу - ложь есть. Не любяи бо брата своего егоже видить, Бога, егоже не видить како можетъ любить? Сию заповедь имам от него, да любяй Бога, любить брата своего". В любовь бо все свершается, любви ради и греси расыпаются, любви бо ради сниде Господь на землю и распятыся за ны грешныя, взем грехы наша, пригвозди на кресте, дав нам крестъ свои на прогнанье ненависти бесовское. Люви ради мученици прольша крови своя. Люви же ради сии князь прольа кровь свою за брата своего, свершая заповедь Господню»<sup>1</sup>.

Библейский текст многомерен и допускает бесконечное число трактовок. Божественная любовь, безусловно, может быть понята по-разному. Однако ясно, что монах-летописец, в отличии от поэта, мечтавшего «найти живым Христа, коль не в мужском, так в женском виде», очень четко разделяет те «любви», которые творят, не стесняясь мужей, гилийские женщины, от тех, ради которых «греси расыпаются». Как видно из текста, самая близкая аналогия Божественной любви в древнерусской литературе, земное воплощение её - это любовь братская. Подвиг братской любви совершил Изяслав, погибший за брата в битве на Нежатиной ниве, в братской любви живут монахи Печерского монастыря в воспоминаниях Нестора, к братской любви призывает Олега Святославича Владимир Мономах. Именно в этом значении понятие любви стало основой представлений об идеальных отношений в обществе. Образцом для них стала модель братских взаимоотношений, что закономерно для общества, которое, как было сказано, еще не полностью изжило черты родового строя. Внутри большого понятия существовало много градаций и оттенков

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 203 - 204.

смысла, отражающих различные стороны социального бытия - политики, общественной и семейной жизни.

Святость уз братской любви стала одним из основных положений в политической идеологии на Руси, княжеская корпорация которой была представлена одним родом. Наряду со словами «миръ», «тишина», «любовь» имела значение 'мир, отсутствие военных конфликтов'. Различия между этими понятиями были показаны Я.Н.Щаповым. По его мнению, «в отличии от "тишины" слово "любовь" ( или "любы") применяется в узком смысле, означая мирные отношения между правителями и странами»<sup>1</sup>. Подобная трактовка, в общих чертах, безусловно верная, кажется, однако, не вполне исчерпывающей. Я.Н.Щаповым не полностью раскрыт спектр значений, который имело это слово в политическом языке. Контекст, в котором встречается слово «любовь» как антитеза войне и вражде показывает, что употребляли его в тех случаях, когда нужно было подчеркнуть важность, эмоциональную отмеченность воцарившегося согласия. Это «высокий штиль» древнерусской политической терминологии. Мир в раннесредневековом обществе сам по себе не был осмыслен как абсолютное благо, поэтому, когда необходимо было сказать о 'мире как ценности', использовалось слово, обладавшее сакральным ореолом, источником которого были библейские, византийские и местные языческие традиции. Кроме того, не следует забывать, что князья доводились друг другу либо братьями, либо кровными родственниками в той или иной степени, и поэтому слово «любовь» употребляемое в значении 'мир, дружба, союзнические отношения' в политическом лексиконе никогда полностью не теряло связи со своим изначальным смыслом - 'братская любовь'. Исключение, наверно, составляют только те случаи, когда речь идет о внешнеполитических связях. «и великий князь нашъ Игорьъ и боляре его и людье вси Русии послаша ны къ Роману и Костянтину и къ Стефану къ великим царямъ Греческимъ створити любовь съ самими цари, со всемъ болярствомъ и со всеми людьми

---

<sup>1</sup> Щапов Я.Н. Идеи мира в русском летописании XI - XIII веков // История СССР. 1992. № 1. С. 173.



Гречьскими...»<sup>1</sup> - читаем мы в договоре Руси с Византией. «Тако глаголетъ князь нашъ, хочю имети любовь со царемъ Гречьским сверненую»<sup>2</sup>, - посылает сказать летописный Святослав греческому императору.

Для летописца употребления архетипичного шаблона братской любви/вражды для описания тех или иных политических коллизий привычно. Для примера обратимся к тому, как в летописи изображены события 975 - 977 гг. ПВЛ рисует ссору братьев Ярополка и Олега Святославичей из-за убийства Люта Свенельдича на охоте. «И о томъ бысь межю ими ненависть»<sup>3</sup>. Подстрекателем выступает отец убитого - старый воевода Свенельд. Вражда разрешилась походом старшего брата киевского князя Ярополка на Олега, князя древлянского. Летописцем изображена драма, произошедшая между братьями, но оставлен практически без внимания тот факт, что в результате всех перипетий Киевом была ликвидировано княжение в древлянской земли. Для современного политолога, случись ему разбирать указанные события, факт присоединения новой территории оказался бы гораздо важнее личной ссоры князей. Но у летописца совсем иной строй мысли. В происшедшем важным ему кажется, прежде всего, братоубийство. Слово «брат» очень часто употребляется в рассказе о ссоре Святославичей. Оно как будто бы подчеркивается автором летописи. Со свойственным ему лаконизмом летописец рисует мелкими деталями поразительно живую картину - вот найденный после долгих поисков и извлеченный «исподи трупья» мертвый князь Олег лежит на ковре. Над ним плачет старший брат. Фраза, брошенная с укором Свенельду: «Вижь, сего ты еже еси хотелъ»<sup>4</sup>. Брат убил брата - это важно. А об изменении политического статуса древлянской земли сказано вскользь: «И прия власть его Ярополк»<sup>5</sup>. Дело не в том, что летописец «украсил» сухую политическую хронику «личностными» подробностями, это даже не попытка объяснить исторические

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 47.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 72.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 74.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 74 - 75.

<sup>5</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 75.

события через деяния и личную жизнь «героев». В фокусе внимания древнерусского историка именно ссора и убийство в княжеской семье. Впрочем, обаяние летописной повести так велико, что и в новое время историки, начиная с Карамзина, описывали это событие по заданному летописью образцу, хотя для вдумчивого современного читателя этого вряд ли достаточно. Остается масса вопросов: не было ли убийство Люта демонстрацией претензий на суверенитет со стороны древлянского князя? Действительно ли Ярополк ненавидел брата или это была лишь официальная идеологическая версия похода на возможных сепаратистов? Все эти вопросы естественны для современного сознания, но летописец считал возможным и достаточным развивать повествование по канве братской любви/ненависти. В этом же ключе идет и дальнейшее повествование. Испугавшись, убегает за море Владимир. А потом, возвратившись через три года открывает военные действия с целью захватить киевский престол, оправдывая себя тем, Что де «не язъ бо почаль братью бити, но онъ»<sup>1</sup>.

«Любовь» для древнерусского политического языка такая же «магическая» формула, как для современного - «добрососедские отношения и взаимовыгодное сотрудничество». Так, например, летописный рассказ о произошедшем в 1024 - 1026 годах столкновении великого киевского князя Ярослава Владимировича с Мстиславом тмутараканским завершен такой фразой: «И начаста жити мирно и в братолюбстве и оуста оусобица и мятежь и бысь тишина велика в земли»<sup>2</sup>. При помощи понятий братской/божественной любви в политической мысли оформляется и идея необходимости единства Руси. Происходит это по той же причине, по которой через категорию любви была оформлена идея о ценности мира: употребление термина «братолюбие» поднимало ее значение.

Ценность братолюбия в древнерусском общественном и в том числе политическом сознании была очень высокой. Оно всегда выступает в

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 76.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 149.

литературе средневековой Руси как нечто положительное. Носителем всегда оказывается положительный герой, и наоборот, преступник против любви - герой отрицательный. К вражде людей подталкивает дьявол. А человек, исполненный любви, напротив, следует божественному завету. В тех случаях, когда факты жизни не позволяли следовать этой элементарной схеме, изобретались различные уловки. Так, например, немало, очевидно, трудностей доставила автору ПВЛ противоречивая фигура князя Владимира I, персонажа априорно положительного, но содеявшего много такого, что не позволяло просто «расписать его по трафарету». И тогда оказывается, что в убийстве Ярополка виноват не благоверный князь, а воевода Блуд, на которого и изливается запас нравоучительных обличений («Блудь преда князя своего и приимь от него чьти многи се бо бысь повинень крови тои»<sup>1</sup>). Что в женолюбии (которое по мировоззрению летописца любви противоречит, как грех противоречит праведности) он лишь повторил «подвиг» уважаемого библейского царя Соломона. А Окаянный Святополк будто бы даже сам виноват, что оказался «сыном двух отцов» («От греховнаго бо корени золь плодь бываеть <...> темь и отец его не любяше, бе бо от двою отцю - от Ярополка и от Володимера»<sup>2</sup>; в Сказании о борисе и Глебе: «Обаче и матере моея грехъ да не оцеститься и съ правьдными не напишуся, нъ да потреблюся оть книгъ живущих»<sup>3</sup>). Никак невозможно было допустить, чтобы Владимир был обвинен в отсутствии братолюбия. В подавляющем большинстве случаев трудностей не возникало. Академиком Д.С.Лихачевым замечено, что «авторы XII - XIII вв. не знают коллизий между тем, что представляет собой князь и как воспринимают его окружающие» и «не изображают скрытой внутренней духовной жизни, которая могла быть неправильно понята окружающими»<sup>4</sup>. Злодей древней русской истории Святополк Окаянный потому и злодей, что избивал бранию, прочищая себе путь к престолу, после смерти Владимира. А

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 77.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 78.

<sup>3</sup> Сказание о Борисе и Глебе. С. 338.

<sup>4</sup> Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 39.

первые русские святые - Борис и Глеб потому и святые, что в ответ не подняли руку на брата, почитая его «в отца место». Однако не утилитарная идея сохранения незыблемости княжеской иерархии сделала Бориса и Глеба самыми любимыми и почитаемыми святыми на Руси. По мнению известного исследователя древнерусской религиозности Г.П.Федотова, основная, характерная черта их подвига - непротивление, жертвенность. «Подвиг непротивления есть национальный русский подвиг, подлинное религиозное открытие новокрещеного русского народа»<sup>1</sup>. Не оспаривая в целом утверждения Г.П.Федотова, необходимо все же обратить внимание на то обстоятельство, что из всех возможных вариантов для демонстрации идеи непротивления русская книжная традиция выбрала именно историю о братолюбии и преступлении против братолюбия. Если посмотреть на этот факт в культурном контексте, основные черты которого были намечены выше, то становится понятно, что выбор этот совсем не случаен. По утверждению Н.Ингама, который сравнивал жития князей-мучеников, чешского Вацлава и русских Бориса и Глеба, тема «братолюбия» является отличительной чертой русской литературы о страстотерпцах<sup>2</sup>. Можно считать, что в Сказании о Борисе и Глебе нам явлен тип идеальной любви, как понималась она древнерусской образованной элитой. Это своего рода «Ромео и Джульетта» русского средневековья. Интересный штрих к намеченной картине древнерусского словоупотребления добавляет берестяная грамота № 752, найденная при раскопках древнего Новгорода в слое рубежа XI – XII вв. Анализ содержания грамоты позволил В.Л.Янину трактовать ее как послание женщины XI века возлюбленному, не пришедшему на свидание<sup>3</sup>. На любовный характер указывает эмоциональность, нескрываемая обида, звучащая в тоне письма. В то же время несколько странно на первый взгляд выглядит фраза, с

---

<sup>1</sup> Федотов Г.П. Святые древней Руси. М., 1990. С. 49.

<sup>2</sup> Ingam N.W. The martyred prince and the question of Slavic culture continuity in the early Middle Ages // Medieval Russian culture / Ed. by Birnbaum H. Flier M.S. Berkeley etc., 1984. P.47.

<sup>3</sup> Янин В.Л. Феноменальные находки Новгородской археологической экспедиции в полевом сезоне 1993 года // ВИ. 1994. № 4. С. 171.

которой женщина начинает свои упреки адресату: «А язъ ты есмь имела, акы брат собе» - «А я к тебе относилась как к брату!» Если понимать данную фразу исходя из представлений нашего времени, трактовка, предложенная В.Л.Яниным кажется невозможной. Однако истолкование все же может быть верным. В культурном контексте эпохи оборот «относиться как к брату» мог означать высшую степень привязанности, любви, которую мы сейчас назвали бы «платонической». Именно в таких выражениях влюбленная жительница древнего Новгорода могла говорить о «высокой» любви.

Попробуем выделить сущностные черты древнерусского книжного архетипа идеальной любви.

Во-первых, как уже говорилось выше, это любовь принципиально лишённая сексуальных импульсов и чувственной составляющей. Признаков иного понимания, по крайней мере в книжной традиции, не заметно. Летописец не видит необходимости (существующей в современном языке) добавлять к слову «любовь» какие бы то ни было эпитеты - «божественная», «братская», - для него иная не мыслима. В цитированном выше рассказе о Печерском монастыре, помещенном в ПВЛ под 1074 год сказано, что монастырская братия «беша любовници»<sup>1</sup>. Современный переводчик, вынужден переводить слово «любовници» целомудренным (и тем самым как раз адекватным) выражением «люди, полные любви»<sup>2</sup>. Факт этот, быть может, мелкий, но весьма показательный для иллюстрации изменения языка. А так как в языке как ни в чем другом отражается сознание эпохи, то мы не можем пройти мимо него: древнерусский автор не боится двусмысленности, неизбежной в современном словоупотреблении, будучи, конечно, осведомленным о существовании содомского греха. Строго говоря, это не удивительно, ведь из контекста понятно, о чем идет речь, но то же можно сказать и о переводе, тем не менее ученый-переводчик наших дней не решается назвать монахов «любовниками».

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т.2. Стб. 179.

<sup>2</sup> ПВЛ (Подготовка текста, перевод и комментарии О.В.Творогова) // БЛДР. Т.1. С. 227.

Во-вторых, «любовь» подразумевает прощение, беззлобие, кротость, покорность. Она иррациональна и не зависит от достоинств предмета. Любят провинившегося товарища, любят чинящего козни врага, любят брата просто потому, что он брат. Нельзя сказать, что принцип иррациональности доведен в древнерусском общественном сознании до абсолюта: конечный резон ее в евангельской заповеди, «возлюби ближнего как самого себя». Так, например, князь Борис, готовясь пожертвовать жизнью, все же прикидывает в уме: «Да аще кровь мою пролеет и на убийство мое потыщиться, мученик буду Господу моему»<sup>1</sup>. Это, однако, достаточно высокая степень абстракции, особенно для мышления в обществе вчерашних язычников. Ведь «выгоду» от любви Борис рассчитывает получить только «на том свете».

В-третьих, любовь должна быть действенной. Не будучи никак выражена она не существует. Пути, которые даются человеку для «осуществления» ее - это смирение и самопожертвование. Любовь как способ построения жизни противопоставляется «суете сует» - погоне за мирскими благами. Она - сознательный выбор, ноша, которую человек взваливает на себя. Борис оказывается в ситуации выбора. Это очень хорошо показано в Сказании. Он может воспользоваться поддержкой находящегося при нем киевского войска и «прогнати брата моего, якоже и отец мой преже святого крещения, славы ради и княжения мира сего»<sup>2</sup>. Он размышляет, и в результате размышления решается на поступок. Решение дается ему нелегко, он «слезами разливашеся вьсь», но подвиг «нелицемерных любьве», самопожертвование ради нее - его сознательное решение. Действенность и сознательность древнерусской «любви» - особенности, заметно отличающие ее от любви в современном представлении. В конечном итоге разница между любовью и нелюбовью в общественном сознании Древней Руси сродни разнице между праведным и греховным существованием, которое человек выбирает сознательно и за которое несет ответственность.

---

<sup>1</sup> Сказание о Борисе и Глебе. С. 330.

<sup>2</sup> Там же.

Такими принципами в идеале должны руководствоваться люди во взаимоотношениях друг с другом, по представлениям, содержащимся в древнерусской литературе. Источником этих воззрений была, во-первых, евангельское учение. Во-вторых, местная идейная традиция, уходящая корнями в эпоху родового строя.

В Библии популярные на Руси идеи божественной/братской любви лучше всего представлены в Первом послании Иоанна Богослова. Именно в этой книге находим мы фразу, неоднократно повторенную в различных произведениях древнерусской литературы: «Кто говорит: "Я люблю Бога", а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1-е Иоанна. 4, 20). Цитату эту мы встречаем и в ПВЛ<sup>1</sup>, в «Поучении» Владимира Мономаха<sup>2</sup>, и в Сказании о Борисе и Глебе<sup>3</sup>. Однако было бы ошибкой думать, что представление о священности любви появились на Руси только вместе с Библией и питались всецело христианскими заповедями. Мы уже имели возможность видеть на примере концепции божественного происхождения власти, что пришлые теории, если они не имели подходящих основ в русской национальной культуре, не укоренялись и продолжали оставаться элементом сознания лишь узкого круга интеллектуалов. Широкое распространения «теории братской любви» свидетельствует о том, что у нее основания такие были. Уже упоминавшимся нами Н.Ингамом было замечено, что библейское понимание «брата» в смысле 'ближнего' в русском житии трансформируется в 'кровного брата'<sup>4</sup>. Очевидно библейская идея, выраженная апостолом Иоанном, нашла подкрепление в пережитках представлений о нормах взаимоотношений в роде, в традиционной сакральности отношений братства, свойственной родовому обществу.

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 203.

<sup>2</sup> Поучение Владимира Мономаха. С. 472.

<sup>3</sup> Сказание о Борисе и Глебе. С. 330.

<sup>4</sup> Ingam N.W. The martyred prince and the question of Slavic culture continuity in the early Middle Ages. P. 50.

Подтверждения этому мы находим в фольклоре<sup>1</sup>. Русские богатыри - побратимы<sup>2</sup>.

Еще тут-де братаны-ти поназванелись  
Ай Илеюшка-то был тогда ведь больший брат,  
Ай Добрынюшка-то был тогда а меньший брат.<sup>3</sup>

То, что богатыри являются побратимами всегда выступает в былинах как очень важный, значимый момент. Точно так же как в древнерусской литературе, побратимство в эпосе имеет исключительно положительную окраску. В отношениях побратимства состоят самые уважаемые герои: Святогор, Илья Муромец, Добрыня Никитич, Алеша Попович. Братские отношения действительны. Так, Илья Муромец, находясь в страшном гневе, тем не менее мягко обходится с посланным к нему в качестве парламентаря Добрыней - потому, что он его крестный брат.

Да тут говорит Илья таково слово:  
«Ах ты братец да мой да был крестовый!  
Да как нунечку-таперечку у нас с тобой  
А все-то пописи да были пописаны,  
А заповеди были поположены, -  
А слушать-то брату ведь меньшому,  
А меньшому слушать да большего.  
Кабы не братец ты крестовый был,  
А никого бы я не послушал zde.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> О возможности использования фольклора для изучения древнерусского общественного сознания см. третий очерк.

<sup>2</sup> См. об этом, например: Мрочек-Дроздовский П.Н. О древнерусской дружине по былинам. Речь, произнесенная в торжественном собрании императорского московского университета 12-го января 1897 года. М., 1897. С. 9.

<sup>3</sup> Былины / Сост. Вступ. ст. вводные тексты В.И. Калугина. М., 1991. С.286



И, напротив, когда Алеша Попович соблазняет в отсутствие Добрыни его жену, побратимство служит «отягчающим вину обстоятельством», свидетельством особой подлости. Добрыня, уезжая «во чисто поле, на большую дороженьку» дал жене позволение выйти замуж за кого ей будет угодно, если он не вернется через шесть лет. Единственное условие - она ни в коем случае не должна была выходить за Алешу.

А не ходи за брата моего крестового  
За смелого Алешу за Поповича.<sup>2</sup>

«Молода жена» Настасья Тимофеевна, прождала вместо положенных 6 лет все 12 и вышла замуж, но именно за Алешу. Добрыня инкогнито появляется на свадебном пиру, при помощи чарки зелена вина с золотым перстнем дает знать о себе жене, после чего следует расправа с соблазнителем.

И взял Добрыня тут Микитович  
Взял Алешу за желты кудри,  
Повытащил его из-за дубова стола,  
Да и метнул его он о дубовый пол.  
Таскал он, что хотел, сам приговаривал:  
- Всякий чорт, то правда, женится,  
Да не всякому-то женитьба удавается,  
Как удавалась Алёшеньке Поповичу,  
Моему смелому что братцу ли крестовому...  
Как не дивую я разуму женскому,  
Дивую я псу милитеньскому!...<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Онежские былины, записанные А.Ф.Гильфердингом летом 1871 года. Т. I. М.-Л., 1949. № 47.

<sup>2</sup> Былины. С. 335.

<sup>3</sup> Там же. С. 341.

В момент наказания виновника Добрыня особенно поминает то, что он его крестовый брат. Это заставляет думать, что причина по которой Добрыня запретил Настасье Тимофеевне выходить замуж за Алешу Поповича - их побратимство. Подобный брак осквернил бы их братство.

Братаются богатыри, как правило, после первоначальной ссоры. Встретившись «в чистом поле» они сначала испробуют силу друг друга, а затем, поняв, что каждый из них достойный богатырь, мирятся и заключают братский союз. Таким образом былинное побратимство, точно так же как древнерусское литературное «братолюбие» могут быть направлены на вчерашних врагов. Эпическое побратимство связано с определенными взаимными обязательствами, особым отношением героев друг к другу. Оно подразумевает невозможность военного столкновения, взаимовыручку, усмирение гордыни и необходимость считаться с мнением крестного брата. Все это, учитывая место и время, в которых разворачивается действие русских былин, заставляет предполагать соответствие между летописной братской/божественной любовью и былинным крестовым побратимством, несмотря на существующее мнение о позднем возникновении песен о побратимстве<sup>1</sup>. Нельзя не заметить сходное их положение в системе ценностей. И в том и в другом случае братское отношение к кому-либо есть показатель безусловной правоты персонажа и заведомой выигрешности его моральной позиции.

Представления о святости братских уз, сохраненные эпосом, безусловно, не являются феноменом, получившим развитие исключительно в славянском мире. Сходные явления свойственны любому обществу, находящемуся на соответствующей ступени развития. Особенным можно считать, что на Руси древнее социально-психологическое образование, обреченное с разложением родовых отношений если не на полное исчезновение, то на деградацию, и элемент христианской идеологической системы («Бог есть любовь»)

---

<sup>1</sup> Калугин В.И. Бой Добрыни с Дунаем // Былины. С. 288.

объединившись в общественном сознании, послужили взаимному усилению. Если посмотреть на это явление в исторической перспективе, то можно заметить, что значение «теории Любви» выходит за пределы киевского периода истории. Русскому общественно-политическому сознанию всегда, по-видимому, было свойственно стремление строить отношения между людьми не на балансе интересов и прав, что характерно для западной политической культуры («моя свобода махать кулаками кончается там, где начинается нос моего собеседника»), а на всеобщем согласии, то есть на любви, по сути. Это, например, нашло воплощение и в практике земских соборов Московской Руси<sup>1</sup>.

Итак, общество, законы, по которым оно живет или должно жить, социальные ценности, власть – все это так или иначе входило в орбиту внимания книжников-мыслителей Древней Руси. Несмотря на то, что далеко не на все сферы социального бытия нашли отражение в общественно-политической мысли Руси XI - XII века, наследие ее весьма значительно. Арсенал литературных представлений об общественной жизни, к которому обращался читающий человек, включал в себя и «привозные» византийские концепции, основанные на христианских постулатах, и оригинальные русские идеологические конструкты, ведущие свое происхождение из родовой языческой эпохи. Некоторые теории, воспринятые Русью вместе с христианством из византийской культуры, на протяжении рассматриваемого периода так и не вышли за пределы использования узким кругом интеллектуальной элиты (например, концепция «власть от Бога»). Другие сделались более популярны и оказали серьезное влияние на социальные и политические процессы в русском обществе. К таковым относится «теория казней Божьих» и «теория Любви», положения которой во многом определяли политическое сознание общества, а значит не могли не влиять на социальную и политическую практику. «Концепция мирского благочестия», безусловно, выросла из социально-психологических процессов конца XI - начала XII веков; представления о значимости происхождения, напротив, имеют основой

---

<sup>1</sup> Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права. Ростов-на-Дону, 1995. С. 188.

древнюю родовую ментальность. Все это, трансформировалось, творчески перерабатывалось в соответствии с потребностями времени, соединялись в единое целое, составляя неповторимое историческое явление - сферу идеологий древнерусского общественного сознания.

## ГЛАВА 2. ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ: ЧЕЛОВЕК В КРУГУ БЛИЗКИХ

До сих пор картина общественного устройства, существовавшая в общественном сознании Древней Руси, рассматривалась нами в масштабе, позволявшем охватить целиком город, волость, то есть крупные социальные организмы, являвшиеся основными структурными единицами политической жизни. Однако помимо общественно-политической сферы важной составляющей социального бытия человека является так называемая «частная жизнь», то есть 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 ежечасно. Нормы повседневного поведения в узком кругу могут не меньше сказать исследователю о культуре, чем высшие ее достижения в сфере искусства и духовного развития. Да и внутри социума общественная оценка индивида зависит не только от его принадлежности к известному слою населения, но и от личного умения вести себя среди людей. В эпосе положительный герой обычно отличается «вежеством», «поклоны ведет по писанному, кресты кладет по ученому» (таков, например, Добрыня), и, напротив, – герой отрицательный демонстрирует полное незнакомство с правилами приличного поведения или неуважение к ним. Тугарин Змеевич в сборнике Кирши Данилова «нечестно», то есть неучтиво, безобразно, хлеб ест - толкает за щеку по целой монастырской ковриге, «нечестно» пьет, и ко всему еще «княгине он, собака, руки в пазуху кладет, целует во уста сахарные»<sup>1</sup>. Поведение, как и одежда, в древнерусском общественном сознании носило знаковый характер. «Качество» человека, его место в социальной организации во многом зависело от особенностей его поведения. Одновременно, имела место и обратная зависимость - каждый человек должен вести себя сообразно своему состоянию (возрасту, общественному положению и пр.). Повышенное

---

<sup>1</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. С. 277 - 281.

внимание к этикету, присущее всем практически древним обществам, в полной мере проявляется и в средневековой Руси. В «Пчеле» по этому поводу читаем: «Троего възненавиди, душе моя, и зело ми мерзить животь ихъ: стара блядива, богата лжива, убога хупава [гордого]»<sup>1</sup>. Заинтересованность древнерусского человека в вопросе «что такое хорошо и что такое плохо» обнаруживает себя в популярности, которой пользовались нравоучительные сюжеты в переводной и оригинальной литературе, в напряженности, с которой обсуждали этот вопрос церковные иерархи в связи с проблемами исповедальной дисциплины, в стремлении упорядочить личную жизнь при помощи княжеских уставов и пр.

Жизненные наблюдения, а также идеи почерпнутые из книг часто облекались в форму сжатых руководств, сборников правил на каждый день, адресованных, как правило некому «сыну» (понимаемому буквально или духовному), обязанность которого была внимать и впредь так по писанному и поступать. Древнейшие из известных на Руси сочинения подобного рода содержатся в Изборниках 1073 («Изборник Святослава») и 1076 гг. Особенно интересен Изборник 1076 г. составленный из выдержек переводных произведений, подвергнутых существенной обработке. Наличие «домостроевских» мотивов в Изборнике отмечал еще И.У.Будовниц<sup>2</sup>, удивлявшийся тому, что столь ценный источник был проигнорирован Б.А.Романовым, «хотя он мог бы извлечь из него немало любопытных штрихов, рисующих быт и нравы Киевской Руси второй половины XI в.»<sup>3</sup>. Судя по всему, изборники подобные Изборнику 1076 года были достаточно широко распространены и служили настольной книгой для широкого круга читателей. Почти буквальные совпадения текста свидетельствуют о том, что с Изборником или аналогичными изборниками мог быть знаком Даниил Заточник. Представление о том, что заказчиком и владельцем рукописи был князь Святослав Ярославич ни на чем не основано. Имя Святослава в Изборнике 1076

---

<sup>1</sup> Пчела // БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб., 1997. С. 446.

<sup>2</sup> Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси. М., 1969. С. 116.

<sup>3</sup> Там же. С. 110 - 111.

года указывает только на время создания рукописи<sup>1</sup>. О демократичности среды бытования книги свидетельствует и ее простое внешнее оформление: небольшой размер, скромные украшения, некачественный пергамен и чернила<sup>2</sup>.

По мнению И.У.Будовница, рекомендации Изборника предназначались, в основном, для знатных читателей, имевших богатый дом с отроками, «дерзновение» (доступ, приближение) к властям, в чьих возможностях было помогать «сиротам» и пр. В то же время, многие статьи были обращены к рабам и убогим, «преподнося им совершенно другие наставления»<sup>3</sup>. Так как по воззрениям самого же И.У.Будовница невозможно было представить рабов почитывающих книжки, он конструировал весьма странную мизансцену: Изборник 1076 года рабам вслух читают сами хозяева богатого дома!<sup>4</sup> Причем перечитывают главы по три раза, как то рекомендовано в самом его начале. Это кажется маловероятным.

Причина того, что адресатом наставлений выступает то богач, то бедняк, скорее всего, в другом. Имея в виду некоего усредненного читателя, составитель Изборника (являвшийся, как считают, одновременно и автором некоторых текстов), подбирал материал с расчетом, что всякий человек относительно одних богат, а относительно других беден. В обществе с не завершившимся социальным расслоением, когда между очень богатым и совсем бедным существует множество переходных состояний, это была естественная ситуация. Изжить стремление к богатству («сребролюбие»), «проявлять кротость, терпение, смирение и миролюбие, не озлобляться, не осуждать других, не поддаваться дурному влиянию, быть послушливым и трудиться, трудиться без конца» согласно общей мысли Изборника обязанность совсем не только «нищих», как считал И.У.Будовниц, а всякого человека, который желает быть благоверным христианином.

В конце следующего, XII столетия был сделан перевод византийского

---

<sup>1</sup> Палеографическое описание // Изборник 1076 года / Под ред. С.И.Коткова. М., 1965. С. 31.

<sup>2</sup> Там же. С. 33.

<sup>3</sup> Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси. С. 115.

<sup>4</sup> Там же.

сборника изречений, наставлений, исторических анекдотов морально-нравственного содержания «Мелисса», то есть «Пчела». Под этим названием он вошел и в древнерусскую литературу. В состав ее входят цитаты Священного писания, изречения отцов церкви и античных мудрецов. Судя по тому как широко тексты «Пчелы» использовались в оригинальных произведениях, содержащиеся в нем идеи, предписания, нормы нашли широкий отклик в древнерусском общественном сознании<sup>1</sup>.

Важность вопроса «как себя вести» для средневекового человека видна в популярности такого жанра как «поучение». Опыт жизни и размышлений отливался, как правило, именно в собрание наставлений следующему поколению или тем, кого автор считал себя в праве учить. Нравоучительность пронизывает всю древнерусскую литературу. Даже те произведения, которые не могут быть причислены к «поучениям» часто несут на себе некоторые характерные их черты. Нравоучительны летописи, нравоучительны послания, нравоучительным тоном пронизаны жития святых, Киево-Печерский патерик строится как поучение владими́ро-суздальского епископа Симона, обращенное к печерскому монаху Поликарпу, который, в свою очередь, принялся наставлять игумена Акиндина.

Главная цель этических исканий в Древней Руси - как можно более полно подчинить свою жизнь христианским нормам и строить ее так, чтобы в конце концов достигнуть царствия Божия. Таким образом благопристойному поведению дается высшая религиозная санкция. Характерно, что высокий моральный уровень тесно увязывается именно с *правильным поведением*, а не с внутренними устоями, как то привычно современному человеку. Границы между этикой и этикетом в средневековом сознании практически не существует. Главный вопрос древнерусской этики не столько «что делать?», сколько «как?». В связи с этим особую важность приобретает следование хорошим примерам. В «Слове некоего отца к сыноу своему, словеса

---

<sup>1</sup> Семенов В.А. Материалы к литературной истории русских пчел // ЧОИДР. 1895. Кн. 2. С. III - IV.



душеполезная» (Изборник 1076 года) говорится: «Техъ норovy приими и порасудой деломъ ихъ, зришти кыимъ путьмъ идоша и коею стъзею текоша»<sup>1</sup>. Для облегчения самовоспитания отец советует сыну поискать в граде, в котором он живет какого-нибудь богобоязненного человека «и томоу въсею силою слоужяштя»<sup>2</sup>. Если такой человек найден, печалиться не о чем - он уже и будет ключом к царствию небесному. К этому человеку надо пристать и душой и телом, наблюдать как он сидит, как ест, узнавать все его привычки, а более всего обращать внимание на его слова - «не дажь ни единому словеси его пасти на земли»<sup>3</sup>.

**Правила поведения. Вежливость.** Необходимо соблюдать определенные правила и в повседневном общении. Богобоязненный (а значит «приличный») человек ведет себя соответственно. Он высок умом, но ходит со склоненной главою; мысли его «въ небеси», но очи держит долу; «оуста сътишена», а сердце его вопиет к Богу; он тихо ступает, но быстр умом; не слушает ничего плохого, а только святые словеса<sup>4</sup>. Не стыдиться поклониться «въсякому, създаному въ образе Божии» то есть всякому человеку. Почитает старших. Сверстников своих встречает с миром, а младших с любовью<sup>5</sup>. В разделе «Святого Василия како подобаеть человекуу быти» Изборника содержатся предписания культурного поведения за столом: есть полагается без разговоров и умеренно<sup>6</sup>. Человек вообще должен говорить не много, а больше размышлять. В случае нужды «отвещай съ тихостью»<sup>7</sup>. «Не дързоу быти словом, ни пререковати въ людехъ»<sup>8</sup>. В популярной переводной «Повести об Акире Премудром» читаем интересную пословицу на этот счет: «если бы криком строили дома, то осел бы ревом своим по два дома воздвигал бы за день»<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Изборник 1076 года. С. 162 - 163.

<sup>2</sup> Там же. С. 178.

<sup>3</sup> Там же. С. 179.

<sup>4</sup> Там же. С. 167.

<sup>5</sup> Там же. С. 167 - 168.

<sup>6</sup> Там же. С. 460.

<sup>7</sup> Там же. С. 483.

<sup>8</sup> Там же. С. 461.

<sup>9</sup> Повесть об Акире Премудром // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 248.

Осуждался смех по всякому поводу; это не значит, что смеяться вообще нельзя, нужно только «не скоро в смехъ въпадати, соромяживоу быти»<sup>1</sup>. По древнерусским представлениям много смеющийся и болтающий человек не может быть умным<sup>2</sup>. Непозволительно сквернословить. Устав Ярослава устанавливает таксу штрафов за оскорбление жен различных категорий населения: «аще кто зовет чюжую жену блядию...»<sup>3</sup>. В Изборнике 1076 года не оставлены были вниманием и правила поведения с вышестоящими. Общий смысл наставлений на эту тему сводится к тому, что в общении с сильным необходимо проявлять осторожность, выражающуюся в разумном послушании и почтении. С сильными лучше не ссориться<sup>4</sup>. В Изборнике выделен специальный раздел о том как вести себя в общении с теми, кто находится выше на социальной лестнице - «О звании сильных», то есть о том как быть, если призовет к себе сильный. Необходимо выдерживать некую среднюю линию поведения: «Егда тя призовет сильный, то не отъстоупаи; и егда паче призовет тя, то не нападаи, да не отъринеси себе»<sup>5</sup>. В то же время нельзя совсем отстраняться, стоять нужно «не далече», чтобы тебя не забыли<sup>6</sup>. Нельзя держать себя с сильным запанибрата, как будто с равным: «Посреди вельмож не равен ся твори»<sup>7</sup> и лучше не верить всему, что он говорит<sup>8</sup>. Иное дело - князь: «Князя бои ся вьсею силою своею, несть бо страхъ его пагуба души нь паче наоучиши ся отъ того и Бога бояти ся»<sup>9</sup>. Князя полагается слушаться на совесть. Здесь уже не холодный расчет собственных интересов, а искреннее послушание.

Несовместимо с образом хорошего человека жадность и стяжательство. Моральные нормы владения имуществом неоднократно повторяются в

---

<sup>1</sup> Изборник 1076 года. С. 461.

<sup>2</sup> Пчела. С. 430, 442.

<sup>3</sup> Устав Ярослава // Древнерусские княжеские уставы XI - XV вв. М., 1976. С. 88.

<sup>4</sup> Изборник 1076 года. С. 343.

<sup>5</sup> Там же. С. 347.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. С. 404.

<sup>8</sup> Там же. С. 348.

<sup>9</sup> Там же. С. 241.

Изборнике. «Роуце съгъбене имей на събъране зълааго имения света сего, простърте же на приятие оубогыхъхъ»<sup>1</sup>. Отец советует сыну накормить голодного, напоить жаждущего, приютить путника, посетить больного, не поленился, дойти до темницы - «виждь беду ихъ, и въздъхни»<sup>2</sup>.

Следует, однако, отметить, что этикетные нормы, зафиксированные Изборником, представляют собой продукт христианской культуры (причем, в аскетическом её «изводе»), распространенность которой на Руси X – XIII вв., да и в самой Византии была весьма ограничена. Некоторые фрагментарные данные позволяют думать, что в реальной и жизни представления о нормах «правильного» поведения были несколько иными. Во-первых, совершенно очевидно, что для князя, боярина, младшего дружинника, свободного общинника или холопа нормы поведения были различны. Различие это нашло отражение в шаблонах «этикетного» по выражению Д.С. Лихачева изображения представителей разных социальных групп в древнерусской литературе этого периода: «для каждой ступени выработались свои нормы поведения, свой идеал и свой трафарет изображения»<sup>3</sup>. Так для князя важны были внешние проявления силы и могущества, благоверия и мужества, для боярина-дружинника – храбрость, мудрость в совете, преданность, для представителя духовенства – отрешенность от мирской суеты, аскеза и пр. Известная доля мирской веселости, терпимая у мирянина, не могла допускаться в поведении монаха или священника и пр. Во-вторых, идеал христианского смирения не мог быть доминирующим в обществе, элиту которого составляло военное сословие, главные достоинства которого всегда базировались на признании ценности безрассудной отваги, авантюризма, агрессивности, амбициозности. Скромность теоретически приветствовалась, но должна была иметь границы. Ушедший в монастырь князь Николай-Святоша, показывавший пример по-настоящему скромной жизни, вызывал негодование своего ближайшего окружения. И, напротив, как ни призывает Владимир Мономах своих потенциальных

---

<sup>1</sup> Там же. С. 167.

<sup>2</sup> Там же. С. 171.

<sup>3</sup> Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 1970. С. 26.

читателей к смирению, общий дух его произведения далек от настоящей скромности. Об особом социальном значении хвастовства в военно-дружинной среде свидетельствуют и данные эпоса. По мнению С.В. Козловского, хвастовство былинных персонажей на пиру Владимира Красна Солнышка носит характер манифестации социальной позиции в системе общественных связей эпического княжеского двора<sup>1</sup>. Собственно, даже проявления скромности у человека Древней Руси часто носило характер вызова общественному мнению, нарочитой демонстрации, противопоставления себя окружающим. Таков, например, Феодосий Печерский – для него хождение в грязной и бедной одежде в детском возрасте было своего рода знаменем борьбы против матушки, принуждавшей его соблюдать нормы поведения, принятые в среде провинциальных вельмож, к которым принадлежало семейство Феодосия. То есть каждая социальная группа для того, чтобы не выпасть из установившейся социальной практики должна была использовать санкционированные обществом формы проявления социального статуса, и скромность здесь не имела ценности – ценилась адекватность маркировки. Одевший рубище князь или разодетый в золото холоп в равной степени нарушают порядок, а значит вызывают общественное порицание. Авторское самоуничижение, ставшее в XVI в. одной из характерных черт литературного стиля, в домонгольской Руси имеет весьма умеренные формы.

В-третьих, следует отметить отличие в цели этикетных норм, предписываемых учительной литературой и повседневной жизнью. Как было сказано, главная цель книжных наставлений – воспитать богобоязненного, праведного с христианской точки зрения человека, поведение которого безусловно прежде всего в свете посмертного суда и воздаяния за грехи. А обыденные нормы ориентировали человека на соблюдение общественного порядка. Главная их цель – облегчать межличностную коммуникацию, давая социально приемлемые стереотипы поведения в кругу ближних. Конечно,

---

<sup>1</sup> Козловский С.В. Хвастовство в социальной практике Древней Руси // Исследования по русской истории. Сборник статей к 65-летию профессора И.Я. Фроянова / Отв. редактор В.В. Пузанов. СПб.–Ижевск: Издательство Удмуртского университета, 2001. С. 113 - 125.

отчасти книжные и повседневные нормы совпадали, но совпадение было далеко не полным. Так, например, пропагандируемое церковью повсеместное ограничение веселья и смеха было, очевидно, совершенно неактуально в светской простонародной, далекой от книжной образованности среде.

Однако, не общие принципы построения норм являются главной загадкой древнерусского этикета. Как ни странно, но при всей распространенности этикетных тем в древнерусской литературе, остается в точности неизвестным, как звучало в древнерусском разговорном языке приветствие, прощание, ответ на благодарность. Несомненно, жестом, сопровождавшим все вышеуказанные ситуации был поклон, глубина которого зависела от «величины» благодарности и от социального или возрастного статуса участвовавших в этом людей. Но что при этом говорилось? Было ли приветствие связано с пожеланием здоровья, как в современном русском языке? Или это было пожелание хорошего дня (утра, вечера), как в большинстве европейских языков?

Утверждение В.В. Колесова о том, что «пожелание здоровья и приветствия (*Здорово! Здравствуй!*)»<sup>1</sup> были хорошо известны с древнерусских времен, не подтверждается в тексте его работы никакими ссылками. Словарь русского языка XI – XVII вв. дает примеры использования пожелания здоровья как приветствия только с XVI в., да и тогда «здороватися» чаще означало «поздравлять друг друга с чем-либо», или «произносить здравицу в честь кого-либо», а не обычное краткое приветствие<sup>2</sup>. Не проясняют ситуацию и берестяные грамоты: обычное приветствие, которым отрываются грамоты построено по модели «Поклоняние от Харитание ко Съфии..., Покланяние от Пелагее ка Алфимие...»<sup>3</sup>. То есть, обращаясь на письме друг к другу, древние новгородцы тоже «молча» кланяются, и не более того. Следует констатировать, что в произведениях древнерусской литературы сцены приветствия персонажей как правило опускаются как самоочевидные. Герои сразу переходят к беседе на

---

<sup>1</sup> Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2000. С.223.

<sup>2</sup> Словарь русского языка XI – XVII вв. М.: Наука, 1978. Вып. 5. С. 364 – 367.

<sup>3</sup> Берестяные грамоты //БЛДР. XII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 524.

конкретную тему. Причем, эта особенность сохраняется не только в древних текстах, но и в «повестях» XVI – XVII вв.

Судить о возможных формах приветствия в Древней Руси можно по косвенным данным. К реконструкции может быть привлечен обычный эпический возглас-приветствие «Гой еси!», которое по мнению В.В. Колесова означает «Ты есть наш, наших кровей»<sup>1</sup> (т.е. почти возглас Кипплинговского Маугли: «Мы с тобой одной крови»). Думается однако, что если реконструкция В.В. Колесова верна, то это приветствие, вполне органичное в древнюю родовую догосударственную эпоху с изменением общественного строя и выходом на лидирующие позиции соседской общины должно было отойти в прошлое.

О том, какие фразы могли использоваться на Руси в XI – XIII вв. можно судить по одному, возможно, единственному переводному литературному памятнику, в котором фразы приветствия не были опущены. Это переведенный с греческого апокриф «Сказание отца нашего Агапия» (XIII в.). Текст произведения, конечно, не может в полной мере служить иллюстрацией русского быта XIII в., поскольку встречающаяся в тексте фразеология может оказаться буквальной калькой с греческого оригинала. Тем не менее, пренебрегать этим источником нельзя ввиду отсутствия других свидетельств по интересующему нас вопросу.

В «Сказании» встретившимся на пути персонажам Агапий в качестве приветствия говорит «Добре ходите и добрь вы путь буди», или просто «Добрь вы буди путь», а они в ответ интересуются его здоровьем: «Агапие, съдрав ли еси?» или «Сдравь ли еси, Агапие?»<sup>2</sup>, или говорят «Послушай тебе Богъ твои, добрыи старче». Следует обратить внимание, что в отличие от современного порядка, Агапий желает встречному доброго пути не при прощании, а при встрече, а его визави не желают ему здоровья, а интересуются здоров ли он. То, что указанный вопрос о здоровье носит характер стандартного приветствия

---

<sup>1</sup> Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. С. 241.

<sup>2</sup> Сказание отца нашего Агапия //БЛДР. XI - XII век. СПб.: Наука, 1999. Т. 3. С. 340.

подтверждается тем, что в ответ Агапий не начинает на самом деле рассказывать о своем самочувствии. Подобная форма приветствия (в виде вопроса о здоровье, а не пожелания его) встречается достаточно часто (например, в современном татарском языке: «исэнмесез»). Приветствия, прощания и благодарение в «Сказании» сопровождаются поклонами. Одни раз в качестве прощания Агапий слышит: «Миръ ти буде, Агапие, иди въ пути Господня и Господь Бог съ тобою». Эта последняя фраза кажется, однако, слишком длинной и книжной, чтобы быть распространенной в среде мирян. Что же касается пожелания доброго пути, пожелания быть услышанным Богом и вопроса о здоровье – все это могло быть взято переводчиком апокрифа и из окружающей действительности.

Если сравнивать древнерусскую культуру с византийской и западноевропейской, то можно заметить, что на Руси этикету не предавали большого значения. В Византии придворному этикету уделялось гораздо больше внимания – автором сочинения «О церемониях византийского двора» был сам император Константин VII Багрянородный. Пособия по этикету стали довольно рано появляться и в Западной Европе. На Руси же сочинения нравоучительного характера касались проблем этикета лишь вскользь. И Изборники, и появившийся в XVI в. «Домострой» были ориентированны в большей степени на этические, нежели на этикетные вопросы. Первое настоящее пособие по этикету появилось только в ходе петровских преобразований («Юности честное зеркало», 1717 г.). Пышный церемониал московского великокняжеского, а затем и царского двора был «привит» на русской почве последней византийской принцессой, женой Ивана III Софьей Палеолог. До этого источники не сохранили никаких свидетельств о какой-либо исключительной системе правил придворного обхождения. Это не означает, конечно, что этикета не было совсем. Но в данном случае важен факт незначительного к нему внимания и отсутствия «письменных пособий», показывающее, что нормы были в целом не очень сложны и запомнить и соблюдать их не составляло особого труда. Весьма сложной задачей является

реконструкция военного этикета. Быть может, древней этикетной формулой начала поединка была известная рыцарственная фраза-предупреждение князя Святослава Игоревича: «Хочу на вы идти», судить об этом сложно. Впрочем, и в военной среде Древней Руси более важными считались этические, а не этикетные вопросы. Военной этике в древнерусской литературе уделяется немало внимания. Это тем более знаменательно, что известные нормы имеют по-видимому древнее дохристианское и догосударственное происхождение. Такова не раз повторенная на страницах древнерусских военных повестей моральная максима, согласно которой смерть в открытом бою предпочтительней «срама» поражения и плена.

**Знакомства. Друзья.** Нравоучительные советы, собранные в Изборнике 1076 г. касаются и отношения с друзьями. Необходимо быть осмотрительным в выборе знакомств: «не всякого человека введи въ домъ свои: блюди ся зьлодея»<sup>1</sup>, – советует Изборник. Однако даже и не очевидный злодей может оказаться неподходящей компанией. Важно вовремя разглядеть тайного врага и не сближаться с ним. Тайный враг услаждает своими речами, а сам сердцем своим советует столкнуть тебя в ров, очами своими прослезиться, а когда выберет время, не сможет насытиться твоей кровью<sup>2</sup>. Лучше также не общаться с людьми богаче себя или бедней<sup>3</sup>.

Несмотря на настороженность в отношении к людям проявляемую Изборником, дружба была, конечно, хорошо знакома древнерусскому обществу. Крепкая и искренняя дружба мыслилась сродни братским отношениям. Недаром в «Пчеле» о дружбе и братстве говорится в одном разделе: «О братолюбии и дружбе»<sup>4</sup>. Выше было показано, что богатыри русских былин состоят в крестовом братстве. Очевидно и в жизни друзья «не разлей вода» закрепляли свою дружбу крестовым побратимством. Свидетельство этому мы находим в Киево-Печерском патерике. «Быста два

---

<sup>1</sup> Изборник 1076 года. С. 397.

<sup>2</sup> Там же. С. 400.

<sup>3</sup> Там же. С. 400 - 401.

<sup>4</sup> Пчела. С. 418.



мужа некаа от великих града того, друга себе, Иоаннь и Сергей. Сиа приидоста во церковь богонареченную и видеста свет, паче сълнца, на иконе чюдней Богородичней, и въ духовное братство приидоста»<sup>1</sup>. Вступление в духовное братство здесь, как видно из дальнейшего повествования, не совместное пострижение в монахи, а именно крестовое побратимство. Неразлучные друзья попадались и среди монахов. Это Евгарий-дьякон и Тит-поп. «Имяста же любовь велику и нелицемерну, яко всем дивитися единоумию их и безмерной любви»<sup>2</sup>. Имея в своей основе идею братолюбия, о значении которой речь уже шла, дружеские узы воспринимались как нечто священное и безусловно положительное. Недаром против нелицемерной дружбы злоумышляет Дьявол. Это он посеял неожиданную вражду между Евгарием и Титом. И вот они уже избегают друг друга. Когда Тит идет с кадилом, Евгарий отбегает от фимиама, а если не отбегает, то Тит нарочно не кадит на бывшего друга. Так продолжалось довольно долго. Попытки помирить друзей оканчивались неудачей. Но однажды Тит заболел и захотел все же перед смертью помириться с Евгарием. Однако Евгарий и не думал мириться: «Николиже хошу с нимъ прощения имети: ни в сий век, ни в будущей», - сказал он, собираясь перенести вражду даже в иной мир. Но только он произнес эту фразу, как тут же упал замертво, а совсем уже умиравший Тит вскочил как ни в чем не бывало и рассказал окружающим, что все то время пока братия уговаривала Евгария помириться, он видел немилосердного ангела, держащего в руке огненное копьё. Как только стало очевидно, что примирения не будет, ангел поразил виновника насмерть. Предательство стало темой и упомянутой истории о Иоанне и Сергии. Только здесь причина измены дружбе известна - сребролюбие. Иоанн разболелся и оставил на попечение друга и духовного брата своего пятилетнего сына Захария. Вместе с сыном друга Сергей получил золото и серебро - внушительную сумму. Ее он должен был отдать Захарию,

---

<sup>1</sup> О Иоанне и Сергии изрядно в божественной печерской церьки бысть пред чюдною иконою богородичною. Слово 5. Киево-Печерский патерик // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 310.

<sup>2</sup> О двою брату, о Тите попе и Евгарию диаконе, имевшим между собою вражду. Слово 23. Киево-Печерский патерик. С. 388.

когда тот вырастет. Однако когда пришло время возвращать деньги воспитаннику, Сергия обуяла жадность, и он заявил, что никакого золота и серебра не получал, что покойный Иоанн по безумию своему все деньги отдал Богу, нищим и убогим, и у него ничего нет. Захарий умолял отдать хотя бы часть, но Сергей упорствовал. И тогда Захарий попросил Сергия поклясться в Печерской церкви пред чудотворной иконой Богородицы. Как только клятвопреступник попытался это сделать его обуял ужас, он узрел уже знакомого нам немилосердного ангела, бесов. На этот раз все закончилось менее плачевно. Сергей во всем сознался и вернул украденное<sup>1</sup>. Таким образом в Древней Руси осознавалась не только ценность дружбы, но все связанные с не сложности. Дать руководство для их преодоления были призваны рекомендации «Пчелы». Многие изречения превратились в известные пословицы. «Иже строить протива лицу друга своего тенето, то самъ своею ногою увязнетъ въ немъ. Не остави друга древняго; новый бо не будетъ ему подобень. <...> Все новое лучши - и съсуды, и порты, а дружба ветхая»<sup>2</sup> и пр.

**Семья.** «"Дом" – семья, семейный очаг – основная микроструктура в городе, в которой силы взаимодействия и доверия, душевной близости особенно прочны. Семья – хранительница традиций, памяти поколений – формировала систему ценностей и кодекс поведения человека»<sup>3</sup> – 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 ориентаций<sup>4</sup>. По мнению

---

<sup>1</sup> О Иоанне и Сергии изрядно в божественной печерской церьки бысть пред чюдною иконою богородичною. Слово 5. Киево-Печерский патерик. С. 310 - 312.

<sup>2</sup> Пчела. С. 418 - 420.

<sup>3</sup> Даркевич В.П. «Градские люди» Древней Руси: XI – XIII вв. // Из истории русской культуры. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 1. С. 647.

<sup>4</sup> Пушкарева Н.Л. Русская семья X – XVII вв. в «новой» и «традиционной» демографической истории // ЭО. 1996. № 3. С. 66 - 79.

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 вообще<sup>1</sup> (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 коллективами.

Однако роль семьи в этом плане, бесспорно, возрастала. Убийца, ставший на «разбой без всякой свады», выдается «с женою и с детьми на поток и на разграбление»<sup>2</sup>. Хозяйственное выделение малой семьи оказывает непосредственное влияние и на изменение бытового уклада, а значит и мировоззрения её членов. Сужается круг повседневного общения. Сородичи, совместное проживание с которыми в ранне-родовую 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

---

<sup>1</sup> Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. С.207.

<sup>2</sup> Данилова Л.В. Сельская община в средневековой Руси. М.: Наука, 1994. С. 155 – 156.

дискуссионным в науке до настоящего времени<sup>1</sup>. 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 - 12 лет<sup>2</sup>. Судя по тому, что митрополит запрещает более раннее вступление в брак, случаи такие иногда происходили. В простонародной среде ранние браки были обусловлены хозяйственными нуждами – с появлением невестки в доме прибавлялись рабочие руки. В княжеской 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 четырнадцать лет, княжне-невесте – восемь. В делегации состояли шурин Рюрика князь Глеб, боярин Чюрына с женой, и «иные многи бояре с женами». Сватовство прошло успешно. Всеволод дал в приданое бесчисленное множество золота и серебра, сваты были одарены великими дарами. Северо-восточное владетельное семейство провожало новобрачную, «еха же по милое своей дочери до трех станов», отец и мать плакали, прощаясь с дочерью, поскольку «бе мила има, и млада соущи – осьми лет». Значит, судя по специальной оговорке летописца, понятие, что восемь лет - несколько рановато для брака все-таки было. Но дальше все пошло хорошо. Вместе с малолетней невестой «на Русь» были

---

<sup>1</sup> Пушкарева Н.Л. Русская семья X – XVII вв. в «новой» и «традиционной» демографической истории. С. 67.

<sup>2</sup> Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси // От Корсуня до Калки. М.: Мол. гвардия, 1990. С. 425.

отпущен «сестрич» Яков с женою и другие бояре с женами – они 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 двадцать человек. Восьмилетняя 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»<sup>1</sup>. В последствии Рюрик обращается к Всеволоду Большое Гнездо уже как к «сватоу своему»<sup>2</sup>, 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. То есть для юношей, обычный брачный возраст наступал позже, чем для девушек, но не превышал 15 – 16 лет. Подобная же ситуация отмечается исследователями для западноевропейских стран: в 12 – 15 лет брачный возраст наступал и в средневековой Франции<sup>3</sup>. 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 было также отсутствие действенных способов предотвратить раннее начало половой жизни, что, с одной стороны было предосудительно с точки зрения церкви, осуждавшей добрачные связи, с другой стороны, могло повлечь появление на свет незаконнорожденных детей (в условиях отсутствия средств контрацепции это было более чем возможно). После того, как отошли в прошлое древние

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 658. О свадебных обычаях см.: Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. М.: Мысль, 1989. С. 70 - 104.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 694.

<sup>3</sup> Габдрахманов П.Ш. Средневековые крестьяне и их семьи. Демографическое исследование французской деревни VIII – XI вв. (по данным грамот). М.: Памятники исторической мысли, 1996. С. 93.

славянские обычаи соединения брачных пар на языческих праздниках, «бесовых игрищах» и «плясаниях», в обиход вошло сватовство, при котором подбор жениха и невесты, а также достижение предварительной договоренности ложился на родителей брачующихся<sup>1</sup>.

Впрочем, 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 пристало «боляром токмо и князем»<sup>2</sup>. Остальные же ограничивались все тем же древним «плясаньемъ и гуденьемъ». Языческие свадьбы исчезли только тогда, когда христианская ритуальная практика, первоначально лишь маскировавшая сохранявшиеся традиционные обычаи, по-настоящему пропитала бытовой уклад не только городской элиты, но и сельских низов.

В рассмотренном выше Изборнике отношениям в семье тоже 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»<sup>3</sup>. Согласно Изборнику, следует беречь жену. Речь, правда, идет о положительном идеале – жене «моудры и благы» – «благодать бо ея есть паче злата»<sup>4</sup>, «е ли жена душевна, то не изгони ея»<sup>5</sup>. Такую спутницу найти очень непросто: «Жену моудру не оудобь обрести. Въ женах редко обрящеши истину»<sup>6</sup>. Зато уж нашедший муж – блажен. Дни его удвоятся<sup>7</sup>. «Добра жена - венец мужу своему и безпечалие»<sup>8</sup>. А существуют еще «злые жены», образ которых весьма популярен в древнерусской литературе. Источником этого образа является,

---

<sup>1</sup> Устав Ярослава. С. 87.

<sup>2</sup> Иоанна митрополита русскаго, нереченного прорком Христа, написавшего правило церковное от святых книг вкратце Иакову черноризцу // РИБ. Т. 6. С. 18.

<sup>3</sup> Изборник 1076 года. С. 190.

<sup>4</sup> Там же. С. 339.

<sup>5</sup> Там же. С. 340.

<sup>6</sup> Там же. С. 384.

<sup>7</sup> Там же. С. 383.

<sup>8</sup> Слово Даниила Заточника // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 280.

безусловно, византийская традиция: рассуждения о «злых женах» имеются и в Библии (Притчи 5, 3-6), в «Слове» Ефрема Сирина, помещенного в Изборнике Святослава 1073 года<sup>1</sup>, и в Изборнике 1076 года<sup>2</sup>, и в поучениях, помещенных в «Повести об Акире Премудром»<sup>3</sup>, и в «Пчеле»<sup>4</sup>. Тем не менее, судя по тому как глубоко вошли представления об женских несовершенствах в оригинальную литературу, указанный комплекс идей был полностью воспринят древнерусским общественным сознанием<sup>5</sup>. Особенно ярко проявилось это в «Слове» Даниила Заточника. Сама жизнь, очевидно, давала материал для существования и развития литературного образа. Отрицательный идеал оказывается выписан гораздо более подробно, чем положительный. Изборник сравнивает злую жену со львом<sup>6</sup>, «Пчела» – со львом и змеей<sup>7</sup>, Даниил Заточник и со львом, и со змеей, и еще с бурым волом<sup>8</sup>. 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» – злая жена одновременно и некрасива, и стара. «Паки видехъ стару жену злообразну, кривозорку, подобну черту, ртасту, челюстасту, злаязычну»<sup>9</sup>. Основные отрицательные качества негативного идеала следующие: вздорность - «мирской мятеж, ослепление уму, начальница всякой злобе; в церкви - бесовская мытница: поборница греху, засада от спасения»<sup>10</sup>; непослушание мужу и священнику - «Лучше есть камень долбити, ниже зла жена учити. Железо уваришь, а злы жены не научишь: зла бо жена ни учения слушает, ни церковника чтить»<sup>11</sup>; кокетство - Даниил и в «Слове» и в

---

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

<sup>2</sup> Изборник 1076 года. С. 382.

<sup>3</sup> Повесть об Акире Премудром. С. 248.

<sup>4</sup> Пчела. С. 444 - 446.

<sup>5</sup> Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси // От Корсуня до Калки. М., 1990. С. 433.

<sup>6</sup> Изборник 1076 года. С. 384.

<sup>7</sup> Пчела. С. 444.

<sup>8</sup> Слово Даниила Заточника. С. 280 - 282.

<sup>9</sup> Моление Даниила Заточника // Гудзий Н.К. Хрестоматия по древней русской литературе XI - XVII веков. М., 1955. С. 143.

<sup>10</sup> Слово Даниила Заточника. С. 280.

<sup>11</sup> Там же.

«Молении» застаёт злообразную жену за зеркалом, что вызывает в нем приступ едкого сарказма, который он вплескивает словами: «не позоруй в зеркало, но зри в коросту; жене бо злообразне не досторит в зеркало приницати, да не в большую печаль впадетъ, ввозревше на нелепство лица своего»<sup>1</sup>. С такой женой необходимо проявлять твердость, не давать ей власти над собой. «Не даждь жене дерзновения на тя, глаголати аште не ходить подь роукою ти отъсеци ю отъ плъти своя»<sup>2</sup>, –советует Изборник 1076 года. Даниил Заточник говорит приблизительно переданными словами апостола Павла (Ефесеянам 5, 23): «Кресть есть глава церкви, а мужъ - жене своей»<sup>3</sup>, Владимир Мономах со свойственной ему простотой и лаконичностью пишет: «Жену свою любите, но не давайте имъ надъ собою власти»<sup>4</sup>, а народные пословицы - «мирские притчи», вошедшие в «Моление Даниила Заточника» трактуют этот вопрос так: «ни птица во птицахъ сычь; 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»<sup>5</sup>.

В то же время в древнерусских нравоучительных сочинениях XI – XIII веков, в отличии от позднего «Домостроя», нигде не встречается рекомендации бить жену, как бы плоха она не 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 мужским<sup>6</sup>. 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», то есть официальных жен и,

---

<sup>1</sup> Моление Даниила Заточника. С. 143.

<sup>2</sup> Изборник 1076 года. С. 383.

<sup>3</sup> Слово Даниила Заточника. С. 280.

<sup>4</sup> Поучение Владимира Мономаха // БЛДР. Т. 1. XI - XII века. СПб., 1997. С. 462.

<sup>5</sup> Моление Даниила Заточника. С. 143.

<sup>6</sup> Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. С. 104 - 155.



по летописному счету, в общей сложности 800 наложниц<sup>1</sup>. У Ярослава Осмомысла (кон. XII века!) – две – официальная «княгиня», имя которой в летописи не указывается и «параллельная» Настаска<sup>2</sup>. Будучи сыном от наложницы ключницы Малуши сам князь Владимир I Святославич 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»<sup>3</sup>, – отмечает при этом летописец. Значит, на исходе XI века происхождение от наложницы не могло служить препятствием для посажения на престол, хотя и 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 и знати. «Пространная Правда» предусматривает ситуацию, когда в разделе имущества умершего человека принимают участие его «робьи дети» вместе со своей матерью (ст. 98). Доли в наследстве им не полагается – раба, очевидно, – наложница, а основные права на стороне «главной», 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 жене и четвертой по уроку...» и т.д.<sup>4</sup>. Однако другие источники, в частности, Устав Ярослава, дают основание утверждать, что

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 79 - 80.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 2. М., 1997. Стб. 564.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 270.

<sup>4</sup> Устав Всеволода. С. 158.

вторая, третья и четвертая жена могли появляться у человека не в связи с кончиной очередной супруги или с официальным разводом, а одновременно: «Аже моуж оженится иною женою, а съ старою не распустится...» (ст. 9); «Аще кто имеет две жены водити...» (ст. 17)<sup>1</sup>. 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 подобна 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 многоамии»<sup>2</sup>.

Вряд ли также древнерусское многоженство среди рядовых мужей стоит представлять на манер восточного 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 концентрировались в загородных резиденциях: «...и наложниц оу него 300 въ Вышегороде, а 300 в Белегороде, а 200 на Берестове, в сельце еже зовут ныне Бререстовое»<sup>3</sup>). Скорее, это были «параллельные» семьи, как у Осмомысла. Или семейный человек, живший большим домом, помимо законной жены, вполне открыто заводил наложницу

---

<sup>1</sup> Устав Ярослава. С. 87.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1985. С. 68.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т.2. Стб. 67.

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. Приходилось приспособливаться. 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 тайные<sup>1</sup>. Общее направление политики церкви по данному вопросу заключалось в том, чтобы подвигнуть духовных чад оформлять свои браки церковным венчанием<sup>2</sup>, но при этом на самих служителей церкви возлагалась обязанность следить, чтобы церковное благословение получал только единственный брак, т.к., несмотря на обычай, среди духовенства существовало представление, что многобрачие – «срам». Митрополит Иоанн (ум. 1089 г.) предписывал таким «иже бес стыда и срама 2 жене имеют» наказание в виде отказа от причастия<sup>3</sup>. 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

---

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

<sup>2</sup> Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси. С. 430.

<sup>3</sup> Иоанна митрополита русскаго, нереченного прорком Христа, написавшего правило церковное от святых книг вкратце Иакову черноризцу // РИБ. Т. 6. С. 4 - 9.

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. 11,12)<sup>1</sup>. Особая статья – развод. Кодекс права развода в Уставе Ярослава был заимствован из византийского источника с местными русскими дополнениями<sup>2</sup>. В нем предусмотрены разводы только по вине жены. Как ни странно, первой из указанных причин является преступление не против супружества, а против власти, то есть 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 любоддея вполне вероятным (пп. 2, 4, 5). Во-вторых, когда жена злоумышляет против личности и имущества мужа (пп. 3, 6)<sup>3</sup>. Отсутствие любви или обоюдное нежелание продолжать совместную жизнь не могло служить основанием для развода. Вообще любовь между супругами, «счастье», взаимопонимание как неперемennые условия брака раннему средневековью почти несвойственны. Это не означает, однако, что указанный спектр чувств был средневековому человеку незнаком, он только не был абсолютизирован как

---

<sup>1</sup> Там же. С. 87.

<sup>2</sup> Шапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X - XIII вв. М., 1989. С. 112.

<sup>3</sup> Устав Ярослава. С. 90.

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 вызывал 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»<sup>1</sup>. Причина этого, можно думать, была в том, что в доиндустриальную эпоху христианство еще не достаточно глубоко утвердилось в сознании большей части русского населения. Живы были языческие стереотипы восприятия брака, в которых превалировал рационализм житейского «здорового смысла». Впрочем, по мнению Ж. Дюби<sup>2</sup>, 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 Сверенной Франции речь шла о 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.

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 Дюби, воплощала в себе идеал светского

---

<sup>1</sup> Пушкарева Н.Л. Русская семья X – XVII вв. в «новой» и «традиционной» демографической истории. С. 73-74..

<sup>2</sup> Дюби Ж. Почтенная матрона и плохо выданная замуж: Восприятие замужества в Северной Франции около 1100 года // Одиссей. 1996. – М.: Наука, 1996. – С. 237 – 252.

благочестия и священного материнства, в русской литературе появляется только в XVII в. (Житие Ульянии Осорьиной). 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 межи собою пребываста»<sup>1</sup>. Однако в ПВЛ рассказ об этой супружеской идиллии попал только потому, что в семействе этом любил бывать Феодосий Печерский. Визиты свои святой подвижник наполнял проповедями о милостыне к убогим, о Царствии небесном и пр. Особенно эмоционально воспринимала их «Яневая» (т.е. Мария). Рассуждения Феодосия натолкнули её 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 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 пятнадцать лет, нет уже ни слова о каких-то особенных взаимоотношениях, которые в былые времена связывали его с женой<sup>2</sup>.

Изборник 1076 года 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 наймника, делаюшта доушея своя». Более того, «раба разоумлива» рекомендуется возлюбить и, парадоксальным образом, не лишить его свободы<sup>3</sup>. По отношению к убогим полагается вести себя корректно: «Душа алчушта не оскорби и не разгневаи моужа въ нищете его»<sup>4</sup> (примечательно, что нищий человек назван

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 212.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 257.

<sup>3</sup> Изборник 1076 года. С. 339.

<sup>4</sup> Там же. С. 417.

здесь уважительно «мужем»). Вряд ли, конечно, стоит делать вывод, что к рабам в жизни действительно относились так мягко как это советует Изборник. Русская Правда показывает, что отношения между холопом и холоповладельцем далеко не всегда были безоблачны. Но сам факт наличия такой рекомендации и помещение статьи о рабах в разделе о семейных отношениях говорит о многом.

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, на котором помещались хозяйственные постройки и мастерские, если хозяин занимался ремеслом. Огороженная усадьба в традиционной культуре являла собой 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, собственный дом и двор был не только местом жительства, но и местом работы. Регулярные отлучки из дому 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 имели 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 оборудовал 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 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)<sup>1</sup>.

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 площадь около 63 м<sup>2</sup>. Кроме того, во дворе располагались хозяйственные постройки и еще два сруба, один из которых имел площадь не менее 45 м<sup>2</sup>. Обычный городской дом мог иметь около 16 м<sup>2</sup> площади<sup>2</sup>. 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 м<sup>2</sup> – площадь, достаточная, чтобы устроить постель, поставить стол, лавки, быть может, сундук, но не более того.

Объяснять небольшой размер жилищ только особенностями ментальности средневекового горожанина вряд ли правильно<sup>3</sup>. Ценностные ориентации проявляются тогда, когда для этого имеются благоприятные

---

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

<sup>2</sup> Там же. С. 14 – 28.

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



условия. Следует различать поведение, обусловленное мировоззрением, и поведение, обусловленное 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 многокамерные помещения гораздо труднее отапливать. «Привычка к тесноте» не была причиной тесноты, а лишь ее необходимым следствием.

*Дети. Стадии взросления. Воспитание.* Детство является традиционным и одним из наиболее важных предметов социально-антропологического изучения культур прошлого и настоящего. Оно представляет собой одну из центральных проблем современной антропологии, проблему, решение которой лежит в сфере междисциплинарных исследований<sup>1</sup>. Одной из первых разработку проблемы особенностей детства на примере культур Океании предприняла М. Мид. Основой ее работы стало понимание зависимости этапов развития ребенка и методов социализации от культурной среды<sup>2</sup>. Ее исследования дали толчок изучению специфики детства у других народов. Анализу исследований американских антропологов в данной сфере посвящена работы А.А. Белика<sup>3</sup>, автор которой выделяет основополагающие работы М. Херсковица, Б. и Дж. Уайтинг, и др. Анализу исследований работ зарубежных авторов посвящены работы И.С. Кона<sup>4</sup>. В рамках проблемы изучения детства выделяются «подпроблемы» культурных стереотипов построения отношений между родителями и детьми, научение-обучение в

---

<sup>1</sup> 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.: РГГУ, 2001. С. 77. С. 33 – 112.

<sup>2</sup> Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. С. 88 – 93. 429 с.

<sup>3</sup> Там же. С. 70 – 95.

<sup>4</sup> Кон И.С. Этнография детства: проблемы методологии // СЭ. № 5. 1981. С. 3-14; Кон И.С. Этнография детства: Историографический очерк // Этнография детства. М., 1983. С. 9-51.

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. Пушкаревой<sup>1</sup>. 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. Кошелевой<sup>2</sup>.

Понятно, что тысячелетний рубеж, отделяющий современного исследователя от древнерусской эпохи не дает 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, не очень многочисленных данных.

Рождение ребенка в доиндустриальную эпоху повсеместно рассматривалось как безусловное благо и божественная милость. Русь не была исключением. В то же время, отсутствие возможности контролировать рождаемость, частый голод и недостаток материальных средств делали рождение ребенка тяжелым испытанием для семьи простых общинников. Особенно тогда, когда детей становилось особенно много. Недаром и в более поздние времена чрезвычайная многодетность считалась бедствием наряду с бесплодием и считалась наказанием за грехи<sup>3</sup>. Большая часть родившихся детей погибала в младенчестве. И все же, по мнению Райнхарда Зидера, идея Эдварда Шортера о том, что европейские матери в эпоху, предшествующую

---

<sup>1</sup> 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; Пушкарева Н.Л. Мать и дитя в Древней Руси (отношение к материнству и материнскому воспитанию в X-XV вв.) // Этнографическое обозрение. 1996. № 6 и др.

<sup>2</sup> 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.: Изд-во УРАО, 2000. 320 с.

<sup>3</sup> Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. С. 110. 400 с.

современности, равнодушно относились к детям и мало о них заботились слишком поверхностно. 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 мёртворожденных детей отпевали в церкви и хоронили с надлежащими погребальными церемониями и звоном колоколов, идя на значительные затраты»<sup>1</sup>. В целом безусловно прав В.П. Даркевич, отметивший, что «частые смерти детей притупляли боль утрат, что не исключало тяжелых душевных переживаний»<sup>2</sup>. 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»<sup>3</sup>. Поэтому описывать древнерусскую модель отношения родителей к детям как исключительно деспотическую, не дающую возможности развиваться чувствам родительской любви и привязанности было бы совершенно ошибочно.

---

<sup>1</sup> Зидер Р. Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII – XX вв.) / Пер. с нем. Л.А. Овчинцевой; науч. ред. М.Ю. Брандт. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. С. 40 – 41.

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

<sup>3</sup> Пушкарева Н.Л. Мать и материнство на Руси X-XVII вв. С. 308 – 309.

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 Ллойд Демоз, американский исследователь эволюции детства, нарисовавший чрезвычайно яркую и поистине ужасающую картину истории детских страданий должен был признать, что этой совершенно неправильно ориентированной заботы часто было достаточно, чтобы вырастить ребенка<sup>1</sup>. Следует отметить, что детство как культурный феномен обычно соответствует характеру эпохи, и практика регулярных телесных наказаний и запугивания детей возможно выполняла функцию подготовки ко взрослой жизни, жестокой и трудной. Возможно также, 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, возможно 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 присмотр<sup>2</sup>. Демоз приводит случаи злоупотребление этими несомненно жестокими приемами (няня до состояния окаменения пугает ребенка, а сама 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 Демоза, человечество бы не увеличило многократно свою численность, а постепенно вымерло. Если рассуждая об общем уровне жестокости, сравнить древнее и современное общества, то и здесь выводы

---

<sup>1</sup> Демоз Л. Эволюция детства // Он же. Психоистория. Ростов-на-Дону: Феникс, 2000. С. 29.

<sup>2</sup> О том, что этот обычай был известен и на Руси говорят риторические обороты, употреблявшиеся для того, чтобы подчеркнуть военное могущество того или иного князя. Например: «...деду его Володимеру Манамаху, которымъ то половоци дети своя полошаху в колыбели» (Слово о погибели Русской земли // БЛДР. XIII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 90. ) или «...и начаша жены моавитьскыя полошати дети своя, ркуще: "Александръ едет!"» (Житие Александра Невского // БЛДР. XIII в. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 366.). Несмотря на то, что в приведенных отрывках речь идет исключительно об иноплеменниках, сам обычай был известен русским книжникам, конечно, не из этнографических экспедиций к степным народам.

могут оказаться совсем неоднозначны. Неизбежная жестокость сохраняется, меняются только её формы. Постиндустриальное общество, конечно, требует от родителей скрупулезной заботе 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 должен был как можно скорее 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 канонических ответах митрополит Иоанна II рекомендует крестить младенца даже в случае его явной нежизнеспособности (невозможность «ссати матере прияти»)¹. В дальнейшем церковь стремилась включить нового человечка в ритм христианской жизни, заботясь, однако о том, чтобы младенец не скончался от чрезмерного усердия родителей, которые могут уморить его непосильным постом².

Крещеному 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 Евросинья и «прозванием Изморагдь, еже наречеться дорогой камень»³ в честь преподобной Ефросиньи Измарагд, жившей в V в. н.э. в Александрии⁴. Упоминание в летописи заставляет думать, что

---

¹ Канонические ответы митрополита Иоанна II // РИБ. Памятники древнерусского канонического права. (Памятники XI – XV вв.) СПб., 1906. Т. 6. Ч. 1. 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. XI – XII века. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. С. 388.

«Изморагдъ» (Изумруд) стало одним из употребляемых в обращении имен русской княжны, а может быть даже ласковым семейным прозвищем<sup>1</sup>.

Христианское имя не было единственным именем человека. В домонгольской Руси в большом ходу были не крестильные, а языческие имена, которыми ребенка называли в семье. Об этом писал Феодосий Печерский – вопреки ожиданию святой игумен был совсем не против существования у человека помимо христианского еще и мирского имени, в этом он видел одно из достоинств русского православия в сравнении с католицизмом<sup>2</sup>. Христианское имя не было даже главным. В летописях и официальных документа 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 имели помимо славянского и христианского еще и варяжское имя – у Мстислава Великого – Харальд, у Всеволода Ярославича, возможно, – Хольти<sup>3</sup>.

Имя для князя выбиралось по преимуществу из тех, что уже использовались в роду. Такое имя призвано было определить династическое положение нового князя и наметить ожидаемые политические перспективы<sup>4</sup>. Среди бояр и простых общинников встречаются те же имена, хотя часто они имеют уменьшительную или просторечную форму. Впрочем, какое-то представление об именах, достойных князя видимо все же было, поскольку

---

<sup>1</sup> Предположение об этом: Пушкарева Н.Л. Мать и материнство на Руси X-XVII вв. С. 311.

<sup>2</sup> Поучения и молитва Феодосия Печерского. С. 448 - 450.

<sup>3</sup> Сага об Олаве Трюггвассоне монаха Ода // Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г. Тексты. Перевод. Комментарии. М.: Наука, 1993. С. 142, 146.

<sup>4</sup> Успенский Ф.Б. Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 28.

даже у бояр мы часто видим имена, никогда не используемые в княжеском роду – известный Ян Вышатич – 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 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 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 некоторых 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 уха современного человека: Упырь Лихой – новгородский писец, оставивший пометки на полях переписанной им для князя Владимира Ярославича книги; Душило или Душилец (имя встречается в НИЛ и берестяных грамотах). Это последнее имя происходит, можно думать, не от глагола «душить», а от слова «душа».

Бросается в глаза разница принципиальной 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 и воинские подвиги, а материальное благополучие: жила (жизнь), жило (жилье), жиро (пастбище), жирь (пища), жито (хлеб) и пр.<sup>1</sup>. 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 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 объяснить в самой человеческой природе. Наречению имени уделяется много внимания. Процедура эта предстает судьбоносным моментом в жизни. Для придумывания имени сотворенному из 8 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 взял 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 десяти лет – ребенок («исполнится рожение»), двадцать лет – юноша, тридцать лет – зрелость («свершение»), сорок лет – средовечие, пятьдесят лет – седина, шестьдесят лет – старость и семьдесят – смерть («скончание»)<sup>2</sup>. Таким образом вся жизнь человека распадалась на семь частей, по числу дней проведенных Адамом в Раю. Система эта имела несколько вариантов, с разным «шагом» (иногда

<sup>1</sup> Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. С. 75 – 76.

<sup>2</sup> Сказание, как сотворил Бог Адама // БЛДР. XI – XII века. СПб.: Наука, 1999. Т. 3. С. 96.



периоды выделялись не по десять, а по семь лет, и тогда, «ступеней жизни» становилось больше), но так или иначе, книжный характер её очевиден. Книжное происхождение, однако, не означает, что указанное возрастное деление не имело никакой связи с реальной жизнью. Во-первых, потому, что произведения, в которых можно оно содержалось были весьма популярны в народе и читались не только интеллектуальной элитой, но и простой читающей публикой, во-вторых, терминология, используемая в «Сказании» и подобных ему произведениях – 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 шеломы възлелеяны, конец копия въскормлени»<sup>1</sup>. 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 убаюкивания<sup>2</sup>.

Для традиционной культуры важными переходными этапами были отнятие ребенка от груди, начало речи, начало трудовой деятельности и начало исповедальной жизни, которая, согласно православным канонам должна была начинаться с 7 лет<sup>3</sup>. Взрослеющий эпический богатырь в «ускоренном режиме» проходит традиционные стадии взросления. В былинах критерием взрослости, а значит и готовности к подвигу, служит умение сидеть на коне<sup>4</sup>. Волх Всеславич, рожденный «молодой княжной» Марфой Всеславьвной от «лютого змея», полтора часа от роду он заявляет матери, что его не нужно пеленать «в пелену черевчатою», и не нужно опоясывать шелковыми поясами.

---

<sup>1</sup> Слово о полку Игореве // БЛДР. XII в. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 254.

<sup>2</sup> Прийма Ф.Я. «А мои куряни сведоми кмети...» (Опыт комментирования) // Культурное наследие Древней Руси (Истоки. Становление. Традиции) М.: Наука, 1976. С. 61.

<sup>3</sup> Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. С. 116.

<sup>4</sup> Там же.

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. –

То есть уже с самого рождения ребенок обладает необыкновенной мощью. Богатырское облачение должно соответствовать его особенной природе. Однако 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 десятилетнем 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.

Двенадцать 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 пятнадцать лет:

Сам он Волх, в пятнадцать лет,  
И вся дружина по пятнадцати лет<sup>1</sup>.

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

В княжеской среде 2 – 3 летний возраст был отмечен обычаем пострига. О княжеских постригах неоднократно упоминается в летописи<sup>2</sup>. Сообщением об этом обряде открывается, например, летописная статья 1194 года: «Быша постригы оу благоверного и холубивого 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»<sup>3</sup>. Важность проводимого мероприятия подчеркивает

---

<sup>1</sup> Сборник Кирши Данилова. М., 1977. № 6.

<sup>2</sup> Полный перечень летописных упоминаний см.: Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901 – 1913. М.: Индрик, 1994. С. 181 – 182.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 411.

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 существование его в XIX в. у орловских крестьян, которые через год после рождения мальчика совершали так называемые «застрижки»<sup>1</sup>.

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 бысь радость велика в граде Суждали»<sup>2</sup> (1192 г.). Можно предположить, что обычай посадки на коня мог быть распространен не только в роду Рюриковичей, но и во всей военно-дружинной среде, поскольку 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 копьем. 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 такого положения 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»<sup>3</sup>, то есть

---

<sup>1</sup> Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901 – 1913. С. 182.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 409.

<sup>3</sup> Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. С. 118.

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», а для посажения на коня в христианской обрядности места не нашлось, слишком явственно выпадала его общая социально-психологическая окраска из общей стилистики православного мировосприятия. Поэтому автор летописи не стремился акцентировать внимание на «посажении», ограничиваясь упоминанием «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 рубахах, 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 вскоцю». Но как вскочить в поневу значит объявит себя невестой и дать право женихам за себя свататься, то никакая девка не заставляет долго за собой ухаживать да и никакая девка не дает промаху в прыжке, влекущего за собой отсрочку в сватовстве до следующего года»<sup>1</sup>. Д.К. Зеленин, рассмотрев все варианты названного обычая пришел к выводу, что он некогда предназначался для малолетних детей, поскольку, испытание – запрыгнуть в 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

---

<sup>1</sup> Глаголев А. Записки русского путешественника с 1823 по 1827 год. СПб., 1837. Ч. 1. С. 37-38. Цит. по Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901 – 1913. С. 185.

облачением девушек в одежду взрослых женщин и происходил публично, в присутствии всех родных и соседей»<sup>1</sup>. 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 серьги<sup>2</sup>. Возможно, что все названные обряды могли существовать и в Древней Руси.

В череде этапов взросления исследователями 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 века. 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. Балушка<sup>3</sup>. Кажется, однако, что в данном случае автор увидел лишь то, что хотел увидеть. Основания, на которых базируется реконструкция, выглядят недостаточно весомыми.

Исследователь указывает на существование групп младших дружинников, называемых «отроки» и «детские», достаточно произвольно уравнивая их с заподноевропейскими детьми из рыцарских семей, отданными на воспитание крупному феодалу или рыцарю. В Западной Европе мальчик, пройдя службу оруженосцем, по истечении лет и за боевые отличия проходил через особую процедуру посвящения и становился полноправным рыцарем – то

---

<sup>1</sup> Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901 – 1913. С. 191.

<sup>2</sup> Кабакова Г.И. Девочка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Про ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 2. С. 33–34.

<sup>3</sup> Балушок В.Г. Инициации древнерусских дружинников // ЭО. № 1. С. 35 - 45

есть 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 юноши<sup>1</sup>. Неизвестен ни один исторический деятель, чья судьба бы началась с подобного рода 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»<sup>2</sup> является, во-первых, не вполне ясным (быть может, в данном случае массовое «перепоясывание мечем» многих сынов боярских следует понимать, как «постановку под ружье», то есть, 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 мероприятия вовсе не становятся «боярами». Максимум о чем можно говорить исходя из фактов, приводимых в статье В.Г. Балущка – 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.

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

---

<sup>1</sup> Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л.: Изд-во ЛГУ, 1980. С. 90-91.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 386.

можно трактовать как один из обрядов посвящения<sup>1</sup>. 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. Следует иметь в виду принципиальную разницу, которая существует между разного рода испытаниями и ритуалами, отмечающими стадии взросления и 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) – крещение не могло выполнять такой функции, поскольку крестили и мальчиков и девочек, причем происходить это могло и в самом раннем возрасте<sup>2</sup>. Вряд ли также в качестве инициации может быть истолкован обычай посажения на коня и пострига княжеских детей. Поскольку политическая система Руси XI – XIII веков не была уже ни первобытной, ни родовой, поскольку власть в обществе распределялась уже совсем не по половозрастному принципу, 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 первоначальный смысл. Похожий обычай существовал и у древних германцев. К эпохе средневековья он трансформировался в ритуал посвящения в рыцари<sup>3</sup>. Можно предположить, что на Руси первоначальная ситуация была сходна с германской, но дальнейшее развитие пошло в другом направлении. Если в среде европейского рыцарства стрижка и передача оружия стало символом достижения воином зрелого состояния (а значит первоначальный смысл этого

---

<sup>1</sup> Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. К.: София, М.: Гелиос, 2002. С. 11.

<sup>2</sup> Канонические ответы митрополита Иоанна II // РИБ. Памятники древнерусского канонического права. (Памятники XI – XV вв.) СПб., 1906. Т. 6. Ч. 1. С. 1.

<sup>3</sup> Блок М. Феодалное общество. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. С. 306.



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 Филиппом Арьесом, для эпохи средневековья вообще характерно отсутствие представления о детстве как об особом периоде в жизни человека. По мнению академика Д.С.Лихачева, подобная ситуация существовала и на Руси: «Для летописца не существует "психологии возраста"»<sup>1</sup>. В древнерусской духовной живописи детей изображали как маленьких взрослых<sup>2</sup> пропорционально уменьшая тела без изменения пропорций, на их лицах 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.<sup>3</sup>. 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 (Феодосий). Может быть поэтому отношение к детям, проповедуемое Изборником 1076 года, достаточно сурово. Оно исходит из представления 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»<sup>4</sup>. 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.

---

<sup>1</sup> Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 30.

<sup>2</sup> Пушкарева Н.Л. Мать и материнство на Руси X-XVII вв. С. 307.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 216.

<sup>4</sup> Кошелева О.Е. «Свое детство» в Древней Руси и в России эпохи Просвещения (XVI - XVIII вв.) С. 8.

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 выа ихъ»<sup>1</sup>. Следует отметить, что такой взгляд на воспитание был весьма широко распространен в древнерусской литературе. В «Повести о Акире Премудром» в той ее части, где 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 будещ, иную кую вину приведет на тя. Чадо, сына своего от детьска укроти, аще ли его не укротиши, то преже дний своихъ состарееца»<sup>2</sup>. 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 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 напоминают именно действия укротителя. Любящая родительница, видя что ребенок не соответствует общепринятым нормам поведения, принимается «преклонять выю» сыну: колотит его, пока сама не изнеможет, заковывает в кандалы, запирает в доме<sup>3</sup>. Однако, подобно премудрому Акиру из переводной повести, мать Феодосия стараниями своими цели не достигла. Сын

<sup>1</sup> Изборник 1076 года. С. 339 - 340.

<sup>2</sup> Повесть об Акире Премудром. С. 250.

<sup>3</sup> Житие Феодосия Печерского // БЛДР. Т. 1. XI - XII века. СПб., 1997. С. 358.

продолжал вести себя сообразно своему разумению.

Как говорилось выше, суровость воспитания не означает отсутствия любви<sup>1</sup>. Буквальное подтверждение этому находим мы в древнерусской литературе. Строгости матери св. Феодосия объяснены в Житии именно сильной любовью: «любяше бо и зело паче инехъ и того ради не терпяше без него»<sup>2</sup>. 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 одиннадцатилетнего сына. Даниил не хотел оставаться без матери – ударился в слезы: «плакашася по ней, млад сый». Но детская реакция – плачь уже сочетается в его поведении с подростковой отчаянностью и истинно княжеской решительностью. Когда шумлянский тиун Александр взявшись за поводья коня его матери, хотел увезти её, Даниил вдруг выхватил меч и бросился на взрослого, порубив под ним коня. И только вмешательство самой матери Даниила, взявшей из рук сына меч и умолившей его остаться в Галиче, помогло успокоить юного (а по нынешним временам просто еще совсем маленького) князя<sup>3</sup>.

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)<sup>4</sup>, неизвестную византийскому праву<sup>5</sup>. При всем при том, устраивая брачные дела потомства, нельзя было не считаться с их мнением: «Аже девка не восхощет 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)<sup>6</sup>. Закон

---

<sup>1</sup> Ср.: Бессмертный Ю.Л. Жизнь и смерть в средние века. М., 1991. С. 44.

<sup>2</sup> Житие Феодосия Печерского. С. 358.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 727.

<sup>4</sup> Устав Ярослава. С. 87.

<sup>5</sup> Шапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X - XIII вв. С. 109.

<sup>6</sup> Там же. С. 113.

ограждал не только негативное («не восхоцеть») волеизъявление, но и позитивное: «Аже девка восхоцеть замуж, а отец и мати не дадут, а что сотворить, епископу в вине отец и мати. Тако же и отрок»<sup>1</sup>. 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 ее употреблении, 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»<sup>2</sup>.

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 обычным детским делом – играет. Найденные при археологических раскопках детские игрушки обнаруживают удивительное 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 около 60 см, и шириной рукояти около 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 косвенным доказательством распространенности и настоящих мечей среди широких масс свободных общинников в Древней Руси. Играя,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 114.

<sup>2</sup> Пушкарева Н.Л. Мать и материнство на Руси X-XVII вв. С. 330.

мальчик набирался опыта владения оружием, который обязательно пригождался ему во взрослой жизни. Помимо мечей в набор игрушечного вооружения будущего воина входили деревянные копыя, 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, развивалась 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 является собой несомненно продукт ремесленного производства<sup>1</sup>: 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 непониманию им особенностей детского мировосприятия нуждается в корректировке.

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 говорить, например, в Русской Правде. Там они представлены как рабы, жизнь которых охраняется повышенным штрафом в 12 гривен. Таким же штрафом защищен сельский княжий староста. Следовательно, рабы-воспитатели относились к

---

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

привилегированному разряду домашней челяди. Фигура раба, смотрящего за детьми, весьма характерна для древнейших периодов европейской истории. Достаточно вспомнить, что «педагогами» («детеводителями») в Древней Риме 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 кормилицей<sup>1</sup>. Между кормящей женщиной и младенцем устанавливалась особая мистическая связь: заперт на прием пищи перед крещением переходил с ребенка на кормилицу.

Но далеко не всегда «дядьки» и «кормильцы» были рабами. Очень часто рядом с князем мы видим его воспитателя-боярина, который обычно пользуется особенно высоким авторитетом и уважением. Таков Добрыня, выполнявший функции «дядьки» (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 – Кормиличич<sup>2</sup>, то есть, сын кормильца (надо полагать, княжеского). Тут же следует упомянуть московского воеводу, погибшего при взятии города монголо-татарами – Филиппа Няньку<sup>3</sup>. «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

---

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

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 724.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 461.

обычая передачи ребенка на воспитание в чужую семью писал Ллойд Демоз<sup>1</sup>. 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. По его мнению, обычай этот был обусловлен желанием избавиться от ребенка, переложить тяжесть его воспитания на чужие плечи. Думается, что и в этом случае 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 всей общественной среды. Кроме того, происходило развитие социального механизма, который позволял поддержать и вырастить ребенка в случае, если он 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 социализация<sup>2</sup>.

Социальным рубежом окончательного взросления на протяжении всего древнерусского периода считалось заключение брака. Другим, не менее важным показателем взрослости было обзаведение собственным хозяйством. По мнению В.В. Колесова, «детиными на Руси называли и пятидесятилетних

---

<sup>1</sup> Демоз Л. Эволюция детства. С. 54 – 55.

<sup>2</sup> 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.

мужчин, живущих в доме отца, поскольку такой детина не начал жить самостоятельно»<sup>1</sup>. Думается, что имущественный критерий был даже важнее, поскольку взрослость – это вообще самостоятельность, а оставаясь в родительском доме дети не могли иметь права решающего голоса – 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 очень рано 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 автономного 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 и 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 восьмилетней невесты Верхуславы Всеволодовны, часто нарушался (следует заметить, безо всяких трудностей).

Подводя итог, следует отметить, что детство в Древней Руси XI – XIII вв.

---

<sup>1</sup> Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. С. 90.



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. Жестокие подчас способы ухода за потомством проистекали не столько из невнимания к потребностям маленького человека, сколько из особенностей бытовой и культурной среды. Родители уделяли воспитанию детей немало времени и сил, хотя часто родительская забота строилась не на рациональных, а на сакрально-магических мерах. Детство было короче и жестче, и этим средневековая эпоха существенно отличается от современной. В то же время продолжение рода было главной и непререкаемой целью жизни подавляющего 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, 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 кардинальных причин этого процесса.

***Образование и интеллектуальный труд.*** «Интеллектуальное производство», умственный труд как сфера культуры уже достаточно прочно занял заметное место в круге тем исследований историков, изучающих западноевропейскую античность и средневековье<sup>1</sup>. Это не удивительно – Европа стала колыбелью устойчивых форм организации интеллектуальной деятельности (университеты, академии), широко практикуемых в настоящее

---

<sup>1</sup> Уваров П.Ю. История интеллектуалов и интеллектуального труда в Средневековой Европе (спецкурс). М.: ИВИ РАН, 2000. 98 с.

время по всему миру. Четкая определенность, организационная институализированность и общественная значимость самого явления предопределила возможность «естественного» выделения его в качестве предмета научного рассмотрения.

В истории русской средневековой культуры указанный круг тем затрагивался лишь косвенно. Во-первых в силу того, что антропологически ориентированные темы вообще долгое время оставались непопулярны в отечественной русистике. Во-вторых, потому, что на Руси интеллектуальная деятельность практически до XVII в. не имела устойчивых форм специальной социальной организации, а существовала в «растворенном» состоянии, смешиваясь то с церковным служением, то с ремеслом, то с политической деятельностью, что также не способствовало концентрации исследовательского внимания. Указанное свойство, однако, на самом-то деле не мешает выделить интеллектуальную сферу древнерусской культуры в особый предмет научного рассмотрения, ведь исследователь свободен в выборе вопросов, которые можно задать источнику. Теперь, когда «западоведческая» медиевистика «проторила дорогу», назрела необходимость обращения к этой теме и в ходе изучения средневековой русской культуры. В каких формах протекала жизнь и деятельность интеллектуала в древнерусском обществе? Какие социальные ниши занимали люди, на чьих плечах лежало выполнение функции интеллектуального обеспечения жизни общества, где учились умственному труду, как он оценивался, что в себя включал? Поиск ответов на поставленные вопросы мы займемся в параграфе, посвященном образованию и интеллектуальному труду в Древней Руси.

Становление мастера всегда начинается с обучения. Обучение – одна из важнейших сфер контакта поколения отцов и поколения детей. Для сферы умственного труда этап обучения является наиболее важным и определяющим в процессе становления профессионала. Недаром в западной Европе корпоративная организация интеллектуалов – университет – сформировалась на основе именно той общественной структуры, функция которой заключалась в

«репродукции» интеллектуалов – обучении и подготовки новых кадров.

На Руси основной объем необходимых для жизни знаний (грамотность и навыки трудовой деятельности), по-видимому, преподавался детям родителями. Именно такое положение вещей предполагает Устав Всеволода, записавший поповского сына не умеющего грамоте в изгой. Нормальным, очевидно, считалось, что отец-священник обучит своего сына основам своего «ремесла». Представление о всеобщей неграмотности населения Древней Руси, нашедшие выражение в «Очерках по истории русской культуры» П.Н.Милюкова<sup>1</sup>, к настоящему времени вполне опровергнуто открытием берестяных грамот А.В.Арциховским. Внимание автора «Очерков» концентрировалось на реалиях XV - XVI вв., заслонивших от него действительность более раннего времени. Более верную точку зрения на состояние образования в Древней Руси высказал еще в середине XIX в. митрополит Макарий (Булгаков) в своей «Истории русской церкви», которая, хотя и написана «по-архиерейски», в апологетическом духе, но является при этом результатом большой работы с источниками и представляет собой фундаментальный истинно научный труд. По его мнению, после крещения на Руси стараниями князя Владимира начинаются распространение грамотности. «Равноапостольный князь» начал со своего семейства, обучив грамоте детей. Затем образование шагает дальше в народные массы<sup>2</sup>.

Если образовательные потребности обучаемого превосходили уровень возможностей родителей, его отдавали в ученичество. Так, например, Феодосия Печерского, маленького в то время еще, родители по его же собственной просьбе отдали «на учение божественныхъ книгъ единому от учитель»<sup>3</sup>. Ученичество было основной формой образования на Руси не только XI - XIII

---

<sup>1</sup> Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3-х томах. Т. 2. Ч. 2. М., 1994. С. 207–210.

<sup>2</sup> Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви. Книга вторая. История Русской Церкви в период совершенной зависимости её от Константинопольского патриарха (988–1240). М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. С. 63.

<sup>3</sup> Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси (далее – БЛДР). Т. 1. XI - XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 356.

вв., но и позже. Даже в XVII - нач. XVIII вв., на приглашенных для различных надобностей иностранцев, помимо исполнения работ, возлагалась обязанность обучать русских людей, приставленных к ним для постижения мастерства. Таким образом европейское просвещение делало свои первые шаги на русской почве в форме традиционного для древнерусской культуры ученичества.

В отдельных случаях, когда это необходимо было для нужд государства, образование становилось под эгиду княжеской власти. Владимир после крещения «нача поимати оу нарочитое чади и даяти нача на оученье книжное»<sup>1</sup>. Ярослав в 1037 году «поставляя попы и дая имъ от имения своего урокъ, веля имъ оучити люди»<sup>2</sup>. В Новгороде им были собраны 300 поповских детей и отданы учиться книгам. В.Н.Татищев сообщает, что в 1086 году княгиня Анна Всеволодовна собрала при Андреевском монастыре в Киеве 300 молодых девиц и обучала их письму, ремеслам, пению, «швению» и пр.<sup>3</sup>

Часто указанные известия истолковывают как свидетельства организации учебных заведений в Древней Руси – «школ»<sup>4</sup>. Об организации именно «первоначальных школ» или «училищ» писал в свое время митрополит Макарий. Вслед за ним о «школах» писали и многие исследователи и в советское время<sup>5</sup>. Для этого, однако, нет никаких оснований. Фактов явно недостаточно, чтобы говорить о существовании школ как постоянных образовательных учреждений, стабильно функционировавших в течение достаточно долгого времени и являющихся самостоятельными организационными структурами наподобие западноевропейских университетов. Из всех перечисленных исследователей ближе всего подошел к

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М.: «Языки русской культуры», 1997. Стб. 118 - 119.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 153.

<sup>3</sup> Татищев В.Н. Избранные произведения. Л., 1979. С. 147-149.

<sup>4</sup> Чаев Н.С. Просвещение // История культуры Древней Руси. Домонгольский период. В 2-х т. / Под общей ред. акад. Б.Д. Грекова и проф. М.И. Артамонова. Т. II. Общественный строй и духовная культура / Под ред. Н.Н. Воронина и М.К. Каргер. М. - Л., 1951. С. 220.

<sup>5</sup> Чаев Н.С. Просвещение // История культуры Древней Руси. Домонгольский период. В 2-х т. / Под общей ред. акад. Б.Д. Грекова и проф. М.И. Артамонова. Т. II. Общественный строй и духовная культура / Под ред. Н.Н. Воронина и М.К. Каргер. М. - Л., 1951. С. 220.; Греков Б.Д. Киевская Русь. Л., 1953.

верному пониманию сущности древнерусской образовательной системы Макарий. Он писал о существовании в провинциальных русских городах (таких как Курск) «частных, положим даже весьма небольших, домашних школ», в которых учителя принимали к себе детей на учение<sup>1</sup>. Действительно, более внимательное прочтение имеющихся источников показывает, что речь в них не идет об учреждении учебных заведений, а все о том же, характерном древнерусском ученичестве, организованном и профинансированном государством для удовлетворения потребности в образованных людях. Князь в принудительном порядке отдавал известное количество детей «на учение книжное» (так прямо и говорится «даяти нача на оученье») и оплачивал учителей («дая им от имения своего урок»).

По мнению митрополита Макария содержанием образования в «первоначальных училищах» было обучение грамоте и письму, а также «если допустить, что одною из главнейших целей при заведении у нас училищ было готовить в них соответственно вопиющим потребностям того времени священников и причетников для приходских церквей, то необходимо согласится, что в некоторых школах обучали и церковному пению»<sup>2</sup>. Кроме того, Макарий, со ссылкой на польского хрониста Меховита пишет о том, что при Владимире обучали юношей и греческой грамоте<sup>3</sup>.

Как было показано академиком Б.Д.Грековым существовали различные уровни образования: основа – элементарная грамотность, и форма высшего образования – «учение книжное»<sup>4</sup>. «Совершенно ясно, что "учение книжное" – это не простая грамотность, а систематическое школьное преподавание»<sup>5</sup>. Нельзя не согласится с мнением Б.Д.Грекова о том, что для высшего образования в Древней Руси была характерна систематичность. Только не в

---

<sup>1</sup> Макарий. История Русской церкви. С. 62–63.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 442–443: «*Appliciut insuper pueros litteris Graecis, artifices ex Graecia conductos locavit et salariavit*» («Кроме того, обучил юношей греческой грамоте, а также нанял и оплатил вызванных из Греции мастеров») (*Chronica Polon. Lib. II. Cap. 3. P. 26. Cracow., 1521*)

<sup>4</sup> Греков Б.Д. Киевская Русь. Л., 1953. С. 405.

<sup>5</sup> Там же.

форме школьного преподавания (ибо нам ничего не известно о «школах»).

Характер образования людей, считавшихся «философами», то есть мудрецами – митрополита Илариона, Климента Смолятича, Кирилла Туровского, авторов летописи и безымянных поучений, заставляет думать, что по сути оно заключалось в изучении наличного комплекса литературы – богословской и светской. Отсюда особенное отношение к книге, являющееся одним из фундаментальных, характерных черт русской культуры с древности до настоящего времени. Ученик должен был научиться понимать и истолковывать писания, кое что заучивать наизусть, разбираться в богослужебном каноне, уметь петь, а в мировоззренческом отношении стать благочестивым и убежденным христианином. Высшее образование по-древнерусски – это *приобретение начитанности под руководством наставника*, учившего, прежде всего, постигать скрытый смысл написанного и развивавшего умение истолковывать окружающую действительность сквозь призму христианской идеологии. Можно согласиться с точкой зрения М.С. Киселевой, согласно которой, «зачаточное состояние» институализации образования в Древней Руси привело к отсутствию профессиональных преподавателей как социальной группы<sup>1</sup>, однако недооценивать значения культуры наставничества в Древней Руси не стоит. Действительно, функции наставников принимали на себя люди, достигшие высот в избранной учащимся сфере (будь то «учение книжное» или навыки ремесла), а не профессиональные педагоги, но сама по себе роль наставника в формировании человека осознавалась достаточно четко. Первые шаги в освоении книжного знания известными русскими святыми о жизненном пути которых рассказывают нам жития часто начинаются именно с поступления «к учителю». Учителя не были «специально подготовленными», в этом с М.С. Киселевой совершенно права, но это не означает, конечно, что работа обучающего не осознавалась в обществе как особая форма социально значимой деятельности, а фигура

---

<sup>1</sup> Киселева М.С. Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М.: Индрик, 2000. С. 100

наставника не была авторитетна и желательна при обучении. Отсутствие наставничества как профессиональной группы не означает отсутствия наставничества как институализированной общественной функции. Подобно тому как отсутствие профессиональных музыкантов не означает отсутствие музыкального творчества.

Полностью самостоятельное обучение воспринималось скорее как нарушение нормы, чем как обычное положение вещей. Так например, самоучкой представляет себя Даниил Заточник, который «ни за море не ходилъ, ни от философъ не научихся»<sup>1</sup>, но Даниил – маргинал, вся жизнь его – сплошное страдание неустроенного неудачника, отпрыски же «добропорядочных» семей, Феодосий Печерский, Авраамий Смоленский, а затем и Сергей Радонежский имели наставников, обучавших их не просто грамоте, но учению «божественныхъ книгъ».

Впрочем, в понятии «учение книжное» очевидно соединилось представление о разных уровнях образования, стоящих выше элементарной грамотности. Из источников видно, с одной стороны, что «учением божественных книг» занимались с детьми, собиравшимися более или менее крупными группами у наставника. Судя по всему поступление на учебу было обычным этапом взросления детей из семей, чье социальное положение было хотя бы немного выше среднего. Святые в житиях предстают перед нами в отроческом возрасте в окружении «одноклассников» как правило менее усидчивых и более шаловливых. Картинки ученической жизни в житийной литературе выглядят, несмотря на свою стереотипность, весьма жизненно. Феодосий Печерский учился хорошо, Авраамий Смоленский «не унывал», а вот у отрока Варфоломея не сразу стало получаться. Такое «учение книжное» – обычное дело, необходимая составляющая воспитания. Уровень и объем преподавания был адаптирован к нуждам социальной среды, выступавшей заказчиком такого образования: надо полагать, что в особенные тонкости учитель не вдавался, ведь далеко не все из учеников планировали карьеру

---

<sup>1</sup> Слово Даниила Заточника // БЛДР. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 282.

церковного деятеля. Дети, стремившиеся вместо учения заняться играми и баловством, пока будущий святой предавался церковному пению и чтению, становились в конце концов княжескими вельможами или купцами. Давать им слишком большой объем знаний было ни к чему, да и юный возраст обучаемых вряд ли бы позволил выйти за пределы изучения «базового курса» церковной литературы, который и в более позднее время составлял основу древнерусского образования: «Псалтырь», «Часослов» и пр. Для основной массы учеников приобретенные знания оставались своеобразной «общегуманитарной» (в применении к эпохе можно сказать «общерелигиозной») подготовкой, не связанной напрямую с основным видом профессиональной деятельности, быстро вылетающей из головы, но необходимой для того, чтобы не считаться «невеждами». Этот «начальный» уровень «учения книжного» не мог протекать без учителя. В некоторых случаях можно говорить даже о начале профессионализации преподавательской деятельности, которая, несомненно, служила для занимавшихся ею источником дополнительного дохода.

Методика обучения судя по всему была достаточно простая. Найденные берестяные грамоты с ученическими упражнениями мальчика Онфима дают о ней вполне ясное представление. Учитель показывал начертания букв, говорил очевидно как они звучат. Ученик «набивал руку» в написании и запоминал звучание. Древнерусские учителя в своей преподавательской деятельности могли также ориентироваться на авторитет знаменитого юго-славянского книжника, сподвижника Кирилла и Мефодия – Климента Охридского. О дидактических приемах Климента рассказывалось в его житии: он учил детей писать в три этапа<sup>1</sup>. Сначала велел ученикам перерисовывать отдельные буквы, затем объяснял значение ими написанного, и, наконец, сам водил их рукой, прививая навыки скорописи. Методика на современный взгляд достаточно необычная, но, надо полагать, действенная: Климент считался превосходным учителем.

---

<sup>1</sup> Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М.: Янус-К, 1998. С. 419.



Судя по тому, что открытые при археологических раскопках в Новгороде писала-стилосы имеют с одного конца плоскую лопаточку, первоначальная тренировка начертания букв происходила с использованием навощенной деревянной дощечки-церы<sup>1</sup>. Ученик записывал буквы, и мог легко стереть неудавшийся вариант. Затем переходили к упражнениям на бересте. Писать на бересте непросто – требуется сила и твердость руки. Если рассмотреть грамоты Онфима, то в них обнаружатся наборы букв и цифр, слоги и обрывки фраз, кроме того, чрезвычайно интересные рисунки<sup>2</sup>.

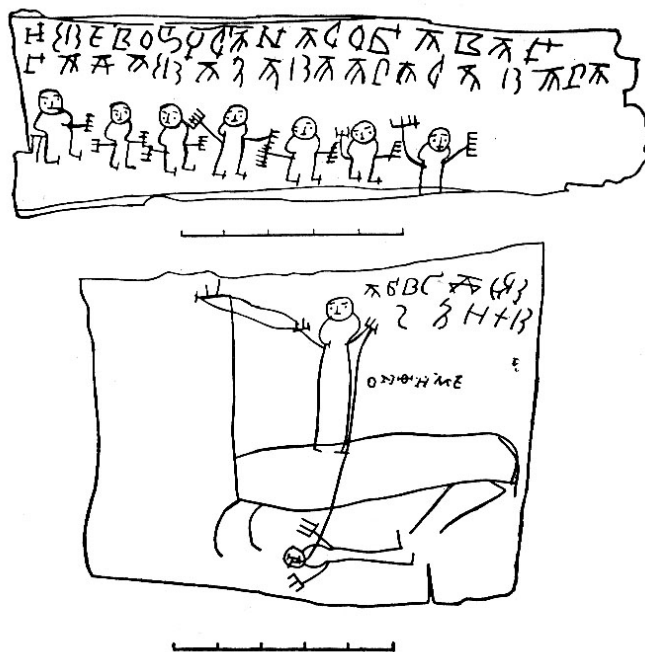
На одном из рисунков под двумя рядами букв изображен ряд человечков с растопыренными руками. По размерам и форме начертания человечки очень напоминают те самые буквы, которыми мальчик был занят вначале. Очевидно образное мышление Онфима было хорошо развито – он верно подметил сходство и смог адекватно его выразить. Еще занимательней картинка, на которой ребенок изобразил себя самого. Изображена фигура воина, сидящего на коне и поражающего копьем поверженного противника. Рядом подпись: «Онфим». Батальные сцены встречаются и на других грамотах: скачут всадники, под ногами коней распростерты фигуры, надо полагать, врагов. Таким образом, Онфим, подобно современным детям рисовал «войну», сюжет, который, таким образом, выглядит практически вечным. Изображая всадников, он и себя воображает побеждающим воином. Перед нами фиксация детских мечтаний древнерусского мальчика о том, что будет, когда он станет взрослым. Подобно безвестным владельцам деревянных мечей, Онфим представлял себя на поле битвы. Интересно, что общая композиция детского «автопортрета» очень близка традиционной иконографии образа Георгия Победоносца – тот же разворот конной фигуры, тот же рисунок удара копьем в противника. Возможно, Онфим видел не только (и не столько) настоящие битвы (хотя исключать этого мы не можем – слишком частыми были в то время и неприятельские набеги и междоусобные столкновения), сколько изображение

---

<sup>1</sup> Дубов И.В. Новые источники по истории Древней Руси. Учеб. пособие. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1990. С. 121.

<sup>2</sup> Там же. С. 130, 168 – 171.

этих битв на иконах и книжных миниатюрах. Можно думать, что вкус к рисованию и наблюдательность могли в дальнейшем привести Онфима не в боевые ряды княжеской дружины, а в иконописные мастерские. Впрочем, более чем велика вероятность, что изучение грамоты и робкие попытки художественного творчества так и остались единственными интеллектуальными упражнениями, которые довелось освоить маленькому



новгородцу.

Иное дело высшие формы «книжности» – их освоение предполагало охват гораздо большего объема литературы, и гораздо более глубокое в нее погружение. Наставник в таком случае выступал не только как «преподаватель», но и как партнер в философской беседе, как образец высокой религиозной нравственности, святости, как «проводник» высших сакральных истин и Божественной благодати. Высшим образцом подобного рода отношений была жизнь самого Христа и его учеников-апостолов.

Отношениями «высокого» наставничества были связаны святой преподобный Авраамий Смоленский и его ученик, автор «Жития Авраамия» – Ефрем. Авраамий был образцом древнерусского книжника. Ведя в высшей степени аскетическую жизнь («тело удручено бяше, и кости его, и състави, яко мощи исщести») он много сил и внимания отдавал книгам и проповеди. Выказав большую страсть к чтению еще в детские годы, Авраамий сохранил её

и в зрелости. Особенно любил он читать сочинения Ефрема Сирина, Иоанна Златоуста и Феодосия Печерского. Избранные места из любимого чтения он выписывал – либо сам, своей рукой, либо давал задание «многими писцы». Не было ему равных и в толковании прочитанного. Наставничество в подвижнической жизни Авраамия имело большое значение. По мнению В.Н. Топорова «учительство, наставничество, просветительство, страстное желание передать своему духовному стаду то, что он сам узнал из книжного слова и из своего собственного духовного опыта» – главная характеристика Авраамия как религиозного деятеля<sup>1</sup>. В качестве особого достоинства Ефрем отмечает популяризаторский дар Учителя – по его словам, Авраамий мог «не токмо почитати, но потолковати, яже мноземъ несведущимъ и отъ него сказаная всемъ разумети и слышащимъ»<sup>2</sup>. Проповеди его пользовались популярностью и собирали большую аудиторию. При этом Авраамий как интеллектуал не замыкается в работе со словом. Им были написаны две иконы: «Страшный суд второго пришествия» и «Испытание воздушных мытарств», которые должны были в зримых образах дополнить его книжное учительство. Ефрем во всем достоин своего учителя – он начитан и владеет литературным языком, Учитель для него – образец для подражания и нравственный эталон. Создание жития Авраамия он понимает как исполнение долга перед Учителем и перед всеми, кому его образ может помочь в деле морального совершенствования.

Представления о целях хорошего образования в древнерусском обществе значительно отличались от современных. В общественном сознании XI – XIII веков ценность знаний как таковых была очень невелика. Монах Киево-Печерского монастыря Никита, ставший в последствии епископом Новгорода, вошел в затвор и стал вместо молитв читать божественные книги. В деле этом он очень преуспел – помнил наизусть почти всю Библию. Однако, как ни странно, на это, казалось бы, богоугодное дело его подбивал Нечистый. И как только собратья по монастырю, преподобные отцы, изгнали из него беса, он

---

<sup>1</sup> Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том II. Три века христианства на Руси (XII – XIV вв.). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 68.

<sup>2</sup> Житие Авраамия Смоленского // БЛДР. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 38.

потерял все свои познания, которые, в результате, представлены в «Патерике» дьявольским искушением<sup>1</sup>. Тех же воззрений, очевидно, держался и пресвитер Фома, с которым в своем «Послании» полемизирует Климент Смолятич. Фома «уличил» Климента в том, что тот, говоря современным языком, «шибко умный». Митрополит не без иронии отвечает, что, Бог свидетель, он совсем не ставил себе цели искушать его «благоумия, но яко просто писавь»<sup>2</sup>, да и письмо, вызвавшее столь негативную реакцию, было адресовано не ему, а князю. Однако и сам Климент далек от того, чтобы утверждать самостоятельное значение произведений Гомера, Аристотеля и Платона, в обращении к которым обвинил его Фома. Из рассуждений Климента Смолятича становится ясно, что широкая начитанность, «философия», нужна человеку, прежде всего, для максимально глубокого *понимания* Божественного Писания. Конечная цель образования высшего порядка по древнерусским стандартам не столько овладение знаниями, сколько приобретение навыка понимания, истолкования фактов жизни и Святых книг, христианского мировоззрения. Таким образом оно направлено на развитие философского мышления по типу присущей всему европейскому средневековью экзегезы<sup>3</sup>. Именно для помощи в развитии этого навыка, для направления его в нужное русло и нужен был учитель-наставник.

Примеры образованности такого рода дает сам Климент Смолятич. Что ему дела, – пишет он, – до библейских персонажей – Иакова и двух жен его, «иже тако почитати, а не искати по духу»? Другое дело, если разобраться и понять, что жены, Лия и Рахиль, символизируют два народа – израильтян и язычников. «Лию убо въ образ израильтеских людей», «Рахиль – иже от язык людие» и т.п.<sup>4</sup> Другой образец мудрости дает нам «философ, епископ белгородский», написавший «Поучение» против пьянства<sup>5</sup>. Распространенное бытовое явление

---

<sup>1</sup> О Никите затворници, иже по семь бысть епископъ Ноувуграду. Слово 25. Киево-Печерский патерик // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 392 - 396.

<sup>2</sup> Послание Климента Смолятича // БЛДР. Т. 4. С. 118.

<sup>3</sup> Громов М.Н. Козлов Н.С. Русская философская мысль X - XVII веков. М., 1990. С. 73.

<sup>4</sup> Послание Климента Смолятича. С. 122.

<sup>5</sup> Поучение философа, епископа белгородского. Поучения к простой чади // БЛДР. Т. 4. С. 286 - 291.

он истолковывает в соотнесении с Царством Божиим; пьяный человек из просто неприятного субъекта превращается у него в прислужника Сатаны. Интересна линия рассуждения: пьяница напивается медом, он как будто служит ему; мед создается человеческими руками, следовательно, пьяница служит не Создателю, а созданию, уподобляясь, тем самым, язычникам, поклоняющимся идолам, значит он служит дьяволу. Мастера слова устраивали открытые прения, в которых побеждал более изощренный богослов. Представление о том, что когда, по словам Г.П. Федотова, «в грязном и бедном Париже XII в. гремели битвы схоластиков, рождался университет, – в "Золотом Киеве", сиявшем мозаиками своих храмов, ничего, кроме подвига Печерских иноков, писавших летописи и патерики»<sup>1</sup> не было – не вполне верно. Так, например, летопись фиксирует как раз вполне схоластическую битву, дискуссию («тяжу») между суздальским епископом Леоном и ростовским – Феодором. Предметом спора была проблема употребления в пищу мяса в Господские праздники, то есть в Рождество и Крещение. Спор был устроен «пред благоверным князем Андреем и предо всеми людьми». Феодор «упре» Леона<sup>2</sup>. Не менее оживленная, хотя и, судя по всему, заочная дискуссия самого что ни на есть схоластического толка развернулась между иерархами о местонахождении рая. Список примеров может быть продолжен. Однако уже и из приведенных сюжетов видно, что интеллектуальная среда древнерусского общества достаточно существенно отличалась от византийской.

В общественном сознании населения Империи присутствовало две противоположные традиции восприятия ценности образования. С одной стороны, для молодежи «приобщение наукам было залогом будущей карьеры»<sup>3</sup>. В Византии и в средневековое время продолжалась развиваться греко-римская система, основанная на изучении дисциплин тривиума и квадриума,

---

<sup>1</sup> Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 411 – 412.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 351 – 352.

<sup>3</sup> Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов. Три очерка. СПб.: Алетейя, 1998. С. 9.

ориентированная на развитие письма и речи. Особенностью византийской системы образования также является светский в целом его характер<sup>1</sup>. Что особенно важно, существовала среда интеллектуального общения, объединявшая образованных людей, исповедовавших культ бескорыстной дружбы, питавших глубокое уважение к науке и слову, любителей тонкой игры ума и словесного художественного творчества<sup>2</sup>.

Этому сообществу утонченных светских интеллектуалов противостояли сторонники сурового христианского аскетизма, противники умственной игры и античного образования, видевшие в нем лишь источник «искушения» и путь к ереси.

Я.Н. Любарский персонализирует борьбу двух этих противоположных тенденций в истории противостояния Михаила Пселла и патриарха Кирулария. «Перед нами не простая перепалка между философом и священнослужителем, а явное противостояние двух противоположных нравственных типов человека»<sup>3</sup>. В изображении считавшего самого себя «ученым, добрым, снисходительным и земным» Пселла патриарх предстает «презирающим науки, жестоким, суровым и отказавшимся от всего земного»<sup>4</sup>.

Какую традицию суждено было унаследовать зарождающейся русской культуре решилось само собой: по мнению В.М. Живова, на «миссионерское» по сути, служение в Киев «отправлялись люди, для которых гуманистическая культура столицы не имела особой ценности». Это были приверженцы аскетической традиции, менее интеллектуально изысканной<sup>5</sup>. Для утонченного интеллектуала стольный город союза варварских племен было, конечно, далеко на самым приятным местом пребывания. Ни изящных застолий, ни тонкой игры ума в дружеской беседе в восточнославянских землях искать было нечего. А

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Любарский Я. Н. Византийские историки и писатели. СПб.: Алетейя, 1999. С. 192; Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов. С. 13.

<sup>3</sup> Любарский Я. Н. Византийские историки и писатели. С. 197.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Из истории русской культуры. Т. 1. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры. 2000. С. 587-589.

радость просвещения язычников была ему неведома. Этим делом выпало заниматься представителям «сурового» направления. Михаил Пселл на русской митрополии вряд ли справился с обязанностями пастыря: он был ярким представителем того типажа греков, после знакомства с которыми на Руси и множились представления, что «греки лъсты и до сего дни». Таким образом Русь получила и принялась развивать «антиинтеллектуальную» традицию. По мнению В.В. Милькова в домонгольской Руси иррационалистические установки культивировались «в среде Киево-Печерского монашества, наиболее крупным представителем которого в литературе был Нестор. В оценке философии и знаний печерцы стояли на позициях, сформулированных еще Афанасием Александрийским, который настаивал на том, что опора на знания губит веру»<sup>1</sup>. Впрочем, иногда «культ» интеллектуальных изысков все же пытался пробить себе дорогу. Спор Климента Смолятича и преемника Фомы по сути повторяет противостояние тенденций олицетворяемых Пселлом и Кируларием.

Декларативный отказ от знаний не означал отказа от книжности, а следовательно и от умственной работы как таковой. Вопрос стоял лишь о её формах и целях. Собственно, позиция «антиинтеллектуализма» есть лишь направление идейного развития. Так или иначе нужды государства и общества требовали культивирования профессионалов умственного труда, которые если сами себя таковыми и не считали, то фактически ими являлись.

Крупнейшим средоточием и «рассадником» интеллектуальной элиты в Древней Руси были монастыри. Они давали организационную форму, в рамках которой люди, занимавшиеся умственной работой могли трудиться в режиме наибольшего благоприятствования. При монастыре будущий «интеллигент» получал профессиональную подготовку и, в последствии, и возможность приложения своих умений. Обеспечение интеллектуальных потребностей – одна из важнейших функций монастырей в средневековом обществе. И хотя важность исполнения этой задачи самими монахами скорее всего осознавалась

---

<sup>1</sup> Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб.: Алетей, 2000. С. 12.

в совершенно иных понятиях, именно они были той структурой, к которой обращался и князь, и простой общинник, если возникала потребность в «мудрости». Подобным образом дела обстояли до XII века и в Западной Европе, где «наибольшей славы достигли ученые из монастырей – Сент-Гален, Рейхенау, Фульда, Новая Корвея, Клюни, Бек и многих других. Этот период в истории науки и образованности с полным правом называют монастырским»<sup>1</sup>. В Европе «монастырский» этап сменился в последствии «городским», который характеризовался профессионализацией умственного труда, превратившегося в основной вид деятельности городских интеллектуалов, главным средством социальной реализации для них<sup>2</sup>. На Руси такого не произошло. Русь вообще до конца XVII века сохраняла культурную среду типологически близкую раннесредневековой. Другое проявление того же явления можно видеть, например, в долгом сохранении иконописной традиции. В то время как в Европе художники эпохи Возрождения сделали выбор в пользу реалистической эстетики, на Руси продолжали держаться приемов условной, плоскостной, спиритуалистической живописи – эта глубоко средневековая, византийская по происхождению традиция бережно и почти неизменно сохранялась до кон. XVII – нач. XVIII вв.

Крупными духовными корпорациями были значительные городские храмы. При них создавались центры переписки книг. Самый первый скрипторий был создан Ярославом Мудрым, в летописи рассказ про это событие помещен под 1037 г. Возможно, что книжная мастерская была организована при храме Софии киевской<sup>3</sup>. Факт этот вовсе не бесспорен, так как в «Повести временных лет» закладка храма и переписка книг хотя и упоминаются в одном смысловом блоке, но не связаны напрямую. Тем не менее, предположение об организации скриптория именно при Софийском соборе кажется вполне убедительным, поскольку в дальнейшем большие

---

<sup>1</sup> Уваров П.Ю. История интеллектуалов и интеллектуального труда в Средневековой Европе. С. 5.

<sup>2</sup> Там же. С. 6–7.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т.1. Стб. 151



храмы часто становились центрами книжного производства. Кроме того, как показало исследование Л.В. Столяровой, «в целом, в составе писцов XI – XIII вв. насчитывается священников («попов», «пресвитеров», «просвутеров», «попинов») – 10, дьяконов – 4, пономарей – 2, иноков – 1, распопов – 1, поповичей – 5»<sup>1</sup>. То есть среди переписчиков (правда, только тех, кто оставил памятные записи на страницах кодексов) преобладали представители белого духовенства, причем, далеко не высших его слоев. Работать могли семейными артелями: отец-священник, и обученный им грамоте сын-попович.

Монахи, конечно, тоже занимались переписыванием. Достаточно вспомнить Великого Никона, «седающю и делающю книги» на страницах жития преподобного Феодосия Печерского<sup>2</sup>. Но «делание книг» Никоном скорее всего было не простым их копированием, а работой более творческой. Во всяком случае, вряд ли Никон писал книги для получения дополнительного дохода – это было для него особым рода служение. В то время как для персонажей, голос которых дошел до нас благодаря работам Л.В. Столяровой<sup>3</sup>, переписывание – рутина, скучное и трудное занятие, осуществляемое, надо полагать, для того, чтобы подзаработать. Они разнообразят свой трудовой день мыслями о завтраке и ужине, посторонними разговорами, «вдумчивым» переживанием похмельного синдрома. Обо всех подробностях своей многотрудной жизни считают возможным сообщать безвестному читателю копируемых священных книг, оставляя записи на полях: «Похмельнь есмь», «Чересь тынь пьють, а нас не зовуть», «О, господи, помози, о, господи, посмеси: дремота неприменная и в сем рядке помешахся», «Ох лихо мне лихого сего попирья: голва мя болить, и рука ся тепет», «Сести ужинать клюкования съ саломъ съ рыбьим» и пр.<sup>4</sup> Деятельность переписчика из занятия, близкого священнодействию постепенно превращается на Руси в вид

---

<sup>1</sup> Столярова Л.В. Как работал древнерусский книгописец? // Очерки феодальной России. Сб. статей / Под ред. С.Н. Кистерева. М.: УРСС, 1997. С. 33.

<sup>2</sup> Житие Феодосия Печерского. С. 390.

<sup>3</sup> Столярова Л.В. Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI – XIV вв. М.: Наука, 2000. 543 с.

<sup>4</sup> Столярова Л.В. Как работал древнерусский книгописец? С. 52 – 57.

ремесленного производства. Первоначально, переписывание книг, как и наставничество, существовало лишь как особая сфера деятельности, часто одна из многих для профессионального клирика-интеллектуала. Со временем произошла профессионализация – по мнению Л.В. Столяровой, «оформление книгописания и письма грамот в самостоятельную ремесленную специальность светского типа» происходит уже в конце XIII в., когда в обиход все более широко начинает входить слово «писец».

Если монастырь или городской собор определить как некую «философскую фабрику», то следует сказать, что немало было в древнерусском обществе и интеллектуалов, работавших в индивидуальном порядке, вне крупных сообществ. К таковым следует прежде всего отнести священников, служивших в небольших приходских храмах. Их функции в приходе были самыми разными. Помимо богослужения они могли брать на себя воспитание и образование детей прихожан (об этом речь шла выше), могли быть полезны и как грамотеи. Во-первых, для переписки книг: в принципе, заработать таким способом мог всякий грамотных человек, обладавший хорошим почерком. Во-вторых, для составления документов и писем светского характера. Письменной фиксации отношений собственности требовалась усложняющаяся социально-экономическая жизнь древнерусского общества. Достаточно широкое распространение грамотности делало возможным появление «площадных» писцов, составлявших за небольшую плату письма, завещания и договоры. К предположению о большой вероятности существования подобного рода профессионалов приходит В.Л. Янин и А.А. Зализняк, по наблюдениям которых, среди новгородских берестяных грамот встречаются написанные одним и тем же почерком от лица разных людей. Речь идет о грамотах № 664 и № 710. Авторы разные: Семьон и Доброшка, но грамоты «писаны не названными в них авторами, а рукой писца. Бросается в глаза его профессионализм, который проявляется в особенностях почерка, тяготеющего к книжной традиции. В основном книжный характер имеет и сам текст письма,

почти лишенный новгородских диалектизмов»<sup>1</sup>.

Светская власть также служила центром притяжения для людей, способных к умственному труду. Это явление распространенное: власть и интеллектуалы нуждаются друг в друге. Однако всякий раз сотрудничество принимает разные формы. В Византии интеллектуальная элита служила источником пополнения элиты государственной. Философы, риторы, юристы и поэты занимали высшие должности имперской администрации<sup>2</sup>. Более того, хорошее образование было залогом карьеры. «Публичное произнесение блестящей речи открывало перед молодым человеком двери в дома многих высокопоставленных лиц. Василевсы поощряли занятия науками, а диспуты при императорском дворе были событиями большой важности»<sup>3</sup>.

На Руси сложилась иная обстановка. При дворах древнерусских князей не видно интеллектуалов, занимавших особенно видное положение. Если возникла нужда в идейной поддержке, князья обращались за помощью к монастырям, к духовенству вообще. В монастырях писались по их заказам и при их непосредственном покровительстве летописи, создавались сборники нравоучительных произведений (например, Изборник Святослава 1073 г.), конструировались идеологические системы, которые затем доводились до населения через церковную проповедь. В относительной отчужденности людей умственного труда от власти были как отрицательные, так и положительные стороны. С одной стороны, неучастие интеллектуалов в делах управления неизбежно снижало их социальный статус, препятствуя тем самым развитию науки даже в ее средневековом схоластическом воплощении. С другой, та же самая отчужденность давала больше свободы. Древнерусский книжник, живя за счет своего монастыря, мог позволить большую независимость в высказывании

---

<sup>1</sup> Янин В.Л., Зализняк А.А. Берестяные грамоты из новгородских раскопок 1990 – 1995 гг. // Средневековая Русь. Вып. 1. 1996 г. М.: Российское университетское издательство, 1996. С. 122.

<sup>2</sup> Чекалова А.А., Поляковская М.А. Интеллектуалы и власть в Византии // Византийские очерки. Труды российских ученых к XIX международному конгрессу византинистов. М.: Индрик, 1996. С. 5 – 25.

<sup>3</sup> Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов. С. 9.

своей точки зрения по политическим и иным насущным общественным вопросам. По мнению известного исследователя древнерусской литературы И.П. Еремина, взгляд на летописца как на полностью ангажированного княжеской властью книжного манипулятора (таким автора «Повести временных лет» представлял, например, М.А. Приселков<sup>1</sup>) далек от истины. Летописец «вопреки общепринятому мнению, гораздо ближе к пушкинскому Пимену; „не мудрствуя лукаво“, правдиво описывал он все, что знал, что считал необходимым рассказать; стоя в стороне от междукняжеских распрей и осуждая их, он в политической борьбе своего времени – Ярославичей и их потомков – занимал с в о ю независимую позицию; монах – несомненно Печерского монастыря, самого демократического в Киеве по составу братии, – скорее моралист, чем политик по умонастроению, он писал свою „Повесть“ по собственной инициативе, – как выразитель о б щ е с т в е н н о г о м н е н и я, мнения „з е м л и Р у с с к о й“»<sup>2</sup>.

Непосредственно вокруг князя мы видим в основном людей практической складки. Ценился ум, но не образованность сама по себе. Это конечно не означает, что людей грамотных и начитанных не было. Но положение их в окружении князя было невысоким.

В связи с этим весьма показательна роль, которую отводит себе «первый русский интеллигент» Даниил Заточник в случае, если князь откликнется на «моление» и примет его на службу. Место, о котором он мечтает – место придворного интеллектуала на полурабских правах. Рекламируя себя, Даниил пишет: «Княже мой, господине! Аще есми на рати не вельми храбръ, но в словесах крепок; тем збирай храбрыя и совокупляй смысленыя»<sup>3</sup>. Предлагает князю поставить «сосуд скудельничъ» под капель со своего языка, обещая «слажше меду словеса». Рассуждая о возможных вариантах прохождения

---

<sup>1</sup> Приселков М.А. История русского летописания XI – XV вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. С.78–79.

<sup>2</sup> Еремин И.П. «Повесть временных лет». Л.: Изд-во ЛГУ, 1947. С. 38.

<sup>3</sup> Моление Даниила Заточника // Гудзий Н.К. Хрестоматия по древнерусской литературе XI - XVII веков. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1955. С. 139.

службы Даниил выстраивает такую альтернативу: «Доброму господину бо служба, дослужится слободы, а злу господину служба, дослужится болшей работы»<sup>1</sup>. Из конструкции фразы видно, что положение, в котором Даниил собирается служить у князя – положение полусвободного слуги, который в случае удачного стечения обстоятельств, может «дослужиться слободы» (очевидно, поправив свое финансовое положение), а в худшем – оказаться окончательно поработанным. Но это его не пугает – слишком бедственно его нынешнее положение. Ожидаемые трудности заключаются в другом. Князя еще нужно убедить, что «штатный мудрец» в дружине ему нужен – и в «Слове» и в более позднем «Молении» Даниил тратит немало сил, чтобы показать превосходство ума над глупостью: «Нищъ бо мудръ – аки злато в кални судни, а богат красенъ и не смыслить – то аки паволочито изголовие, соломы наткано», «Мужа бо мудра посылай – и мало ему кажи, а безумного посылай – и сам не ленися по немъ ити», «безумных бо ни сеють, ни орють, ни в житницу не собирают, но сами ся родят», «умен муж не вельми бывает на рати храбрь, но крепок в замыслех; да тем добро соирати мудрые» и пр. Кроме того, Даниил демонстрирует свои способности: жонглируя цитатами, он, кажется, стремится показать умение ловко рассуждать на любую тему, в какой возникнет нужда. Возможно похожим образом приходили люди наниматься в боевую дружину – показывая себя, они демонстрировали умение владеть мечом и копьем. У Даниила мы видим «приемы фехтования» словом.

К сожалению, судьба Даниила нам неизвестна. Нашлось ли ему место? Как было сказано, идеологически нужды княжеской власти с принятием христианства вполне успешно удовлетворялись монастырским и городским духовенством. Светский интелlectual вполне мог остаться без работы. Но сам факт обращения Даниила ко князю показывает, что такая социальная категория существовала. Хотя, очевидно, потребность в ней была не очень велика.

Гораздо предпочтительней было, если «умственным оружием» владел кто-нибудь из элиты – сам князь или большой боярин. Таких древнерусская

---

<sup>1</sup> Слово Даниила Заточника. С. 276.

эпоха знала немало. Владимир Мономах, автор замечательного по композиции и идейному содержанию «Поучения», его отец великий князь киевский Всеволод, который «дома сидя, изучаеши 5 языкъ»<sup>1</sup>, боярин Петр Бориславич. Этот последний особенно интересен. С его именем связывают летописную повесть о посольстве великого киевского князя Изяслава Мстиславича к Владимиру Галицкому, в котором сам боярин участвовал. В повести содержатся такие подробности, которые могли быть известны только очевидцу участнику событий<sup>2</sup>. Более того, Б.А. Рыбаков считал Петра автором киевской летописи, охватывавшей события княжения Изяслава Мстиславича и его потомков – полувековой период. Если это предположение верно, то перед нами несомненно – аристократ-интеллектуал, мудрый советник, посол и книжник, опора князя в политических делах и летописец, обеспечивавший фиксацию исторических событий в нужном свете. Хотя не исключено, что за спиной знатного боярина стоял безвестный, хотя в профессиональном плане более удачливый коллега Даниила Заточника, труду которого мы обязаны за подробный летописный рассказ.

Если первый социальный тип, находивший применение знаниям и плату за труды у княжеского двора воплощает образ Даниила Заточника, то другой, еще более загадочный может быть условно обозначен именем легендарного Бояна. Дружинные певцы, прославлявшие в своих произведениях воинские подвиги вождей и их соратников широко известны в древней и раннесредневековой Европе: аэды гомеровской эпохи, кельтские барды, скандинавские скальды 9 – 13 вв. Думается, Древняя Русь не была исключением из этого ряда. Хотя прямых источников информации о профессионалах такого рода у нас немного. Предположения имеющие более весомое основание, чем историческая аналогия могут быть подкреплены лишь обращением к «Слову о полку Игореве» и к начальным фрагментам «Повести временных лет», в которых угадывается обращение к традиции устного

---

<sup>1</sup> Поучение Владимира Мономаха // БЛДР. Т. 1. XI – XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 464.

<sup>2</sup> Дмитриев Л.А. Петр Бориславич // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI – первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д.С. Лихачев, Л.: Наука, 1987. С. 329 – 332.

творчества. Боян – «соловей старого времени» (вероятно XI в.), неизвестный автор «Слова» – певец нового (XII в.). Других персоналий материалы древнерусской письменной истории нам не дают. Впрочем, вряд ли следует пренебрегать эпическим материалом. Об историчности народного гуслира Садко писал известный исследователь русских былин В.Я. Пропп: «Садко – не богатырь и не воин, он бедный певец-гуслир. Это не мифологический купец типа Вяйнемейнена, но и не скоморох, потешающий своих слушателей песнями не всегда высокого достоинства. Это – настоящий художник и, как тип певца, он несомненно историчен. Мы знаем, что художественная культура древнего Новгорода представляет собой одну из мировых вершин в развитии средневекового искусства. Это относится и к архитектуре Новгорода, и к его живописи, и к его литературе, о чем прежде всего свидетельствует эпос. Мы имеем все основания предполагать, что на том же высоком уровне находилось и музыкальное искусство Новгорода и что оно высоко ценилось и было популярным. Иначе бедный певец не смог бы войти в эпос и стать главным героем его»<sup>1</sup>. И хотя Садко в былине выступает вне княжеской дружины, песнетворчество могло привести его и туда. В данном случае важен сам факт не просто существования, но и достаточной распространенности типа профессионального певца-музыканта, его популярность в обществе. В былине прямо указывается источник существования, характер заработка гуслира:

А и как только он ходил по честным пирам,  
Спотешал как он да князей, бояр,  
Веселил как он их на честных пирах<sup>2</sup>.

Возможно, древнерусские песнетворцы были функционально близки скандинавским скальдам. Скандинавское присутствие на Руси было достаточно обширным – дружинных певцов здесь не могли не знать. Во всяком случае, в

---

<sup>1</sup> Пропп В.Я. Русский героический эпос. М.: Гослитиздат, 1958. С. 344

<sup>2</sup> Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. М.-Л., 1949. Т. 1. № 70.

стадиально-типологическом отношении певческая манера Бояна (насколько можно о ней судить по описанию в «Слове о полку Игореве») родственна скальдическому стиху. Более того, в описании «Слова» Боян пользуется образами прямо напоминающими поэтические иносказания, описанные у Снорри Стурлусона<sup>1</sup>. Однако, нельзя не обратить внимание и на весьма существенные отличия. Скальды часто были известными общественными деятелями. Таковы, например, конунг Харальд Сигурдарсон, автор знаменитых «Вис радости», исландский общественный деятель, поэт и хевдинг Снорри Стурлусон и др. Владение словом – одно из престижных достоинств норманнского воина и вождя. Древнерусские князья, напротив, стихов не сочиняли. Идеальный князь по древнерусским представлениям (нашедшим свое выражение, например, в «Поучении» Владимира Мономаха) – образованный, деятельный, смелый, истинно верующий, но отнюдь не поэт. Судя по обилию языческих реминисценций в «Слове о полку Игореве», и по эпитету Бояна – «вещий», дружинная поэзия славян была тесно связана с язычеством, и вместе с ним канула в Лету, уступив место близ княжеского стола книжной мудрости представителей православного духовенства. Вместе с тем, эпическая традиция, «отодвинувшись» в ходе горизонтального размежевания древнерусского общества от власти, сохранилась в простонародной среде. Базовая для древнерусской культуры модель «учитель – ученик», на которой строились механизмы ее сохранения и воспроизводства, способствовала сохранению этой составляющей раннесредневековой интеллектуальной культуры на многие столетия<sup>2</sup>.

***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

---

<sup>1</sup> Шарыпкин Д.М. Боян в «Слове о полку Игореве» и поэзия скальдов // Труды отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ) Т. XXXI. «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. Л.: Наука, 1976. С. 14 – 22.

<sup>2</sup> Путилов Б.Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С.209 – 217.



жизни человека Древней Руси в XIX в. В ходе изучения «домашней жизни», «быта и нравов» (то есть, говоря современным языком, антропологически ориентированной истории повседневности древнерусского общества) многие из них так или иначе обращались к вопросам взаимоотношения полов<sup>1</sup>. Правда делалось это, как правило, вскользь – сексуальные отношения в древнерусском обществе не стали специальным предметом исследования в дореволюционной науке.

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 одна книга, в которой автор касался очерченного круга вопросов: «Люди и нравы Древней Руси» Б.А. Романова<sup>2</sup>. Эта работа стоит совершенно особняком в отечественной историографии. Ничего подобного ни до ни после в светской науке не появлялось. На основании скрупулезного изучения и сопоставления источников ученый показал 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 Б.А. Романова 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

---

<sup>1</sup> Наибольший интерес представляет наследие А.П. Щапова, его статья «Влияние общественного мирозерцания на социальное положение женщины в России», в которой, помимо прочего, рассматривались и вопросы, связанные с особенностями древнерусской сексуальности. Щапов А.П. Влияние общественного мирозерцания на социальное положение женщины в России // Он же. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. СПб., 1906. С. 73.

<sup>2</sup> Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси // От Корсуня до Калки. М., 1990.

Руси стала основным предметом рассмотрения. Среди отечественных ученых, работающих над изучением социо-культурных аспектов пола в контексте древнерусской истории следует назвать Н.Л. Пушкареву, статьи<sup>1</sup> и книги<sup>2</sup> 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 объясняется 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, вполне понятные основания. Действительно, всякое проявление сексуальности в древнерусской литературе изображается с позиций крайнего осуждения и носит характер недостойной, низменной страсти, греха. Древнерусские писатели избегали использовать для обозначения половых отношений слово «любовь».

---

<sup>1</sup> Это отмечалось в работах российских и зарубежных авторов: Пушкарева Н.Л. Был ли секс на Руси? // Мегалополис-континент. 1991. № 15. 24–30; ее же. Сексуальная этика Древней Руси // Европа плюс Америка. 1992. № 1. С. 125–132. ее же. Женщина, семья, сексуальная этика в православии и католицизме. Перспективы сравнительного подхода // Этнографическое обозрение. 1995. № 3. С. 13-23; ее же. Между "великим грехом" и "удовольствием": интимная жизнь женщины в Старой Руси // Социум. 1995. N 6(49). С.32–39 ; ее же. Сексуальная этика в частной жизни древних русов и московитов X-XVII вв. // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 51–103; ее 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;

<sup>2</sup> См., например: Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. М.: Мысль, 1989.

В ПВЛ, кажется, один только раз (из 47, без учета «Поучения» Владимира Мономаха) встречается выражение, в котором слово «любовь» употреблено в значении 'sex': «инь же законъ Гилиомь. Жены в них орют зиждют храми и мужьская дела творять, но любы творять елико хоцеть, не въдержаеми от мужий своихъ весьма ли зрять»<sup>1</sup>. 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»<sup>2</sup>, «спать»<sup>3</sup>, «залежать»<sup>4</sup> и пр. Слова эти, как правило носят негативный оттенок, и подчеркивают греховность обозначаемого ими явления.

Отношение официальной культуры к вопросам пола кратко может быть выражено категорическим утверждением летописца, что «женьская прелесть» есть «зло»<sup>5</sup>. 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 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 «ударил его в лоно» своим посохом, с которым всегда ходил, «и абие омертвеша уды его, и оттоле не бысть пакости брату», – таков счастливый конец истории<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Творогов О.В. Лексический состав «Повести временных лет» // ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. С. 645; ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М.: «Языки русской культуры», 1997. 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.

<sup>2</sup> Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. Т.2. Ч. 2. М.: Книга, 1989. С. 1319

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 15.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 78.

<sup>5</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 80.

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

Преподобный Моисей мыслился, очевидно, покровителем и помощником тех, кто хотел избавиться от сексуального влечения. При помощи его мощей избавился от похоти «многотерпеливый» Иоанн Затворник, который «весь животь свой страсне брався с помыслы телесными»<sup>1</sup>. Кость Моисея помогла излечиться от страсти и другому монаху, томимому «от действия диаволя на вожделение плотское»: по совету Иоанна он приложил ее к своему телу «и ту абие преста страсть и удове ему омертвеша»<sup>2</sup>.

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 «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, библейской системе взглядов<sup>3</sup>. Однако, уже по одному тому, что последовательное воплощение новозаветных 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 повседневной жизни. Это законодательство; литература, связанная с исповедальной практикой; бытовые зарисовки в житийной литературе. Не малую подмогу для изучения обыденных представлений о сексуальности может дать эпос. Конечно, они просматриваются гораздо хуже представлений идеологических, тех которые сознательно утверждались и проповедовались, но, кажется, разглядеть их все же можно.

Вырисовывающаяся картина в корне отличается от той которую мы

---

<sup>1</sup> О многогрпеливемь Иоанне Затворнице. Киево-Печерский патерик. Слово 29. С. 414.

<sup>2</sup> Там же. С. 416.

<sup>3</sup> См., например: Августин Аврелий. Исповедь. М., 1992. С. 30; Кон И.С. Введение в сексологию. М., 1989. С. 109.

видим, смотря на мир глазами героев «Патерика». Перед нами общество, которое скорее может отнесено к просексуальным. Н.А.Рожков наблюдал «чрезвычайную распущенность и извращенность половых отношений»<sup>1</sup> на Руси XI – XIII вв. Вряд ли допустимо описывать традиционную сексуальную свободу древнего славянства в подобных терминах. То, что ученому нач. XX века казалось «распущенностью и извращенностью», на самом деле освященный обычаям порядок, восходящий к глубокой древности.

Как было сказано, традиции многоженства держались на Руси не одно столетие после крещения. Но само по себе многоженство не может считаться признаком сексуальной раскрепощенности (пример – исламские страны), важным является содержание полуофициальных наложниц с неопределенным статусом, отсутствие четкой регламентации их положения. Весьма характерно наличие двойного стандарта, 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 славянского 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 существовало<sup>2</sup>. «Радимичи и Вятичи, и Северь один обычай имяху: живяху в лесе, якоже всякий зверь, ядуще все нечисто, и срамословь 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 оумыкаху жены себе, с неюже кто съвещашеся. Имяху же по две и по три жены»<sup>3</sup>. 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 относиться

---

<sup>1</sup> Рожков Н.А. Русская история в сравнительно-историческом освещении. В 4 т. Т. 1. Л. – М., 1927.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 13.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 13 - 14.

снисходительно к блуду «холостых отроков», обещавших священнику воздерживаться, но не сдержавших обещания. 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 причастие в 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»<sup>1</sup>.

В обществе австралийских аборигенов йолингу (Северная Австралия), тип половой морали которых может быть отнесен к просексуальным, у детей имеется игра «ниги-ниги», имитирующая половой акт. Взрослые относятся к ней спокойно и не видят ничего страшного<sup>2</sup>. Не менее спокойно относится к подобным играм и Нифонт. «Оже лязят дети не смысляче?», - задает вопрос Кирик. «А в том мужьску полу нету беды до 10 лет», - отвечает архиепископ<sup>3</sup>. 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 видит<sup>4</sup>. Устав Ярослава предусматривает различные виды блудодействия, за которые предусматривается штраф в двенадцать гривен, то есть такой же, какой предусмотрен Русской Правдой за преступления, связанные с бесчестьем (повреждение усов, бороды; удар мечем, 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

---

<sup>1</sup> Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпраша иепископа ноугородьского Нифонта и инех. С. 31; Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси. С. 426 – 427; Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. С. 70 – 85.

<sup>2</sup> Кон И.С. Введение в сексологию. С. 121.

<sup>3</sup> Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпраша иепископа ноугородьского Нифонта и инех. С. 35.

<sup>4</sup> Там же.

жена – «плоть едина» (Матфея. 19, 5), с другой «хорошо человеку оставаться так», то есть не в браке (1 Коринфянам. 7, 26). В «Вопрошании Кириковом» твердо проводится принцип: «во своей жене нетуть греха». Кирик спрашивает: «Достоит ли дати тому причащение, аже в великий пост совокупляется с женою своею?» Нифонт отвечает, что не только «достоит», но, напротив, налагать ограничение на свободное общение мужа с женой даже в пост – грех<sup>1</sup>. Правила для молодоженов еще свободней – *это* можно им даже после причастия<sup>2</sup>. Против массового полового воздержания супругов даже в пост выступает другой новгородский архиепископ Иоанн (в миру Илья)<sup>3</sup>.

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 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 запреты<sup>4</sup>. 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 экзогамии, в нем присутствуют нормы чисто церковного

---

<sup>1</sup> Там же. С. 37- 38.

<sup>2</sup> Там же. С. 43.

<sup>3</sup> Поучение епископа Ильи // РИБ. Т. 6. Приложения. С. 365.

<sup>4</sup> Кон И.С. Введение в сексологию. С. 107.

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). Вторая статья 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 ПВЛ<sup>1</sup>. Церковное происхождение имеет, как было сказано и запрещение многоженства. Трудно сказать, какова роль церкви в нормировании ситуации «аже моуж от жены блядет» (ст. 8). Скорее всего, несмотря на принятую у славян половую свободу, осуждение супружеской измены, как инструмент поддержания внутриобщинного порядка существовал с древнейших времен и был закреплен церковным законодательством «по факту». Об этом косвенно свидетельствует использование при кодификации соответствующего термина, имеющего, безусловно, местное происхождение.

Известный фольклорист XIX века 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, привходящим извне действием благосклонных или враждебных богов. Всякое тревожное ощущение, всякая страсть принимались младенческим народом за нечто наносное, напущенное, какой взгляд и доныне 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

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 13 - 14.



в тело белое, зажигают в ретивом сердце. Кто влюблен, тот очарован»<sup>1</sup>.

Представление о том, что традиционной культуре совершенно чужда любовь в современном смысле слова не вполне верно. 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 её любви к сыну сельского писаря Степану Борисову: «тому года с три незнамо с чего стало ей *очень жаль* тоя деревни крестьянина... Степана Борисова, и всегда б на него, Степана, она смотрела, а когда ево не видит, то бывала ей великая *по нем тоска*»<sup>2</sup>.

Кроме того, в последствии 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»<sup>3</sup> и т.д. Если сопоставить текст заговора с данными лингвистики, согласно которым древнеримский бог любви Купидон 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,

---

<sup>1</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1995. С. 229.

<sup>2</sup> Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России в XVIII в. М.: Индрик, 2003. С. 177.

<sup>3</sup> Там же. С. 178.

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. Об огромной популярности «Жития» свидетельствует большое количество древнерусских списков<sup>1</sup>. 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 как лисьи, ветхое тряпье покрывало его плечи. «Смрад же исхожаше из него изъгнила 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, плюетъ на мя!»<sup>2</sup>. 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 влиянию 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 как 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 боримъ бывъ на блуд»<sup>3</sup>. В качестве руководителя этой силы выступает дьявол: «некто от братии

---

<sup>1</sup> Молдован А.А. Житие Андрея Юродивого. Примечания // БЛДР. XI – XII века. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. С. 541-542.

<sup>2</sup> Житие Андрея Юродивого // БЛДР. XI – XII века. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. С. 344.

<sup>3</sup> О преподобнемъ Моисеи Угрине. Киево-Печерский патерик. Слово 30. С. 426; О многотръпеливемъ Иоанне Затворнице. Киево-Печерский патерик. Слово 29. С. 414.

<...> томим бе от действия дьяволя на вожделение плотское»<sup>1</sup>. А в качестве орудия в руках Сатаны выступает женщина. Часто из этой широко распространенной в европейском средневековье схемы выпадает дьявол и вместилищем таинственной, а иногда и враждебной силы полового влечения выступает женщина сама по себе. Так, например, причину того, что Владимир «бе несyt 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 раздражается после подсчета княжеских жен и наложниц. «Бе же Владимир побежень похотью женьскою»<sup>2</sup>, – 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 женьская прелесть»<sup>3</sup>. Основания для такого взгляда находились в Библии – именно Ева «сагитировала» 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 волъшвенья бывають, искони бо бесъ жену прельсти, си же мужа. Тако в си роди много волхвуютъ жены чародейством и отравою и инеми бесовскими козньми»<sup>4</sup>.

Негативный образ женщины-обольстительницы стал достаточно популярен в древнерусской литературе<sup>5</sup>. 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

---

<sup>1</sup> О многотръпеливемъ Иоанне Затворнице. Киево-Печерский патерик. Слово 29. С. 412.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 79.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 80.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 180.

<sup>5</sup> Пушкирева Н.Л. Женщины Древней Руси. С. 100 – 102.

землю"»<sup>1</sup>. 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.Щапов: «Первобытные предки наши сначала невольно ужасались, страшились таинственной, магически-чарующей красоты девичьей и ее непреодолимой, 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"»<sup>2</sup>. 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 поэтому образ знатной полячки, пытавшейся опутать своей прелестью преподобного Моисея Угрина в Киево-Печерском патерике, и образ былинной колдуньи Маринки<sup>3</sup> так схожи. Вообще в древнерусской литературе практически не встречаются сюжеты, посвященные теме половой любви. Слово о Моисее Угрине являет собой редкое исключение, выводя перед читателем персонажей, озвучивающих, пусть несколько односторонне, безмолвствующий в культуре Древней Руси комплекс эмоций, связанных с сексуальностью.

Оставляя под натиском Ярослава Киев, Болеслав Польский, уходя домой, прихватил с собой обеих сестер князя и многих бояр. Среди окружения Предславы был преподобный Моисей, которого вели закованным по рукам и ногам, «бе бо крепок телом и красен лицом». Увидев его среди пленных, «жена некаа от великихъ, красна суци и юна, имуще богатество многое и власть

---

<sup>1</sup> Слово Даниила Заточника. С. 280.

<sup>2</sup> Щапов А.П. Влияние общественного мирозерцания на социальное положение женщины в России // Он же. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. СПб., 1906. С. 73.

<sup>3</sup> Пушкарева Н.Л. Читаем сказки сквозь гендерные очки // Гендерные проблемы в общественных науках /Отв. ред. И.М. Семашко. М., 2001. С. 88-109

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 областью моею». Однако, несмотря на привлекательность предлагаемых условий, будущий святой не согласился. «Разумев же блаженный въжделение ея скверное», он ответил ей, опираясь на библейские примеры, что покорение женщине чревато для мужчины погибелью, что он до сего дня не познал женщины и впредь не собирается. Она продолжала уговаривать, говоря: «Азь тя искуплю, 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 погубляемы, 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 будеши, 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, она пыталась воздействовать на него и добром, и пытками, но не преуспела. Она пробовала даже насильно класть его с собою на постель, «лобызающе и обоимающе», но он не поддавался, лишь заявил: «Всуе труд твой, не мни бо мя яко безумна, или не могуща 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"». 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 храборь

Христов»<sup>1</sup>.

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 хитрость и помощь матушки помогает ему вернуть человеческий облик и наказать колдунью<sup>2</sup>.

И в том и в другом случае влюбленные женщины не вызывают ни малейшего сочувствия со стороны рассказчика – желания их нечисты, и действия враждебны. Мужчина, если и делает ответные шаги, то неволей. А если он достаточно стоек, как преподобный 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 царства<sup>3</sup>. 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»<sup>4</sup>.

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,

---

<sup>1</sup> О преподобнемъ Моисеи Угрине. Киево-Печерский патерик. Слово 30. С. 416 - 427.

<sup>2</sup> Сборник Кирши Данилова. М., 1977. № 9.

<sup>3</sup> Иванов В.В. Топоров В.Т. Марена // Мифологический словарь. М., 1991. С. 345.

<sup>4</sup> Кон И.С. Введение в сексологию. С. 93.

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 хоцеть, не въдержаеми от мужий своихъ весьма ли зрять»<sup>1</sup>. То есть, 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 хоцеть».

С описанным комплексом представлений тесно связан двойной стандарт, существовавший в древнерусской половой морали, то есть 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 не сказано, но, принимая во внимание общий дух Устава, можно предполагать, что вряд ли очень суровое), а измена жены, или только подозрение в измене, влекла за собой развод. Статья 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 УЯ)<sup>2</sup>. По сути оно означало 'неверная супруга, изменница, похотливая гулящая женщина'. Обвинение в перечисленных грехах, очевидно, было необидным для мужчины. Нормы мужского поведения позволяли большую свободу (см. выше о либеральном отношении архиепископа Нифонта к блуду «холостых отроков») и

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 15.

<sup>2</sup> Устав Ярослава. С. 86 - 91.

основывались на представлении о неответственности мужчины за подверженность сексуальному влечению (ведь источник его – женщина, он не при чем). Более того, овладение женщиной, если оно не принесло неприятностей для овладевающего, – 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, он «побежден похотью женскою»; в то же время половой акт, удовлетворение желания – 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 году 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»<sup>1</sup>. А закончив поход, утвердившись на киевском престоле, «Володимеръ залеже жену братьню Грекиню»<sup>2</sup>.

Весьма красноречивые подробности этой «женитьбы», отсутствующие в ПВЛ, содержатся в Суздальской летописи по Лаврентьевскому списку, в записи, помещенной под 1128 год 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 приступивъше к городу, и взяша городъ, и самого князя Рогволда яша, и жену его и дщери его. И Добрына 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*»<sup>3</sup>.

Владимир не просто взял в жены Рогнеду против ее воли, а устроил под руководством Добрыни целое действо, ритуал, в котором символическая

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 76.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 78.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 300.



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 представить, насколько это было унижительно), и демонстративное овладение дочерью на глазах отца и матери, и, наконец, убийство. И этот пассаж в древнерусской литературе не единственный. Даже описание крещения Руси в летописи построено в виде рассказа об сопряженном с трудностями, но в конце концов удачном сватовстве киевского князя к сестре византийских императоров.

Таким образом половая мораль снисходительней относилась к добрачным и внебрачным контактам мужчин и весьма строго к внебрачным, и, особенно, добрачным контактам женщин.

О перверсных формах сексуальности у нас информации нет. О существовании гомосексуализма, конечно, знали, т.к. о нем говорится в Библии в связи с историей о истреблении Содомы и Гоморры (Бытие. 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»<sup>1</sup>. Однако отсутствие внимания к нему в литературе, посвященной покаянной дисциплине заставляет думать, что вряд ли гомосексуализм был распространен сколько-нибудь широко. Впрочем, может оказаться, что под влиянием скандинавских представлений явление это считалось столь низменным, что даже просто говорить о нем в слух, или, тем более, писать считалось недопустимым. Тем не менее древнерусский материал не дает оснований говорить о распространенности гомосексуализма. Устав Ярослава упоминает о скотоложестве: «Аще кто с животиною блуд створит...»<sup>2</sup>, но отсутствие иных упоминаний заставляет думать, что данная норма была механически перенесена в русский законодательный сборник из византийского номоканона.

---

<sup>1</sup> Кон И.С. Введение в сексологию. С. 101.

<sup>2</sup> Устав Ярослава. С. 88.

По мнению Н.М. Гальковского, «противоестественные пороки» начинают развиваться на Руси лишь с XV – XVI веков, о чем есть много информации в письменных источниках<sup>1</sup>. Причину распространения содомии Н.М. Гальковский почему-то видит во влиянии татар<sup>2</sup>. Непонятно, что заставило ученого сделать такой вывод, тезис этот никак не аргументируется. Вряд ли с ним можно согласиться. Источник распространения содомского греха, был, скорее всего, иным, и указание на него находим мы на страницах этой же работы. По мнению самого же Гальковского пороку этому были подвержено, прежде всего, духовенство («Уставы преп. Ефросина и преп. Иосифа Волоцкого запрещают допускать в монастырь подростков мужского пола»<sup>3</sup>), аристократия и жители крупных городов<sup>4</sup>, «этому ужасному пороку был подвержен даже глава русской церкви, митрополит Зосима <...> бояре, воеводы и близкие царскому двору люди»<sup>5</sup>, – пишет Н.М. Гальковский. То есть культурная элита, люди, в первую очередь впитывавшие плоды умирающей византийской цивилизации. А в том, что у жителей Восточной Римской (как, впрочем, и Западной) империи однополые сексуальные отношения были широко распространены и даже очень популярны, было хорошо 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 полной интродукции Русью византийского наследия: окончательной христианизацией, восприятием символики и идейного наследия, временем осознания Русью 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

---

<sup>1</sup> Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1,2. М.: Индик, 2000 (Репринт издания 1916 г.) С.149 – 152.

<sup>2</sup> Там же. С. 152.

<sup>3</sup> Там же. С. 149.

<sup>4</sup> Там же. С. 153.

<sup>5</sup> Там же. С. 150 – 151.

говорить о том, что сексуальная культура Древней Руси, по крайней мере в своей протонародной 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, либеральным отношением общества (в том числе и, по необходимости, духовенства) к добрачным и внебрачным сексуальным контактам.

Кроме того, нельзя не заметить что общий строй половой морали на Руси был «мужским», то есть существовал двойной стандарт, в соответствии с которым мужчине в сексуальной сфере дозволялось гораздо больше, чем женщине, и отклонения от принятых (впрочем, как было уже сказано, довольно либеральных) норм имело для мужчины гораздо менее тяжелые последствия. Идею оформления причин существования двойного стандарта было предельно простым: считалось, что женщина, вместилище таинственной силы полового влечения, гораздо более подвержена сластолюбию и в силу этого нормы 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, освоения новых территорий, и даже просто земледелие) агрессивность, напористость, мускульная сила. Это создало условия для иерархизации, при которой мужчина, обладатель всех

вышеназванных качеств, получал главенствующее положение в обществе, а женщина, дополняя мужчину, вынуждена была все же подчиняться, т.к. в силу опять-таки естественных причин она в подавляющем большинстве уступает мужчине по своим физическим кондициям. 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 мужским<sup>1</sup>. Это была лишь форма иерархической организации общества.

*Досуг.* Свободное время человек Древней Руси проводил в общении с друзьями и знакомыми. Часто оно происходило в обстановке праздничных застолий, поэтому поучения о выборе круга общения сменяются в Изборнике 1076 года поучениями о поведении на пиру, озаглавленном «О меде». Советы на этот счет обнаруживают основательное знакомство автора текста с предметом. Прежде всего, отведав меду, не следует мешать веселиться другим. Если избрали старшиной, «не възноися, боуди въ нихъ яко един от нихъ»<sup>2</sup>. Если завяжется беседа - не умничай («без оума в пире не моудри ся»), а веди себя так, будто ты все знаешь, но молчишь<sup>3</sup>. К выбору темы беседы следует подходить обдуманно: не говорить с трусом о битве, с купцом о прибыли, с покупающим о покупке, с завистливым о похвалах, с немилосердным о помиловании, с ленивым рабом (очевидно, и с ним мог завести беседу читатель Изборника) о бурной деятельности<sup>4</sup>. Лучше всего побеседовать о чем-нибудь с хорошим, «благоверным» человеком.

Однако действительность была далека от предложенного Изборником теоретического идеала. Воплощение книжного образа скорее можно было найти в элегантных дружеских застольях византийской знати, а не в буйных пирах варварской Руси. Правильные, но весьма унылые поучения в разделе «О

---

<sup>1</sup> Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. С. 70 - 155.

<sup>2</sup> Изборник 1076 года. С. 404.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 405.

меде» не могли, конечно, пользоваться успехом на Руси, которой, как известно, «есть веселье пить»<sup>1</sup>. Пирь и народные празднества имели глубокие корни в языческой эпохе и были важным общественным институтом, выполняющим функции социально регламентированного *со-бытия*, местом социально значимого общения, а не просто пустого времяпрепровождения. «Умение пить» долгое время было одним из богатырских качеств, человек способный много выпить и не потерять контроль над собой пользовался всеобщим уважением. Эти представления нашли отражение в эпосе. Так Василий Буслаев, попав на казачью заставу

Садится с ними за единой стол.  
Наливали ему чару зелена вина в полтора ведра,  
Поднимает Василий единой рукой  
И выпил чару единым духом,  
И только атаманы тому дивуются,  
А сами не могут и по полуведру пить<sup>2</sup>.

Сведения о народных праздниках и пирах содержатся во многих источниках. Однако лучше всего видно как все происходило в «Поучении философа, епископа Белгородского»<sup>3</sup>, автором которого, предположительно является епископ Григорий (XII в.). В его произведении открывается нам панорама всеобщего повального пьянства. Масштабы этого явления епископ сравнивает с пожаром, которым охвачен не только город, но и окрестности. Сравнение не случайно. По мнению епископа хмель сродни огню: «тако бо родомъ хмель, сыгревая и распалая вьнутрьня, то бо есть убо душа погубляяй пламяни». Чувствуя на себе ответственность бороться с этим, как ему кажется, злом, проповедник уподобляет хмельной внутренней огонь адскому пламени и заявляет: «Пьянице бо царствия Божия не приемлють, то не тако ли яве есть,

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85.

<sup>2</sup> Сборник Кирши Данилова. М., 1977. № 19.

<sup>3</sup> Поучение философа, епископа белгородского. Поучения к простой чади. С. 286 - 291.

яко всякъ пьяница погыбаеть, и от Бога отлучаются, и в негасимый вечный огонь посылаемы бывають». Будучи осведомлен, что в Библии ничего не сказано о греховности пьянства, Григорий увязывает божественный гнев не с употреблением спиртных напитков как таковым, а с безобразным поведением, которое свойственно перепившим людям. Очень колоритны картины народных праздников, нарисованные в «Поучении». В изображении епископа в вверенной ему пастве тот лишь праздник считается удавшимся, после которого все лежат «яко мертвии от пьянства, яко идоли уста имуще и не ходяще», – это уже «конечная стадия». А в самом процессе все происходит так: «Егда бо упиваетися, тогда блудите, и играете, плищете, поете, пляшете, в сопели сопете, завидите, рано пьете, объедаете, упиваете, блюете, льстите, злопоминаете, гневаете, лааете, хулите, осержаете, лжете, горьдите, кощуняете, срамословите, кличете, сваритесь, море вамъ до колена, смеетесь, крадете, бьете, дерете, празднословите, смерти не поминаете, спите много, осуждаете, вадите, божитесь, укаряете, клеплете <...> А и плясавица есть сатанина невеста, супружница диавола, всемъ мужемъ темъ зрящимъ ее, жена скверно же и скаредно и своему мужу; образъ божий нося, съ женою своею совокупитися во плясании, – аще и въ церковь въходите». Рыгающего смрадом пьяницы Бог так же гнушается, как мы – мертвого смердящего пса. Пьянство изгоняет из человека Святой Дух как дым отгоняет пчел. Пьяница – весь плоть, духа в нем нет, он поклоняется выпивке как «некому богу». Аналогичное представления отмечены Б.А.Романовым в «Вопрошании Кирика»: «Пьяный человек – все равно, что получеловек»<sup>1</sup>. За проступки, им совершенные, назначается половинная епитимья, но и за нечаянное убийство нетрезвого человека вменяется лишь «полдушегубства»<sup>2</sup>. В принципе, епископ Григорий не против употребления спиртного: «на веселие нам богъ питие дальесть, и тожде в подобно время, а не пьянство»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси. С. 405.

<sup>2</sup> Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпраша иепископа ноугородьского Нифонта и инех. С. 60.

<sup>3</sup> Поучение философа, епископа белгородского. Поучения к простой чади. С. 288.

Пьянство во взаимосвязи с нормами древнерусской покаянной дисциплины было рассмотрено Б.А.Романовым<sup>1</sup>, считавшим, что оно «было универсальным бытовым явлением». Страдало несдержанностью и духовенство. Б.А.Романов обращает внимание на то, что «Заповеди митрополита Георгия» предусматривают и такой случай «аще епископ упиется» – за это ему наказание – десятидневный пост<sup>2</sup>. Зная эту всеобщую для древнерусского общества слабость, церковные иерархи проявляли особую заботу о том, чтобы, по крайней мере, духовенство ввело потребление спиртного в определенные рамки. Заботилась об этом и светская власть. Не являясь преступлением для мирянина, пьянство попов, чернецов и черниц, согласно Уставу Ярослава подлежало митрополичьему суду (ст. 46)<sup>3</sup>. Однако церковные власти не ограничивались карательными мерами. Канонические ответы митрополита Иоанна II вполне допускают присутствие священника на мирском пиру, там он может свободно угощаться, однако, в увеселениях - «игранье и плясанье и гуденье» участия не принимать, а встать и уйти, если остановить «безобразия» он не в силах<sup>4</sup>, – то есть в «Ответях» давались определенные инструкции как себя вести в щекотливых ситуациях.

Впрочем, существовали формы досуга не связанные с пирами и народными гуляниями, индивидуальные, более спокойные. При раскопках кургана Черная Могила близ Чернигова были найдены более сотни бабок и бронзовые битки к ним, какие-то полусферические костяные фигурки с шариком наверху, тоже, очевидно предназначенные для игры, костяные брусочки, помеченные очками от одного до шести<sup>5</sup>.

Весьма популярна была игра в шахматы. По мнению историков шахмат<sup>6</sup>, эта игра проникла на Русь из Ирана и Средней Азии в X–XI вв. Проникновению

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Устав Ярослава. С. 89.

<sup>4</sup> Иоанна митрополита русскаго, нереченного прорком Христа, написавшего правило церковное от святых книг вкратце Иакову черноризцу. С. 14.

<sup>5</sup> Седов В.В. Восточные славяне в VI - XIII вв. М., 1982. С. 254.

<sup>6</sup> Авербах Ю.Л. Шахматы // Шахматы. Энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия. 1990. С. 484; Линдер И.М. Шахматы на Руси. М.: Наука, 1975. С. 56–57.

игры способствовали обширные торговые связи Руси со странами востока. О восточном пути проникновения шахмат на Русь свидетельствует многое. Во-первых, терминология – названия большинства фигур сохранили здесь свое изначальное восточное значение. Например, «ферзь» (или «фарзин» – советник), замененный в большинстве европейских языков «дамой» или «королевой» на Руси остался «ферзем». Слон – превратившийся у европейских шахматистов в «офицера» или «епископа» остался слонем. Во-вторых, форма фигур – в их пластике (особенно в древний период) чувствуется влияние мусульманского мира – подобно арабским, русские шахматные фигуры изначально имели абстрактную форму и лишь позже обрели изобразительный вид.

Игра прижилась. Практически все шахматные термины (кроме «шахматы» и «ферзь») были адекватно переведены на русский язык<sup>1</sup> (за исключением лишь фигуры «рух» – мифической птицы, которая на Руси стала «ладьей» благодаря тому, что абстрактная фигура «рух» внешне очень напоминала лодочку). О широком распространении игры свидетельствует археологический материал. Шахматные фигуры были обнаружены в большом количестве при раскопках в Новгороде<sup>2</sup> и во многих других древнерусских городах. Сюжеты, связанные с шахматной игрой, вошли в русский героический эпос, где шахматы ставились «на один уровень с состязаниями в стрельбе из лука и борьбе»<sup>3</sup>.

Вместе с тем, в письменных источниках древнерусского периода упоминания о шахматах крайне скудны. Первое относится только к XIII в. Причем о шахматах говорят лишь переводные произведения (кормчие, «Пчелы») и в сугубо отрицательном смысле – игра осуждается. Оригинальные русские произведения о шахматах молчат. Из чего следует, что место шахмат в системе древнерусской культуры существенно отличалось от положения их, например, в арабском мире, где уже в IX в. развивалась шахматная теория,

---

<sup>1</sup> Линдер И.М. Шахматы на Руси. С. 34.

<sup>2</sup> Дубов И.В. Новые источники по истории Древней Руси. Л., 1990. С. 22.

<sup>3</sup> Линдер И.М. Шахматы на Руси. С. 135.



писались трактаты и пр. Причина того, что официальная, «высокая» культура игнорировала шахматы, как указал И.М. Линдер, заключалась в отрицательном к ним отношении, свойственном Византии, служившей культурным эталоном для Древней Руси. Шахматы были запрещены шестым вселенским собором в Константинополе под страхом отлучения от церкви. Эта игра осуждалась наравне с игрой в кости и иными азартными играми. Подобное отношение существовало и в средневековой Западной Европе, где шахматная игра также подвергалась осуждению со стороны католической церкви<sup>1</sup>. Впрочем, на Руси осуждение шахматной игры имеет как правило в большей степени риторический характер, оно встречается в произведениях нравоучительного характера, но в сохранившихся покаянных вопросниках такого греха – игры в шахматы – не встречается. Нужно думать, что осуждая по образцу Византии игру в шахматы русское духовенство не решалось начать полномасштабное наступление на это в общем то невинное развлечение. Как мы видели уже на примере традиционной славянской сексуальной свободы, церковь старалась «не лезть на рожон» и не проявлять излишнюю строгость в тех случаях, когда были сомнения в возможности действительно обеспечить выполнение поставленных перед не очень пока крепко верующими руссами задач духовного совершенствования.

Любопытно, что и русском героическом эпосе, в существенной мере отразившем, как было показано выше, простонародные представления, игра эта тоже часто ставится в один ряд с игрой в кости – «тавлеи». Более того, само описание игры в былинах наталкивает на мысль, что велась она по каким-то иным правилам, чем сейчас:

А тут Михайлушка ступень ступил – не достигил  
А другой как ступил, сам призаступил,  
А третий, что ступил, его поиграл (то есть выиграл)

Поставить мат в три хода по правилам современных шахмат невозможно. По мнению И.М. Линдера, былинные «заступы» – это отдельные партии: «по-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 98–126.

видимому, – пишет исследователь, – первой заступью считали первую партию, второй заступью – вторую партию и т.д.»<sup>1</sup>. Вряд ли с этим можно согласиться. Во-первых, потому, что, если принять толкование Линдера Михайло Потык должен был не выиграть, а проиграть турнир (со счетом 2 : 1), во-вторых, аналогичным образом в эпосе проходят состязания отнюдь не только по шахматной игре, а, например, по стрельбе из лука:

Стал стрелять стрелок да перво князевой: –

Первый раз стрелил он – не дострелил,

Другой раз стрелил он – да перестрелил,

Третий раз стрелил он – и не попал<sup>2</sup>.

Таким образом, точное значение слова «заступ» исходя из контекста, это не 'партия', и не 'ход', а 'попытка'. Попытки, самая удачная из которых приводит к победе возможны только в играх построенных не только на силе интеллекта, но и на некоторой доле случайного везения (те же кости). Поэтому, из сопоставления данных письменных и фольклорных источников, допустимым кажется предположение, что древнерусские шахматы, возможно, были не только в сознании церковной элиты, но и в действительности как-то связаны с игрой в кости (тем более, что игра в кости была в то время очень популярна в Европе). Возможно, русские шахматы периода раннего средневековья, трансформировавшись, стали напоминать предшественницу современных шахмат – индийскую чатурангу, в которой движения фигур определялось бросанием игральных костей<sup>3</sup>. Это кажется тем более возможным, что правила по мере развития менялись неоднократно в соответствии с предпочтениями обществ, воспринимавших игру. Более того, в условиях, когда исследователи лишены прямых указаний на бытовавшие в XI – XIII вв. правила игры, вполне заслуживает право на существование версия, что единых правил вообще не существовало, их могло быть несколько, то есть могло существовать несколько

---

<sup>1</sup> Там же. С. 138.

<sup>2</sup> Ставер Годинович // Русская народная поэзия. Эпическая поэзия. Л.: Художественная литература. 1984. С. 184.

<sup>3</sup> Линдер И.М. Чатуранга // Шахматы. Энциклопедический словарь. С. 449.

игр в которых использовалась расчерченная доска, резные фигурки, кости с нанесенными цифровыми значениями и пр. (подобно тому как в наше время существуют различные карточные игры), среди которых могли быть и шахматы в современном понимании. Чаще всего, видимо, игра велась на деньги (или любой другой выигрыш), что, в конечном итоге и предопределило, с одной стороны, отрицательное отношения к шахматам у церкви, с другой, любовь к ним в у простонародья, которое видело в них испытание не только ума (и даже не столько ума – в былинах отвлеченно-интеллектуальная составляющая игры видна не очень ярко), но и молодецкой удали.

Помимо шахмат, весьма популярной была игра в «мельницу». Археологами открыты многочисленные изображения игрового поля для этой игры, расчерченного на разных поверхностях – иногда это специально подготовленные доски, иногда – случайно подвернувшаяся ровная поверхность – корабельная доска, каменная плита и пр. Правила этой игры восстанавливаются исследователями по аналогии с этнографическими материалами и современными правилами игры в мельницу: «играть в нее могли два человека, которые должны были построить «мельницу», т.е. выстроить игровые фигурки на поле в определенном порядке. За каждую «построенную мельницу» игрок имел право снять с доски одну шашку противника. Выигравшим считался тот, кто первым ликвидирует все фигуры противника или лишит их хода»<sup>1</sup>.

В официальной, «высокой» культуре гораздо большим уважением пользовалось чтение. В «Пчеле» чтение противопоставлено шахматам: «тавлеи и шахы въ многих вась обретаеми суть, а книгъ ни въ кого же»<sup>2</sup>. Несмотря на сетования «Пчелы» на то, что книги у многих владельцев просто лежат в ларях, и не читаются, можно предполагать, что кое-кто их все же читал. О роли книги в обучении и образовании уже говорилось. Однако сам перечень известных в Древней Руси произведений свидетельствует о том, что книгу

---

<sup>1</sup> Древняя Русь. Быт и культура. С. 110-111.

<sup>2</sup> Пчела. С. 428.

брали в руки не только для работы, но и для отдыха. Существовали переводы византийских «романов», типа «Повести об Акире Премудром», «Девгениева деяния», «Повести о Китоврасе», «Сказаниях об Евстафии Плакиде» и пр., в которых помимо нравоучительных рассуждений имелся и занимательный сюжет.

Распространенной формой проведения досуга в Древней Руси была охота. Конечно, охотились далеко не всегда с развлекательной целью – боровая дичь была существенной прибавкой в хозяйстве человека Древней Руси. Мясо добытого зверя разнообразило рацион, пушнина была одним из важнейших статей экспорта. Но в аристократической среде, в той части общества, которая имела в достаточном количестве и пищу и иные материальные блага, охота не утратила свою популярность и превратилась в благородную забаву, на которую шли не ради меркантильного интереса. Охота культивировалась в «благородной» среде во многих странах мира, Русь не была исключением. Весьма популярна была охота у византийской знати. Страстным охотником был дед прославленного своими охотничьими подвигами русского князя Владимира Мономаха – Константин IX Мономах<sup>1</sup>. Само слово «охота» относилось видимо прежде всего именно к такой охоте-развлечению, поскольку в ранних источниках используется другое древнерусское слово – «ловы».

Но развлечение это, как ни странно, тоже было делом серьезным, поскольку охотничьи подвиги были показателем боевой удали не меньше, чем собственно военные походы, и требовали столько же сноровки, выносливости, выдержки и храбрости. Владимир Мономах, рассказывая в «Поучении» историю своей жизни, уделяет «ловам» внимание наравне с битвами. Очевидно считалось, что охота позволяет молодому князю или боярину получить необходимые воинские навыки, и является в сущности одной из форм воспитания и «профессиональной» подготовки воина. О серьезности опасности, которой подвергался человек на охоте говорит хотя бы то, что раны

---

<sup>1</sup> Поляковская М.А. Чекалова А.А. Византия: быт и нравы. Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1989. С. 151.

полученные Мономахом в течение жизни (дважды разбитая голова, переломы рук и ног) согласно его «Поучению» – это в основном результат травм на охоте, а не в бою.

Древнерусские источники позволяют считать, что в домонгольской Руси еще не сложилось четких представлений об аристократических и простонародных формах охоты. Князья и бояре использовали все ее виды. Так, великий киевский князь Всеволод Ярославич охотился в 1091 году за Вышгородом. Ему, «ловы деюще звериныя», явилось чудесное знамение в виде огненного змея, поэтому случай этот попал в летопись, в которой между делом упоминается, что охота велась при помощи тенёт<sup>1</sup>, что в более поздние времена было уже не принято в аристократической среде. Как весьма рискованное приключение описывает Мономах охоту на диких лошадей, которых князь по его словам «вязал своими руками» в пущах и в открытом поле. Это очевидно следует понимать так, что Мономах охотился верхом при помощи аркана. Эта охота тоже должна быть слишком трудной и опасной для изнеженной аристократии нового времени, предпочитавшей псовую охоту на мелкого зверя – зайцев и лисиц. Сам Мономах прямо говорит, что они с отцом охотились «на всякого зверя». Приведенный им перечень нападавших на него зверей можно рассматривать как перечень объектов охоты, делающих последнюю попытку противостоять преследованию. Князю приходилось сталкиваться с турами, оленем, лосями, вепрем, медведем и рысью («лютым зверем»). Как видим, князь не оставил без внимания ни одного мало-мальски серьезного животного, обитавшего на русской территории. Внимание было «взаимным»: часто жизнь князя висела на волоске, поэтому нет ничего удивительного в том, что охотничьи подвиги Владимира Мономаха для него самого не менее важны чем военные победы. На крупного зверя ходили с длинными копьями – рогатинами. Охотились сидя верхом – гнали зверя и старались поразить его очевидно с ходу. Ловкость и выдержка для этого нужна была невероятная, поскольку зверь мог в любой момент перейти от бегства к защите и нападению.

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т.1. Стб. 214.

На фреске лестничной башни Софии Киевской мы видим сцену охоты, происходившей как раз вышеописанным образом. Всадник извернувшись в седле длинной рогатиной отражает нападающего на него бурого медведя.

Менее опасным, но не менее увлекательным делом была соколиная охота, которая в последствии стала практически исключительно аристократическим развлечением. Как видно все из того же «Поучения» Владимира Мономаха, для охоты использовались соколы и ястребы. Этот вид охоты требовал больших затрат, поскольку дрессировка ловчих птиц дело сложное и стоит дорого. Очевидно именно поэтому данный вид охоты закрепился как отличительная черта высшего слоя общества в то время, когда социальная дифференциация зашла достаточно далеко для того, чтобы необходимость демонстрировать статусные отличия стала всеобъемлющей. В XV в. ловчие птицы отсылались московским князем в качестве дорогого подарка ко дворам владетельных соседей.

Образ соколиной охоты используется в качестве поэтической метафоры в «Слове о полку Игореве»: «тогда пушашеть 10 соколовъ на стало лебедей, который дотечаше, та преди песнь пояше...»<sup>1</sup>. Сокол в образной системе «Слова» - это символ князя. Выступление братьев в поход обозначено фразой: «два сокола слетеста съ отня стола», а поражение и пленение: «уже соколома крыльца припешали поганыхъ саблями, а самую опуташа въ путины железны»<sup>2</sup>. Таким образом «сокол» встраивается в череду княжеских символов, каковыми в контексте древнерусской культуры XI – XIII вв. являлись также солнце («два солнца померкоста» - о тех же двух князьях) и золото (князь вступает в «златъ стремя»). Сокол – княжеская птица, как золото княжеский металл, а солнце – князь светил и светило князя.

Кроме «соколиного», эта воинская повесть содержит немало тропов, источником которых стал охотничий быт, что, во-первых, еще раз подтверждает близость охоты и войны в сознании средневекового человека, а

---

<sup>1</sup> Слово о полку Игореве //БЛДР. XII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 254.

<sup>2</sup> Там же. С. 260.

во-вторых, дает нам дополнительный источник сведений об формах этого быта. Помимо соколиной охоты в «Слове» отразились такие экзотические её формы как охота с гепардами. В тексте с «прадужьим гнездом» сравниваются рассыпавшиеся по Русской земле половцы. Поскольку в дикой природе в известном автору «Слова» ареале гепарды не встречаются, скорее всего они были знакомы именно как животные специально подготовленные для охоты.

Организация княжеской охоты в Древней Руси была поставлена с государственным размахом. При дворе существовали специально ответственные лица, отвечавшие за соблюдения охотничьего чина (им советует не перепоручать подготовку к охоте Мономах, но обмолвка его означает, что другие, менее деятельные его собратья – перепоручали). В московское время сформировалась целая система фиксированных придворных должностей, связанных с охотой («ловчие», «сокольники» и пр.). При дворе византийских императоров главный ловчий на соколиной охоте (протиеракарис) был весьма почитаемой фигурой<sup>1</sup>.

Каждый аристократ располагал специальными заповедными охотничьими угодьями. Об этом свидетельствует «случай на охоте», когда средний Святославич – Олег, приказал убить Люта, сына киевского воеводы Свенельда, который, увлекшись гоним зверя в лесу, «исшед ... ис Киева» (надо думать, из киевской земли), и заехал на территорию, где «ловы дея Олегъ»<sup>2</sup>. Прошедшие выучку охотничьи животные охранялись законодательством. Уже краткая редакция Русской правды XI в. содержит статью «А оже украдут чюжь пес, любо ястреб, любо сокол, то за обиду 3 гривны». Из того, что пес объединен в рамках одной статьи с ястребом и соколом, понятно, что это пес охотничий, и что этот самый древний и первый «друг человека» использовался в Древней Руси в ловчем промысле, хотя других упоминаний об охоте с использованием собаки в литературе домонгольской Руси, кажется, не встречается. Нет никакой информации в летописях, и Владимир Мономах, в своих «охотничьих

---

<sup>1</sup> Поляковская М.А. Чекалова А.А. Византия: быт и нравы. С. 248.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 74.

записках» на страницах «Поучения» также ничего не говорит о псовой охоте, только о соколиной. Можно было бы сделать предположение об использовании собаки только низшими слоями, но такому предположению препятствует то, что штраф за кражу пса столь же велик, как и за сокола или ястреба и равен штрафу за княжеского коня, в три раза превосходит сумму, которую требовалось внести виновному в краже целого быка. Значит пес был не простой. В Византии охотничьи собаки ценились очень высоко, и стоили дорого<sup>1</sup>. Хотя, несмотря на равенство штрафа, сам факт невнимания древнерусских художественных и публицистических текстов в охотничьей собаке показывают относительно слабую семиотизированность пса в системе княжеско-дружинного быта по сравнению с ловчими птицами.

**Здоровье и болезни.** Медицина, средства поддержания здоровья и избавления от болезней в традиционном обществе мало подвержены социальной дифференциации. Принципиальное расхождение «народных» и «профессиональных» методов лечения возникает сравнительно поздно: в древности и вождь и рядовой общинник располагали одним и тем же набором средств, обращались к одним и тем же врачам, в качестве которых часто оказывались представители культа. У человека из низов могло не хватить средств на чудодейственное средство, амулет или эликсир, которым «лечился» представитель элиты, но оба они одинаково верили в его чудодейственную силу.

В отечественной исторической науке было сделано немало для изучения путей развития русской медицины, в том числе и в допетровской Руси. Следует однако обратить внимание, что подавляющее большинство исследователей рассматривали весь древнерусский период как единое целое, не принимая должным образом в расчет, что киевская эпоха (XI – XIII вв.) и московская (XIV – XVII вв.) имеют достаточно существенные различия в характере и интенсивности межкультурных контактов, степени христианизации и даже климатических условиях. Этим обусловлена необходимость более детального

---

<sup>1</sup> Поляковская М.А. Чекалова А.А. Византия: быт и нравы. С. 248.



рассмотрения древнерусских медицинских воззрений XI – XIII вв., чему и посвящен настоящий раздел.

На примере воззрений на такую важную сферу человеческого бытия как сохранение здоровья и противостояние болезням особенно хорошо видны сходство и отличия средневекового общественного сознания и сознания современного постиндустриального общества. С одной стороны, совершенно очевидно, что физиология человека не претерпела за прошедшее время ни малейших изменений, с другой, изменились не только методы медицинского воздействия на организм, но изменилась природная среда, несколько изменился климат, развитие промышленности и транспорта привели к изменению состава воздуха и воды. За минувшее 700 лет в рацион вошли новые продукты питания, исчезли некоторые патогенные факторы, например, некоторые инфекционные заболевания. Вместо них получили распространение новые – ухудшение экологической обстановки, вредное воздействие промышленного производства: выброс в атмосферу вредных продуктов сгорания топлива, электромагнитное и радиационное излучение, ускорение темпа жизни.

Если сравнивать условия жизни человека раннего средневековья с обстановкой, в которой живет современный «цивилизованный» человек, то можно составить целый список вредоносных факторов, отличающих существование нашего современника от его средневекового предка. Так, например, психологический стресс. Житель современного крупного города испытывает на себе постоянное влияние урбанистической среды, которое выражается в постоянном потоке почти не рефлекслируемых, но тем не менее опасных для душевного и телесного здоровья мелких волнений, которые, накапливаясь, дают отрицательные последствия, справиться с которыми человек зачастую не может даже с помощью медицины. Жизнь средневекового горожанина была гораздо более размеренной и находилась в гораздо более гармоничной связи с природным циклом. Отход ко сну и утренний подъем совпадал с восходом солнца. Совсем не то сейчас – совет Владимира Мономаха «пусть не застанет вас солнце в постели» для современного человека, рабочий

день которого большую часть года начинается задолго до рассвета совершенно не актуален. Напротив, проблемой является хроническое недосыпание. С другой стороны, средневековый человек, не боявшийся в своей неторопливой эпохе опоздать на работу или попасть под автомобиль, жил в постоянном тревожном ожидании набега кочевников, частой необходимости выходить с оружием в руках на защиту родной волости, страшился Божьего суда и посмертных мук, козней злых духов и чужеродных покойников (навьев).

Страхи эти могли истощать душевные силы не меньше самого ультрасовременного стресса. Вполне живописные картины психической нестабильности дает нам описание биографий средневековых монахов в Киево-Печерском патерике и в Повести временных лет: видения, возникающие у них после напряженной молитвы на грани душевного срыва очень напоминают галлюцинации, монахи ведут частые и продолжительные беседы с бесами, святыми, сражаются с искушающим дьяволом, получают благословления от умершего св. Феодосия и пр. Наиболее же всех душевно нездорового человека напоминает преподобный Исакий Пещерник<sup>1</sup>. Будучи преуспевающим купцом, он вдруг решает стать монахом. Приняв постриг в Киево-Печерском монастыре, он истово принимается за исполнение монашеского служения. Одевается во власяницу и сырую козлиную шкуру и входит в затвор – живет замурованным в маленькой пещерке, в которой нельзя ни встать в полный рост, ни лечь. Все дни и ночи проводит в молитвах, спит понемногу, сидя, ест по просфорке через день. Суровый образ жизни не замедлил сказаться. В Патерике приводится красочное описание видений Исакия: «...и се внезапну свету вьсиавшу в Печере, яко от солнца, яко и зрак человеку отъимати. И поидоша к нему два уноши прекраснее, и блистастася лица ихъ, аки солнце, и реша...» и т.д. Явившиеся «уноши» назвались ангелами, а один из них, который сиял «паче всехъ» – был назван Христом. Оказалось, однако, что сияющие юноши – бесы. Введя в заблуждение, они вынудили Исакия поклониться своему предводителю, а потом чуть не уморили его, заставив плясать. После этого

---

<sup>1</sup> О преподобнемъ Исакии Печернице. Киево-Печерский патерик. Слово 36. С. 474 – 482.

переживания братия нашла затворника почти мертвого. Исакий долго не мог отойти от пережитого – два года лежал в келье ухаживавшего за ним Антония «расслабленъ умомъ и телом». Однако на третий год встал – научился заново ходить и самостоятельно есть. Любопытно, как Антоний изобретал «психотерапевтические приемы», чтобы вернуть Исакия к восприятию действительности: чтобы подтолкнуть его к самостоятельному принятию пищи, Антоний не давал братии ни кормить Исакия, ни даже вкладывать хлеб в его руку. Ничего пока вокруг непонимающего собрата сажали за стол в трапезной, клали перед ним еду и терпеливо ждали. Целую неделю Исакий ничего не ел, но затем чувство голода судя по всему дало толчок к возвращению сознания – Исакий «помалу оглядався, вкушаше хлеба – и тако научашеся ясти». И затем «облечеса въ власяницу и на власяницу свиту тесну, и нача уродство творити». То есть стал юродивым. Отношение к нему было противоречивым. С одной стороны, отклонения в его поведении вызывали насмешку даже у сотоварищей по монастырю, над ним подшучивали, его даже били. С другой, «нормальные» монахи не могли не испытывать и некоторого уважения к странностям Исакия, в которых они видели проявление святости: недаром же история о нем помещена в Патерик. Никаких попыток «исправить» или «вылечить» душевное нездоровье Исакия (очевидное даже для монастырской братии) предпринято не было. Антоний ухаживал за Исакием пока тот не мог ходить, говорить и принимать пищу, то есть испытывал недуг физический по преимуществу, но «юродство» – это была уже не болезнь, а форма божественного избранничества. Видения преследовали Исакия до самой смерти. Неоднократно являлись ему бесы, «страх творяше ему в мечте». То ему казалось, что к его келье подошла толпа народа с мотыгами и кирками, говоря «Раскопаем пещеру сию и засыплем его здесь», иногда же страхи его получали образ медведя или «лютого зверя», льва, змей, жаб. Монах отбивал атаки крестным знаменем и псевдо-логическими рассуждениями, не выходящими за пределы его выдуманного мира. С позиции современной психиатрии, состояние Исакия, очевидно, могло бы быть квалифицировано как шизофрения.

Вообще же понятие психической нормы в средние века отсутствовало. Во всяком случае в книжной культуре. Существовало очевидно два плана восприятия психических отклонений. С одной стороны, в обыденной жизни неадекватный человек подвергался насмешкам и пренебрежительному отношению как «дурачок». С другой стороны, в мистической плоскости «дурачок» рассматривался как существо особенно близкое к высшим силам, покровительствуемое ими, а значит, будучи недостойно уважения, психически ненормальный человек парадоксальным образом оказывается достоин поклонения (именно так случилось и с Исакием). Думается, что сказка «По щучьему велению» сохранила следы именно такого мировоззрения. Образ дурачка-Иванушки изначально воплощал себе не столько мечту о том, чтобы не прикладывая усилий получать жизненные блага, а скорее призван был задать норму отношения к «ненормальным» членам общества, показывая их особые отношения с волшебным миром.

Другой патогенный фактор, утративший актуальность в современной Европе (хотя и не в мире в целом), это голод. Совершенствование агротехники, развитие мирового рынка привели к тому, что добыча продуктов питания для городского жителя перестала представлять какую бы то ни было трудность и свелась к посещению магазина. Нашему современнику часто приходится решать проблему переедания и бороться с лишним весом. Пожалуй, это обстоятельство более всего делает нас невосприимчивыми к голосу человека средневековья и даже нового времени – сытый голодного не разумеет. Между тем, страх голода был для наших не таких уж и далеких предков одним из наиболее сильных. Средневековый человек жил в условиях постоянной угрозы голода. Это следует учитывать, при анализе поступков отдельных личностей и при анализе глобальных социально-политических процессов. Насколько голод был страшнее даже и военного поражения видим мы из летописной повести (под 997 г.) «О белгородском киселе», открывающей нам один из эпизодов войны Руси с печенегами. Оказавшись в осаде, жители могли сколько угодно долго отсиживаться за городскими стенами – однако именно угроза голода

заставила их вынести вечевое решение о сдаче. В случае сдачи оставались хотя бы слабые шансы на выживание – голод не оставлял таких шансов: «се оуже хочемь померети от глада, а от князя помочи нету, да лучше ли ны померети, владимы ся печененгом: да кого живять, кого ли оумертвять оуже помираем от глада, и тако светъ створиша»<sup>1</sup>. Низкая урожайность была причиной того, что голод был почти обязательным следствием природных катаклизмов – засушливый или, наоборот, слишком сырой и холодный год, неожиданный весенний заморозок приводили к полному истощению запасов. Голод становился причиной народных волнений. Так, голод стал причиной восстания 1024 г., когда население Суздальской земли стало искать помощи против этой напасти у неких волхвов<sup>2</sup>. Голод был причиной многих заболеваний. Одной из самых распространенных спутниц голода была цинга, возникающая из-за отсутствия в рационе достаточного количества свежих продуктов, содержащих витамины. Долгое время цинга была подлинным народным бедствием, одним из самых распространенных массовых заболеваний<sup>3</sup>. Свидетельства представлений о патогенном (а совсем не положительном) влиянии голода на здоровье находим мы даже в современном русском языке. Достаточно вдуматься в следующие омонимический ряд: слово «поправиться» означает одновременно и 'перестать болеть' и 'набрать вес', так же и слово «здоровый» обозначает и 'не больной' и 'большой, толстый, высокий', «худоба» - это и 'сухощавое телосложение' и 'напасть, болезнь, беда'. Таким образом, худоба, признак голода, воспринималась как спутник болезней и низкого социального положения. Указанные представления оказали непосредственное влияние и на оценку телесной красоты. Известные по этнографическим материалам простонародные представления о «красавице» подразумевали пышные формы – свидетельство хорошего питания, а значит и материальной состоятельности.

Угрозу голода обязательно следует учитывать и при анализе социальных

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 127.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 147.

<sup>3</sup> Петров Б.Д. Цинга и борьба с ней в России // Он же. Очерки истории отечественной медицины. М.: Гос. изд-во мед. лит. 1962. С. 205. С. 205 - 218

процессов. Так, например, рабство – вряд ли можно в полной мере осознать социально-психологические механизмы существования этой социальной группы, если не принимать во внимание голод как постоянную, дамокловым мечом висящую над человеком опасность. Сосуществование в рамках одного общества представлений о низкой социальной престижности зависимого положения и случаев поступления в закупы или самопродажи в холопы (весьма распространенных в социальной практике) может быть в полной мере понято, если принять во внимание, что альтернативой зависимости как правило выступал именно голод, а значит и смерть. То есть основой рабства выступало ограниченность возможности обеспечения пищевых потребностей некоторой части общества. Поэтому неудивительно, что после монгольского нашествия в XIII в. в обществе возрастает удельный вес зависимого населения.

Голод мог быть причиной плохого ухода за детьми. Как говорилось выше – чрезвычайная многодетность воспринималась как отрицательное явление именно из-за трудностей, которые могли возникнуть в прокорме большого количества детей. Давно уже замечено, что средний рост человека эпохи средневековья существенно ниже современного, и объясняется это судя по всему также разницей в качестве и количестве питания. Совершенно очевидно, что одним из существенных следствий недостатка питания была малая продолжительность жизни, причем, не только по физиологическим, но и по социальным причинам. По мнению Н.Н. Велецкой, обычай ритуального умерщвления стариков у древних славян был связан с желанием отправить «на тот свет» своих посланцев и тем самым избежать катастрофы – голода, следствия длительных неурожаев<sup>1</sup>. И хотя в государственную эпоху с введением христианства обычай этот, надо полагать, вышел из обихода, ритуальные умерщвления как экстраординарные события, вызванные голодом могли возобновляться – косвенным подтверждением этому могут служить уже упомянутые события 1024 г.

---

<sup>1</sup> Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских языческих ритуалов. М.: София, 2003. С. 66.

И, наконец, третья угроза здоровью, угроза, которую в существенной мере удалось преодолеть с развитием цивилизации и науки, – это масштабные эпидемии инфекционных болезней, регулярно выкашивавшие население средневековой Европы. Среди наиболее распространенных называют сибирскую язву («прищъ горючий», «возуглие»), тиф («огневица»), оспа, чума – заболевания, которые в современном мире удалось ввести в рамки благодаря координации действий в масштабе мирового сообщества. Эпидемии и эпизоотии были частыми спутницами природных катаклизмов – засух, неурожаев и пр. Вспышки средневековой чумы начинались в природных очагах болезни, а распространялись во время войн с проходящими завоевателями или по путям торговых караванов<sup>1</sup>. Карантин и вакцинация позволили на сегодняшний день почти забыть о тех временах, когда страшные смертоносные инфекции, распространявшиеся так же легко, воздушно-капельным путем как знакомый и сравнительно гораздо менее опасный грипп, грозили вымиранием целым городам и государствам.

Эпидемии приходили неожиданно, никаких мер защиты от пагубного воздействия них не было. Более того, непонимание природы эпидемий делало эффективную защиту от них практически невозможной. Хотя иногда интуитивно возникали верные решения. Так, например, известно красочное летописное описание морового поветрия в Полоцке в 1092 г. Невидимые всадники «навьи» (чужие покойники), или по версии летописца бесы, рыскали по городу и уязвляли невидимыми копьями всякого, кто выходил из дому. В страхе полочане «не смяху излазити ис хором»<sup>2</sup>, что в общем-то в сложившейся ситуации было правильно, поскольку препятствовало распространению инфекции, которая особенно быстро находит новые жертвы в местах массовых скоплений народа. Отсидеваясь дома, жители Полоцка действительно защищались от «невидимых всадников», хотя и не могли иметь представления о биологических причинах распространяющейся смерти. Скорее

---

<sup>1</sup> Бужилова А. Аспидов яд. Болезни и обыденная жизнь в Древней Руси // Родина. 2002. № 11-12. С. 123 – 125.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 214 – 215.

всего, то, что дома человек оказывался защищен от действия болезнетворных бактерий воспринималось в контексте мировоззрения той эпохи как проявление защитных сил домашних духов-покровителей, как результат магической защиты оберегов, которые в обязательном порядке закладывались при постройке жилища. Эффективным способом борьбы с инфекцией считался огонь и холод, к которые также наделялись в сознании магическими свойствами. В огне сжигали вещи из очагов заражения, дома, где жили умершие – выстуживались<sup>1</sup>. Особенно сильно подвержены воздействию инфекционных заболеваний были жители крупных городов, для которых была характерна большая скученность населения.

Таким образом, действие естественного отбора, сегодня несколько ослабленное стараниями человека, в средние века было гораздо более жестким. Выживали только самые приспособленные, те, кому удалось пережить первые годы младенчества, сохранить душевное равновесие среди многочисленных страхов, выстоять в бою, преодолеть голод, избежать губительного воздействия инфекций. И все же продолжительность жизни в Древней Руси была значительно ниже современной – человек, доживший до старости был редкостью. Общество было гораздо более молодым, чем сейчас. Люди, дожившие до 60 – 70 лет были нечастым явлением среди моря молодежи.

Средневековая культура выработала свои представления о причинах заболеваний. В Древней Руси XI – XIII вв. мы видим следы двух традиций понимания патологических явлений. Для христианского мировосприятия было характерно восприятие болезней как изъязнов, изначально присущих человеческой природе. Идя вслед своей греховной натуре, человек губил и душу и тело. Телесное здоровье как и моральное требовало специальных усилий, труда по преодолению искушения и сознательного удержания своего жизненного пути в праведных рамках. Весьма показателен в этом отношении популярный в Древней Руси апокриф «Како сотворил Бог Адама»<sup>2</sup>. Согласно

---

<sup>1</sup> Бужилова А. Аспидов яд. Болезни и обыденная жизнь в Древней Руси. С. 124.

<sup>2</sup> Сказание, как сотворил Бог Адама. С. 94.



тексту апокрифа, изначально первочеловек был создан Богом безо всякого изъяна. Затем, однако, оставленное без присмотра неодушевленное пока тело было осквернено Сатаной – измазано нечистотами «каломъ, тиною и възгрями (соплями)». Вернувшись Бог увидел, что творение его покрыто самой разнообразнейшей скверной. Очистив человека от грязи, Бог создал из нее собаку, посадил на привязь и оставил тело уже под охраной, а сам отлучился «въ горний Иерусалимъ» за дыханием для Адама. Пришедший Дьявол, однако, не имея возможности подойти вплотную, воспользовался палкой – понаделал в сыром пока глиняном человеке дырок, «и сотвори ему въ немъ 70 недугов». За этим занятием Дьявол и был застигнут Богом. Будучи вынужден оправдываться, Дьявол нашелся и быстро придумал объяснение содеянному: если человек в своей земной жизни будет совершенен, то он и не вспомнит о Боге, а так, болея, он будет вынужден периодически обращаться к Творцу, и не забудет о нем.

Таким образом, болезни выступают напоминанием о бренности человеческого существования, напоминанием о смерти и посмертном суде. Идеальным с христианской точки зрения было бы, если болезням были бы подвержены исключительно грешники. Но реальность, понятно, не давала возможности развивать такой взгляд. Отсюда происходит двойственность христианской трактовки болезни то как наказания грешникам, то как испытания праведникам. Такой взгляд культивировался в христианстве с первых веков его существования<sup>1</sup>. С первым случаем мы сталкиваемся особенно часто там, где речь идет о массовых эпидемиях. «Недузи человекомъ оумертвие» – одно из наказаний, насылаемых Богом за грехи, часто ставятся в один ряд с другими грозными предзнаменованиями: явлениями огненных «хвостатых» звезд, нашествиями иноплеменников. Моральный вывод, который население должно было делать из формулировался монахом летописцем совершенно определенно. Так, например, упомянутый рассказ об эпидемии в

---

<sup>1</sup> Арнаутова Ю.Е. Тревоги повседневной жизни: болезни, представления о их причинах и лечении // Средневековая Европа глазами современников и историков. Средневековый человек и его мир. М.: Интерпракс, 1995. Ч. 3. С. 19. С. 101 - 123

Полоцкой земле, в ходе которой «от Филиппова дня до мясопуста» было продано 4000 грова, итожится в летописи следующим образом: «Се же бысь за грехы наша, яко умножишася греси наши и неправды. Се же наведе на ны Бог веля нам имети покаяние и въстягнутися от греха и от зависти, и от прочихъ злыхъ делъ неприязнинъ»<sup>1</sup>.

Кроме того, болезнь могла быть инструментом высшей силы для управления поступками исторических деятелей. Самый первый в русской истории случай такой предумышленной Богом болезни произошел с Владимиром, когда тот собирался креститься и взять в жены византийскую царевну Анну. «По Божью же устрою в се время разболеся Володимеръ очима и не видяше ничтоже и тужаше вельми и не домышляшеться, что сотворит. И посла к нему царица рькуше: «Аще хощеша избыть ти болезни сея, то въскоре крестися, аще ли то не имаши избыть недуга сего»»<sup>2</sup>. Владимир возглашает, что он крестится и если произойдет исцеление, то убедится, что «поистине великъ Богъ будет христианескъ». Конечно, князь крестится и происходит исцеление, подвигнувшее к принятию новой веры не только его самого, но и дружину. Подобный сюжетный ход летописного повествования вполне понятен: один из образов Христа – исцелитель, приняв крещение Владимир должен был «выздороветь», и чтобы фигуральное «выздоровление» и утверждение в жизни вечной было более осязаемым, князю-просветителю Руси нужно было и буквально исцелиться от какой-либо болезни. В Повести временных лет очень редко болезнь упоминается безо всякого морального вывода: под 1015 год, когда «боляше вельми, в неже болести скончася» князь Владимир Святославич, под 1074 г. в рассказе о болезни и преставлении Феодосия. Это понятно, поскольку названные герои являются сугубо положительными персонажами и нарушение их здоровья повлекшее смерть не могло быть использовано для нравоучительных рассуждений.

Иногда в произведениях учительной литературы встречаются отдаленные

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 215.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 111.

намеки на уходящее корням в античность следы материалистических представлений о природе человеческого нездоровья. Так в Изборнике 1073 года в качестве причины потребности человека во врачах и лекарствах указаны «злые растворы», заставляющие вспомнить теорию Галена о болезни как нарушении баланса в организме основных жидкостей. Боль же трактуется в Изборнике как сигнал нездоровья, без которого он не стал бы и лечиться «и погъбли быхомъ убо въ невести, злаго вреда не целяше»<sup>1</sup>. Отголоски тех же идей находим мы и в «Поучении Моисея о безвременнемъ пияньстве»<sup>2</sup>, где говорилось о балансе природных жидкостей («кручин») в организме человека.

Учения античных медиков вызывали стабильный интерес у интеллектуальной элиты на Руси. Если в XI – XIII вв. упоминания о них носит фрагментарный и не очень четкий характер, то уже в конце XIV в. появляется достаточно пространный перевод подборки греческих текстов на эту тему, дошедший до наших дней в составе рукописного сборника, принадлежавшего преподобному Кириллу Белозерскому. Текст в составе сборника озаглавлен «Галиново. На Ипократа». В нем излагается теория, о том, что мир и человек устроены сходно: «Мирь от четырех вещи съставися: от огне, от воздуха, от земля и от воды. Съставлен же бысть и малый мирь, сиречь человекъ, от четыре стихия, сиречь: от крови, от мокроты, от чръмня жльчь и от чръня»<sup>3</sup>.

Причем, каждому периоду человеческой жизни соответствует своя доминирующая стихия. У ребенка до четырнадцати лет «умножается» кровь. Кровь – субстанция подобная воздуху. Она «тепла и мокра» и «умножение» ее происходит весной. Таким образом детство – это весна человека. Под влиянием крови дети то играют, то смеются, то плачут, и быстро утешаются. У юноши до тридцати лет – доминирует красная желчь, теплая и сухая. Ею обусловлены их «бръзеишии и сверепеишии» характер. Этот период соответствует летним

---

<sup>1</sup> Из Изборника 1073 года // БЛДР. XI – XII. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. С. 138.

<sup>2</sup> Поучение Моисея о безвременнемъ пияньстве //БЛДР. XII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 284.

<sup>3</sup> Энциклопедия русского игумена XIV – XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского /Отв. ред. Г.М. Прохоров. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. С. 139 – 141.

месяцам. У мужчин до сорока пяти лет – «умножается» черная желчь, сухая и студеная. Мужичи «топлейшии и благостоателнешии» (суровые и крепкие)<sup>1</sup>, когда гневаются, с трудом успокаиваются. Это осень человека. Зима человека – старость (восемьдесят лет). Доминирующая жидкость – мокрота. Она студеная и мокрая и от нее старцы суть «печални и дряхли, късни и непоминательны». Нарушение правильного баланса жидкостей в организме приводит к болезни. Поэтому, если болезнь одолевает «отроча» – во всем виновата кровь, если юноша – красная желчь и т.д. Кроме того, в определении источника следует ориентироваться на времена года, каждое из которых тоже соответствуют названным стихиям.

В целом христианское понимание человеческого предназначение требовало от заболевшего прежде всего терпения, покорности Божьей воле и понимания благодати всякого испытания. Представление о том, что телесное здоровье находится в тесной связи со здоровьем моральным, что хворь находит на человека как наказание за грехи распространялось в среде интеллектуальной элиты и к XII - XIII вв. укоренилось достаточно прочно. «Лже блюдися, пьянства и блуда, – пишет Владимир Мономах, – въ томъ бо душа погыбаеть и тело»<sup>2</sup>. Божественного поощрения или наказания за поступки и проступки ждали уже на этом свете. Это, конечно, не вполне соответствовало христианской доктрине, обещающей награду лишь после смерти, но, тем не менее, отказаться от ожидания немедленного вознаграждения за благочестивые поступки было видимо выше сил средневекового человека. В летописи содержится подробный и весьма натуралистический рассказ о жестокой болезни князя Владимира Васильковича, закончившейся его смертью<sup>3</sup>. Болел князь 4 года: «Нача емоу гнити исподняя оуоустна, первого лета мало, на другое и на третье болма нача гнити». Надо сказать, что сам Владимир охарактеризован в летописи как «книжник и философ акогоже не бысь во всей

---

<sup>1</sup> Перевод см. там же. С. 412.

<sup>2</sup> Поучение Владимира Мономаха //БЛДР. XI – XII века. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. С. 462.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 914 – 918.

земли и не по нем не боудеть»<sup>1</sup>. И реакция его на собственную болезнь в высшей степени подтверждает эту характеристику: он реагирует как человек в полной мере проникнутый христианским вероучением. Пока он был еще не очень сильно болен и мог ездить на коне, он раздал в качестве милостыни огромную часть своих богатств: все золото и серебро и камни дорогие, пояса золотые отца своего и свои, блюда серебряные и кубки золотые, «мониста великая золотая» своей бабки и матери были перелиты в гривны и разосланы по всей земле и розданы «убогим людям», у кого коня нет, или у кого кто погиб в Телебузину рать и пр. Но это не помогло – болезнь не отступила, к исходу четвертого лета зимой «нача болми немочи и опада емоу все мясо с бороды и зоубы исподнии выгниша вси и челюсть бороднаа перегни». Однако и это не сломило веру князя – он продолжал горячо молиться, говоря согласно тексту летописи: «Благодарю тя Господи Боже, благая прияхъ от Тебе в животе моемъ, то злыхъ ли не могу терпети», и выражает полную покорность Божьей воле, за что его прославляет летописец. Находя самые возвышенные эпитеты выдержке князя, летопись продолжает фиксировать развитие болезни: «и опада емоу мясо все с бороды и кость бородная перегнила бяшет, и бысь видити гортань, и не вокоуша по семь недель ничегоже, разве единое воды и то же по скоудоу». Но даже и тогда Владимир Василькович не падает духом и продолжает славить Бога до самой смерти давая тем самым летописцу возможность изобразить пример истинно христианского отношения к болезни.

О христианском отношении к болезни и смерти учит ростовский епископ Кирилл в своем «Слове о злых дусех»<sup>2</sup>. В качестве положительного примера он приводит библейского праведника Иова, который даже после смерти детей, полного разорения и жестокой болезни не возроптал на Бога. Идеальному Иову противопоставляется реальный грешник: «А мы ныне хотя мало поболим, или

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 913.

<sup>2</sup> Слово св. отца Кирилла архиепископа кипринского о злых дусех // Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Индрик, 2000. (Репринтное издание 1913 -1916 гг.) Т. 2. С. 68 – 72; О принадлежности «Слова» ростовскому епископу см.: Творогов О.В. Кирилл, епископ Ростовский // Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.) Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 225.

жена, или дѣтя, то, остальше Бога – врача душам и теломъ, ищем проклятых бабъ чародеиць, назовъ и словъ прелестных слушаемъ, (которые) глаголютъ намъ, навязываючи наоузы, онакою диаволу прелестъ, абы чадо беса бесом изгонити. О, горе намъ – прельщенным бесом, и сквернами бабами». Оставив Бога, таковой грешник идет вместе с упомянутыми скверными бабами во дно адово. В отличии от Иова, адресаты «Слова» начинают «поносить» Бога даже в том случае, если у них умерла всего только «едина животиныя». Епископ рисует грешников, которые укоряют Бога, говоря: «за мое добро сия злаа въздалъ ми!», считая, что если они когда-то накормили нищего, одели рубищем, или милостыню дали, или свечу в церкви поставили, то теперь им Бог обязан тут же воздать. А действовать-то нужно совсем по-другому, объясняет Кирилл: «коли намъ Богъ каку любо болезнь даетъ, любо жене, любо дѣтемъ, или рабом, то призовите попы, да творять молитвы врачевныя, Бога призывающее». И, понимая, что все старания попов могут иметь меньший эффект, чем народные средства порицаемых «скверных баб», добавляет на всякий случай: «да аще тела не избави от смерти (смертно бо есть всяко тело чловець), да душу избавит от вечныя муки».

Несколько по иному рассматривалась болезнь в язычестве и народном христианстве, являвшем собой смесь христианских и языческих представлений. Психология неискушенного в богословской премудрости жителя древнерусской волости не могла в полной мере проникнуться мыслью о том, что болезнь присуща человеческой природе изначально, и нет никаких доступных способов от нее избавиться. Проявить смирение и отказаться от попыток поправить здоровье тоже не всякому был под силу. Судя по тому, каким образом организовывалась «оборона» от болезней, принимая во внимание позднейшие этнографические данные, можно считать, что в рамках народных представлений болезни считались следствием враждебных действий внешних сверхъестественных сил, злых духов, чужих покойников («навьев»), бесов. Весьма распространены были среди русских крестьян представления о лихорадках как о 12 дочерях Ирода или Каина, которых сатана посылает

мучить людей. «Чаще всего это злые, худые, безобразные и простоволосые существа, в других случаях старые старухи, которые ходят в лаптях, с палкою, и стучат по ночам в окно клюкою: кто отзовется на их стук, к тому они пристают. Каждая из этих сестер, по выражению одной калужской знахарки (Медынск. у.) имеет «свой вкус». Одна отбивает от еды, другая гонит сон, третья сосет кровь, четвертая тянет жилы и пр. По другим, каждая из них терпит и сама то или другое страдание. Одна вечно дрожит от холода, другая постоянно мечется в жару, третья корчится от ломоты в костях и т.д. (Жиздр. у. Калужск. у.) Называются они по именам: Ломиха, Огниха, Трясовица, Желтяница, Горчиха, Бессониha и др.»<sup>1</sup>. Холера могла представляться в виде безобразной женщины, девицы, попа и пр. В Жиздринском уезде был зафиксирован случай, когда «говорили, между прочим, что холер ходит целых пять – три бабы и два мужика»<sup>2</sup>. По тем же этнографическим свидетельствам болезни могли проистекать из-за вредоносных действий нечистых духов – «пострела», «недобрика», «домового» и пр., от которых можно было защититься вовремя сотворенными магическими оберегающими ритуалами (в XIX в. это уже практически повсеместно крестное знамение). Из глубочайшей древности идет представление о «порче» как причине заболеваний и смерти. Порча является по сути видом вредоносной магии, влияние которой на сознание людей от палеолита до наших дней отмечал С.А. Токарев<sup>3</sup>. Порча напускается сознательно на человека враждебно настроенными колдунами или просто «злыми людьми». Забывчивость в проведении оберегающих профилактических магических мероприятий («забыл перекреститься»), или нечто злонамеренное магическое воздействие – наиболее обычные сверхъестественные объяснения потери здоровья в повседневной культуре русского крестьянства в XVIII – XIX вв. Есть основания полагать, что в более

---

<sup>1</sup> Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева (избранные главы) // Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. С. 302-303 С. 277 - 478; см. также: Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. Т. 3. М. 1994. С. 85-88.

<sup>2</sup> Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина. С. 305.

<sup>3</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 407.

раннюю эпоху механизм осмысления внезапной болезни или «нечаянной» смерти был аналогичным. Разница быть может заключалась лишь в том, что в эпоху раннего средневековья среди обрядов магической защиты было меньше якобы православной символики и больше изначального языческого «волхования».

Кроме того, для традиционного, языческого если не по форме, то по духу взгляда на природу болезней и методы их лечения большое значение имели разного рода приметы, ориентируясь на которые человек стремился избежать несчастья или, по крайней мере, психологически к нему подготовиться. Огромный массив примет, доступный для исследования, включает в себя как древние, дошедшие до нас в письменных источниках, так и сравнительно новые, собранные фольклористами в XIX – XX вв. Следует отметить, что приметы эти, несмотря на разделяющие их столетия чрезвычайно схожи по логике построения и даже по общей стилистике. Исследователь древнерусского язычества Н.М. Гальковский писал о широком распространении примет: «весьма распространены были приметы по зуду и дрожанию в разных частях тела; этому разряду примет посвящена была книга Трепетник, кажется, носившая еще название Волховник, – сборник суеверных примет разного рода: храм трещит (стенотреск), ухозвон, вороноград, куроклик, окомиг, огонь бучит и проч.»<sup>1</sup>. Литература, подобная указанному Трепетнику или Волховнику входит в перечень книг запрещаемых индексом. Книги эти достаточно поздние, но о древности и широкой распространенности зафиксированных там примет, можно судить по тому, что подобные же приметы встречаем мы у Георгия Амартола, что дало основание Н.М. Гальковскому сделать вывод о сходстве русских и византийских верований. Для сравнения можно обратиться к работе Г.И. Попова, в которой исследуется народная медицина по материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. Среди примет, считавшихся плохим признаком для больного находим мы и

---

<sup>1</sup> Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. С. 272.



воронье карканье, и несвоевременное пение петуха<sup>1</sup>. По мнению Г.И. Попова приметы, прогностика народной медицины «лишь в небольшом ряде случаев основываются на физических и физиологических признаках и почти всей тяжестью лежит на чисто суеверных основах»<sup>2</sup>. Об удельном весе рационального и иррационального в традиционной медицине можно спорить<sup>3</sup>, но сам факт сочетания в ней двух этих компонентов как в средневековье, так и в традиционной культуре русского крестьянства нового времени не вызывает сомнения.

Медицины как научно-практической дисциплины в современном значении этого слова не существовало, как не существовало науки в целом. В Средневековой Западной Европе и на Руси уровень медицинских знаний был значительно ниже, чем в античные времена. В отличие от древнерусской, античная медицина перешла грань, отделяющую этап господства религиозно-мистических представлений о всех процессах, связанных со здоровьем и болезнями человека, от этапа, когда после трудов Гипократа (V – IV вв. до н.э.) возобладала рационалистическая традиция. Развитие античной медицины, насчитывало не одно столетие и шло от полумифических сыновей бога врачевания Асклепия Махаона и Подалирия, до врача II в. н.э. Галена, труды которого, стали главным пособием по медицине в Западной Европе в течение всего средневековья<sup>4</sup>. На Руси труды античных медиков не оказали заметного влияния на культуру, хотя, как было показано выше, предполагать некоторую осведомленность в этой области все-таки можно, поскольку античное наследие в области медицины было хорошо известно в Византии. Но как известно, Русь заимствовала достижения культуры великого южного соседа очень избирательно. Конечно, некоторые «отзвуки» древней античной традиции все-

---

<sup>1</sup> Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина. С. 355.

<sup>2</sup> Там же. С. 353.

<sup>3</sup> По данным современных медицинских исследований многое из того, что Г.И. Попов считал «вредным» и «хаотическим» в народной медицине на самом деле имеет рациональный смысл. См.: Мазалова Н.Е. Народная медицина в традиционной русской культуре // Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. С. 479. С. 478 - 490

<sup>4</sup> Словарь античности. М.: Эллис Лак; Прогресс, 1993. С. 119, 143. 340-341.

таки проникали в восточнославянские земли. Не называя имя Галена древнерусские книжники достаточно часто обращаются к идее здоровья как баланса основополагающих жидкостей в организме. Примечательно, что при отсутствии медицины в домонгольский Руси XI – XIII веков существовали однако врачи. Но даже если предположить, что среди многочисленных медиков, практиковавших у славян восточной Европы могли быть и греки, знакомые с трудами того же Галена, то в высокую официальную культуру и книжную традицию эти знания в полном объеме не вошли. Причина этого скорее всего была в том, что на Руси вообще весьма подозрительно относились к светской, языческой по происхождению составляющей византийской культуры, заимствуя лишь то, что было надежно защищено сакральным ореолом. В конечном итоге, православное мировоззрение предписывало не лечить болезнь, а с благодарностью принимать и терпеть как божественное испытание. Врачи в основном действовали на профанном уровне культуры, в сфере повседневности, и ориентировались не на разработку теоретических вопросов, а на практическую помощь страждущим, для которых духовное непотворение болезни было непосильным.

Самое первое упоминание о врачах содержится в Краткой редакции Русской Правды. Причем в этом документе врач («лечец») упомянут как вполне обыденное явление: в случае нанесения телесных повреждений (кровь и синяки) преступник должен был не только оплатить «обиду» штрафом в размере трех гривен, но и заплатить за лечение («а летцю мзда»).

Среди массы рядовых «докторов» пользовавшихся таких вот легко покалеченных в драках мужей, выделяются врачи, которые были заметными фигурами в древнерусском обществе. Медицинское искусство считалось весьма благородным занятием – причастными ему были представительницы княжеского рода. Евпраксии Мстиславовне, вышедшей замуж за византийского императора Алексея Комнина и получившей коронационное имя Зоя, приписывают авторство трактата «Алимма» («Мази»), в котором рассматриваются вопросы физиологии и патологии, гигиены и охраны

здоровья<sup>1</sup>. Кроме того, это врачи, состоявшие при князьях. Об одном из них, как видно, весьма знаменитом рассказывается в Киево-Печерском патерике – это некий врач-армянин, живший в конце XI – начале XII в. Среди его пациентов некоторое время был Владимир Мономах, в то время князь Черниговский. Патерик, в котором этот врач выступает отрицательным персонажем дает возможно слишком пристрастное изображение его профессионального метода. Согласно тексту «искусность во врачевании» указанного представителя средневековой медицины заключалась в том, что он с изумительной точностью, в первый только раз увидев больного предрекал день и час, когда тот умрет. Впрочем, из дальнейшего повествования видно, что армянин был носителем определенной «врачевней хитрости» и целил недуги какими-то «зельями»<sup>2</sup>. Видимо, достаточно часто врачами в русских землях были иноземцы. Помимо упомянутого армянина известен также лекарь князя Святоши-Николая сириец Петр<sup>3</sup>. По мнению известного историка медицины Н.А. Богоявленского врачи Сирии часто бывали придворными лекарями на Руси<sup>4</sup>. Из текста Русской Правды и Патрика видно, что услуги врачей стоили недешево. В практике использовались препараты, приготавливаемые из минералов и растений, многие из которых привозились из дальних краев – из Индии, Персии и других стран востока<sup>5</sup>. Поэтому позволить себе обращаться к профессиональным медикам могли немногие.

Можно думать, что еще чаще врачами в древнерусских городах были византийские греки. Медицина в Империи была весьма развита<sup>6</sup>. Византийское правительство проявляло постоянную заботу о здоровье населения:

---

<sup>1</sup> Кузьмин М.К. Лекции по истории русской медицины. Лекция первая. Медицина Древней Руси. М.: Первый МОЛМИ им. И.М. Сеченова, 1961. С. 23-24.

<sup>2</sup> И о святем и блаженнем Агапите, безмездном врачю. Киево-Печерский патерик. Слово 27. С. 398- 406.

<sup>3</sup> О перподобнем князи Святоши Черниговском. Киево-Печерский патерик. Слово 20. С. 376.

<sup>4</sup> Богоявленский Н.А. Индийская медицина в древнерусском врачевании. Л.: МЕДГИЗ, 1956. С. 32.

<sup>5</sup> Там же. С. 41-81.

<sup>6</sup> Самодурова З.Г. Система подготовки врачей в Византии в VII – XII вв. Центры медицинского обучения // Византийские очерки. Труды российских ученых в XIX международному конгрессу византинистов. М.: Индрик, 1996. С. 25 – 38.

организовывались лечебницы, специалисты, работавшие в них получали поддержку государства. Лечебницы организовывались и частными лицами. Врачи в были уважаемыми членами византийского общества. Возможно, подготовку специалистов осуществляли учебные медицинские учреждения<sup>1</sup>. До нашего времени дошло большое количество медицинских трактатов, имевших широкое распространение: медицинским знаниями обладали не только медики-профессионалы. Средний уровень светского образования тоже предполагал наличие определенной суммы санитарных и гигиенических знаний. Среди врачей были специалисты разного уровня подготовки. Наряду с высокими профессионалами немало, очевидно, было и полузнаек, которым, конечно, было легче произвести впечатление на неискушенных северных варваров. Нужно было только напускать побольше таинственности. Не исключено, что упомянутый выше врач-армянин, «лейб-медик» Владимира Мономаха был как раз из таких практиков, прошедших подготовку в одном из имперских медицинских центров, и отправившихся в поисках денег и славы в земли восточных славян.

Альтернативой светским врачам выступали представители культа. Поскольку всякая религия призвана защищать человека от жизненных напастей, целительство было одной из важнейших функций как нового православного, так и остатков старого языческого духовенства. В Киево-Печерском патерике рассказывается о больном (прокаженном), испробовавшем все возможные способы излечения, которые перечисляются с возможной степенью полноты: «много от влѣхвовъ и от врачейъ врачуемъ бываше, и от иноверных человек искаше помощи, и не получи». В такой ситуации приходит в монастырь, где и получает чудесную помощь от Алимпия-иконописца, который взял вапницу и разноцветными красками, которыми писал иконы, раскрасил лицо больного, придав прокаженному «благообразный» вид, после чего привел его в церковь и велел умыться водой, которой умываются

---

<sup>1</sup> Там же. С. 25.

священники, после чего спали с него струпья и он исцелился<sup>1</sup>. Следовательно заболевшие искали помощи 1) у волхвов, 2) у врачей (светских), многие из которых (и очевидно, самые знаменитые) могли быть иноземцами, 3) и у монахов (у православного духовенства вообще).

В том же Патерике говорится о «безмездном», не берущем платы монахе-враче Агапите. В Слове именно его медицинская деятельность противопоставлена деятельности упоминавшегося выше врача-армянина. Ему удалось справиться с недугом князя Владимира Мономаха, против которого все искусство светского коллеги оказалось бессильно. В патерике специально подчеркивается, что Агапит не обладает какими бы то ни было специальными знаниями, но лечит исключительно по божественной благодати. Он ухаживал за больным, давал ему еду, которую варил для себя, и молился. Именно таким образом он целил своих братьев по монастырю, при помощи «зелиа, еже самъ ядыше» Агапит вылечил «первого» (надо полагать боярина) князя Всеволода, и его сына Мономаха, вызвав тем самым зависть его «лечащего врача». Текст Патерика рисует нам картину своеобразного замешанного на профессиональной ревности «диспута» между двумя медиками – армянином и Агапитом. Тема диспута – состояние здоровья самого Агапита. Армянин и Агапит преисполнены презрения друг к другу. Армянин после расспросов высокомерно высказывается о медицинских навыках оппонента: «Не уметь сий ничтоже!» Агапит не остается в долгу и обрушивает на него лавину презрения по поводу нечестивости его армянской веры. В конечном итоге момент истины наступает, когда светский врач предрекает монаху смерть через три дня. Агапит отвечает эмоционально: «Сицева ли суть твоего врачевания образи: смерть ми поведаа, а помощи ми не можеш! Аще еси худогы (если уж такой искусник), то дай же ми живот; аже ли симь не владеши, то почто укоряеши мя, осуждаа въ 3-й день умерети ми? Мне же известил естъ Господь въ 3-й месяц умерети». Жизнь (а точнее, смерть) рассудила медиков – Агапит действительно умер так

---

<sup>1</sup> О преподобном Спиридоне проскурнице и о Алимпии иконнице. Киево-Печерский патерик. Слово 34. С. 460.

как сам напрозорчил – через три месяца, а не через три дня. Армянин вынужден был признать свое поражение и постригся в монахи. В Повести временных лет рассказ о монахах Киево-Печерского монастыря начинается с описания подвига «презвутера Демьяна», который лечил приносимых к нему больных детей молитвой и помазанием масла<sup>1</sup>.

Однако и монах мог оказаться слишком высокой инстанцией для обращения простого человека за помощью (мы видели, что среди пациентов «безмездного» Агапита – в основном его монастырская братия, бояре и князья). Пенитенциалии показывают, что и несколько веков спустя после принятия христианства народ продолжал обращаться за помощью к волховам. Причем, судя по перечням покаянных вопросов, к представителям побежденного язычества обращаются как правило женщины, и сами адепты древних верований судя по тем же пенитенциариям – женщины («бабы богомерзкия»)<sup>2</sup>. Это понятно, поскольку женщинам приходилось заботиться не только о своем самочувствии, но и о здоровье ребенка. В «Вопрошании Кирика» встречается упоминание о том, что женщины носили детей к «варяжскому попу» на молитву за что им полагалось шесть недель епитимьи<sup>3</sup>. Следует обратить внимание, что женщины ходили не сами молиться, и не водили молиться в чужую церковь потомство. Они именно *носили* детей на *молитву попу*. Значит дети были еще в младенческом возрасте, а католический священник должен был совершить над младенцем некий обряд, который в глазах еще совершенно по язычески мыслящей родительницы должен был безо всякого душевного прития догматов римского христианства упасти его от каких-то напастей. Знахарки и ворожеи, к которым обращались за излечением пользовали при помощи «наузов» – амулетов, заговоров и притираний<sup>4</sup>, судить о которых мы

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 189.

<sup>2</sup> Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Т. 3. Приложения. Одесса: Типо-литография одесского военного округа. 1894. С. 162.

<sup>3</sup> Се иеть въпрошание Кюриково, неже въпраша иепископа ноугородьского Нифонта и инех. Стб. 60.

<sup>4</sup> Чаев Н.С. Просвещение // История культуры Древней Руси. Домонгольский период. В 2-х т. / Под общей ред. акад. Б.Д.Грекова и проф. М.И.Артамонова. Т. II. Общественный строй и

можем как из более или менее древних письменных и археологических источников, так и из этнографических материалов, собранных в XIX – XX вв. Нет ничего удивительного в том, что на Руси и в XIII – XIV вв. сохраняются пережитки языческих воззрений на способы излечения больных. Даже в Западной Европе, где христианская культура была более древней, чем на православном славянском востоке, на закате высокого Средневековья, в XII в. Вормсский архиепископ Бурхард с возмущением описывал сохранившиеся среди немецких крестьян совершенно языческие по форме и духу погребальные обычаи, призванные сохранить здоровье родственников умершего<sup>1</sup>.

Как могло твориться целебное волхование на Руси видим мы в агиографическом сочинении XIV в. «Повести о Петре и Февронии Муромских». Святая Февронья предстает нам в начале повести в образе древней «волховы», «премудрой девицы». Она берет «сосудец мал», зачерпывает им «кисляжди своя» (хлебной закваски), и, *дунув*, дает разболевшемуся после поединка со змеем князю Петру. Этой «мазью» Петр должен намазать в натопленной бане все свои струпья и язвы. Князь выздоравливает<sup>2</sup>. Вряд ли стоит понимать этот сюжет столь же исключительно рационалистически как это делал в своих лекциях по истории древнерусской медицины М.К. Кузьмин, сделавший из указанного пассажа такой вывод: «из текста следует, что в Древней Руси умели лечить заболевания кожи «закваской» (тесто), которая содержит витамины»<sup>3</sup>. Возможно полезные вещества в закваске действительно есть, но сами действующие лица этой истории воспринимают это лекарство прежде всего как колдовское зелье (иначе не было бы никакой нужды дуть на него). Действия Февроньи носят магический характер. Притом, в них нет ровным счетом ничего православного. Впрочем, провести четкую

---

духовная культура / Под ред. Н.Н.Воронина и М.К.Каргер. М. - Л.: Издательство АН СССР, 1951. С. 240.

<sup>1</sup> Арнаутова Ю.Е. Тревоги повседневной жизни: болезни, представления о их причинах и лечении. С. 105 – 106.

<sup>2</sup> Повесть о Петре и Февронии Муромских // Русская бытовая повесть. М.: Советская Россия, 1991. С. 113 – 114.

<sup>3</sup> Кузьмин М.К. Лекции по истории русской медицины. Лекция первая. Медицина Древней Руси. С. 26.

границу между христианскими и языческими методами врачевания практически невозможно. Поскольку базируются они на одних и тех же формах мировосприятия, особенности которого были очерчены А.Я. Гуревичем: «Хорошо известно, что человек Средневековья не воспринимал природу как инертный неодушевленный объект: жизнь и смерть, здоровье и болезни, урожай и недород, погода, мир растительный и животный – в его глазах, все управляется некими таинственными магическими силами, от которых зависит благополучие людей. С этими пронизывающими вселенную силами необходимо считаться, но вместе с тем на них можно оказывать воздействие, опять-таки по преимуществу магическое»<sup>1</sup>.

В качестве магических заклинаний воспринимались и действия языческих волхвов и таинства православных священников. Именно поэтому конкуренция между ними была столь ожесточенной. Колдовские действия живущей в лесу Февроньи не отличаются по сути от чудесных манипуляций киевского монаха-иконописца Алимпия. Языческие «наузы» перевоплотились в амулеты-змеевики с христианской символикой, а древние орнаментальные обереги, которыми украшались двери и окна домов, «открытые вовне» края одежды<sup>2</sup> нашли продолжение в обычае защищать те же уязвимые со стороны злонамеренных потусторонних сил места образками и ладанками.

Следует отметить, что даже с рационалистической точки зрения магические действия волхвов или православного духовенства отнюдь не были бессмысленными. Из русской и западной истории широко известны случаи «чудесного излечения», в правдивости которых трудно сомневаться просто потому, что заблуждение, не имеющее бы хотя бы эпизодического подкрепления не имело шансов на тысячелетнее существование. Исследователи западного средневековья отмечают, что «средневековое общество относится к

---

<sup>1</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. С. 281.

<sup>2</sup> Михайлова И. Б. Борьба со злыднями // Родина. 2000. № 2. С. 109 - 112; Богоявленский Н. А. Древнерусское врачевание в XI-XVII вв. Источники для изучения истории русской медицины. М. 1960. С. 211-213, 215



так называемым обществам «с малым коэффициентом обеспеченности», где многие заболевания имели психосоматический характер, а поэтому их лечение не требует специального медикаментозного или оперативного вмешательства. Общего состояния возбудимости, предрасположенности к внушению и самовнушению, характерных для средневекового человека, с одной стороны, и горячей веры в возможность исцеления, эмоционального шока от сознания близости святого-чудотворца или от прикосновения к предметам, считающимся целительными, с другой – порою бывает уже достаточно, чтобы паралитик вновь начал двигаться, или нормализовалась бы работа внутренних органов»<sup>1</sup>. Очевидно те же психологические механизмы срабатывали, когда древнерусское население обращалось за помощью к представителям того духовенства, которому больше доверяло. Целительные молитвы православных священников и монахов, заговоры и камлания волхвов и кудесников производили завораживающее, гипнотическое действие, давая толчок выздоровлению. Подобного рода целительное воздействие известно из этнографических материалов. Так, например, лечение боли в пояснице, так называемой «утины», удивлявшее рационалистически мыслящих собирателей народных обычаев. Больного клали с обнаженной поясницей животом вниз на порог. Около него становился знахарь с топором в руке и «свидетель». Первый замахивался топором и прикасался острием к пояснице больного, второй спрашивал: «что ты делаешь?» Знахарю необходимо было отвечать: «утин рублю». Иногда на спине больного, подложив несколько щепочек перерубали тоненькие прутики. Известны разные варианты описанного обряда, который был весьма распространен в России в XIX веке. Профессор П. Страхов назвавший этот способ лечения «дикивинным и грубым», констатировал однако, что сам видел «нескольких простолюдинов и даже благородных особ» излечившихся указанным образом от болезни «скоро и совершенно». Страхов видел причину терапевтического эффекта обряда в действии общих сил

---

<sup>1</sup> Арнаутова Ю.Е. Тревоги повседневной жизни: болезни, представления о их причинах и лечении. С. 113 – 114.

«природы матери», которые проявляются «закутанными здесь в какую-то необыкновенную оболочку, пока еще не раскрытую надлежащим разумным путем»<sup>1</sup>. Можно думать, что психологический эффект от манипуляций топором над обнаженной поясницей и заговоров был не последним в комплексе факторов выздоровления. Подобным образом могли действовать любые и самые нелепые на взгляд современного человека ритуальные процедуры.

Помимо психологического воздействия, средства, которые «прописывались» в ходе магического лечения могли оказывать реальное химическое, физиологическое, независимое от сознания действие. Более того, можно предполагать, что в основе подавляющего большинства колдовских зелий лежит какое-либо объективно излечивающее или по крайней мере облегчающее страдание средство. Это понятно, но следует иметь в виду, что часто логика магического сознания создает взаимосвязи, далекие от тех, которыми руководствуется современный человек. Одно из главных особенностей этой логики – перенесение свойств предмета с него самого на его символ. Так, например, дезинфицирующее свойство пламени породило монгольский очистительный (в магическом смысле) ритуал прохода между двух огней, известный по «Повести об убиении в Орде князя Михаила Черниговского». Вряд ли в данном случае можно говорить об реальной дезинфекции, но в основе этого обряда – несомненно вполне физическое явление. Таким же образом могло складываться представление о сверхъестественных качествах камней и трав, использовавшихся в качестве амулетов и оберегов. Информация о целительной функции камней содержалась в переводных сочинениях (например Епифания Кипрского «О камнях»). Навыки лечения травами в домонгольской Руси существовали в фольклорной традиции. Специальные сочинения на эту тему, травники и лечебники,

---

<sup>1</sup> Страхов П. О русских простонародных парных банях //Московский врачебный журнал. М., 1856. С. 11-14, цит. по Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. С. 24. 496 с.

появились на Руси позже<sup>1</sup>. Но и после появления специальных книг, народная медицина продолжала существовать, и существует по сей день. Следует обратить особенное внимание, что и в позднейшие времена лечение травами в контексте народной культуры не превратилось в «фитотерапию», а продолжало оставаться смесью рационалистических и магических средств. Подтверждением этому могут служить многочисленные заговоры, составлявшие неотъемлемую часть врачевания. «Как земляника засыхает и завядает, так чтобы у ... (называлось имя больного) зубы замирали и занемели, по сей день, по сей час»<sup>2</sup> – пример заговора против зубной боли, построенного по обыкновенной логике такого рода словесных формул.

Столь же двойственную природу имеет обычай совершать целительные процедуры в бане. С одной стороны – баня удобна для этого в силу рационалистических причин: прогревание в банном пару играет роль физиопроцедуры, в бане легче поддерживать чистоту, промывать раны и язвы и пр. С другой, баня – особое место в системе усадебных построек человека Древней Руси. Место, являвшееся в представлении не книжного населения средоточием языческих сил, не до конца истребленных официальной церковью. Древнейшее описание бани встречается в Повести временных лет. Оно хрестоматийно известно – бытовой уклад парящихся в бане новгородцев описан как бы со стороны – глазами удивленного «путешествующего иностранца» – апостола Андрея<sup>3</sup>. Более того, упоминание мытья есть в самом древнем памятнике русской письменности – в договоре с греками 907 г. Русские послы выговорили себе право вдоволь мыться в банях Константинополя: «да творят им мовь елико хотят»<sup>4</sup>.

Банная культура ромейской державы находилась на очень высоком уровне. Общественные бани античной эпохи – термы – представляли собой

---

<sup>1</sup> Райнов Т. Наука в России XI – XVII веков. Очерки по истории до научных и естественно-научных воззрений на природу. М.-Л.: Изд-во АН СССР. 1940. Ч. 1-3. С. 126 – 127; Чаев Н.С. Просвещение. С. 239.

<sup>2</sup> Скороходов Л.Я. Краткий очерк истории русской медицины. Л., 1926. С. 17.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 8.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 31.

величественные сооружения из мрамора сложной архитектурной композиции. Посещение бань было общепринятой нормой повседневного поведения, помимо гигиенической они выполняли функцию места общения, клуба. В эпоху средневековья отношение к баням несколько меняется, христианские аскеты осуждают мытье как излишнее внимание к телу, однако бани продолжают функционировать в частных усадьбах, а с IX в. возобновляется строительство общественных бань<sup>1</sup>. Очевидно именно в такие роскошные бани и стремились попасть княжеские дружинники и купцы. Вместе с тем, следует отметить, что восточнославянские банные обычаи несколько не похожи на то, что русский путешественник мог увидеть в Константинополе. Это был тот случай, когда две культурные традиции развивались параллельно, не смешиваясь и не оказывая друг на друга никакого влияния. Бани на Руси как то было отмечено еще в «путевых заметках апостола Андрея» (ПВЛ), деревянные, топились вероятно чаще всего по-черному, в банном обиходе активно использовался веник, которого не знала ни одна другая, в том числе и византийская традиция. Соприкосновение двух традиций произошло только в кон. XI в. (1089 г.), когда грек Ефрем, поставленный переяславским митрополитом, построил среди прочего в столице вверенной ему митрополии баню греческого образца, о котором летописец оставил запись: «...и строение банное каменно, сего же не бысть преже в Руси»<sup>2</sup>. Впрочем, нововведение митрополита не закрепилось в русской традиции. На протяжении столетий бани на территории восточной Европы продолжали оставаться деревянными.

Реальную физиологическую ценность бани трудно переоценить. В целом, банные процедуры могут быть отнесены к тем формам древней и традиционной медицины, терапевтическая ценность которых в полной мере подтверждается и медициной современной. По мнению историка медицины Б.Д. Петрова, паровая баня, о существовании которой в России известно с самых древних времен, «была чрезвычайно широко распространена, играла большую роль в народной

---

<sup>1</sup> Поляковская М.А. Чекалова А.А. Византия: быт и нравы. С. 65, 122-123.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 209.

жизни и может быть поставлена на первое место среди средств для поддержания и укрепления здоровья»<sup>1</sup>.

Среди рекомендаций по поддержанию здоровья, которые находим мы в древнерусской книжности немало таких, которые показались бы в большей или меньшей степени оправданными и в наше время. Прежде всего это призывы к умеренности во всем: в еде, питье, сне, сексе, амбициях и пр. Мыслилось, что умеренность позволяет сохранить в чистоте душу, а значит по логике мировоззрения эпохи, о которой говорилось выше, и тело. В обществе частого голода совет не объедаться мог быть актуален далеко не для всех, но основная масса городского населения, имевшая возможность и желание слушать проповеди книжных пастырей в домонгольские времена все-таки была достаточно состоятельна и призывы к умеренности в её адрес были, надо полагать, вполне актуальны.

Весьма показательно в этом отношении упомянутое «Поучение Моисея о безвременьем пиянстве»<sup>2</sup>, речь в котором идет не только и не столько о пьянстве, сколько об умеренности вообще. Моисей излагает концепцию причины заболеваний, близкую античным воззрениям. Согласно «Поучению» «Недугъ всь ражається въ телеси чеовечи, въ кручине. Кручина же съсядется от излишнаго пития и едения, и спанья, и женоложия, иже без време и без меры». Можно было бы подумать, что слово «кручина» может обозначать «печаль», но из дальнейшего повествования видно, что в данном случае имеются в виду именно какие-то телесные жидкости, как то принято было считать у античных медиков, поскольку сказано, что «кручин» в человеке три: желта, зелена и черна. В древнерусском языке данной эпохи «кручина» - это не 'печаль', а 'желчь' и 'внутренние болезненные переживания в области живота'<sup>3</sup>. От желтой кручины бывает «огненная болезнь» (горячка), от зеленой «зимняя

---

<sup>1</sup> Петров Б.Д. Народная гигиена // Он же. Очерки истории отечественной медицины. М.: Гос. изд-во мед. лит. 1962. С. 145.

<sup>2</sup> Поучение Моисея о безвременьем пиянстве //БЛДР. XII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 284.

<sup>3</sup> Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. С. 100.

болезнь» (лихорадка), а от черной – смерть, «рекше души исходъ». Значит необходимо контролировать свои желания. Вообще-то «всякое похотение» вложил в человека Бог, но всякому желанию положена мера. Если не соблюдать эту меру, «то грехъ будетъ въ души, а недуг в телеси». Специально оговаривается, что недуги не сотворены Богом. Однако в данном тексте о вине дьявола в отличие от рассмотренного выше апокрифа о сотворении Адама ничего не говорится – единственным виновником болезней является сам человек, забывший о мере и сотворивший тем самым себе недуг, осудивший себя на муку. Предлагается придерживаться следующего правила: «похотению время, а на излишнее похотение меру налагати, узду воздержания; аще будетъ похотение будетъ, то твори, его же хочещи, нь в меру, а не без меры». Как видим, установка дана весьма либеральная, что свидетельствует о стремлении проповедника достичь взаимопонимания с паствой и не вызвать излишней строгостью отторжения. Задача поставлена достаточно реальная, человек, согласно идее Моисея, оказывается сам кузнецом своего здоровья. Духовное и телесное благополучие оказываются взаимосвязаны и вполне достижимы. Такой взгляд вполне характерен для древнерусской проповеднической культуры (см. о «мирском благочестии» в гл. 4) Изложенную идею Моисей закрепляет красочными примерами животных (коня и пса), которые и больше человека, и быстрее, но никогда не будут есть и пить «чересь сытъ», даже если бы их принуждали к этому.

Вообще диета и умеренность в еде один из наиболее распространенных советов поддержания здоровья в древнерусской литературе. Особое внимание на пищу советует обратить Изборник 1073 года: в марте сладко ешь и пей, в апреле репы не ешь, в мае поросят не ешь и т.д.<sup>1</sup> Примечателен диалог между постригшимся в монахи князем Святошей и его лекарем сирийцем Петром. Петр сокрушается, что князь возложил на себя непосильные труды и воздержание, высказывает опасение, что из-за непривычной грубой и скудной пищи его бывший пациент может заболеть. Князь после общих рассуждений о

---

<sup>1</sup> Чаев Н.С. Просвещение. С. 239.

методах обуздания страстей замечает, что ограничение в еде – одно из частых врачебных требований самого Петра: «И ты убо, егда врачуеши, не гнушати ли ся велиши брашен?»<sup>1</sup>

Простонародные фольклорные рекомендации и средства поддержания здоровья той далекой эпохи в аутентичных источниках практически недоступны, но есть возможность представить их себе по более поздним письменным и этнографическим источникам.

Рассмотренные нами элементы повседневного бытия 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 – три века – уже можно заметить весьма существенную динамику. В качестве органичного элемента в культуру вошла письменность, чтение, кодифицированное законодательство. Постепенно приобретала распространение христианская форма брака, крещение детей, осуждение жестокого обращения с холопами и пр. Однако и языческое наследие не ушло полностью из жизни рядового человека – в трудные минуты болезни он обращался за помощью к волхвам и наузницам и зелейницам. Много древнего языческого сохранялось во внутренней,

---

<sup>1</sup> О перподобнем князи Святоши Черниговском. Киево-Печерский патерик. Слово 20. С. 378.

домашней, сокрытой от посторонних глаз жизни древнерусской семьи, в построении отношений между мужчиной и женщиной в воспитании детей. Христианство проникает в эти сферы с трудом, обычно в измененном, трансформированном в угоду повседневным представлениям виде.



### ГЛАВА 3. ВНЕШНИЙ МИР: ОБРЕТЕНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ОРИЕНТИРОВ. «ЧУЖИЕ – СВОИ»

Материал, изложенный в предыдущих главах, дает читателю возможность представить как выглядели в восприятии древнерусского человека его собственный город, семья, круг общения, то есть те части социума, которые выступали для него в качестве «своих». Однако картина общественного устройства осталась бы не завершенной без выяснения образа «чужих», относительно которых определялись рассмотренные выше «свои». Оппозиция «свои – чужие» является одной из базовых в человеческом сознании. С ее помощью новорожденный человек производит первую ориентацию в мире; в далекой древности противопоставление «своих» «чужим» послужило первым шагом к развитию самосознания вида *homo sapiens*. Историческое развитие человечества дает самые разнообразные примеры воплощения этой оппозиции в социальной психологии. Неповторимыми чертами своеобразия обладает образ внешнего мира, представления о «чужих», эпохи раннего русского средневековья.

Подобно тому, как объем понятия «свои» бывает разным в различных случаях – от своих домочадцев до жителей одной волости, точно так же многомерно и представление о «чужих». Для ориентировки наметим три уровня восприятия этого понятия: 1) «чужие» – население других русских земель относительно своих сограждан; 2) «чужие» – иноплеменники, с которыми приходилось сталкиваться в реальной жизни; 3) «чужие» – полумифическое население дальних неведомых стран, о которых слышали от редких путешественников или читали.

**§ 1. Свои «чужие».** Вопрос об отношении к населению чужих земель-волостей тесно связан с проблемой осознания единства Руси. Как известно, в XII веке русские земли не составляли единого монолитного государства. В то же время, они не были абсолютно независимыми и невзаимосвязанными политическими образованиями. Поэтому и развитие идей относительно этого

предмета носило двойственный характер. В общественном сознании существовали две противоречащие друг другу тенденции.

Одна из них является, по сути, отражением сепаратистских устремлений русских земель, стремящихся к самостоятельности. Постоянные межгородские столкновения, ссоры князей, то есть сама общественно-политическая ситуация предполагала осознание каждой волостью своей «самости». Повседневная жизнь диктовала свои установки. Города-государства боролись друг с другом: руками своих князей плели политические интриги, выступали друг против друга гражданскими ополчениями. Новгород боролся против гегемонии Киева<sup>1</sup>, Владимир против «старых» Ростова и Суздаля<sup>2</sup> и пр. Действительность чаще всего актуализировала в сознании тот уровень оппозиции «свои - чужие», где в роли «своего» пространства выступала не Русская земля, а родной город. У древнерусского горожанина было более чем достаточно причин относиться к другим городам не только как к чужим, но, иногда, и как к врагам, не предаваясь размышлениям о теоретическом братстве и единстве. Картина социального мира, свойственная типичному представителю древнерусского общества была замкнута в рамки его собственной земли-волости. Так, например, как было замечено еще В.И.Сергеевичем, свод по Русской Правде не идет в чужую землю<sup>3</sup>. Зримым воплощением замкнутости «своего» пространства была городская стена. По мнению А.Ю.Дворниченко, она выполняла не только функции утилитарного военно-инженерного сооружения, но и сакрального покрова, отделяющего «наш» мир от враждебного внешнего космоса<sup>4</sup>. Помимо городской стены освоенное пространство мира имело в древнерусском общественном сознании еще ряд атрибутов, также исполнявших функцию сакральной защиты и символа групповой идентификации. Как было

---

<sup>1</sup> Фроянов И.Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М. - СПб., 1995. С. 97 - 112.

<sup>2</sup> Там же. С. 576 - 697.

<sup>3</sup> Сергеевич В.И. Древности русского права. СПб., 1909. С. 108.

<sup>4</sup> Дворниченко А.Ю. Город в общественном сознании Древней Руси IX – XII вв. // Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы идеологии и культуры // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Вып. 10. Л., 1987. С. 21 – 23.

показано И.Я.Фрояновым, к их числу относились «кафедральные храмы, воздвигнутые в волостных центрах – средоточиях различных древнерусских земель, или городов-государств. Они приобрели огромное значение, будучи оплотом благоденствия и мира, символом суверенитета волостных общин»<sup>1</sup>. И.Я.Фроянов указывает на распространенный в Древней Руси обычай разорения в межволостных войнах храмов и монастырей противника<sup>2</sup>. В нем проявились сохранившиеся в сознании древнерусского человека пережитки языческой ментальности, согласно представлениям которой – разрушить святилище врага – значит, лишить его покрова божьего и тем самым победить. Таким образом храм не просто вместил в себя вездесущего христианского Бога, но еще и средоточие магической, иррациональной силы той гражданской общины, на территории которой он находится. Данное воззрение настолько несовместимо с христианской доктриной, что не остается никакого сомнения в его языческом происхождении. Не менее важным атрибутом упорядоченности и защищенности «своего» мира было наличие князя – вождя, нарядника, судьи и символа независимости, полноценности общины. Общий взгляд на город как на сакрально организованное пространство был определен А.Ю.Дворниченко, по мнению которого «на Руси город рисовался его обитателям центром мироздания. Его возвышенное положение означало, что город – место, где "небеса встречаются с землей"»<sup>3</sup>.

Будучи сплоченными социальными организмами, городские волости выступают в русской истории в виде своеобразных коллективных личностей. Недаром в летописях нередки выражения: «сдумаше кыяны», «реша новгородьце» и пр. Обыденное сознание наделяет их различными характеристиками, часто иронического толка. Киевляне кричат новгородцам, пришедшим с Ярославом в 1016 году отвоевывать великокняжеский престол:

---

<sup>1</sup> Курбатов Г.Л. Фролов Э.Д. Фроянов И.Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Л., 1988. С. 293.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Дворниченко А.Ю. Город в общественном сознании Древней Руси IX – XII вв. С. 24 – 25.

«Вы! Плотницы суще! А приставимъ вы хоромъ рубити нашим»<sup>1</sup>. Утверждение, что они плотники (и, подразумевается, ничего больше - не воины) показалась новгородцам настолько обидным, что они сами потребовали у Ярослава начать битву на следующее же утро. В качестве «коллективных личностей» города-государства сменили на исторической арене древние племена. Летопись сохранила нам поговорку о радимичах: «Пищаньцы волчья хвоста бегают», произошедшую от того, что воевода князя Владимира по имени Волчий Хвост победил их у реки Пищаны<sup>2</sup>. Когда речь шла о себе самом, конечно, образ складывался более привлекательный: предки киевлян – поляне, в изображении ПВЛ «бяху мужи мудрии и смыслени»<sup>3</sup>. «Чужие» древляне, вятичи и северяне представлены гораздо менее привлекательно: «живяху звериньским образом, живоуще скотьски»<sup>4</sup> и т.п. Описывая впечатления путешественника по Днепру апостола Андрея, якобы посетившего в незапамятные времена Русь, летописец рассказывает, что Андрей предрек славное будущее горам, на которых в последствии возникнет Киев, а потом посетил Новгородскую землю, где видел поразивший его обычай мытья в бане – «како ся мыют и хвощутся», о котором он поведал, возвратившись, домой в Рим<sup>5</sup>. В том, как описано путешествие Андрея угадывается рука книжника-южанина - киевским горам предречена благодать, а новгородцы описаны с юмористической стороны. В «Слове о полку Игореве» говорится: «А мои ти куряни сведоми къмети: подь трубами повити, подь шеломы възлелеяны, конець копия въскормлени; пути имъ вedomи, яругы имъ знаеми, луци у нихъ напряжени, тули отворени, сабли изьострени. Сами скачють, акы серыи вльци въ поле, ищучи себе чти, а князю славе»<sup>6</sup>. Субъект этого красочного описания определен по городской принадлежности - «куряне».

В то же время, в древнерусской литературе активно пропагандировалась

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 142.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 84.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 9.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 13.

<sup>5</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 8.

<sup>6</sup> Слово о полку Игореве // БЛДР. XII век. Т. 4. СПб.: Наука, 1997. С. 256.

идея единения русских земель. Будучи оформлена через понятие братской/божественной любви, она вошла в арсенал самых актуальных идеологических конструкций Древней Руси. Следы ее мы находим и в ПВЛ<sup>1</sup>, в «Поучении» Владимира Мономаха<sup>2</sup>, в «Слове о князьях»<sup>3</sup>. Ею проникнуто «Сказание о Борисе и Глебе»<sup>4</sup>. Выражение «Русская земля» достаточно часто встречается на страницах произведений древнерусской литературы. Объективная общность восточнославянского населения осознавалась древнерусскими мыслителями. Очевидна она была и на бытовом уровне (общность языка, схожесть обычаев и пр.). «А словенский языкъ и роуский одно есть. От варягъ бо прозвашася роусью, а первое беша словене. Аще и поляне звахуся, но словенскаяа речъ бе. Полями же прозвани быши, зане в поли седаху, а языкъ словенский имъ един»<sup>5</sup>. Но, как известно, осознание общности не всегда означает отсутствие вражды. Поэтому даже в русле этой тенденции население иных областей далеко не всегда воспринималось как «братья», соотечественники, хотя, в принципе, не было «чужим». Мстислав Владимирович после битвы его сборного войска с дружиной Ярослава в 1024 году рассуждает: «Кто сему не рад? Се лежит северянинъ, а се варягъ, а дружина своя цела»<sup>6</sup>, – не делая разницы между славянским племенем северян и скандинавами варягами. Сама практика частых широковещательных призывов к заботе об интересах всей Руси заставляет думать, что реальность была далека от пропагандируемого образца. Можно заметить, что о «Русской земле» говорится, как правило, в пассажах, имеющих яркую риторическую окраску, проникнутых пафосом. Очень часто «русская земля» «от конца до конца» поминается в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» Иакова Мниха<sup>7</sup> и тому подобных панегирических сочинениях.

---

<sup>1</sup> См., например: ПСРЛ. Т.1. Стб. 256.

<sup>2</sup> Поучение Владимира Мономаха // БЛДР. Т. 1. XI - XII вв. СПб., 1997. С. 470 - 474.

<sup>3</sup> Слово о князьях // БЛДР. Т. 4. С. 226 - 228.

<sup>4</sup> Сказание о Борисе и Глебе // БЛДР. Т. 1. С. 328 - 352.

<sup>5</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 28 - 29.

<sup>6</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 149.

<sup>7</sup> Память и похвала князю русскому Владимиру // БЛДР. Т. 1. С. 316.

И все же нельзя сказать, что в XI - XII вв. понятие «Русская земля» как воплощение представлений о едином общественном и территориальном образовании существовало лишь в книжной культуре, и было абсолютно безжизненно. Оказавшись в Палестине, игумен Даниил, автор «Хождения», чувствует себя там представителем всей Руси. В качестве «русью земля игумена» он предстает перед королем Балдуином. В лавре св. Саввы им были записаны для поминовения имени всех русских князей, начиная со Святополка Изяславича и далее, нисходя по лестнице старшинства, сколько вспомнил<sup>1</sup>. Любечский съезд по летописи открывается торжественной речью: «Почто губим русьскую землю, сами на ся котору деюще, а половци землю нашу несуть розно и ради суть оже межю нами рати. Да ноне отселе имеемся въ едино сердце и блюдем Русьские земли»<sup>2</sup>. То есть осознание этнической принадлежности приходит в соприкосновении с иноплеменниками. У себя на Руси человек был «новгородцем», «киянином», «черниговцем» и мог спокойно в военном столкновении зарубить своего недалекого соседа, говорящего на том же языке. Но перед лицом внешней опасности или в далеком странствии приходило понимание общности, актуализировалась оппозиция «русские – чужеземцы». Впрочем, у книжника, воспарившего умом «под облакы», такое «соприкосновение» могло произойти и в мирное время у себя дома. Тогда, например, когда он читал описание неведомых «языков» в летописи. Можно согласиться с утверждением А.П.Моца, что «трудно представить высокое осознание своего единства смердами, сидящими (например) под Галичем и Псковом»<sup>3</sup>, однако следует уточнить, что верно оно только относительно тех «смердов», которые действительно «сидели» и только до тех пор, пока «сидели». Если такого смерда судьба заносила далеко от дома, то вряд ли разница между жителем (например) Чернигова и степняком-половцем осталась для него непонятна.

---

<sup>1</sup> Хождение игумена Даниила // БЛДР. XII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 116.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 256.

<sup>3</sup> Моця А.П. Степень этнической интеграции восточных славян в древнерусское время // Истоки русской культуры: Археология и лингвистика. М., 1997. С. 135.

*Иноземцы и представления о населенном мире.* Самым существенным признаком древнеславянского образа иноземца, истинно «чужого», ни при каких условиях не становящегося полностью «своим», было языковое отличие. Недаром те, чья речь понятна, обозначались словом «словенинь» – 'владеющий словом'. Соответственно тот, кто «по человечески», понятно, говорить не умеет – «немьць», то есть 'немой'<sup>1</sup>.

Подробное описание народов мира, своеобразный «этнографический очерк», находим мы в начальной части Повести временных лет. Для достижения своей задачи автор летописи счел нужным сначала определить место Руси в ойкумене. По определению Ю.М.Лотмана, география «не воспринималась, как особая естественно-научная дисциплина, а скорее напоминала разновидность религиозно-утопической классификации»<sup>2</sup>.

Классификация народов, осуществленная автором «Очерка», основывается на мифической библейской генеалогии, производящей три большие части человечества от сыновей Ноя - Сима, Хама и Иафета (Бытие. 10, 5). Возможно, источником этого описания послужил также еврейский хронограф середины X века «Книга Иосиппон», в основу которой был положен созданный в IV в. латинский перевод «Иудейских древностей» Иосифа Флавия<sup>3</sup>. Большинство индоевропейских, а также финно-угорских народов, жителей западных и северных стран согласно этой классификации отнесены к «жребию Афетову»<sup>4</sup>. В их число включена и Русь.

Летописное повествование развивается одновременно в географической и временной плоскостях. Сначала летописец дает этнографическое описание самих славян. Затем по ходу рассказа о славянах пред мысленным взором читателя проходят образы различных народов - как современных, так и

---

<sup>1</sup> Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 133.

<sup>2</sup> Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам II. Тарту, 1965. С. 212. См. также: Щапов А.П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских сказаниях о мире // Он же. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. СПб., 1906. С. 3 – 46.

<sup>3</sup> Петрухин В.Я. Начало этнокультурной истории Руси IX - XI веков. М., 1995. С. 25.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 3 - 4.

канувшие в Лету: болгары, угры, обры. Этим последним уделено особенно много внимания. Характеристика их весьма живописна: «В си же времена быша и обри иже ходиша на Арьлия царя и мало его не яша. Си же обре воеваху на словенех и примучиша дулебы, сущая словены, и насилие творяху женам дулебским. Аще поехати будяше обрину, не дадяше въпрячи ни коня ни вола, но веляше въпрячи 3, или 4, или 5 ли жен в телегу о повести обрина. И тако мучаху дулебы. Быша бо обре телом велицы и оумом горди, и Богъ потреби я и помроша вси, и не остася ни единъ обринъ. Есть притъча в Руси и до сего дне: "Погибоша аки обре"»<sup>1</sup>.

После рассказа о славянских племенах и как бы в объяснение «странностей» их обычаев и поведения в «Очерке» следует еще одна теоретическая выкладка. Со ссылкой на Георгия Амартола летописец делит все народы на имеющие письменный закон и не имеющие такового. Последние, в свою очередь делятся на те, чьи неписанные обычаи казались средневековому православному монаху «приличными» и «неприличными». Их описание идет также по Амартолу, так как сам книжник лично, конечно, с этими народами незнаком. К «приличным» отнесены сирийцы «живоуще на конец земля». У них в качестве закона выступают обычаи их отцов: не заниматься ни любодеянием, ни прелюбодеянием, не красть, не клеветать, не убивать. Ничуть не хуже нравы бактриан, «глаголемии върахмане и островичи». Они из благочестия не едят мяса, не пьют вина, не творят блуда и никакого не делают зла вообще. Совсем по иному, по древнерусским представлениям, обстоят дела у соседей бактриан – индийцев. Они «убийстводеица, сквернотворяще и гневливи и паче естества; въ нутренейший же стране ихъ человек ядуще и странствующихъ оубиваху, паче же ядятъ яко пси». Столь же плохи халдейцы и вавилоняне, гилийцы, британцы и амазонки. Неприемлемость для летописца их обычаев заключается, в основном, в постыдности принятых у них норм сексуального общения. Халдейцы и вавилоняне вступают в половой контакт с матерями и с детьми братьев, убивают, совершают разнообразные бесстыдства,

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 11 - 12



почитая их за добродетель. Гилийские женщины взяли на себя исполнение мужских обязанностей и пользуются поэтому полной половой свободой. В Британии сосуществуют полиандрия и полигиния. А амазонки, «аки скоть бесловесный», не имеют мужей. Один раз в год, ближе к весне, они выходят из своей земли и сочетаются с окрестными мужами. Этот выход они «мнят» как некое торжество или праздник. Зачав, они удаляются к себе. Если у них рождается девочка, «то взъодять и прележне въспитают», а если мальчик – убивают.

В этот список неведомых злодейских народов включены хорошо известные русскому человеку половцы, которые тем самым предстают как явление «всемирно-исторического» масштаба. Портрет их крайне непривлекателен: они «закон держать отецъ своихъ: кровь проливати, а хваляще о сихъ и ядуще мертвечину и всю нечисту – хомеки и сусолы; и поимають мачехи своя и ятрови и ины обычая отецъ своихъ творять». По мнению Л.С. Чекина, в древнерусской книжности половцам была уготована роль воплощения «всемирного зла». Несмотря на то, что в реальной жизни контакты с этим кочевым народом далеко не всегда носили враждебный характер, в образной системе летописи представление о них формировалось «не только под влиянием фактов повседневной жизни, но и результате сближения и взаимодействия с другими книжными и фольклорными конструктами – измаильтянами-сарацинами, иудеями, мифическими существами северо-востока»<sup>1</sup>.

Кочевникам старательно приданы эсхатологические черты. Считалось, что они являются потомками Измаила – изгнанного сына Авраама от рабыни Агари. В свете библейского мировосприятия происхождение от Измаила было прямой дорогой к роли предтечи Антихриста. Согласно пророчеству Мефодия Патарского, исход измаильтян из Етравской пустыни произойдет непосредственно перед светопреставлением. Таким образом, приход половцев

---

<sup>1</sup> Чекин Л.С. Безбожные сыны Измаиловы. Половцы и другие народы в древнерусской книжной культуре // Из истории русской культуры. Древняя Русь. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 1. С. 693.

был весьма зловещим предзнаменованием. Кроме того, приписанное половцам происхождение от Измаила могло восприниматься в контексте отождествления Руси с Исааком – младшим сыном Авраама от его законной «свободной» жены Сары, которое было осуществлено еще в «Слове о Законе и Благодати» митрополитом Иларионом на заре развития древнерусской общественно-религиозной мысли. Это так же не добавляло им привлекательности.

В конечном итоге, через половцев в летописном рассказе мир нечестивых чужаков приведен в соприкосновение со «своим» миром. Это дало возможность летописцу провести противопоставление «свои – чужие» на самом высоком уровне: приведенный перечень «языков», увенчанный половцами, противопоставлен христианам. «Мы же, християне елико земель, иже веруют в святую Троицу и в едино крещенье, в едину веру, закон имам единь, елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся»<sup>1</sup>.

Бытовая классификация чужаков строилась по преимуществу не по этническому признаку, а по религиозному. Основной характеристикой иноземца для русского человека была его конфессиональная принадлежность. Несмотря на сравнительно слабое проникновение христианства в повседневное мировоззрение населения Древней Руси, формирование образа врага как, прежде всего, неправославного к XI – XII вв. продвинулось уже довольно далеко. Это неудивительно. Психологически становление группового самосознания через противопоставление некой чуждой силе является самым простым и часто выступает в качестве начальной его формы (достаточно вспомнить современный иронический фразеологизм: «Против кого дружить будем?»). Поэтому, как правило, отношение к иноверцам было крайне отрицательным.

Хорошее отзывы о чужих верах рассматривалось почти как религиозное преступление. Феодосий Печерский в своем «Поучении» наставляет князя Изяслава: «Не подобает же хвалити чюже веры. Аще ли хвалити кто чюжую веру, то обретается свою веру хуля. Аще ли начьнетъ непрестанно хвалити и

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 1 - 16.

свою и чюжую, то обретається таковий двоверье держа, и близь есть ереси. Ты же, чадо, такихъ деяний блюдися, ни присвоися к нимъ, нъ бегай от нихъ, якоже можеша, и свою веру едину непрестанно хвали, подвизаяся въ ней добрыми делы»<sup>1</sup>.

Устав Ярослава в законодательном порядке запрещал близкое (в особенности сексуальное) общение с иноверцами. Пребывание русской женщины с иудеем или мусульманином влекло за собой ответственность: «на иноверцех митрополиту 50 гривен, а рускую поняти в дом церковный» (ст. 19)<sup>2</sup>. Насколько более важным был признак вероисповедания по сравнению с признаком национальной принадлежности видно из 49 статьи УЯ, в которой не делается практической разницы между «своим» нехристом и иноплеменным: «С некрещеным, ни иноязычником, или от нашего языка будет с некрещеным, ведая ясть и пиет, митрополиту в вине»<sup>3</sup>. Как видно из этой же статьи с иноверцами запрещалось даже есть и пить. Об этом говорит и Феодосий: «своихъ же дочерей не даи за не, не поимате у нихъ, ни брататися с ними, ни поклонитися, ни целовати его, ни с нимъ въ одномъ съсуде ясти, ни пити, ни борошна ихъ поимати». Если же кто-то из иноверцев просит ради Бога дать им поесть или попить, то, во исполнение христианского долга, сделать это непременно нужно, но только что б посуда была их»<sup>4</sup>.

Бытовую сценку религиозного шовинизма рисует нам Киево-Печерский патерик. Разговаривают два «медика» – «безмездный врач» монах Киево-Печерского монастыря Агапит и его светский коллега, армянин родом, «лечець» Владимира Мономаха. «Въпроси же блаженный: "Кто еси ты и коеа веры еси?" Лечець же рече к нему: "Не слышалъ ли еси мене, яко арменинь есми?" Блаженный же рече к нему: "То како ты смель еси внити и осквернити келию мою и дръжати за грешную мою руку? Изыди от мене, иноверне и

---

<sup>1</sup> Поучения и молитва Феодосия Печерского // БЛДР. Т. 1. С. 450.

<sup>2</sup> Устав Ярослава // Древнерусские княжеские уставы XI - XV вв. М., 1976. С. 88.

<sup>3</sup> Там же. С. 89.

<sup>4</sup> Поучения и молитва Феодосия Печерского. С. 448.

нечестиве!" Осрамлень же бывъ арменинь, отъиде»<sup>1</sup>. «Грешная» рука Агапита все же несоизмеримо «чище» руки иноверца. Даже сына армяно-григорианской церкви, канонические расхождения с которой у русской православной церкви невелики.

Представления о сути чужих вер соответствовали недружелюбному отношению к иноверцам. Например, ислам в летописном повествовании о выборе религии Владимиром, изображен очень искаженно и отталкивающе. По словам «философа», просвещавшего князя в вопросах веры, это религия, которая проклята Богом, люди, ее исповедывающие уподобились жителям Содома и Гоморры. Они творят беззакония: подмывшись, они обливаются использованной водой, льют ее себе в рот, мажут по бороде и поминают «Бохмита». А жены их творят «ту же скверну и ино пуще – от совокупленья мужска и женска вкушают». Вполне естественна реакция князя на описанные ужасы: «Си слышавъ Володимеръ блону не землю и рекъ: "Нечисто есть дело"»<sup>2</sup>. Собственные эмиссары, посланные Владимиром в Волжскую Болгарию, привозят впечатления, дополняющие рассказы греческого учителя. По их словам, богослужение в магометанских храмах проходит нелепо: молящиеся стоят без поясов (что по символике русского костюма означает распущенность – ср. «распоясаться»), потом садятся и глядят, как безумные «семо и овамо», веселья у них нет, «но печаль и смрад велик»<sup>3</sup>.

Любопытно, что, несмотря на извечную вражду между мусульманами и христианами, отнюдь не ислам вызывал у древнерусских мыслителей наиболее отрицательную реакцию. Гораздо большему порицанию подвергались, как ни странно на первый взгляд, сходно верующие католики. Именно на борьбу с ними была направлены основные интеллектуальные силы православных проповедников. Многочисленные сочинения «на латину» призваны были отвратить паству от симпатий к римскому христианству. Сделать это было

---

<sup>1</sup> Слово 27. И о святемъ и блаженнемъ Агапите, безмездномъ врачи. Киево-Печерский патерик // БЛДР. Т. 4. С. 402.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 86.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 107.

достаточно сложно, так как даже просто для того, чтобы объяснить рядовому верующему принципиальную разницу между православием и католицизмом, уже нужно было проявить известные педагогические способности. Поэтому-то эта тема так занимала древнерусских служителей церкви. Представить в невыгодном свете «нехристей» в XI - XII вв. было несложно, но объяснить, почему почитающие Христа католики не являются настоящими христианами – задача по плечу не всякому схоласту. Поэтому в ход шли различные пропагандистские уловки.

В рассказе об испытании вер мотивировка отказа от католического крещения объяснена не вполне ясно. Владимир, который достаточно остроумно и развернуто отвечает представителям ислама и иудаизма, с посланниками Рима разговаривает алогично. Он задает им вопрос о заповеди, а потом безо всякой связи с сутью их ответа (в котором не было, кажется, ничего крамольного) заявляет: «идете опять, яко отци наши сего не прияли суть»<sup>1</sup>. Складывается впечатление, что по сути возразить ему нечего, он еще не вполне подготовлен для богословских дискуссий. Отец Владимира Святослав не принял и греческого крещения, однако, это не смущает князя – он ссылается на авторитет предков, что даже при небезупречности логики сообщает авторитет его словам. Или, точнее, словам, вложенным летописцем в уста князю, который, как свидетельствуют путевой отчет папского посланника Бруно, в обыденной жизни относился к католикам вполне лояльно. При личной встрече князь-креститель Руси отнесся к Бруно, агенту римского престола, вполне гостеприимно и оказался готов к вполне продуктивному сотрудничеству<sup>2</sup>. Тем не менее летопись, произведение, в котором задавались идейные ориентиры для всего общества, рисует нам князя если не враждебно настроенным, то, по крайней мере, весьма сдержанным по отношению к посланцам западной церкви. Он деликатно уходит от споров о вере, ссылаясь на нейтральную причину.

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85.

<sup>2</sup> Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Три века христианства на Руси (XII – XIV вв.) М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. Т. 2. С. 13.

Впрочем, существовали и другие, более последовательные «доказательства» богословской несостоятельности католицизма. Но появляются они несколько позже. По мнению В.Н. Топорова, несмотря на зависимость от Византии, первоначально позиция русской церкви по отношению к «латинянам» была менее агрессивной, чем у православных греков (несомненно, именно поэтому Владимир так легко вступает во взаимодействие с католическим миссионером Бруно). Но эхо нового взрыва «антилатинской» полемики в Византии после схизмы 1054 г. докатилось и до Руси. В большом количестве появляются сочинения «на латину», которые постепенно формируют отрицательный образ западного католика, наделенный всеми чертами «чужака»<sup>1</sup>.

Перечень их в литературе достаточно велик. Критике западного христианства посвящали свои произведения высшие иерархи церкви: митрополиты Иоанн I, Никифор, Георгий, игумен Киево-Печерского монастыря св. Феодосий Печерский. В изображении последнего католика выглядят особенно примечательно. Они едят из одной посуды с кошками и собаками, пьют свою мочу, употребляют в пищу ящериц, диких коней, ослов, удавленину и мертвечину, медвежатину, бобровое мясо, включая бобровые хвосты. Феодосий инкриминирует им несоблюдение постов, а именно то, что употребление мяса разрешено во вторник первой недели поста. Аморально католическое духовенство: монахи едят сало, постятся в субботу, а попостившись, едят молоко и яйца. Интересно, что целибат белого духовенства также рассматривается Феодосием как проявление безнравственности – по его мнению, это пренебрежение законным браком. Священники приживают детей со служанками и, тем не менее, продолжают служить. Епископы имеют наложниц и ездят на войну. Католики рисуют на земле крест, целуют его, а потом попирают ногами (аналогичный укор «латинам» имеется и в ПВЛ). Помимо перечисленных, Феодосий приводит еще целый ряд особенностей,

---

<sup>1</sup> Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Три века христианства на Руси (XII – XIV вв.) Т. 2. С. 12.

отличающих приверженцев западного христианства от православных. Особенности эти лежат, в основном, в сфере обычаев и традиций. Неприязнь у Феодосия вызывает формальная разница в обряде погребения, крещения. Достоинство православного человека перед католиком, по Феодосию, в том, что помимо мирского имени, у него есть еще другое, нарекаемое при крещении в честь какого-нибудь святого, а католиков «како прозовуть родители, в то имя и крестяты». В последнюю очередь упомянуто о принципиальном расхождении православной и католической доктрин по поводу основного догмата римской церкви *filioque*: «Се же пакы глаголють и Духа Святаго исходящаго от Отца и от Сына. Мы же не глаголемь: от Сына». Перечень недостатков «латинской веры» Феодосий подытоживает фразой: «И ина многа суть яже въ техъ злая и неправая и развращеная, и погыбели полна вера ихъ и делеса ихъ; егоже жидове творять, то они творять, много же и въ Савьску ересь вьступають»<sup>1</sup>. Западные христиане оказываются хуже иудеев.

Это достаточно распространенное социально-психологическое явление, когда «чужой» кажется тем неприятней, чем более он похож на «своего». Половец – очевидный враг, от которого можно ждать набега; враг, которого можно победить мечом. «Заблуждения» иудеев очевидны – критика их взглядов давно отработана. А вот «латинцы», вчерашние единоверцы, на самом деле гораздо хуже, они посягают на самое святое, «извращают» самое сокровенное: вместо мира и масла сыплют в рот крещаемому соль и т.п. Делают все вроде бы так же, но не совсем так – будто передразнивают.

Дополнительным стимулом ожесточенной критики со стороны православной церкви было также и то, что в начале истории русского христианства был какой-то темный момент, тщательно замалчиваемый русскими источниками, но обнаруживаемый по западным хроникам, когда выбор веры чуть было не оборотился на запад<sup>2</sup>. Согласно анонимному

---

<sup>1</sup> Поучения и молитва Феодосия Печерского. С. 448 - 450.

<sup>2</sup> Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX – XII веков. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 263.

«Продолжению хроники Регинона Прюмского», уже приняв крещение в Византии, родоначальница православия на Руси, «мудрейши всех человек», княгиня Ольга в 959 г. вдруг посылает посольство германскому императору Оттону I с просьбой назначить её народу епископа и священников. Оттон с радостью посылает на Русь епископа Адальберта. Но тот почему-то возвращается очень скоро ни с чем<sup>1</sup>. Обстоятельства, очевидно, изменились. По мнению А.В. Назаренко, посольство к германскому императору было лишь способом дипломатического давления на императора византийского<sup>2</sup>: Русь осталась в орбите греческого влияния. Тем не менее, вспоминать о былом, пусть и только демонстративном колебании было, видимо, неприятно.

Жесткая критика католицизма была необходимым условием сохранения религиозной идентичности, поскольку существовало слишком много факторов, которые могли способствовать ее разрушению. Помимо догматического сходства, и попыток политического взаимодействия, против воли духовенства сближавших православную Русь и католическую Западную Европу (см. далее) определенную дезориентацию могла создавать даже сама осенённая сакральным ореолом кирилло-мефодиевская традиция, в которой католики предстают очень неоднозначно. В «Житии Кирилла» римские папы представлены фактически исключительно положительными персонажами. Мало того, что Константин-Кирилл был удостоен от Бога стать «открывателем» мощей римского папы Климента, но и покровительство славянским вероучителям в трудные моменты их подвижнического служения оказывает отнюдь не константинопольский патриарх, а римский папа Адриан II. В сюжетной композиции «Жития» римский «апостолик» оказывается той доброй силой, которая ограждает братьев от преследований врагов, освящает славянские книги, рукополагает славянских учеников, служит литургию на славянском языке и вообще всячески содействует обращению славянства в

---

<sup>1</sup> Продолжение хроники Регинона Прюмского // Назаренко А.В. Немецкие латиноязычные источники IX – XI веков: Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1993. С.106 – 108.

<sup>2</sup> Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX – XII веков. С. 310.



Христову веру<sup>1</sup>. Думается, непредвзятый читатель не мог не войти в соблазн: выходило так, что римские католики совсем не так плохи, и граница, отделяющая «нас» от «них» не столь непреодолима. Требовались решительные меры для преодоления мировоззренческой аморфности и закрепления дифференциации: и здесь лучше всего подходила самая резкая и не особенно рациональная критика, строящаяся не механизмах элементарной ксенофобии, которую мастерски развивали полемические умы как греко-православного, так и римско-католического мира.

Это было вполне действенной мерой, поскольку в целом, для древнерусского общественного сознания (как для сознания практически всех народов) характерно представление, что чужак – не в полной мере человек. О них либо прямо говорится, что они «аки скоть бесловесный»<sup>2</sup> и «живяху звериньским образом, живоуще скотьски»<sup>3</sup>, либо им приписываются качества несовместимые с человеческим обликом: еда из одной тарелки с животными, употребление для питья мочи и пр. Подобная ситуация наблюдается и в эпосе. Так, например, Идолище отличается нечеловеческими размерами.

Говорит татарин таково слово:

Как есть у нас погано есть Идолищо.

В долину две сажени печатных,

А в ширину сажень была печатная.

А головищо что ведь люто лохалищо,

А глазища что пивные чашища,

А нос-от на роже он с локоть был<sup>4</sup>.

Тугарин Змеевич летает по поднебесью на бумажных крыльях. Кроме

---

<sup>1</sup> Память и житье блаженнаго учителя нашего Константина философа, первого наставника словеньску языку // БЛДР. XI – XII века. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. С. 60.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 16.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 13.

<sup>4</sup> Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. М. - Л., 1949. Т. 1. № 48.

того, на его inferнальное происхождение указывает отчество<sup>1</sup>. Еще меньше человеческого в облике Соловья-разбойника:

Сидит Соловей-разбойничек Дихмантьев сын  
На семи дубах, в девяти суках;  
Как засвищет Соловей по-соловьиному,  
Закричит, собака, по-звериному,  
Зашипит, проклятый, по-змеиному,  
Так все травушки-муравы уплетаются,  
Все лазоревы цветочки отсыпаются  
А что есть люди вблизи – все мертвы лежат<sup>2</sup>.

«Чужому» в Древней Руси склонны были приписывать особые возможности. Недаром княжеский род был призван из Скандинавии, а «лечец» Владимира Мономаха, который «хитрь бе врачеванию, яко таковъ не бе прежде его»<sup>3</sup>, был армянином. В виду того, что чужак, как было сказано, не вполне человек, возможности его могут превосходить человеческие. Многим народам свойственно приписывать чужеплеменникам колдовские способности. Австралийские аборигены верили, что всякая болезнь или смерть, причины которой не видны непосредственно, вызваны деятельностью колдуна чужого племени<sup>4</sup>. «Индийские тогда считали сильнейшими колдунами своих соседей курумба, а те по той же причине боялись самих тогда; к лопарям их соседи финны, карелы, шведы относились с суеверным страхом, как к опасным колдунам (ср. известные стихи "Калевалы" о страшных колдунах Похьёлы); сами лопари так же смотрели на финнов, шведов. Таких примеров можно

---

<sup>1</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. № 20.

<sup>2</sup> Былины Севера. Т. II. Прионежье, Пинега и Поморье / Подготовка текста и комментарии А.М.Астаховой. М. - Л., 1951. № 131.

<sup>3</sup> Слово 27. И о святемь и блаженнемь Агапите, безмездномъ врачи. Киево-Печерский патерик. С. 398.

<sup>4</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 85.

привести не мало»<sup>1</sup>. Не был, по-видимому, исключением и древнерусский народ. Судя по тому, что в мировоззрении волхвов, мимолетно запечатленном в летописном рассказе о событиях в Ростовской «области»<sup>2</sup>, просматриваются черты мордовской мифологии<sup>3</sup>, репутацией колдунов у русского населения могли пользоваться представители финских племен. Твердо утверждать, что колдунами на Руси были исключительно неславяне, конечно, нельзя. Тем не менее, этнографические параллели, указывающие на то, что умение колдовать чаще всего связывается традиционным сознанием с образом иноплеменника, могут служить косвенным доказательством финского или другого иноэтничного происхождения волхвов упоминаемых древнерусскими источниками.

В любом случае, любой иноплеменник требует к себе внимательного и осторожного отношения. И даже византийцы-единоверцы заслужили нелестный отзыв автора ПВЛ: «суть <...> греци льстивы и до сего дни»<sup>4</sup>.

Вместе с тем, международные связи Киевской Руси эпохи раннего средневековья были весьма обширны. Осторожное и даже опасливое отношение к иноземцам сочеталось в общественном сознании с готовностью к контактам, открытостью, отсутствием национальной замкнутости и высокомерия. Оплотом национально-религиозной закрытости была церковь, допускавшая широкие контакты только с Византией. Однако церковь не имела еще в то время определяющего влияния на все сферы жизни общества. Крупные города были полны иностранцев. При дворах князей были обычны скандинавы (об этом свидетельствуют как русские, так и скандинавские источники). Они уходили на Русь из поколения в поколение. Например, варяги во главе с Якуном сражались в войске Ярослава Мудрого против Мстислава. На

---

<sup>1</sup> Там же. С. 91.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 176 - 177.

<sup>3</sup> Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. (Репринтное издание 1916 г.) М.: Индрик, 2000. С. 131–142; Фроянов И.Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. С.144 - 145.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 70.

службе у Ярослава состояли племянники Якуна – Фриад и Шимон<sup>1</sup>. Двенадцатилетний конунг Олаф Трюггви, убив на торговой площади Новгорода обидчика топором, смог впоследствии жить в городе инкогнито, не привлекая ничьего внимания своим иностранным происхождением<sup>2</sup>. Это могло случиться только в том случае, если для древнего новгородца скандинав был привычным соседом, не вызывавшим ни особого внимания к своей персоне, ни подозрения. Высшими церковными иерархами были, как правило, греки. Немало, очевидно, было иноземных купцов. Иностранцы имели в русских городах и свои храмы. В Новгороде существовало подворье немецких купцов с церковью св. Петра, подворье готландского купечества с церковью св. Олафа. Дворы и церкви были в Смоленске, и в Киеве. Были даже католические монастыри. Есть сведения о существовавшем до 1234 г. доминиканском монастыре в Киеве<sup>3</sup>.

Род Рюриковичей был связан династическими связями со многими правящими домами мира. Нравы киевского времени, в отличие от нравов московского периода не запрещали князьям выдавать своих дочерей за иностранных (и иноверных) монархов и самим брать в жены половецких, европейских или греческих принцесс. Факты эти широко известны. Дочь Ярослава Мудрого Анна была выдана замуж за французского короля Генриха I, Елизавета – за норвежского принца Харальда, Анастасия – за венгерского короля Андрея I. Сам Ярослав был женат на дочери норвежского короля Олафа – Ингигерде, в крещении Ирине<sup>4</sup>. Его внук Владимир Мономах – на Гите, дочери последнего англо-саксонского короля Гаральда.

Прямой запрет на межконфессиональные браки был наложен митрополитом Иоанном II. Точнее, он запретил выдавать русских княжон замуж в иноверные страны. Митрополит-грек составивший свои

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 148; Киево-Печерский патерик. Слово1. С. 296.

<sup>2</sup> Снорри Стурлусон. Хеймскрингла (круг земной) // Древнерусские города в древнескандинавской письменности. М., 1987. С. 65 – 66.

<sup>3</sup> Назаренко А.В. Международная торговля Руси // Древняя Русь в свете зарубежных источников /Под ред. Е.А. Мельниковой. М.: Логос, 1999. С. 382 - 383.

<sup>4</sup> Пушкирева Н.Л. Женщины Древней Руси. М., 1989. С. 22 – 27.

«Канонические ответы» в конце XI в. (1080 – 1089 гг.) должно быть стал свидетелем большого количества династических альянсов. Он писал: «Иже дочь благовернаго князя даяти за мужь во ину страну, идеже служить опресноки и сквернояденю не отметаються, недостойно зело и неподобно правовернымъ се творити своимъ детемъ сочтание; божественный оуставъ и мирский законъ тояже веры благоверство повелеваетъ поимати»<sup>1</sup>. Однако, церковный запрет не смог мог мгновенно положить конец устоявшейся за столетие практике. Дочь киевского князя Святополка Изяславича Сбыслава «введена бысь <...> в Ляхы за Болеслава» в 1102 г.<sup>2</sup>, а в 1112 г. «ведоша Володимерьну Офимью въ Оугры за короля»<sup>3</sup>. И Сбыслава Святополковна и Евфимья Владимировна (дочь Мономаха) вышли замуж много позже митрополичьего запрета. Но, действительно, о большинстве матримониальных союзов с западными католиками Начальный свод 1095 г. (насколько о нем можно судить по ПВЛ и НЛ), составленный примерно в это же время, когда служил митрополит Иоанн, умалчивает – видимо монах-летописец вслед за митрополитом считал, что эти браки не вписываются в канву поступков приличествующих «благоверным» русским князьям. И, в конце концов, как это можно видеть во многих сферах жизни древнерусского общества, церковный взгляд постепенно возобладал: княжон почти<sup>4</sup> перестали отдавать.

Вместе с тем, сами русские князья продолжали брать иностранных жен, хотя и реже. Здесь все было проще – невесту крестили по православному обряду, и конфессиональное препятствие тем самым устранялось. Династический брак с иностранным семейством оставался в политическом арсенале русских князей и в послемонгольское время. Только тогда главным

---

<sup>1</sup> Иоанна митрополита русскаго, нереченного прорком Христа, написавшего правило церковное от святых книг вкратце Иакову черноризцу // РИБ. Т. 6. Памятники древнерусского канонического права. Ч.1. (Памятники XI – XV). СПб., 1906. С. 7.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 276.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 273.

<sup>4</sup> В XV в. Иван III выдал свою дочь Елену за литовского князя Александра Казимировича, католика по вероисповеданию, Елене было выговорено право остаться в лоне православной веры. Но поскольку ничего хорошего из этого брака не вышло, попыток установить дипломатические связи посредством выдачи русских княжон за западных владетелей больше не предпринималось.

партнером выступала не феодальная западноевропейская, а кочевая ордынская знать. Впрочем, и в то самое время, когда Мономах нашел себе невесту из Англии, его двоюродный брат Святополк Изяславич был женат на половчанке, летописец называет знаменитого хана Тугоркана его тестем<sup>1</sup>.

Можно думать, что женитьба на девушках из других стран была весьма важным фактором и в сфере культурного развития. В Древней Руси дети воспитывались в основном матерями, поэтому национальные обычаи жены несомненно оказывали непосредственное влияние на подрастающее поколение. Внутри семьи открывался канал иноэтничного влияния, расширявший мировоззренческий кругозор, развивавший психологию терпимости и способности к взаимодействию, обогащавший русскую культуру достижениями западной и восточной цивилизаций. Даже став княгинями, жены русских князей не теряли полностью связь с родной страной и религией. Так, например, упомянутая Гита, первая жена Владимира Мономаха, по мнению А.В. Назаренко, не только сама сохраняла прочные связи с монастырем св. Пантелеймона в Кёльне, но смогла привить особое отношение к этому святому своему сыну и внуку. Гита положила начало культу св. Пантелеймона на Руси<sup>2</sup>.

В период до окончательного разрыва между православной и католической церквями (1054 г.) династическим бракам ничто не мешало. Показательна история брака Елизаветы Ярославны и Харальда Сигурдарсона<sup>3</sup>. Подробности ее сохранила сага о конунге, дошедшая до нас в нескольких редакциях. Будучи ранен в битве при Стикластадире, пятнадцатилетний Харальд бежит в Гардарики к конунгу Ярицлейву, то есть на Русь ко князю Ярославу. Там он вполне естественно включается в жизнь княжеской дружины, будучи поставлен «хёвдингом над людьми конунга, охранявшими страну»,

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 231.

<sup>2</sup> Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX – XII веков. С. 615.

<sup>3</sup> Джексон Т.Н. Четыре норвежских конунга на Руси. Из истории русско-норвежских политических отношений последней трети X – первой половины XI в. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 118.

принимал участие в полюдье<sup>1</sup>. Для чужестранца на Руси в XI в. место находится так же легко как в космополитичной Византии. Более того, юный конунг в изгнании чувствует себя настолько комфортно, что решается посвататься к дочери князя. Но брак откладывается, в поисках богатства и славы Харальд отправляется в Византию, служит императору, отправляя добытые богатства не домой в Норвегию, а будущему тестю Ярославу, который сохраняет их до приезда конунга. В отлучке Харальд слагает знаменитые «Висы радости», сохранившиеся в составе саги. В них он прославляет собственные подвиги и сетует на то, что несмотря на проявленный героизм не хочет «девушка в Гардах» чувствовать к нему склонности<sup>2</sup>. Возвратившись в 1043 г. в Киев, Харальд все-таки получает в жены Елизавету, а затем отправляется вместе с женой домой и становится Норвежским конунгом.

Важно, что в тексте саги не чувствуется никакой разницы при описании биографии конунга в Скандинавии и на Руси. Русь в изображении саг почти не отличается от собственно норманнских территорий. Она выглядит как еще одно вполне норманнское государство, которое в сложившейся политической ситуации оказывается для Харальда Сигурдарсона даже более своим и дружелюбным пространством, чем родина. Установленные родственные связи помогают ему в политической борьбе, они обеспечивают ему поддержку могущественного ярла Свейна Ульвссона, который оказывается родственником его жены.

Совершенно иной взгляд видим мы в заметках позднейших европейских путешественников XV – XVII вв. Там Русь предстает «дикой Московией», воспринимаемой иностранцами как страна сильно отличающаяся от привычного им мира. Точно так же и русские путешественники, оставившие свои путевые заметки, «хождения»<sup>3</sup>, смотрят на повседневную жизнь западных стран как на череду удивительных диковинок. Все это очень отличается от той

---

<sup>1</sup> Там же. С. 123.

<sup>2</sup> Там же. С. 142.

<sup>3</sup> См., например: Хождение на Флорентийский собор // ПЛДР. XIV – середина XV века. М.: Художественная литература, 1981. С. 474.

презумпции цивилизационного единства, которая служила естественным фоном для текстов X – XIII вв. Можно думать, что в домонгольскую эпоху Русь и Западная (особенно Северо-Западная) Европа составляли универсальное культурное пространство, пронизанное множеством связующих нитей, делавших Русь, Норвегию, Англию, Венгрию, Польшу, Францию и др. элементами единой системы. После монгольского нашествия нити эти начинают одна за другой рваться, что и приводит в конечном итоге к размежеванию и обособлению.

В политическом сообществе европейских держав домонгольская Русь воспринималась как страна типологически не отличавшаяся от других европейских стран, как стереотипный элемент системы. В западных источниках достаточно распространено употребление по отношению к русским князьям титула «рекс», соответствовавшего королевскому достоинству. А.В. Назаренко, специально рассмотревший этот вопрос, считает, что использование королевского титула в латиноязычных источниках свидетельствует не столько о признании политического могущества русских князей, а лишь о фиксации их независимого положения<sup>1</sup>. Проследив, как использует этот термин Титмар Мерзебургский, исследователь пришел к выводу, что «рексами» немецкий хронист именует правителей, не включенных в политико-юридическую систему Германской империи, не являвшихся вассалами германского императора. Помимо русских князей титул *rex* Титмар применяет по отношению к английским, французским, итальянским, скандинавским и венгерским королям.

Признавая безусловную точность указанного наблюдения, думается, следует все-таки отметить, что для рассматриваемой эпохи «могущество» и «независимость» – понятия неразрывно связанные. Правитель, не обладающий политическим могуществом очень скоро лишался и независимости. Уровень независимости был прямым коррелятом могущества. Вряд ли стоит противопоставлять эти термины. Если русские князья оказались обозначены

---

<sup>1</sup> Назаренко А.В. *Rex, senior, dux: титулатура древнерусских князей в западноевропейских источниках // Древняя Русь в свете зарубежных источников /Под ред. Е.А. Мельниковой. М.: Логос, 1999. С. 333.*



тем же словом *rex*, что и европейские монархи, носящие королевский титул, это может быть без существенных оговорок воспринято, как указание на то, что в глазах европейцев Русь была таким же королевством как Англия, Венгрия или Франция, а русские князья не уступали правителям названных стран ни в независимости, ни в могуществе.

Термин *rex* используют не только немецкие хронисты (Титмар Мерзебургский, Адам Бременский). Королями русских князей называют и римский папа Григорий VII<sup>1</sup>, французский хронист Сигеберт из Жамблу<sup>2</sup>, автор Реймской глоссы<sup>3</sup>, французский монах Рудольф, автор «Жития св. Литберта»<sup>4</sup>. В скандинавских сагах киевские князья последовательно именуется «конунгами». «Конунг», как и «рекс» – титул королевский, стоящий выше княжеского. В восточных источниках русских князей именуют «царями». Яхья Антиохийский в рассказе о крещении Руси не делает терминологической разницы между русским правителем и византийским императором<sup>5</sup>.

Впрочем, несомненно, что в контексте рассмотренных западноевропейских и восточных текстов особого значения титулатуре правителей дальних стран не придавалось. Да и на Руси X – XIII вв. к королевскому титулу относились без существенного интереса: знаменательно безразличие к нему, проявленное Даниилом Галицким. В летописном образе которого, кстати, тоже нет черт которые бы резко отличали его, русского князя, от венгерских и польских королей, князей и иных исторических деятелей. Совсем по-другому будет в московскую эпоху. Тогда амбиции будут как правило превышать реальный политический потенциал, и русской дипломатии придется с трудом утверждать на международной арене за своим монархом сначала царский, а потом и императорский титул<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Древняя Русь в свете зарубежных источников. М.: Логос, 1999. С. 363.

<sup>2</sup> Там же. С. 362.

<sup>3</sup> Там же. С. 354.

<sup>4</sup> Там же. С. 355.

<sup>5</sup> Там же. С. 232.

<sup>6</sup> Агеева О.Г. Западная Европа и объявление России империей при Петре Великом // Российская государственность: уровни власти. Историческая динамика. Материалы

Весьма показательна разница между мотивацией отказа от титула, которая приписывается Даниилу, и той, которая несколько столетий спустя заставила отвергнуть подобное предложение московского великого князя Ивана III. Иван отказывается от титула потому, что он кажется ему слишком низок и не соответствует «природной» высоте его положения, обусловленной происхождением от Августа. Он говорит об исконном характере царского статуса русских князей: «мы Божьей милостью государи в своей земле изначала, от первых своих прародителей, а поставление имеем от Бога, как наши прародители, так и мы»<sup>1</sup>. В его отказе видно, прежде всего, нежелание включаться в какие бы то ни было отношения с западной феодальной иерархией, стремление «играть в свою игру», по собственным правилам и в собственной системе координат. У Даниила все гораздо проще: галицкого князя не интересуют формальный титул без реальной помощи со стороны западных католиков: «како могу приятии венец бес помощи твоей?»<sup>2</sup>, – отвечает он папе, пославшему к нему Беренского и Каменецкого епископов предложением принять королевский сан. Никакого особого скрытого смысла, кроме прямо заявляемого, в его словах нет. Он не пытается выйти за пределы системы или противопоставить себя ей. Даниил только хочет получить больше, чем просто престижный статус – в его планы входит получение военной помощи. Как известно, впоследствии титул был все-таки принят. Но, как и следовало ожидать, это не стало каким-то переломным событием. Речь не шла о переходе в новое качество – Галицкая земля лишь получила формальное подтверждение своего фактического положения в политической системе восточноевропейских государств (правда, так и не дождавшись более осязаемой помощи).

Функционирование единого культурного пространства обеспечивалось не распавшимся еще в тот момент окончательно религиозным единством и

---

всероссийской научно-практической конференции. Ижевск, 24–26 апреля 2001 года / Отв. ред. В.В.Пузанов. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2001. С. 96 – 102.

<sup>1</sup> Цит. по: Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. М.: Мысль, 1993. Кн. 1. С. 441.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 826 – 827.

наличием торговых и политических связей. Обычным делом в XI – XIII вв. были дальние путешествия, говоря языком эпохи «хожения». Маршруты русских путешественников достигали самых удаленных уголков мира, известного средневековой европейской географией. Пуститься в дорогу человек мог с самыми разными целями. Наиболее активными и непоседливыми были, конечно, купцы. Торговые пути шли через всю Русь и заканчивались далеко за её пределами. Наиболее знакомым и наезженным был путь в Константинополь<sup>1</sup>. Дорога туда была известна славянам еще в доваряжское время. С приходом в восточнославянские земли мореходов-скандинавов связи с великим южным соседом стали еще более тесными. Путь «из варяг в греки» был важной транспортной артерией. Ее функционирование во многом обуславливало успешное развитие экономики Восточной Европы. Константин Багрянородный в своем сочинении «Об управлении империей» подробно описывает постоянный путь, по которому приходили в империю росы на моносилах – лодках-долбленках, изготовленных из одного бревна (поэтому и «моносилы» – однодревки). При соответствующей доделке моносилы могли использоваться и как морские суда. Из сочинения императора мы узнаем об обрядах, совершаемых путешественниками по дороге и призванных обеспечить удачный путь и счастливое достижение цели. Жертвы приносились после того, как был пройден последний седьмой порог перед выходом в море. Самая опасная часть пути была позади, хотя и предстояло еще немало. Путники высаживались на острове св. Григория (о. Хортица). «На этом острове они совершают свои жертвоприношения, так как там стоит громадный дуб: приносят в жертву живых петухов, укрепляют стрелы вокруг дуба, а другие – кусочки хлеба, мясо и что имеет каждый, как велит их обычай»<sup>2</sup>.

В христианское время покровителем путешествий и путешественников, а точнее мореплавателей и мореплавания, стал св. Фока. На одной из фресок

---

<sup>1</sup> Игумен Даниил в своем «Хождении в Святую Землю» не считал нужным описывать путь до этого известного каждому русскому человеку города. См.: Прохорова Г.М. Хождение Игумена Даниила. Комментарии // БЛДР. XII в. СПб., 1997. С. 584.

<sup>2</sup> Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989. С. 49.

Софии Киевской он изображен с Библией в левой руке и с коротким рулевым веслом в правой<sup>1</sup>. На фреске имеется надпись-граффити: «Святой Фока, иже поручен от Бога плавающим в море. Правителя направи мя потопляема волнами житейскими»<sup>2</sup>, которая, по мнению С.А.Высоцкого, была оставлена моряком, уже обращавшимся за помощью к св. Фоке в своих плаваниях по Черному морю и Днепру, и вновь взывавшим к своему профессиональному покровителю о поддержке в плавании, понимаемом на сей раз фигурально – в «плавании житейском»<sup>3</sup>. Следует отметить, что образ «житейского плавания» был хорошо известен в древнерусской книжности. Так, например, митрополит Илларион, в своем «Слове» использует такое выражение: «въ мире и въ съдравии пучину житиа преплутити»<sup>4</sup>. Это, однако, не означает, что автор надписи, оперировавший не спонтанно пришедшей в голову аллегорией, а книжным штампом, на самом деле является риторически образованным книжником-домоседом, а не настоящим путешественником. Вряд ли клирик или образованный ремесленник стали бы обращаться за помощью к «чужому» сакральному патрону. В то же время, как говорилось выше, купцы (а именно купцом скорее всего являлся неизвестный мореход) были одной из самых образованных и начитанных групп населения средневекового города. Уровень интеллектуального развития среднего купца был вполне достаточен, чтобы увидеть, оценить и усвоить аллегория, в которой жизнь сопоставлялась с дорогой, а жизненные трудности с морскими волнами и ветром. И эмпирического, и читательского опыта для этого было достаточно. Эту надпись можно считать еще одним подтверждением того, что «Хождение за три моря» Афанасия Никитина появилось в XV в. не на пустом месте, и письменная фиксация сведений о мире, добытых купцами, могла начаться еще в

---

<sup>1</sup> Шаповалов Г.И. Корабли веры. Судходство в духовной жизни древней Украины. Запорожье, 1997. С. 15.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Цит. по: Шаповалов Г.И. Корабли веры. Судходство в духовной жизни древней Украины. С. 15.

<sup>4</sup> Слово о законе и благодати митрополита Илариона. // БЛДР. XI - XII века. СПб., 1997. Т. 1. С. 52.

домонгольскую эпоху.

В более позднее время в качестве покровителя мореплавателей стал восприниматься и св. Николай. В былине о Садко, когда пляска Морского царя стала причиной губительного шторма, люди начинают молиться именно Николаю:

А сходилася волна да на синём мори,  
А и как стал он разбивать много черных караблей да на синем мори,  
А и как много стало ведь тонуть народу да в синё морё,  
А и как много стало гинуть именица да в синё морё.  
А и как теперь на синём мори многи люди дорыи,  
А и как многи ведь да люди православные,  
От желаньица как молятся Миколе да Можайскому,  
А и чтобы повынес Миколай их угодник из синя моря<sup>1</sup>.

Затем Николай спасает самого Садко из подводного плена, и в благодарность тот строит ему в Новгороде «церковь соборную».

В книге Г.И. Шаповалова, посвященной отражению в духовной культуре опыта овладения водной стихией, образов, связанных с кораблями и мореплаваньем, описан интересный документально зафиксированный пример того, как в XVII в. запорожские казаки, внезапно попавшие в страшную бурю на Черном море, обратились к Богу с молитвой об отвращении от них беды. В молитве они обещали, что в случае спасения несколько дней отслужат монахам Киево-Печерского монастыря, что и было ими исполнено в дальнейшем<sup>2</sup>.

Необходимость в магической защите была обусловлена большой опасностью, которую таило дальнейшее странствие в средневековую эпоху. Даже в современном мире, при том внимании, которое уделяется обществом развитию транспортных и коммуникационных систем, путешествие продолжает

---

<sup>1</sup> Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. М.;Л., 1949. Т. 1. № 70.

<sup>2</sup> Шаповалов Г.И. Корабли веры. Судходство в духовной жизни древней Украины. С. 20.

оставаться делом, связанным с риском для жизни и здоровья. Что и говорить о той поре в истории человечества, когда не существовало ни скоростных магистралей, ни электронных средств связи. Человек, отправлявшийся в дальнее путешествие, все равно что умирал для своих близких. Возвращение во многом зависело от удачи. Подготовка к путешествию отчасти напоминала подготовку к смерти. Человек оставлял завещание, прощался с родными и близкими. Этим, очевидно, было обусловлено широко распространенное использование символики странствия в похоронной обрядности<sup>1</sup>. Во многих обществах, где путешествия были обычным делом, существовали установленные сроки, по истечении которых, ушедший в дальние края и не подающий вестей человек считался погибшим. Так, в Скандинавии, по «Законам Гулатинга», имущество человека, покинувшего страну, через три года переходило наследникам (именно поэтому конунг Харальд Сигурдарсон отправлял богатства добытые в походах не домой, а киевскому князю Ярославу Мудрому, своему предполагаемому тестю)<sup>2</sup>. То же мы видим и в русском эпосе. Богатырь, отправляясь в чистое поле, завещает жене ждать его шесть лет, а потом строить жизнь по своему усмотрению:

Поживи-тко, молода жена,  
Настасья Тимофеевна,  
Поживи-тко без Добрынюшки Микитича ты шесть годов.  
Если через шесть годов домой не буду я,  
Хошь – вдовой живи, а хошь – замуж пойдн...<sup>3</sup>

И все же, несмотря на все опасности, люди отправлялись в путь. Караваны русов, описанные Константином Багрянородным, шли с торговой целью – везли в Византию товары из восточнославянских земель, в том числе

---

<sup>1</sup> Там же. С. 27 – 42.

<sup>2</sup> Джексон Т.Н. Четыре норвежских конунга на Руси. Из истории русско-норвежских политических отношений последней трети X – первой половины XI в. М., 2000. С. 135.

<sup>3</sup> Былины / Сост. вступ. ст., вводные тексты В.И. Калугина. М., 1991. С.335.

рабов. Разъезды в пределах Черного, Азовского и Балтийского морей были в древнерусские времена обычным делом и совершались как обыденные деловые поездки. Достигали русские купцы и владений арабского халифа. По свидетельству Ибн-Хордадбега, относящемуся к 40-м годам IX в.<sup>1</sup>, русские купцы привозили товары в Багдад<sup>2</sup>. Значительный интерес представляли для Руси связи с Западной Европой. Б.А. Рыбаков выделяет два направления торговли с Западом: 1) из Киева в Центральную Европу (Моравия, Чехия, Польша, Южная Германия) и 2) из Новгорода и Полоцка через Балтийское море в Скандинавию, южную Прибалтику и далее на запад. Причем товары доставлялись к месту продажи самими русскими купцами. Их пребывание в западноевропейских городах фиксируется письменными источниками<sup>3</sup>. В частности, массовое присутствие русских купцов на востоке Баварии отразилось в «Раффельштеттенском таможенном уставе» начала X в.<sup>4</sup>. В восточных и западных городах основывались постоянные резиденции русских купцов, служившие постоянными дворами, опорными пунктами и, в некотором смысле, неофициальными консульствами Руси.

Чаще всего для дальних путешествий использовался водный транспорт. Помимо морских путей, большое транспортное значение имели реки, особенно Днепр и Волга. Древняя Русь знала несколько типов судов, которые можно было с одинаковым успехом использовать как для речного, так и для морского плавания. Это были ладьи, описанные Константином Багрянородным, на которых русы достигали Царьграда. По мнению Н.Н. Воронина, выдолбленная из цельного бревна «однодревка» составляла лишь основу такого судна. Для

---

<sup>1</sup> Коновалова И.Г. Восточные источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников /Под ред. Е.А. Мельниковой. М., 1999. С. 205.

<sup>2</sup> Ибн Хордадбег. Книга путей и стран // Древняя Русь в свете зарубежных источников /Под ред. Е.А. Мельниковой. М., 1999. С. 206; Рыбаков Б.А. Торговля и торговые пути // История культуры Древней Руси. Домонгольский период: В 2 т. Общественный строй и духовная культура / Под ред. Н.Н.Воронина, М.К.Каргера, М.А. Тихановой. М.;Л., 1951. Т. 1. С. 337.

<sup>3</sup> Там же. С. 341 – 349.

<sup>4</sup> Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX – XII веков. М., 2001. С. 80; Раффельштеттенский таможенный устав // Назаренко А.В. Немецкие латиноязычные источники IX – XI веков: Тексты, перевод, комментарий. М., 1993. С.59 – 100.

морского плавания ее борта наращивались досками, оборудовались уключинами, на ней укреплялись мачта и парус, швартовы и якорь<sup>1</sup>. Такая ладья вмещала 40 человек. Вероятно, существовало несколько разновидностей описанной конструкции, использовавшихся для военных и торговых целей. Типом речного судна был «насад», борта которого также наращивались досками, а внутреннее пространство закрывалось палубой<sup>2</sup>. Специальных, сугубо морских судов древнерусская эпоха не знала, что понятно: среди русских городов не было ни одного (кроме, быть может, Тмутаракани), расположенного на морском побережье. Чтобы выйти в море, всегда нужно было сначала проплыть какую-то часть пути по рекам. Это предопределило небольшой размер русских судов: они были меньше греческих или норманнских и поэтому могли ходить по морскому мелководью, преодолевать речные пороги и отмели, их можно было переносить на руках из одного водоема в другой и перетаскивать по волокам, они легко маневрировали. В то же время в открытое море на таких судах выходить было рискованно, и вероятно, чаще всего практиковалось каботажное плавание, которое было предпочтительней еще и потому, что позволяло обходиться без навигационных приборов и подробных карт.

Особенно склонны к разного рода дальним выездам были новгородцы. Это очевидно объясняется их тесной связью с мореходами-скандинавами, установившейся в древности настолько прочно, что летописец в XII в. считал их «от рода варяжска»<sup>3</sup>, малой плодородностью новгородских почв и сложностью климатических условий, заставлявшей жителей этой северной волости больше внимания уделять ремеслу и торговле. Представительства новгородских купцов были открыты в торговых городах севера Европы и на о. Готланд. Именно поэтому мотив дальнего «заморского» странствия наиболее

---

<sup>1</sup> Воронин Н.Н. Средства и пути сообщений // История культуры Древней Руси. Домонгольский период: В 2 т. Общественный строй и духовная культура / Под ред. Н.Н.Воронина и М.К.Каргера и М.А. Тихановой. М. - Л., 1951. Т. 1. С. 284 – 285..

<sup>2</sup> Там же. С. 289.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 20.



распространен в новгородском цикле былин. Так в дальнейшее морское плавание отправляется Садко с новгородскими товарами:

А потом как построил тридцать караблей,  
Тридцать караблей, тридцать черных,  
А и на черныи на корабли,  
А и поехал торговать купец богатыи новгородский,  
А и как на своих на черных на караблях.  
А поехал он да по Волхову,  
А и со Волхова он во Ладожско,  
А со Ладожского выплывал да во Неву-реку,  
А и как со Невы-реки как выехал на синё морё.  
А и как ехал он по синю морю,  
А и как тут воротил он в Золоту орду<sup>1</sup>.

Как видим, маршрут (по крайней мере до выхода в «синё морё») описан вполне реалистично и детально. Правда в дальнейшем Садко оказывается в Золотой Орде, но такой поворот сюжета можно объяснить долгим сроком, прошедшим после возникновения сюжета, когда реальное расположение Золотой Орды могло быть уже подзабыто. Кроме того, возможен вариант кругного пути вокруг Европы в Северное Причерноморье, историчность которого также нельзя полностью отвергать, поскольку такой путь был описан для более раннего периода в ПВЛ (см. далее).

Не менее интересное путешествие совершает и былинный Василий Буслаев. Заявленная цель его похода – «Ерусалим-град», куда он отправляется для того, чтобы замолить грехи, совершенные в молодости: «смолода бито, много граблена, под старость надо душа спасти...»<sup>2</sup>. Однако сам Василий признает свою благочестивую экспедицию «гуляньем неохотным»: сам он не

---

<sup>1</sup> Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. № 70.

<sup>2</sup> Сборник Кирши Данилова. М., 1977. № 19.

верит «ни в сон, ни в чох», а лишь в свое оружие – «червленной вяз», и пускается в нее будто бы только для того, чтобы порадовать свою матушку – «матерую вдову Амельфу Тимофеевну». «Паломничество» становится похожим на те походы, которые были привычны дружине Василия Буслаева. Это разгульное путешествие, чуждое всякому благочестию, сопровождаемое грубыми забавами и поиском военных столкновений. Очевидно, именно такими были походы новгородских ушкуйников. Тем более что описанный в былине маршрут, общее направление которого определено как «прямой путь» через Каспийское море, мало похож на маршруты русских паломников (это как раз не самый удобный путь в Иерусалим), но зато практически полностью совпадает с областью активности ушкуйников.

Иногда по проторенным купцами маршрутам отправлялись в путь военные отряды или послы. Путешествия с политической целью были весьма распространены в домонгольской Руси. Древние князья, не забывшие еще своего происхождения от викингов, часто пускались в дальние и рискованные походы. Это в московское время выезд князя, а затем и царя за пределы Руси был чем-то почти невозможным – в древности отношение общества к дальним странствиям было иным. В далеких странах искали богатства, добычи и удачи. Естественный страх перед опасностями, которые подстерегают человека на чужбине, не мог остановить отважных и предприимчивых жителей раннесредневековой Руси. Первые правители Киева, начиная с Олега и заканчивая Святославом, вели весьма подвижный образ жизни. Олег и Игорь ходили в Константинополь с войной<sup>1</sup>. Ольга была там с официальным посольством, подробный, хотя и несколько приукрашенный рассказ о котором был помещен в летопись<sup>2</sup>. Князья, попадая в трудные политические ситуации, легко бегут «за море». В Скандинавию бежит Владимир Святославич, испугавшись старшего брата. Много странствует Олег Святославич

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 29, 44 – 45.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 60.

Черниговский, живет в течение двух лет на острове Родос<sup>1</sup>. Изяслав Ярославич, будучи вынужден бежать от захватившего престол Святополка, побывал в поисках помощи у польского короля Болеслава II, у германского императора Генриха IV, а его сын Ярополк совершил поездку в Рим к папскому престолу<sup>2</sup>. Согласно ПВЛ, князь Владимир, перед тем как определиться с выбором веры, устроил настоящее исследование религиозно-бытового уклада ближайших соседей Руси, отправив в путешествие по близлежащим странам экспедицию из «мужей добрых и смысленых числом 10»<sup>3</sup>. Понятно, что сама процедура «выбора веры», изображенная летописцем, имеет характер во многом вымышленный. Вряд ли религия была выбрана только по эстетическим предпочтениям десяти «смысленных» мужей из различных, совершенно равноправных вариантов. Несомненно, имелись весомые предпосылки к тому, что в «соревновании» победило именно греческое православие. Тем не менее историчность практики организации посольств для сбора актуальной в политическом смысле информации вряд ли может быть подвергнута сомнению. Сведения, доставленные экспедицией составили основу эмпирических знаний древнерусского общества о жизни ближайших соседей.

В Повести временных лет есть фрагмент, в котором впечатления очевидца помещены почти без редакторской обработки – как прямая речь. Это рассказ новгородца Гюряты Роговича, возможно боярина или должностного лица княжеской администрации, который отправил отроков своих в Печерский край за данью. В дальнейшем повествовании отроки называются уже не «свои» и не «его», а «мои», то есть летописный текст прямо следует речи рассказчика: «Пришедшу отроку моему к ним, и отгуду иде въ Югру. Югра же людье есть язык немъ, и седять с Самоядью на полунощные страны. Югра же рекоша отроку моему: "Дивно мы находихом чудо, егоже не есмы слышали преж сих

---

<sup>1</sup> Хождение игумена Даниила. С. 30.

<sup>2</sup> Назаренко А.В. Между Польшей и Германией: западноевропейские союзы Ярославичей // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е.А. Мельниковой. М.: Логос, 1999. С. 362 – 363.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 107.

лет. Се же третье лето поча бытии суть. Горы заидуче в луку моря, имже высота ако до небесе, и в горах тех кличь великъ, и говоръ, и секуть гору, хотяще высечися, и в горе той просечено оконце мало и туде молвять, и есть не разумети языку ихъ. Но кажутъ на железо и помавають рукою, просящее железа, и аже кто дасть имъ ножь ли, ли секиру – дають скорою противу. Есть же путь до горъ техъ непроходим пропастьми, снегом и лесом. Темже не доходим ихъ всегда, есть же и подаль на полунощи"»<sup>1</sup>. Перед нами очень своеобразный рассказ, в котором посредством югры до новгородцев-сборщиков дани, далеких от каких бы то ни было книжных штудий, дошли сведения о племенах, живущих еще дальше на север и не знающих, судя по всему, металлов. И отрока, и Гюргяту Роговича в полученной информации заинтересовала, прежде всего, коммерческая сторона, ведь народы эти ведут меновую торговлю, которая могла бы оказаться в высшей степени прибыльной для Руси. Они жестаами предлагают менять железные предметы, в которых на Руси не испытывали недостатка, на меха. Могло получиться почти так же выгодно, как получалось у европейских мореплавателей на экваториальных островах, менявших топоры и стеклянные бусы на золото. Но, есть препятствие: путь до тех гор, где находятся эти люди, слишком далек и сложен: пропасти, снег, лес...

И вот эта история, которую текст летописи воспроизводит, как можно думать, без особых трансформаций, была рассказана Гюргятой ученому книжнику, автору летописи. Далее мы видим, как летописец, добросовестно, с небольшими, возможно, корректировками записавший ее, начинает над ней интеллектуальные манипуляции. Данный летописный пассаж интересен именно и прежде всего тем, что фиксация эмпирического факта и его последующая книжная обработка выступают порознь, одно за другим. Итак, выслушав, летописец (Нестор?) начинает объяснять Гюргяте, о ком на самом деле донесли слух его отроки: «мне же рекшю к Гюргяте: "Си суть людье заклепании Александром Македоньским царемь, якож сказаеть о них Мефодий, папа

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 235.

Римский, глаголя: Александръ царь Македонский и взиде на восточныя страны до моря наричемое Солнче место, и виде ту человеки нечистыя от племени Нелфетова ихже нечистоту видевь – ядыху скверну всяку, комары и мухы, котки змие, и мертвец не погребаху, но ядыху, и женския изворгы, и скоты вся нечистыя. То видевь, Александр оубояся, еда како оумножаться и осквернять земл. И загна их на полунощныя страны и горы высокия, и Богу повелевшю сступишася о них о них горы великия. Токмо не ступишася о них горы на 12 локоть, и ту створишася врата медяна и помазашася сунклитом, и аще хотять огнем взятии – не възмогут ижещи. Вещь бо сунклитова сица – е ни огонь можетъ вжещи его, ни железо его приметъ. В последняя же дни по сих изидут 8 колен от пустыня Етривьская. Изидут и си скверные языки, яже суть в горах полунощных по велению Божию"»<sup>1</sup>. Таким образом, после того как информация, принесенная отроками Гюряты была пропущена через книжную лабораторию летописца, северные народы, не знающие производства железа, охотники, ведущие меновую торговлю с южными соседями и практикующие в общении с иноплеменниками элементарный язык жестов, превращаются в мифических нечестивцев, в древние времена запертых Александром Македонским по воле Божьей в северных горах. В результате «голая эмпирика» была специально «приготовлена» для вписывания в стройную картину мира древнерусской культуры, в которой не было место случайности или «бесхозным» фактам. Место каждого известия должно было быть четко определено и подчинено общей мировоззренческой схеме.

Надо полагать, что читатель, который после ознакомления с рассказом новгородских отроков мог лишь пожалеть о сложности достижения мест выгодной торговли, вникнув в ученое объяснение автора летописи, должен был ощутить внутреннюю дрожь: ведь целый ужасный нечестивый народ, не понимающий «нормальной» речи, стремится вырваться из заточения, идет методичная работа, слышится «кличь велик» и непонятный говор, уже просечено маленькое окошко, значит, еще немного и проход будет пробит, тем

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 236.

более что если не он, то другие, более удачливые торговцы, привлеченные значительной прибылью, так или иначе наладят снабжение этих северных затворников железными секирами и ножами. И когда наступят последние дни и народы вырвутся из плена, произойдет конец света. Тут уж одно упование на Бога, и на дальнее расстояние, которое в таком ракурсе выглядит как благо. Вот таким образом географическая и этнографическая информация, вынесенная из путешествия, сначала проверяется на предмет практического использования, а затем находит «прописку» в общей системе естественнонаучных (а в реальности, скорее, религиозно-мифологических) знаний Древней Руси.

Способы пополнения фонда географических знаний существенно отличались от тех, которые вошли в обиход европейских и русских путешественников нового времени. Географические карты, известные Византии и арабскому миру, в которых культура путешествий была очень развита, на Руси не получили заметного распространения. Расширение эмпирических знаний о странах и народах осуществлялось не в форме заполнения «белых пятен» на некой *графической схеме*, а в форме собирания информации о «*путях*», по которым можно достичь той или иной страны. Собственно, те знания, которые вошли в древнерусскую книжность не из греческих источников, а напрямую из жизни, отличаются именно такой формой (тоже, правда, имевшей аналог в греческих периегетах и периплах – сухопутных и морских путеводителях, а также в трудах арабских географов): это перечни дорожных ориентиров. Как было показано выше, именно такая парадигма географического описания используется в русском эпосе. Практически ту же модель видим и в книжной культуре. Вряд ли, однако, «описания путей» были заимствованы из книжных источников греческого или арабского происхождения: характеристика *пути* во многом зависит от его начала и конца, и поэтому будет различаться для стран, находящихся на значительном удалении друг от друга.

Яркий пример «географического обзора», взятый из жизни и построенный как описание воображаемого путешествия, содержится в ПВЛ.

«Бе путь изъ Варягъ в Греки, и изъ Грекъ по Днепру, и верхъ Днепра волокъ до Ловоти, и по Ловоти внити в Ылмерь озеро великое, из негоже озера потечеть Волховъ и вътечеть в озеро великое Нево. И от того озера внидеть устье в море Варяжское, и по тому морю ити до Рима, а от Рима прити по тому же морю ко Царюгороду, а от Царягорода прити в Понтъ море в неже втечет Днепръ река, Днепръ бо потече из Оковьского леса и потечеть на полдне, а Двина из того же леса потечет а идеть на полунощье и внидеть в море Варяжское, ис того же леса потече Волга на вѣстокъ, и вътечеть семьюдесять жерель в море Хвалисьско темже и из Руси можеть ити по Волзе в Болгары и въ Хвалисы, и на вѣстокъ дойти въ жребии Симовъ, а по Двине въ Варяги, иъ Варягъ до Рима, от Рима же и до племени Хамова, а Днепръ втечеть в Понетъское море жереломъ, еже море словеть Руское»<sup>1</sup>. Как видим, данное описание сначала идет по речному пути через Русь («из Грек в Варяги»), затем морским путем вокруг Европы, а потом из отправной точки, в роли которой выступает Оковьский (Волковьский, Воковский, Волковиский<sup>2</sup>) лес, расходится по трем основным направлениям, идущим вдоль основных речных магистралей: на юг (Днепр), на север (Двина) и на восток (Волга). Западное направление охвачено уже морским маршрутом «до Рима».

Во всех случаях основной конструктивной единицей описания всех направлений является именно «путь», а не абстрактные стороны света, играющие в описании подчиненную роль. Причем в дело идут описания не только обыкновенных путешествий с торговой или паломнической целью, но и военных походов. Так, например, большая часть сведений о Хазарском каганате в ПВЛ изложена в связи с рассказом о нападении на эту державу князя Святослава. Летописное «открытие» русскими Волжской Болгарии также привязано к описанию завоевательного движения Владимира I в восточном направлении. Согласно летописной версии, сбор информации о государстве, на которое был устроен поход происходил одновременно с военной

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 7.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Примечания. Т. 1. Стб. 7.

рекогносцировкой: Владимир, согласно летописи, побеждает болгар (из дальнейшего рассказа очевидно, что это было столкновение с каким-то передовым болгарским отрядом, а не с основными силами) и, рассмотрев, что пленники-«колодники» обуты в сапоги, делает вывод о высоком политическом и экономическом потенциале противника («дани нам не даяти»)<sup>1</sup>. Несмотря на фольклорную стилистику данного рассказа, такая ситуация была, в принципе, очень возможна: разрыв между моментом добычи военно-стратегической информации и ее использованием действительно мог быть невелик. Результаты «разведки боем» становились основой для разработки дальнейших военных планов и заодно пополняли запас сведений о существенных параметрах военного, бытового и политического устройства сопредельных стран.

Путешествия с познавательной или развлекательной целью, весьма популярные во времена античности, в Древней Руси распространения не получили. Но, кроме торговых и политических, русские путешественники в средневековую эпоху могли преследовать благочестивые цели – паломничество по святым местам. О том, как проходили эти путешествия нам известно гораздо больше, поскольку многие из тех людей, которые предпринимали такие экспедиции, оставили подробное их описание, путевые заметки, составляющие особый жанр в древнерусской литературе, – «хождения» или «хожения». Самое первое, самое древнее и одно из самых подробных и интересных «хожений» принадлежит перу игумена Даниила, посетившего в 1104 – 1107 гг.<sup>2</sup> Палестину. Вторым по древности после «Хождения Даниила» является произведение, автор которого Добрыня Ядрейкович (впоследствии новгородский архиепископ Антоний) совершил свое путешествие в Константинополь ок. 1200 г. и оставил описание его – «Книгу Паломник»<sup>3</sup>. Среди путешественников-паломников

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 84.

<sup>2</sup> Творогов О.В. Даниил // Словарь книжников и книжности Древней Руси XI – первая половина XIV в. Л., 1987. Вып. 1. С. 109.

<sup>3</sup> Белоброва О.А. Антоний // Словарь книжников и книжности Древней Руси XI – первая половина XIV в. Л., 1987. Вып. 1. С. 39; Путешествие Новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия / Предисл. и прим. П.И. Савvaitова. СПб., 1872. С. 13 – 63, 64 – 184.



новгородцев тоже было много, как и в купеческой среде. Новгородец Григорий Калека (новгородский архиепископ Василий) путешествовал в начале XIV в.<sup>1</sup> К тому же XIV в. относится «хождение» Стефана Новгородца. И в дальнейшем жанр «хождений» остается одним из популярных. В его рамках были созданы интереснейшие произведения древнерусской книжности: «Хождение на Флорентийский собор», «Хождение за три моря Афанасия Никитина» и многие другие. Если сначала авторами «хожений» выступают исключительно духовные лица, то в более позднее время записи о путешествиях оставляют и светские авторы – дипломаты, купцы. Вообще же в древнерусской литературе XI – XVII вв. известно более 70 различных хождений, среди которых более 50 оригинальных и около 20 переводных<sup>2</sup>.

Как правило, «хождение» сочетает традиционный для этого жанра произведений «дорожник» (близкий форме греческого проскинитария – путеводителя<sup>3</sup>) – перечисление географических объектов в хронологической последовательности путешествия и очерковые описания виденного с выражением чувств и переживаний автора<sup>4</sup>. Цели написания «хожений» четко сформулированы уже у игумена Даниила. По его словам, их у автора две. Во-первых, Даниил хочет записать все виденное, чтобы не забыть («любве ради святых местъ сихъ исписах все, еже видехъ очима своима, дабы не в забыть было то, еже ми покза Богъ видети, недостойному»). Во-вторых, и эта цель выглядит гораздо более масштабно, прочтение книги Даниила должно заменить благочестивому читателю реальное путешествие по святым местам. У Даниила очень проникновенно описано, как «кто убо» услышав (а точнее, прочитав) о святых местах, потянется к ним «душею и мыслею», совершит своеобразное виртуальное путешествие, и в результате примет от Бога «равну мзду» с теми,

---

<sup>1</sup> Прокофьев Н.И. Анонимное хождение в Царьград. Комментарии // Книга хожений. Записки русских путешественников XI – XV вв. М., 1984. С. 397.

<sup>2</sup> Прокофьев Н.И. Хождение: путешествие и литературный жанр // Книга хожений. Записки русских путешественников XI – XV вв. М., 1984. С. 5.

<sup>3</sup> Конявская Е.Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.) М., 2000. С. 70.

<sup>4</sup> Казакова Н.А. «Хождение» на Флорентийский собор. Комментарии // ПЛДР. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 586.

кому действительно удалось дойти до святых мест<sup>1</sup>. Этой установкой проникнуты практически все древние хождения: отбор материала в них продиктован тем, что возможный читатель должен не просто узнать о далекой стране, в которую он, возможно, никогда в жизни не сможет попасть, – читателю необходимо вынести из прочитанного духовный опыт, приобщиться к благодати, которую дает прикосновение к местам, где разворачивались события библейской истории.

Особенно подкупает в текстах «хожений» крепкая вера авторов-путешественников в принципиальную возможность передать при помощи слов все свои зрительные впечатления. Эта вера заставляет их с педантичной точностью описывать форму и конструктивные особенности увиденных храмов, число ступеней и колонн, материал и расположение в ландшафте. Там где можно, используются сравнения. Особенно замечательно сопоставление Даниилом священной реки Иордан и реки Сновь, протекающей в Черниговской земле. Надо полагать, Даниилу очень хорошо была знакома эта речка. По интонации повествования чувствуется, что его восхищает это сходство: он говорит о нем снова и снова: «и вшире, и вглубле, и лукаво течет и быстро вельми, якоже Сновь река»<sup>2</sup>. Неизвестные русскому читателю виды деревьев, увиденные игуменом в Палестине, он описывает, сравнивая с хорошо знакомыми жителю средней полосы ольхой и осиной<sup>3</sup>. Остро чувствуется, что Даниилу не хватало фотоаппарата. Манера его изложения визуальна, ориентированна на эффект «увиденного собственными глазами», хотя изобразительных средств ему подчас не хватает, и тогда он ограничивается традиционными определениями: красна, зело красна, благословенна<sup>4</sup>.

Иногда в произведении Даниила проглядывает что-то почти современное, удивительно напоминающее взгляд восторженно настроенного туриста, который с любопытством и благоговением осматривает не только известные

---

<sup>1</sup> Хождение игумена Даниила. С. 27.

<sup>2</sup> Там же. С. 54.

<sup>3</sup> Там же. С. 33.

<sup>4</sup> Прокофьев Н.И. Хождение: путешествие и литературный жанр. С. 10.

архитектурные и природные достопримечательности, но и ничем особенно интересным не отмеченные места, о которых местные жители сообщили ему, что там совершилось какое-нибудь знаменательное библейское событие. Все увиденное он тщательно записывал, откладывая эти благочестивые впечатления в копилку древнерусских знаний о мире.

Таким образом, несмотря на признание ведущей роли книжной традиции в формировании знаний о мире в Древней Руси, следует учитывать, что эмпирический опыт тоже давал некоторую, подчас существенную долю информации. Впечатления древнерусских путешественников «осваивались» интеллектуалами-теоретиками и вплетались в целостную картину мира, в которой фантастика самым причудливым образом переплеталась с реальностью. Иногда практик-путешественник и книжник-теоретик объединялись в одном лице. И тогда древнерусская культура обогащалась такими блестящими произведениями как «Хождение в Святую Землю» игумена Даниила. Но и «некнижные» купцы, послы, паломники, по крупицам собирая полезную информацию, внесли неоценимый вклад в формирование комплекса естественнонаучных географических знаний.

Итак, представления о внешнем мире в Древней Руси формировались как из опыта практического общения с ближайшими соседями, так и из литературных источников (в основном переводных, таких как «Хроника» Георгия Амартола или «Книга Иосиппон»). Это предопределило смешанный характер сведений, в которых знания, полученные из практики сочетались с книжной традицией. Последняя содержала в себе обломки мифологических систем разных народов – древних евреев (Библия), греков, римлян, и фрагменты трудов античных ученых и философов. Античная география несла в русскую книжность наряду с реальными фактами много фантастики. Так, например, амазонки, по мнению В.Я.Петрухина, «в разных традициях (восходящих к античной) отмечают не историко-географические реалии, а, напротив, неосвоенную часть ойкумены в пространственном отношении или

доисторическую (мифологическую) эпоху <...> во временном отношении»<sup>1</sup>. О них можно было узнать только из какого-нибудь византийского сочинения. И, напротив, греки, степные кочевники, варяги, были известны не понаслышке. Если две традиции сталкивались, то книжник старался по возможности «примирить» их, решая по обстоятельствам, чему отдать предпочтение: безраздельного господства эмпирического факта над авторитетной догмой древнерусская книжность не знала.

Характерно, что древнерусский книжник не делал разницы между настоящими и мифологическими народами. Его задачей было объединить все доступные ему сведения в единую систему, в которой и фантастические амазонки и реальные половцы заняли бы предназначенное им место. Точнее, главная цель работы заключалась в том, чтобы органично «встроить» факты реальной жизни в мировоззренческую систему, воспринятую вместе с византийской образованностью. Этим объясняется желание летописца облечь литературный портрет половцев в форму, аналогичную форме описания неведомых «беззаконных», «скотских» народов типа халдейцев, британцев или амазонок. Странная, на первый взгляд, привычка путешественника по Святой Земле игумена Даниила все измерять и излагать в верстах, саженьях, штуках и пр. – продиктована тем же стремлением. По сути, автор летописи, рисуя мифологическими красками портрет реальных половцев, и Даниил, старательно подсчитывающий количество колон в храмах и обмеряющий Гроб Господен, стремятся к одной и той же цели – связать воедино сферы сакрального и реального, примирить образно-символическую<sup>2</sup> и рациональную формы мышления. Разница в том только, что в летописи сделана попытка выразить реальность через мифологические образы (здесь можно вспомнить и «теорию Божьих казней»), а в «Хождении», наоборот, сакральное пространство, на котором некогда разворачивались события библейской истории, осваивается при помощи нарочито «мирских», приземленных понятий.

<sup>1</sup> Петрухин В.Я. Начало этнокультурной истории Руси IX - XI веков. С. 46 - 47.

<sup>2</sup> Трактовку мифа как образно-символическую форму мышления см.: Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 5.

Соединение божественного и земного привело к возникновению некоего «срединного слоя» в картине мира. Характерные черты этого явления были проанализированы В.С.Горским. По его мнению, в картине мира, свойственной культуре Древней Руси существовало пространство, занимающее промежуточное положение между «небесными» силами и «земными». Древнерусские мыслители не были склонны противопоставлять божественное и человеческое. Второе мыслилось гармоничным созданием первого. Сферы эти находились во взаимном непосредственном контакте. Область контакта и есть - «срединный слой». В нем объединялись черты сакрального и реального. Мир людей сообщался с вышними сферами посредством молитв, ангелы (особенно архангел Михаил) принимали участие в повседневных делах смертных, Богородица выступала заступницей и ходатаем перед Богом<sup>1</sup>. Если развернуть схему В.С.Горского в пространстве, то можно заметить, что степень взаимосвязанности, смешанности сакрального и земного будет нарастать по мере удаления к окраинам известной русскому человеку ойкумены. В конечном итоге, обе эти сферы смыкаются где-то на краю населенного мира: недаром, по древнерусским представлениям, в рай, помимо «естественного» пути можно попасть и при жизни – после долгого путешествия. Представление о том, что рай находится на земле, только очень далеко, нашли, например, отражение в «Сказании отца нашего Агапия», –апокрифе, дошедшем до нас в списке XII века. Агапий выходит из монастыря, в котором он был игуменом, держит путь посуху, потом переправляется через море и попадает в сад. Сад этот прекрасен. В нем различные деревья, цветы, плоды, которых никто никогда не видел. На ветвях деревьев сидят птицы в разнообразном оперении и великолепно поют. «Агапий же наслушавъ ся и напитавъ ся отъ овоща и испочив от труда». Потом на дорожке в саду он увидел людей в белых одеждах. Когда они приблизились, Агапий «узъре Исуса въ славе велице» и заинтересовался у него, что это за люди и куда он попал? Выяснилось, что люди –апостолы, а место –

---

<sup>1</sup> Горский В.С. «Срединный слой» картины мира в культуре Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев. 1988. С. 169 - 176.

ни что иное как райский сад. Агапий выразил желание остаться здесь навсегда. Это, однако, не входило в планы Господа. Игумену было приказано возвращаться назад. На обратном пути Агапий подходит к стене высотой до неба, которая окружает рай. Там он встречается с человеком, Ильей Тезвитянином, который показал ему много разных чудес, а потом проводил через «оконце» в стене. В целом рай апокрифа напоминает ухоженный парк с дорожками, ручьями, животными, птицами и плодовыми деревьями<sup>1</sup>. Согласно системе мира, изложенной в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, рай расположен далеко на востоке, за океаном. В принципе, до него тоже можно добраться морским путем<sup>2</sup>. Конкретную географическую привязку имеет и ад. По мнению игумена Даниила, он находится под дном Содомского или Мертвого моря. Сделать такой вывод, по-видимому, его заставил сернистый запах, исходящий от воды: «смрад исходит из моря того, яко от серы горяща, ту бо есть мука под морем тем»<sup>3</sup>.

Помиморая и ада в дальних краях находятся страны, в которых обитают существа, которых можно назвать людьми только с большой натяжкой. О них рассказывается в некоторых произведениях, известных древнерусскому читателю (в основном, переводных). Это вполне понятно, так как страны эти, уже в силу своей отдаленности и загадочности, недоступны для обыкновенного путешественника. Рассказ о них, как правило, ведется не столько с информативной целью, сколько является способом построения неких идеальных социальных моделей – утопий или антиутопий.

«Страна Утопия» древнерусского общественного сознания – это Индия. Сумма знаний об этой стране, собранная русской книжностью была весьма

---

<sup>1</sup> Ськазание отца нашего Агапия чьсо ради оставляють роды и дома своя и жены и дети и възьмьше кръсть и идудь въ следь Господа яко же еваангелие велить // ПЛДР. XII век. М., 1980. С.154 - 165.

<sup>2</sup> Чаев Н.С. Просвещение // История культуры Древней Руси. Домонгольский период. В 2-х т. / Под общей ред. акад. Б.Д.Грекова и проф. М.И.Артамонова. Т. II. Общественный строй и духовная культура / Под ред. Н.Н.Воронина и М.К.Каргера. М. - Л., 1951. С. 230.

<sup>3</sup> Хождение игумена Даниила. С. 60 - 62.

значительной<sup>1</sup>. «Русский книжник включал древнюю Индию в свое всемирно-историческое целое – точно так же, как византийский хронист и болгарский переводчик»<sup>2</sup>. Став фактом литературы, представления об Индии, несомненно, стали и фактом общественного сознания: иного пути для получения сведений об окружающем мире кроме обращения к книжной традиции у большей части древнерусского населения не было.

Представление об Индии, если опираться на известия, встречающиеся в древнерусской литературе, складывалось весьма противоречивое. С одной стороны индийцы, как говорилось выше, «убийстводеица, сквернотворяще и гневливи и паче естества; въ нутренейший же стране ихъ человек ядуще и странствующихъ оубиваху, паче же ядять яко пси»<sup>3</sup>. С другой, где-то в тех же краях живут «рахманы», мифический народ, который повстречал во время своего похода Александр Македонский. Об этом повествуют многие древнерусские переводные и оригинальные компилятивные произведения. Сведения о встрече Александра посредством «Хроники» Амартола попали в ПВЛ<sup>4</sup>. Немало говорит об этом популярный на Руси средневековый роман «Александрия», переведенный с греческого не позднее сер. XIII века<sup>5</sup>. Исследователи видят в образе «рахманов» отражение сведений об индийских брахманах. Эти сведения стали проникать в греческую литературу еще в эллинистические времена, а затем из греческой проникли и в русскую<sup>6</sup>.

Рахманы в контексте летописного текста – пример благочестивого существования. В ПВЛ нигде не акцентируется внимание на том, христиане ли они, понятно только, что они отличаются святой жизнью. Они не имеют никакого имущества, даже одежды, поэтому и называются «нагомудреци».

---

<sup>1</sup> Скрупулезный разбор фактов влияния индийской культуры на древнерусскую и всей суммы представлений об этой стране см.: Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XV в.) М.: Наука, 1988. 335 с.

<sup>2</sup> Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси. С. 175.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 1 - 16.

<sup>4</sup> Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси. С. 176–177.

<sup>5</sup> Творогов О.В. Александрия Хронографическая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI - первая половина XIV в.) Л., 1987. С. 35.

<sup>6</sup> Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси. С. 161.

Глава у них – игумен. Кормятся они тем, что дает им природа. Жены и дети их предстали перед Александром, «яко стада на пастве». Они сразу предупреждают, что воевать с ними бесполезно – у них нечего взять. Зато они очень мудры. Александр задает им различные вопросы, похожие на загадки. Например, «"что есть боле, земля или море"? Они же реша: "земля, ибо то само море землею подьдержится". Паки же въпроси: "что есть во всехъ животныхъ лукавее?" Они же реша: "человекъ"» и т.п. В образе «нагомудрецов» рахманов в романе дается модель некоего совершенного общества, построенного на доведенных до логического завершения евангельских максимах. Они не имеют собственности, полагаются во всем на волю Божию. Не воюют, проводят время в молитвах. В то же время, в тексте проводится мысль об ограниченности показанного идеала, недоступности и, что особенно важно, необязательности его для широких масс. Она видна в диалоге, которым завершается встреча царя с «нагомудрецами». Рахманы спрашивают у Александра, для чего ему все его победы, если он не бессмертен, ведь он не сможет ничего унести в могилу. На это великий полководец отвечает, что, во-первых, как и все в мире, действует он по промыслу Божию, а не по своей личной воле. И, кроме того, если бы все люди «единъ нравъ имели, праздень убо бы весь миръ; по морю быша не плавали, земли быша не делали, детино роженъе не было»<sup>1</sup>. По сути, это был один из вариантов ответа о смысле жизни в древнерусской литературе.

Еще более впечатляюще черты приобретает Индия в «Сказании об Индийском царстве», – греческом литературном произведении XII века, попавшем на Русь, как предполагают, в XIII – XIV вв.<sup>2</sup> Сказание построено в виде ответа мифического индийского царя Иоанна византийскому императору Мануилу, пожелавшему узнать о силе царства и его чудесах. Иоанн, «царь и попъ, над цари царь», описывает свою страну. Она огромна. В одну сторону нужно идти десять месяцев, а до другой стороны дойти невозможно, потому

---

<sup>1</sup> Александрия // Истрин В.М. Александрия русских хронографов. М., 1893.

<sup>2</sup> Прохоров Г.М. Сказание о Индийском царстве // Словарь книжником и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 410.



что там «соткнуся небо с землею». Страна населена разнообразными чудовищными народами. В одной области живут немые люди, в другой – рогатые, в третьей – трехногие, а иные люди – девяти сажен, а иные – четырьмя руками, а иные – с шестью. Кроме того есть земля, где у людей половина тела собачья, половина – от человека. Существуют в «Индии» люди у которых глаза и рот располагаются на груди. Есть такие, у которых сверху – большие рты, другие имеют скотьи ноги. Есть люди, которые наполовину птицы, а у других собачьи головы. При всем при том, страна православная: Иоанн «поборник по православной вере Христове». Далее идет описание различных чудес, которыми богата «Индия» и которые могут дать представление о ее истинном величии. В стране водятся чудесные звери: например, «крокодилъ зверь лютъ есть, на что ся разгневает, а помочится на дерево или на ино что, в той час огнем сгорит».

Несмотря на то, что «Сказание» является переводным греческим произведением, образ «Индии» как 'далекой, прекрасной, богатой, но, вместе с тем, немного пугающей страны' прочно вошел в древнерусскую культуру. В качестве таковой она фигурирует в эпосе, в былинах о Дюке Степановиче. Многие списки «Сказания» имеют предисловие, в котором царь Иоанн говорит послам: «цены твоего царства не хватит тебе на хартию, потому что невозможно тебе описать моего царства и всех чудес моих»<sup>1</sup>. В былине находим аналогичный сюжет. «Дюкова матушка» говорит послу Добрыне:

Вы эй мужики, вы обценщики,  
Вы скажите-ко солнышку Владимиру:  
На бумагу-ту пушай продаст весь Киев-град,  
На чернила-ты продаст весь Чернигов-град...<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Прохоров Г.М. Сказание об Индийском царстве. Комментарии // БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб., 1997. С. 523.

<sup>2</sup> Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. М. - Л., 1938 Т. 2. № 152.

Сходным образом изображается «городской ландшафт». В «Сказании»: «В верху тех полат учинена два яблока златы, в нихже вковано по великому каменю самфиру, того ради, дабы хоробрость наша не оскудела. Суть бо 4 камени на столпех, того ради, дабы потворницы не могли чаров творити над нами»<sup>1</sup> и т.д. В былине:

Там крышечки в домах золоченыя,  
У них маковки на церквах самоцветныя <...>  
Мостовые рудожелтыми песочками изнасыпаны,  
Сорочинские суконца припазостланы...<sup>2</sup>

Архетип построения всех чудес примерно одинаков. Они строятся, в основном, на увеличении количественных характеристик хорошо знакомых в повседневной жизни явлений или предметов то есть на гиперболизации (искатели жемчуга ныряют в воду на 3 - 4 месяца, чтобы обойти царский дворец нужно пять дней и пр.)<sup>3</sup>. Таким образом представление о дальних странах практически сливается в древнерусском сознании с мифом, былиной и сказкой.

О степени проникновения книжных знаний в народную культуру можно судить по фактам, приводимым в книге В.К. Шохина, посвященной культурным связям Индии и Древней Руси: «в южнорусском фольклоре индийские рахмане не только сохранили свое книжное имя, но и дали русскому языку ряд новых слов. Так, в Галицкой области была издавна распространена поговорка “Постимся яко рахмане”, а на Черниговщине сложилось прилагательное “рахманый”, употреблявшееся в значении “кроткий”, “тихий”, “ласковый”. Примерами такого словоупотребления служат выражения “рахманна детина”, “рахманый кинь”»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Сказание об Индийском царстве // БЛДР. Т. 5. С. 400.

<sup>2</sup> Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. Т. 2. № 152.

<sup>3</sup> Сказание об Индийском царстве. С. 396 – 340.

<sup>4</sup> Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси. С. 261.

Если суммировать все сведения, которыми располагал человек XI – XIII вв. в области географии, то общий объем их будет достаточно велик. Помимо хронографов и апокрифов в распоряжении древнерусского читателя были сочинения почти «естественнонаучного» характера, в которых, при посредстве византийской книжности, Древняя Русь могла познакомиться с античными географическими представлениями. Часто сведения, содержащиеся в этих произведениях были весьма устаревшими, к началу II тыс. н.э. европейская наука продвинулась вперед, но для Руси в тот момент это было не так важно, поскольку сочинения античных географов были принесены в русскую культуру в сакральной оболочке «священных писаний», и воспринимались интеллектуальной элитой совершенно некритически, как данность, как божественное знание. Такое восприятие было обусловлено, во-первых, тем, что информация эта не была предназначена для практического использования, а, как уже было сказано, носила большей частью мировоззренческий характер, а во-вторых, сама система накопления знаний была ориентированна на книжные сведения, которые могли быть отвергнуты ради эмпирических показаний только в самом крайнем случае, когда конфликт между теоретической конструкцией и жизненным опытом был слишком очевиден. Применительно к дальним странам, о которых писали античные и византийские авторы, эмпирика отсутствовала, тем самым никакого дискомфорта в построении картины мира на далеко не всегда точных фактах древнерусский книжник не испытывал. Среди переведенных с греческого произведений, читая которые на Руси представляли себе мир следует отметить «Слово о правой вере» Иоанна Дамаскина<sup>1</sup>, «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского<sup>2</sup>, «Христианскую топографию» Козьмы Индикоплова и «Толковую палею», в которой также можно найти некоторые географические сведения.

Согласно системе Дамаскина, мир сотворен из пяти элементов-стихий. Идея эта была почерпнута византийским богословом у Аристотеля. Дамаскин

---

<sup>1</sup> Слово о правой вере Иоанна Дамаскина // ЧОИДР. 1877. кн. 4.

<sup>2</sup> Шестоднев, составленный Иоанном Экзархом Болгарским // ЧОИДР. 1879. кн. 3.

черпал достижения древних философов в основном не из первоисточников, а при посредстве раннехристианских писателей, таких как Василий Великий и др. Будучи проповедником, он пробовал облечь античную по происхождению и по духу идею в форму богословско-мифической истории Творения<sup>1</sup>. Географические сведения у него являются частью космогонического повествования. Дамаскин пишет о «небе», об «огне» (здесь он излагает вопрос о небесных светилах), о «воздухе», о «воде» и о «земле». В двух последних пунктах содержится информация о расположении географических объектов. Иоанн отмечает, что всю землю окружает Океан, который дарует воду для образования облаков и дождей, благодаря тому, что вода испаряется под действием солнца. Из океана черпают воду моря и четыре главных реки. Дамаскину известно несколько морей: Средиземное («иже Егупт обиходите»), «Индическое» – на востоке, и Каспийское. Четыре реки это Фисон – Гангес, Уон – Нил, Тигр и Ефрат. По мнению Т.И. Райнова, «географические представления Дамаскина находятся приблизительно на уровне Гекатея (550 – 475 гг. до н.э.), то есть для времени Дамаскина отстают примерно на 1300 лет», причем, в славянском переводе X в. сведения изложены еще менее подробно, чем в греческом подлиннике<sup>2</sup>.

Достижения античных географов были доступны древнерусским книжникам в изложении «Шестодневов». Первый «Шестоднев» был составлен в IV в. н.э. византийским мыслителем епископом Кессарии Каппадокийской Василием Великим. В нем сведения о форме земли и природе атмосферных явлений, о растениях, животных и человеке почерпнутые из античной науки были пропущены через призму христианского мировоззрения и изложены в 11 беседах. Это было замечательное произведение – Василий являлся выдающимся представителем каппадокийской школы богословия, сочетавшей достоинства Александрийской и Антиохийской школ, широко образованным человеком и блестящим стилистом. Однако на Руси «Шестоднев» Василия был

---

<sup>1</sup> Райнов Т. Наука в России XI – XVII веков. Очерки по истории донаучных и естественно-научных воззрений на природу. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 81.

<sup>2</sup> Там же. С. 85.

долгое известен лишь в компиляциях<sup>1</sup>. По настоящему широкую известность в домонгольский период получил «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского, созданный в кон. IX – начале X вв. «Шестоднев» Иоанна Экзарха состоит из пролога и шести слов – по числу дней Творения. В нем югославянский книжник, представлявший следующее за Кириллом и Мефодием поколение славянских вероучителей, сделал перевод-компиляцию предшествующих «Шестодневов» (Василия Великого и Севериана Гавальского), а также различных сочинений Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Феодорита Кирского, а также Аристотеля, Парменида, Демокрита, Диогена, Фалеса, Платона и других античных философов<sup>2</sup>. «Шестоднев» Иоанна проникнут пафосом изумления чудесному устройству мира, как проявлению благодати божественного творения. Таким образом средневековый мыслитель оправдывает интерес к природе: ведь и земля, и небо, и воздух, и все окружающее является божественным произведением и проявлением высшего промысла. Удивления достойно буквально все. Например, Иоанн удивляется, как это не кончается воздух, хотя огромное количество не только людей, но и животных дышат «беспрестани»<sup>3</sup>! В области географических представлений Иоанн Экзарх близок Иоанну Дамаскину. Но в его тексте информация подробней и имеет больше описательного компонента<sup>4</sup>. Географические воззрения болгарского книжника охарактеризованы Т.И. Райновым: «отдельные местные моря, известные Иоанну, именуются: полунощным, южным, восточным и западным. О них он, в сущности ничего не знает, кроме имени. Кроме этих основных морей, существуют отдельные пучины, из которых Иоанн упоминает: Понт Еуксинский, Пропонт, Елиспонт, Егейский понт, Ионийский, Сардонская ширина, Исмаелская и Уринская. Видно, что давая этот перечень, Иоанн

---

<sup>1</sup> Прохоров Г.М. Шестодневы // Словарь книжников и книжности Древней Руси XI – первая половина XIV в. Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 479.

<sup>2</sup> Там же. С. 481.

<sup>3</sup> Из «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского // БЛДР. XI – XII века. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. С. 130.

<sup>4</sup> Шестоднев, составленный Иоанном Экзархом Болгарским. С. 60 – 90.

отправляется от Черного моря, сперва на юг и запад, потом на восток. В другом месте он называет еще Сикелское и Бьнечьское, то есть, Сицилийское и Венецианские моря. Кроме морей, Иоанн знает много озер, крупных и мелких»<sup>1</sup>. Собственно, «знание» Иоанна ограничивается в большинстве случаев именно указанием названия и приблизительного местоположения. Это обычное явление в древнем природоведении – название местности, предмета или существа считалось почти исчерпывающей его характеристикой, поскольку имя мыслилось не случайным внешним признаком, а проявлением внутренней сущности, своеобразной программой, заданной свыше. Думается, что неслучайно русские колонисты, приходя в северо-восточный Залесский край приносили с собой привычные южные названия (Переяславль, Лыбедь и пр.) – таким образом они не только старались сохранить память о покинутом доме, но и воспроизвести «свое» пространство на новом месте. В присвоении имен заключалось освоение мира, а в узнавании имен – его постижение, поэтому во всех античных и средневековых описаниях названиям уделяется огромное внимание.

Точность второй характеристики – местоположения – как правило была весьма относительна. Т.И. Райнов обратил внимание на то, что Иоанн не пытается исправить крупные географические ошибки Василия Великого, сочинение которого он использовал в качестве источника своего обзора, даже в тех случаях, когда они не могли не быть для него очевидны<sup>2</sup>. В этом случае как раз и проявляется своеобразие отношения средневекового автора к авторитетному тексту, который не может быть трансформирован в виду необходимости привести теорию в согласие с практикой, поскольку на нем лежит закрепляющая печать сакральности.

Помимо описания мирового океана и рек, в «Шестодневе» имелось описание пяти климатических поясов с указанием степени комфортности их для жизни. Два крайних – северный и южный для жизни не пригодны – там

---

<sup>1</sup> Райнов Т. Наука в России XI – XVII веков. Очерки по истории донаучных и естественно-научных воззрений на природу. С. 92.

<sup>2</sup> Там же.

«изредная студень», то есть очень холодно. Также никто не живет и в «среднем» поясе, где слишком жарко. «Все живут животи» в двух умеренных поясах, где «ни зело студне, ни зело топле»<sup>1</sup>.

Самым информативным произведением, которое давало возможность древнерусскому читателю охватить мысленным взором населенный мир во всем его чудесном многообразии была «Христианская топография» византийского купца и путешественника Козьмы Индикоплова. Это естественно-географическое сочинение было создано в VI в. и получило широкое распространение по всей Средневековой Европе. Славянский перевод появился на Руси не позже XIV в.<sup>2</sup>, а скорее всего, как полагают многие исследователи, еще раньше – в конце XII – нач. XIII вв.<sup>3</sup>. «Христианская топография» привлекала внимание читателя не только своими сведениями об истории и устройстве мира, но и тем, что ее списки были великолепно иллюстрированы<sup>4</sup>: они содержали изображение стран света, диковинных животных и растений, сцен из священной и всемирной истории, семи небес, знаков зодиака и много другого. Погружаясь в эту книгу древнерусский читатель как никогда мог вообразить себя путешествующим по далеким странам. Чтение «Христианской топографии» – поистине виртуальное путешествие, то, к чему стремились и русские книжники-путешественники. Причем, уже в самом начале книги было определено духовное назначение этого «путешествия», которое адресовалось «къ хотящим христианствовати».

Картина мира, данная в «Христианской топографии», безусловно сильно уступала в научности произведениям Дамаскина и Иоанна Экзарха. Так, например, форму земли, которую Иоанн Экзарх вслед за античными философами и Дамаскином определял как шарообразную, Козьма видел

---

<sup>1</sup> Шестоднев, составленный Иоанном Экзархом Болгарским. С. 112 – 113.

<sup>2</sup> Пиотровская Е.К. «Христианская топография» Козьмы Индикоплова // Словарь книжников и книжности Древней Руси XI – первая половина XIV в. Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 466.

<sup>3</sup> Гольщенко В.С. Введение // Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М.: Индрик, 1997. С. 7; Дурново Н.Н. Введение в историю русского языка. М., 1969. С. 110.

<sup>4</sup> Пиотровская Е.К. «Христианская топография» Козьмы Индикоплова. С. 465.

плоской и прямоугольной. Но зато популярность ее утверждалась меньшей абстрактностью, и авторитетом Индикоплова, лично совершившим множество путешествий. Кроме того, взгляд Козьмы выглядел гораздо более «благонадежным» с христианской точки зрения, поскольку его мировидение базировалось не на интеллектуальных прозрениях античных философов, а на толковании библейских текстов, одобренных «здравым смыслом», для которого плоская земля, конечно, понятней и поэтому предпочтительней. Для Козьмы моделью мироздания была скиния, устроенная по модели, определенной Моисеем. Неподвижное (на этом Козьма настаивал) небо – это покров, крыша, а сама земля – «трапеза», стол, «образ соущу земли», длиной – два локтя, а шириной – один<sup>1</sup>. Причем, длинна земли считается с востока на запад, а ширина – с севера на юг<sup>2</sup>. Интересно, что в отличии от современной картографической условности, Козьма западное направление называет «правым», а восточное – левым. Земля расположена несколько наклонно – восточные и полуденные страны находятся ниже, поэтому лучше согреваются солнцем, а северные и западные – выше, дальше от солнца, поэтому они «студена суть, темь и телеса тамо живущим бела соуть»<sup>3</sup>. Этой же разницей в высоте расположения севера и юга объясняется смена дня и ночи. Солнце идет по кругу и вечером заходит за возвышающуюся северную часть, проходит над океаном и вновь выходит на востоке освещая землю<sup>4</sup>. Вполне справедливым кажется замечание Т.И. Райнова, рассмотревшего систему устройства мира, изложенную в «Христианской топографии»: «Этой наивной концепции нельзя все же на отдать должного за проявленное в ней старание использовать некоторые примитивные наблюдения над природой и расположить их для построения модели, которая должна по Косме, производить впечатление естественности»<sup>5</sup>.

Прямоугольную землю окружает Океан, отделяющий пространство, на

---

<sup>1</sup> Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М.: Индрик, 1997. Л. 7 об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 8.

<sup>3</sup> Там же. Л. 9.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Райнов Т. Наука в России XI – XVII веков. Очерки по истории донаучных и естественно-научных воззрений на природу. С. 97.



котором ныне живут люди от земель восточных, «иде же живяхом человецы на востоце, прежде бывшего потопа при Нои, иде же и рай есть». Из этих некогда обитаемых, а ныне райских земель Ной с сыновьями и с «безсловеснаа вся» (т.е. с животными) переплыл во время потопа «на землю сию, а на ней же се оттоле ныне живем»<sup>1</sup>. Далее излагается история разделения земли между сыновьями Ноя Симом, Хамом и Иафетом, хорошо знакомая древнерусским книжникам. Правда по сравнению с той версией, которую древнерусский книжник мог видеть в ПВЛ, текст «Христианской топографии» более лаконичен и включает в себя в качестве ориентиров моря и океан. Кроме того, земная суша делится на три части и под другими названиями: Козьма выделяет «Асию оубо востокъ нарицающе, Ливию же югъ, даже до запада Еуропию же северъ, да же паки до запада всего». Весьма подробно описаны океан и моря. Согласно «Христианской топографии» существуют «пучины четыре». Название первого моря («пучины») в тексте не указано, однако скорее всего это Средиземное<sup>2</sup> – «аже оу насъ, от Греческой земли и от Гадирь исходящи до западныа земля», Затем «Иаритское море нарицаемое Чермьное», «Перьское» у Ливийской земли, «и четвертое исходя от северныа страны, нарицаемое Каспийское море». Перечисленные моря вполне пригодны для мореплавания, непригоден только окружающий землю Океан «множества ради строуй, и въсходящаа мглы, и покрывающи лоуча солнцю, и еже многуо широтоу имети»<sup>3</sup>. Описана попытка подойти к «устью Океана», повергшая в ужас «всемъ иже в корабли»<sup>4</sup>. Поэтому до рая живым дойти невозможно, как невозможно взойти на небо. В качестве окончательного довода о недостижимости рая используется следующее рассуждение: если бы только такое путешествие было возможно, то «чловецы, любящеи многа уведати и претребовати» уж наверняка не поленились бы и дошли до него, поскольку даже всего лишь за шелком люди пускаются в

---

<sup>1</sup> Книга нарицаема Козьма Индикоплов. Л. 8 об.

<sup>2</sup> Райнов Т. Наука в России XI – XVII веков. Очерки по истории донаучных и естественно-научных воззрений на природу. С. 97.

<sup>3</sup> Книга нарицаема Козьма Индикоплов. Л. 8 об.

<sup>4</sup> Там же.

дальнюю страну, находящуюся «внутри всея Индия, на шоуе» (внутри всей Индии, налево – имеется, по-видимому, ввиду Китай)<sup>1</sup>.

Номенклатура стран, упоминаемых в «Топографии» достаточно велика. Особенно много говорится о странах средиземноморского региона: Малой Азии, южной Европы, и северной Африки. Но есть среди них и Русь. Она поставлена в конец перечня народов, у которых проповедуется Евангелие Христово<sup>2</sup>. Ее положение в указанном списке выглядит несколько неожиданно, поскольку она определена в нем как находящаяся «на западней стране велика страна, нарицаема Роусь», и помещена после следующего перечисления: «...и северныя страны, скифи, иркани, ероули, волгари, ероулли, еладицы же, и илирии, далмати, готвы, спании, римей, фрязи». То есть находится будто бы западней итальянцев. Можно, однако, думать, что это результат не очень удачной вставки, которую позднейшие редакторы внесли в изначальный текст. Русь появилась на исторической арене позже всех упомянутых народов, поэтому и была включена в список последней. Причем, название Руси не является оригинальным добавлением русского перевода, оно присутствует и в греческом тексте, который авторами последнего издания «Христианской топографии» использовался при комментировании<sup>3</sup>.

Помимо географической, есть в произведении Козьмы астрономическая и биологическая составляющие. Хотя, конечно, об астрономии и биологии в данном случае можно говорить только условно. Поскольку и знаки зодиака, и движение небесных светил, и удивительные животные интересовали средневекового человека не сами по себе, не с естественно-научной, а с мистически-богословской точки зрения, впрочем, как и география. Так например, солнце рассматривается как аллегория Бога-отца: «солнце имеет в

---

<sup>1</sup> Там же. Л. 12.

<sup>2</sup> Там же. Л. 33.

<sup>3</sup> Во всяком случае, в лингвистических комментариях этот пассаж не отмечен как вставка, хотя обычно в использованной публикации вставки специально оговариваются. Для сравнения использовалось издание, воспроизводящее греческие тексты IX – XI вв.: Дубровина В.Ф. Комментарии // Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М.: Индрик, 1997. С. 319.

себе светлости силоу и теплоты, и бес тою не может видимо бытии, тако и отец две силе от себе имать, кроме тою не может видимо бытии, сына же рекоу и духа святого»<sup>1</sup>.

В заключительной части книги Индикополова помещен рассказ о чудесных животных, а именно «Слово 11. О животных индийских». Как уже говорилось, Индия вызывала у православных (греческих, а вслед за ними и русских) книжников исключительный интерес. И хотя Козьма, вопреки своему прозвищу, на самом-то деле в Индию не плывал, но рассказ индийских о чудесах присутствует в повествовании. Описание животного мира – один из обязательных элементов, которыми характеризовалась страна. Наряду с внешним видом и нравами жителей, описанием климата и формы правления, животные – обязательный элемент раннесредневекового географического обзора.

Открывается «Слово» рассказом о «ноздророге», в котором легко угадывается носорог. На странице имеется иллюстрация, на которой мы видим весьма реалистичное изображение двух животных, одно из которых слон, а другое как раз носорог. Текст, начинающийся словами «Се животное наричется ноздророгъ...»<sup>2</sup> выглядит как подпись к иллюстрации. Сходство, которое имеется в изображении этих совершенно неизвестных на Руси зверей дает представление о бережном отношении русских миниатюристов к иконографической традиции и тем образцам, с которых иллюстрации срисовывались. Носорог «страшен есть отнюдь паче и слонову», при этом на слона отчасти и похож – ногами и кожей, которая имеет 4 пальца толщины, и так прочна, что местные пахари вкладывают ее в плуги «в железа место»<sup>3</sup>. Далее приводится эфиопское название носорога и указано, что автору довелось видеть его живого издали, а близко – мертвого. Козьма добросовестно отмечает – каких животных он видел сам, а каких нет. Так, например «вельблудопардуса», обитающего «въ Ефиопии единой», он видел, и

---

<sup>1</sup> Книга нарицаема Козьма Индикоплов. Л. 109 об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 124.

<sup>3</sup> Там же. Л. 124 об.

«видевшее, написахом». В описании угадывается жираф: когда прирученному животному дают пить в большой лохани, он не может этого сделать до тех пор пока не расставит передние ноги, поскольку и ноги, и грудь, и шея очень высоки. Весьма похоже на жирафа. А вот единорога Козьме увидеть не довелось. Он видел лишь «телеса его медяна», то есть медную статую, поставленную в некоем эфиопском храме. Тем не менее, животное включено в обзор. Характеристика зверя приводится с чужих слов и из божественного писания. Не видел Козьма и речного коня<sup>1</sup>. Среди описаний «индийских животных» большая часть являются по собственным ремаркам автора эфиопскими, а кроме того, имеется описание «попрянного» дерева<sup>2</sup>. Дельфин описан вместе с какими-то «фокой» и «хелоном», и охарактеризован с гастрономической точки зрения – говорится, что мясо его напоминает свинину<sup>3</sup>, что очевидно, оказало воздействие и на восприятие художника-иллюстратора: на миниатюре дельфин больше похож на поросенка.

**§ 3. Осмысление феномена Руси в древнерусской книжной культуре XI – XII вв.** Как видим, представления о мире были наполнены самыми фантастическими образами, в которых мифология соединялась с реальностью. Стиль мышления средневекового образованного человека был весьма далек от современных аналитических приемов. На таком фоне и восприятие самой Руси, то есть той общности, которая была для древнерусских книжников «своей» имела достаточно существенные особенности. Недаром проблема осознания единства Руси вызывает такое количество споров. Тема это чрезвычайно важна, поэтому следует остановиться на ней подробнее. Осознавали ли люди Древней Руси ее как целостность даже в те времена, когда территория эта была разделена между самостоятельными государствами? И вопрос еще более существенный – как формировалось сознание групповой общности? В каком качестве Русь существовала в умах современников: как этнос, или как конфедерация самостоятельных государств, соединенных только единой

---

<sup>1</sup> Там же. Л. 126.

<sup>2</sup> Там же. Л. 126 об.

<sup>3</sup> Там же. Л. 127.

княжеской династией и властью митрополита киевского? Вопрос принципиальный, ведь подчас сознание групповой общности – единственная связующая нить, составляющая источник жизни социума тогда, когда более «материальные» связи по тем или иным причинам «не держат». Более того, в ретроспективе особенно явственным становится факт, что чаще всего в определении границ исторических общностей иных критериев, кроме существовавших у людей представлений о том, где они пролегают, просто нет<sup>1</sup>. По словам Л.Е. Куббеля, «в обществе доклассовом, особенно на ранних стадиях и в пору расцвета родового строя, в силу нерасчлененности общественного сознания людей такого общества потестарное и этническое сознание практически совпадают ... Более того, этническое сознание и самосознание в доклассовом обществе может выполнять, по существу, потестарные функции»<sup>2</sup>.

В связи с этим особенно важным представляется задача уяснить как осмыслялось существование русской общности на самых ранних этапах ее существования, в эпоху, когда Русь переживала период становления государства и этноса (а стало быть не имела в полной мере ни того ни другого), а русские книжники делали еще только первые попытки осмыслить феномен ее появления на мировой арене. Рассмотрение этого вопроса особенно важно еще и потому, что, как уже говорилось, на Руси образованная «книжная» элита выполняла консолидирующую функцию и была носителем этнического своеобразия. Скорее всего, на Руси именно интеллектуальны раньше всех других сделали шаг к построению этнического самосознания. Русь отличалась в этом отношении от Западной Европы, где, по мнению Марка Блока, «чувство национальности» вызревало не в среде людей образованных, существовавших в контексте латиноязычного универсума, а в кругах более примитивных<sup>3</sup>. Таким образом, рассматривая «книжное» осмысление Руси мы тем самым

---

<sup>1</sup> Воображаемые границы предложил считать главным критерием этничности автор наиболее известной конструктивистской концепции этноса норвежский исследователь Фредерик Барт (см. Садохин А.П. Этнология. М.: Гардрики, 2000. С. 88 – 89). Кроме того, см. об этом: Толочко А. Воображённая народность // *Ruthenica*. Київ, 2002. Т. 1. 112 – 118.

<sup>2</sup> Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М.: Наука, 1988. С. 67 - 68.

<sup>3</sup> Блок М. Феодалное общество. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. С. 424.

приближаемся к пониманию процесса формирования этнического самосознания в целом.

Вопрос этот имеет довольно обширную литературу, в которой процесс оформления идеи Руси как общности рассматривается в ключе становления этнического самосознания. В статье «Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет»» Н.И. Толстой предложил условную парадигму или сетку-модель характеристики славянского самосознания, включающую следующие компоненты-показатели: 1. Религиозный, 2. Общеплеменной, 3. Среднеплеменной, 4. Частноплеменной и 5. Государственный. По мнению ученого, у Нестора религиозное сознание – христианское, общеплеменное – славянское, среднеплеменное – русское (которое, правда, «еще созревало и не занимало ключевой доминирующей позиции»), частноплеменное – полянское, и государственное – «причастность к Русской земле». «В процессе исторического развития тот или иной показатель становится доминантным, и эта система доминант и их взаимного соположения характерна для истории и развития национального самосознания каждого славянского народа»<sup>1</sup>.

При общей стройности модель Н.И. Толстого обнаруживает, однако, ряд существенных недостатков. Как ни странно, хуже всего она работает именно на восточнославянском материале (очевидно именно поэтому Н.И. Толстой для примеров использовал ляхов-мазовшан и поэзию Николая Крюева, а не собственно днепровских полян). Во-первых, вне зависимости от того, является ли «Русь» этнонимом местного днепровского или пришлого скандинавского происхождения, в любом случае, генетической связи между Русью и, например, дреговичами нет. И здесь вряд ли существенно меняют дело оговорки по поводу «еще созревающего» компонента, так как в отношении тех же лютичей, мазовшан и поморян речь идет именно о происхождении от ляхов («Словени же ови пришедше седоша на Висле и прозвашася Ляхове, а от тех Ляхов

---

<sup>1</sup> Толстой Н.И. Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» // Из истории русской культуры. Т. 1. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры. 2000. С. 446.

прозвашася Поляне, Ляхове друзии: Лутичи, ини Мазовшане, ини Поморяне»<sup>1</sup>), в то время как днепровские поляне, древляне, северяне и пр. в трактовке ПВЛ происходят прямо от славян. «Созревать» здесь, собственно, нечему. «Русь» и «ляхи» для летописца – понятия совершенно разных порядков. Во-вторых, «среднеплеменной» и «государственный» компоненты в указанной модели дублируют друг друга – в обоих случаях фигурирует «Русь», «Русская земля». В принципе, это, очевидно, должно означать, что в рамках политического образования формируется этническая общность, но ясности в понимании особенностей мировоззрения летописца это не добавляет, так как остается неясно что же для Нестора «Русь» – народ или политическое объединение?

Слабое звено рассмотренной концепции, как кажется, заключается в том, что Н.И. Толстой пытался приписать мировоззрению летописца ту строгую логичность, которой в его произведении не было и быть не могло в силу особенностей мышления средневекового человека, для которого было характерно гораздо более свободное построение логических связей, чем то привычно современному человеку<sup>2</sup>. «Историко-этнографический» очерк, которым открывается ПВЛ сам по себе очень противоречив. Прежде всего потому, что, как было уже сказано, он не является в действительности «историко-этнографическим», а, скорее, историко-богословским очерком. Анализируя его следует иметь это обстоятельство в виду. Исследуя самосознание, следует по возможности стараться в большей степени следовать ходу мысли исследуемого объекта, так как подходя к материалу с заранее заготовленным жестким трафаретом (в данном случае – это понятие «этническое самосознание»), мы рискуем увидеть сквозь намеченные нами «окошечки» картину либо искаженную, либо вообще вполне бессмысленную и лишенную внутренней логики.

Попробуем рассмотреть имеющийся материал, используя понятия,

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1997. Стб. 6.

<sup>2</sup> Подробней см.: Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII веков. Учебное пособие, Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 1999. С.105.

близкие тем, которыми оперировал сам летописец и следуя его программе раскрытия вопроса «откуда возникла Русская земля».

Следуя логике летописи мы видим, что желая определить место Руси в мире Нестор первым делом вписывает ее в библейскую классификацию, производящую три большие части человечества от сыновей Ноя – Сима, Хама и Иафета (Бытие. 10, 5). Таким образом, первая координата, первый компонент самосознания летописца – отнесение Руси к «жребию Афетову»<sup>1</sup>.

Обращение летописца к этой классификации не стало лишь эпизодом развития книжной традиции. Представление о Руси как стране потомков Иафета закрепилось в самосознании. Свидетельством этому служит тот факт, что спустя столетия, в памятнике севернорусской, новгородской исторической мысли XVII в. «О истории еже о начале Руския земли и создании Новограда и откуда влачашеся род Славенских князей» эта сугубо библейская конструкция предстает перед нами в «доработанном» местными мыслителями виде. По сути мы имеем дело с абсолютно новой историко-мифологической конструкцией, в которой привнесенного славянского (новгородского) уже гораздо больше, чем изначального библейского. По этой легенде, вошедшей во многие памятники письменности XVII в., Новгород изначально назывался Словенск Великий и был назван так в честь его основателя Словена, родоначальника славян, и потомка Скифа, который, в свою очередь, был Иафетовым правнуком<sup>2</sup>. Помимо авторитета христианской традиции на использование именно этой «координаты» в качестве начальной в ПВЛ, очевидно оказало влияние еще и то, что построена она была на элементарном генеалогическом принципе, близком и понятном человеку раннего средневековья, едва вышедшему из родовой эпохи. Летописная концепция, возможно, была выстроена в противовес языческим представлениям, зафиксированным «Словом о полку Игореве», согласно

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 3 - 4.

<sup>2</sup> Мыльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVIII века. СПб.: Петербургское Востоковедение. 1999. С. 23-24.



которым Русь мыслилась как «жизнь Дажь-Божа внука»<sup>1</sup>, то есть, по сути как наследие потомков Дажьбога. Языческой мифологии была противопоставлена, таким образом, мифология библейская (противопоставлена, как показывает «История» о Словене и Русе успешно).

Следует отметить, что уже на этом этапе рассуждения летописца с точки зрения строгой формальной логики не вполне безупречны. Во-первых, начав перечислять народы «жребия Афетова» он, не завершив списка, прерывает его, а затем начинаются дополнения, открывающиеся фразами «Въ Афетови же части...», «Афетово бо и то колено...»<sup>2</sup>. Во-вторых, некоторые народы (в том числе и русь) в списке повторяются. В науке неоднократно предпринимались попытки обнаружить в данном перечне логику. Одна из последних, весьма основательных, предпринята В.Я. Петрухиным<sup>3</sup>. Им проанализирован перечень народов, данный в ПВЛ после вводной фразы «Афетово бо и то колено...», где перечислены: «варязи, свеи, урмане, готе, русь, агляне, галичане, волхва, римляне, немци, корлязи, веньдици, фрягове». По его мнению, «варязи» и «волхва» это общие наименования групп народов, которые перечисляются следом<sup>4</sup>. То есть список имеет следующую форму: «ВАРЯЗИ: свеи, урмане, готе, русь, агляне, галичане; ВОЛХВА: римляне, немци, корлязи, веньдици, фрягове». Однако в этом случае остается не совсем понятным положение в нем «галичан», которые, кажется, более уместно смотрелись бы в списке народов, находившихся в орбите «волхвы». Тем не менее, несмотря на отсутствие полной ясности в рассуждениях летописца на этом первом этапе, бесспорным остается, что первая, наиболее общая координата происхождения и славян и Руси (на этом этапе у летописца нет необходимости дифференцировать эти понятия так как и те и другие происходят от одного корня) – это их генеалогическая связь с потомством Иафета.

---

<sup>1</sup> Слово о полку Игореве // БЛДР. Т. 4. XII в. СПб.: Наука, 1997. С. 258.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 4.

<sup>3</sup> Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры. 2000.

<sup>4</sup> Там же. С. 62.

Следующий смысловой блок, который может быть без существенных натяжек выделен из рассказа летописца, посвящен определению соотношения понятий «славяне», «поляне», «варяги» и «Русь». Современному формально-логически рассуждающему читателю из объяснений летописца так или иначе понятными оказываются следующие положения.

Во-первых: славяне, происходящие от Иафета и первоначально жившие на Дунае, по прошествии лет разошлись по земле и приобрели различные имена, оставшись при этом общностью, связанной единством происхождения, языка и грамоты (то есть письменности и, может быть, литературного языка).

Во-вторых, киевляне – это в прошлом поляне, и, следовательно, тоже славяне, так как «поляне» – одно из «имен» приобретенных одной из частей славянской общности после расселения.

В-третьих, современная летописцу «Русь» охватывает только славянские племена, в то время как в прошлом «русь» это одна из разновидностей «варягов», от которых название вследствие вокняжения варяжских (а именно русских) князей перешло на славян<sup>1</sup>. О том кто такие по имени летописца «варяги» косвенно можно заключать из того, какие этнонимы поставлены им перечень, охватываемый этим понятием. Это шведы, норманны, англичане и готы. Живут они возле «варяжского» моря (хотя география их расселения дается весьма туманно). Читателю наших дней многое остается о варягах непонятно. Прямо не обозначено взаимное отношение народов, охваченных этим понятием (русь, шведы, норманны англичане и готы родственны или объединены по иному критерию, например, культурному или географическому)? Каким образом новгородцы могли поменять свою родовую (племенную) принадлежность и стать вдруг «от рода варяжского» (это идет вразрез со всеми представлениями о механизмах функционирования родового общества)? Эти неясности в конечном итоге и дают основания непрекращающемуся спору между исследователями по поводу так называемой «норманнской проблемы». Ясно, впрочем, что варяги в понимании летописца –

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 28.

общность не местная, пришлая, к славянству, расселявшемуся с Дуная, отношения не имеющая.

Как видим, объем информации достаточно большой. И, очевидно, для современников данные летописцем объяснения «откуда есть пошла земля Русская» были вполне достаточны. Однако если рассуждать в рамках современного терминологического аппарата, «Русь» оказывается понятием с таким набором характеристик, который никуда не вписывается. Это не этнос в полном смысле слова, но и не государство. Многозначность понятия «Русь» у Нестора – факт, на который обращали внимание многие исследователи. А.И. Рогов и Б.Н. Флоря считают, что «для Нестора и для его предшественников, «Русь» и «Русская земля» – это одновременно обозначение и особого народа, и особого государства»<sup>1</sup>. По мнению В.В. Седова «русь в X – XIII вв. одновременно и этноним, и политоним»<sup>2</sup>. О многозначности понятия «Русская земля» пишет В.М. Рычка<sup>3</sup>.

Причина этой многозначности отмечается большинством исследователей совершенно определенно – это незавершенность процесса образования государства и этноса на момент создания летописи. По удачной формулировке, данной А.И. Роговым и Б.Н. Флорей «Русь как этническая общность, совпадая с государством, именно этим аспектом наиболее ясно отделялась, с одной стороны, от восточнославянских «племен», с другой – от славянской общности»<sup>4</sup>. Нельзя, однако согласиться с мнением названных исследователей, что Нестору были известны лишь два термина для обозначения этнических общностей – «род» и «язык». Существовал еще один термин, который используется летописцем для осмысления сущности описываемого явления

---

<sup>1</sup> Рогов А.И., Флоря Б.Н. Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности X – XII вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов. М.: Наука, 1982. С. 166.

<sup>2</sup> Седов В.В. Древнерусская народность: Историко-археологическое исследование. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 221.

<sup>3</sup> Рычка В.М. Київська Русь: проблема етнокультурного розвитку (конфесійний аспект). Київ, 1994. С. 9.

<sup>4</sup> Рогов А.И., Флоря Б.Н. Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности X – XII вв. С. 116.

достаточно широко. Это термин «земля». На первый взгляд кажется, что слово это не имеет отношения к сфере этноса, а лишь к территории. Однако это не так. Внимательный анализ всего круга значений показывает, что во многих случаях появлялось значение «народ»<sup>1</sup>. Можно привести целый ряд примеров – первый находим в самом заголовке Повести временных лет – «Откуда есть пошла земля русская». Здесь «земля» употреблено в смысле нерасчлененном: и народ, и территория (народ – в первую очередь, так как территория не имела в мировоззрении той эпохи такого большого значения как придается ей сейчас<sup>2</sup>), откуда-то «пойти» мог именно народ. В этом смысле близким этому слову было слово «страна», значение которого также отличалось от современного. Это было не просто «государство» и «область»<sup>3</sup>. Только слово «страна» употреблялось для чужих земель, для Руси это слово как правило не используется (что понятно: страна – сторона – сторонний – странник – stranger /чужак/). В древнерусской литературе часто *земля/страна* это широкое понятие, в котором было интегрировано представление о территории, объединяющей некую человеческую общность, со своими жизненными устоями, нравами, обычаями и властью. Именно так употребляет это понятие митрополит Иларион в своем «Слове»: «Хвалить же похвальными гласы Римская *страна* Петра и Паула, имаже вероваша въ Исуса Христа, Сына Божиа; Исиа и Ефесь, и Патмъ Иоанна Богословьца, Индиа Фому, Египеть Марка. Вся *страны* и гради, и людие чтуть и славятъ коегождо ихъ учителя, иже научиша я православней вере. Похвалимъ же и мы, по силе нашей, малыми похвалами великаа и дивнаа сътворишааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашеа земли Володимера, вьнука старааго Игоря, сына же сланого Святослава, иже в своа лета владычествующе, мужьством же и храборьством прослуша въ *странах*

---

<sup>1</sup> Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893. Стб. 972 – 973.

<sup>2</sup> Толочко О.П. Русь: держава і образ держави. Київ, 1994. 38 с.

<sup>3</sup> Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Азбуковник, 1999. С. 772. Сравни: Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. III. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1912. Стб. 535 - 537.

многах, и победами и крепостию поминанются ныне и словуть. Не въ худе бо и неведоме *земли* владычствоваша, нъ в Русьске, яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли»<sup>1</sup>. Отзвук самостоятельного значения слова «страна», не сводимого ни к государству, ни к территории, ни к народу в отдельности, а объединяющего все эти понятия, в современном языке сохранился, например, в выражении «дальние страны». Именно к такому понятию, к земле/стране и вел свое рассуждение Нестор, и доведя объяснение до границ понимания, обусловленных этим термином, он остановился. Он рассказывал не о генезисе государства, не о происхождении народа, а именно о земле/стране в древнерусском ее значении. Он писал о той общности, которая реально существовала, и употреблял для этого термин, лучше всего к тому подходящий.

«Русь» в ПВЛ не «язык», не «род» и не «княжество», это земля/страна. Народ ее населяющий, происходит от Иафета и говорит на славянском языке, на котором говорят многие люди не в одной только Руси. Название свое и княжеский род страна эта получила от чужого народа – варягов-руси, которые, в лице своего князя были приглашены для наведения порядка – примерно так может быть передана концепция русской общности в Повести временных лет.

Особый пункт построений летописца – религия. Принятие христианства и образование русской митрополии стало важным этноконсолидирующим фактором<sup>2</sup>. Наряду с княжеским родом, церковная организация служила объединяющим началом, действие которого не прерывалось даже тогда, когда русские городские волости переживали период политической разобщенности. Конфессиональные отличия играли роль принципиального критерия отделения «своих» от «чужих». Однако православная вера воспринималась как национальная лишь на бытовом уровне. И хотя в повседневной жизни «бытовая» классификация чужаков строилась по преимуществу не по

---

<sup>1</sup> Иларион. Слово о Законе и Благодати // БЛДР. Т. 1. XI – XII века. СПб.: Наука, 1999. С. 42-44.

<sup>2</sup> Толочко О.П. Русь: держава і образ держави. С. 11 – 29.

национальному, а именно по религиозному признаку<sup>1</sup>, в сфере идеологий, в представлении ученого книжника православие не имело значения символа национальной специфики. Как раз наоборот. Исповедание христианства было характеристикой, при помощи которой летописец вводил Русь в общность высшего порядка – мир праведно верующих стран: «Мы же, христиане, елико земель, иже веруют в святую Троицу и в едино крещение, и в едину веру, закон имам одинъ, елико в Христа крестихомься и в Христа облекохомься»<sup>2</sup>. Отделяя Русскую землю от незаконных и нечестивых народов, православие делало ее частью светлого мира народов «правильных», обозначая тем самым ее положение во вселенском противостоянии сил добра и зла.

Таким образом, пути осмысления феномена Руси летописцем в достаточной степени отличались от того шаблона, с которым часто подходят к его произведению исследователи наших дней. Он отвечал на вопросы, существенно отличающиеся от тех, которые занимают современного ученого, и ответы на которые наука пытается найти в его произведении. В центре его внимания – не народ и не государство (представляющие основной интерес для современного человека), этнические и политические отношения – для него лишь элементы сложной картины, не имеющие самостоятельной ценности. В центре его внимания – земля/страна, именно в рамках этого понятия конструируется осмысление этно и политогенетических процессов в Повести временных лет. Понятие земли/страны широко используется на страницах летописного труда. Границы этого понятия существенно отличаются от современного значения слова «страна», подобно тому как существенно отличается понятие «философия», которое в древнерусской культуре включало в себя без разделения многие отрасли гуманитарного знания, институализировавшиеся ныне в отдельные дисциплины<sup>3</sup>. Земля/страна это и территория (границы которой определяются достаточно приблизительно – как

---

<sup>1</sup> Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII веков. С. 203 – 208.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 12.

<sup>3</sup> Громов М.Н. Козлов Н.С. Русская философская мысль X -XVII веков. М., 1990. С. 38.

перечень географических ориентиров мест расселения ее обитателей, прежде всего бассейнов рек, а кроме того лесов, озер, гор, торговых путей<sup>1</sup>), и общность, культурное и политическое пространство взятое в неразделимом единстве.

Происхождение от Иафета, славянский язык и грамота, название и княжеская династия от пришлых варягов-руси, включенность в христианский мир – вот координаты, описывающие положение Русской земли среди других стран в Повести временных лет.

В принципе, можно причислить (хотя и с некоторой натяжкой) такое понимание Руси, сконструированное при помощи понятия земли/страны к явлениям этнического самосознания, но с той лишь оговоркой, что совпадение в данном случае не буквальное (ведь «земля» все же не совсем и не только «этнос»): однако вряд ли перекодировка мысли летописца на язык современной науки возможна в более адекватных формах.

Обобщая изложенный материал, можно сказать, что картина мира человека Древней Руси XI – XIII веков строилась на сочетании книжной (библейской, византийской) традиций и местных славянских представлений, многие из которых уходили корнями в догосударственную эпоху. Причем славянская составляющая часто служила нерелефированным ментальным фоном общей композиции, в то время как книжные знания выдвигались на первый план и были результатом осознанной работы летописца-идеолога, старавшегося, на сколько это было возможно, согласовать обе традиции в единую систему.

**§ 4. Византийская иерархия государств и идея империи.** Весьма важным вопросом в изучении того, как Русь понимала свое место в мировом сообществе является проблема отношения древнерусских идеологов к так называемой «византийской иерархии государств», и к теории супрематии

---

<sup>1</sup> Помимо ПВЛ см. также «Слово о погибели русской земли», где при описании границ Руси смешаны сразу три критерия: этнографический (угры, ляхи, чехи и пр.), географический (город Устюг), и природно-геологический («Дышючее» море). (Слово о погибели Русской земли // БЛДР. XIII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 90).

византийского императора, его верховного суверенитета над всеми христианскими государями, составлявшей основу взгляда на окружающий населенный мир, разработанный греческими мыслителями.

Много внимания этой проблеме уделено в своей монографии, посвященной княжеской власти А.П. Толочко. По его мнению, на Руси уже в XI в. не могли не знать византийской теории о верховенстве императора над всеми христианскими монархами. В качестве доказательства факта знакомства названный исследователь приводит наблюдение М.Д. Приселкова, согласно которому «имперские амбиции» Ярослава Мудрого воплотились в символах, заимствованных из Царьграда-Константинополя: названия Золотых ворот, Софийского собора и еще целый ряд важных символов, заимствованных киевскими князьями для оформления своей власти: Богоматерь-Оранта, мозаика с изображением которой украшает конх центральной апсиды в Софийском соборе в Киеве, северный предел того же собора, посвященный св. Георгию, который воспринимался в Византии как покровитель царей, «позиционирование» Владимира I как «нового Константина»<sup>1</sup>. В то же время, А.П. Толочко пишет о том, что «в случае с Ярославом Мудрым трудно все же предполагать сознательное и последовательное стремление к «*imitatio imperii*» в сугубо византийском духе, как считают некоторые исследователи. Спорадические случаи демонстративного копирования константинопольских обычаев были в то время скорее своеобразной формой отторжения не вполне еще воспитанным в православной традиции русским обществом непонятной ему идеи вселенского характера власти императора»<sup>2</sup>. И только в последствии «отторжение» сменилось по его мнению своей противоположностью – фабрикацией легенд «в византийском духе», что означает «принятие» имперской идеи. Доказательством этому у А.П. Толочко служит, например, постройка Влахернской Богородичной церкви Кловского монастыря (которая должна была копировать Влахернский храм в Византии) при Владимире

---

<sup>1</sup> Толочко А.П. Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. Киев: Наукова думка, 1992. С. 106 – 107.

<sup>2</sup> Там же. С. 107.



Мономахе.

Концепция А.П. Толочко была подвергнута критике со стороны А.В. Назаренко, уличившего А.П. Толочко в непоследовательности. По его мнению, вряд ли справедливо считать «широкую строительную программу Ярослава в Киеве, явно ориентированную на византийскую столичную модель, к «спорадическим попыткам демонстративного копирования»»<sup>1</sup>, скорее, напротив, в действиях князя видится вполне продуманная и последовательная политика. Кроме того, по мнению А.В. Назаренко, нет никаких оснований видеть принципиальную разницу между отношением к идее империи в домономаховой Руси и в более позднее время: «Почему «копирование» византийских образцов при Ярославе – это «отторжение» идеи империи, а такое же копирование при Мономахе или Андрее Боголюбском (с. 122-123) — это принятие такой идеи?» Это замечание А.В. Назаренко нельзя не признать справедливым. Действительно никакой существенной разницы в копировании византийской имперской символики на протяжении всего древнерусского периода незаметно.

К замечаниям А.В. Назаренко следует добавить, что само по себе это «копирование» еще не может служить доказательством признания Русью верховенства византийских императоров. Все могло быть совершенно наоборот (и при Ярославе Мудром и при Владимире Мономахе). Причиной того, что Русь примеряла византийские имперские одежды на себя могло стать в той или иной степени осознанное стремление самой стать вершиной самостоятельной иерархии. Возможность такого положения вещей предусматривает и А.В. Назаренко, когда говорит о необходимости сопоставить древнерусский материал с идеей «внеримской империи», («romfreies Kaisertum»), «которая стала одним из организующих элементов в процессе становления империи на

---

<sup>1</sup> Назаренко А. В. К проблеме княжеской власти и политического строя Древней Руси Замечания и размышления по поводу книги: Толочко А. П. Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. Киев: Наукова думка, 1992. 224 с. //Средневековая Русь. Ч. 2. М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 164-193

Западе»<sup>1</sup>.

Кроме того, Русь могла использовать византийские символы для конструирования собственных политических концепций, весьма далеких как от идеи вселенской супрематии византийского императора, так, впрочем, и от идеи империи вообще.

Имеющиеся материалы заставляют думать, что именно такое предположение ближе всего к действительности. По мнению немецкого исследователя древнерусской церкви Г. Подскальского, «идея “перенесения империи” (*translatio imperii*), овладевшая болгарским царем Симеоном или Карлом Великим применительно к Франкской империи, была чужда домонгольской Руси»<sup>2</sup>. Следует обратить внимание на то, что наиболее актуальной необходимостью для Руси, особенно на раннем этапе, была необходимость сформировать представление о себе как о державе мирового масштаба. Именно так можно обозначит общий принцип, просматривающийся в идеологической деятельности русских князей первых столетий отечественной истории. Причем вряд ли правильно будет уравнивать идею земли «ведомой и слышимой»<sup>3</sup> с идеей империи не рискуя чрезмерным расширением лишить это последнее понятие смысла. Идея империи в данном случае не была сколько-нибудь существенной: размышляя в собственной системе координат, Ярослав искал именно средств придания Руси образа великой державы, а Киеву – великого города, сообразуясь со своим оригинальным, стихийно и случайно сложившимся пониманием этого величия. Строили этот образ древнерусские князья и книжники из символов, как местного славянского, так и инокультурного происхождения. Из «привозных» чаще всего пускались в дело те, что были известны лучше всего – византийские. В ход шли те элементы, которые могли быть более или менее органично вписаны в местную систему

---

<sup>1</sup> Там же. С. 182.

<sup>2</sup> Подскальский Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988 – 1237 гг.) /Перевод А.В. Назаренко, под ред. К.К. Акеньева. СПб.: Византиноведение, 1996. 68-69.

<sup>3</sup> Иларион. Слово о Законе и Благодати // БЛДР. Т. 1. XI – XII века. СПб.: Наука, 1999. С. 42-44.

коллективных представлений. Учитывая объем культурного влияния Ромейской державы на восточных славян, неудивительно, что у Ярослава и его последователей неизменно получалась почти «Вторая Византия», но лишь внешне.

Византия не была абсолютным образцом, задававшим направление развития политической идеологии раз и навсегда. «Копировалось» далеко не все. Так, например, по точному наблюдению О.Н. Трубачева, сфера использования христианских имен в княжеской среде была очень ограниченной<sup>1</sup> – князья предпочитали долгое время именовать себя языческими «княжескими» именами, что свидетельствует об отсутствии культурной монополии византийского влияния в сфере политической идеологии. Назваться греческим именем было вроде бы проще, чем построить собор, но почему-то князья не спешат это делать, хотя христианское имя гораздо быстрее сделало бы их «похожими» на византийских императоров, чем изменение архитектурного убранства столицы. Кроме того, стараясь придать киевскому князю большую значительность и величие, на Руси стали использовать отнюдь не греческую титулатуру («василевс», «деспот» и пр.), а титул «каган», имевший тюркское происхождение. Образ хазарского владыки (а до него и аварского), носившего этот титул, надо полагать, был воплощением мировой власти и мощи для славян на протяжении нескольких столетий еще до прихода Рюрика. Оказалось, что древняя традиция предпочтительней. Значит, в политическом сознании русского княжеского рода оставалось еще довольно много пережитков родового, языческого, догосударственного наследия, которое невозможно определить через понятия, взятые из лексикона византийской и западноевропейской общественно-политической мысли. Нет никаких оснований считать, что постройка Софийского собора или Золотых ворот – это признание или «отторжение» идеи супрематии византийского императора. Не менее бездоказательным будет предположение, что этот «градостроительный

---

<sup>1</sup> Трубачев О.Н. В поисках единства. Взгляд филолога на проблему истоков Руси. М.: Наука, 1997. С. 45.

текст», которому вторил и митрополит Иларион – это претензия на императорский титул. Используемые имперские символы приобретали на Руси новое значение – значение, не сводимое к идее империи в той или иной трактовке. Это была идея великой и славной страны «яже ведома и слышима есть всеми четырьмя конци земли», идея, вызревшая в рамках совершенно иного понятийного аппарата. Для политики, проводимой в курсе этой идеи характерна ориентация на внешние, «представительские» признаки значительности и величия, понимаемые вполне по-варварски, то есть без особого внимания к сущностной стороне, к тонким оттенкам значения, придаваемым этим символам в рамках культуры, их породившей. Строительство Софийского собора и Золотых ворот – явления, сопоставимые с выпуском золотых и серебряных монет при Владимире I, Святополке Окаянном и Ярославе – экономической необходимости в этих монетах не было – в денежном обращении они существенной роли не играли (потому их выпуск и прекратился довольно скоро) и даже не отражали местную денежно-счетную систему<sup>1</sup>. Они были выпущены, скорее всего, потому, что наличие собственной монеты (внешне исполненной по византийскому образцу), воспринималось как обязательный элемент «настоящей» державы. Точно так же и архитектурные памятники, «обслуживавшие» в Византию идею империи, на для русских князей были символами того, что они и их предки «не в худе <...> и неведоме земли владычествоваша, нъ въ Русьске», и только.

К супрематии византийских императоров отношение было вполне безразличным и неопределенным. Равно как и к возможности самим стать в том или ином виде «императорами». Думается, позиция Илариона по этому вопросу это и не «зеркальное отражение»<sup>2</sup> византийских концепций (А.П. Толочко) и не красноречивое молчание «qui tacent, clamant»<sup>3</sup> (А.В. Назаренко), а просто

---

<sup>1</sup> Зварич В.В. Нумизматический словарь. Львов: Вища школа, 1979. С. 160. См. также: Толстой И.И. Древние русские монеты великого княжества Киевского. Нумизматический опыт. СПб.: Типография императорской академии наук, 1882. 272 с. 19 табл.

<sup>2</sup> Толочко А.П. Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. С. 108.

<sup>3</sup> Назаренко А. В. К проблеме княжеской власти и политического строя Древней Руси. С. 182.

обыкновенное невнимание. Максимум о чем можно говорить, это, используя выражения английского византиниста Д. Оболенского, принятие идеи «по умолчанию», отсутствие «возражений со стороны образованных классов Киевской Руси»<sup>1</sup>. В данном случае такая гипотеза является наиболее простой, и, следовательно, наиболее вероятной. Иларион, будучи образованным книжником, конечно, скорее всего, знал об этом комплексе идей, но они его нисколько не занимали, как не занимала его, например, идея божественного происхождения царской/княжеской власти, хотя и о ней, как уже говорилось, он знал. Весьма показательным также молчание на эти темы и других оригинальных письменных источников, и то довольно вольное и беспорядочное употребление царского титула, которое наблюдается в древнерусской литературе. Система ментальных координат для развития политической идеологии в домонгольский период продолжала оставаться своей оригинальной. Причина этого, очевидно, была в том, что реалии Византийского государства слишком сильно отличались от русских, делая крайне затруднительным прямое перенесение идейного багажа империи на славянскую почву. Другая причина заключалась в том, что сами византийцы не проявили должного старания и внимания к новокрещенной Руси, отведя ей слишком низкое положение в своем миропорядке, надолго тем самым отбив у северных варваров стремление «играть по их правилам», то есть мыслить в византийской системе координат. Хотя, быть может, в самом начале, сразу после крещения такое желание у русских князей и было. Ведь Византийский мир, завораживавший величием древней культуры, имел для славян безусловную привлекательность и вызывал стремление приобщиться. Но у византийцев были выработаны меры для удержания на приличной дистанции соседей-варваров. Константин Багрянородный в своем «учебном пособии» «Об управлении империей» формулирует целый набор теорий «для внешнего пользования», согласно которым просящим богатых и престижных подарков варварам должно было внушать, что и царские одеяния, и венцы, и

---

<sup>1</sup> Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М.: Янус-К, 1998. С. 276 – 277.

мантии есть вещи неземного происхождения и поэтому не могут быть посланы им. Причем, в перечне народов, для которых Константин заготовил шаблоны ответов-отказов росы соседствуют с хазарами и турками<sup>1</sup>. То есть Русь, сохранившая и развившая в последствии многие традиции византийской культуры не входила в число «приоритетных партнеров» восточно-римской цивилизации. Император в своем сочинении уравнивал русских христиан с враждебными империи и, что самое существенное, нехристианскими народами. Отсутствие льстящих самолюбию почестей закономерно приводило к отчуждению, к желанию игнорировать византийскую иерархию государств, в которой Руси на протяжении нескольких столетий не удавалось «продвинуться». Максимум того, чего удалось достигнуть в этом направлении – это браки двух русских князей (Владимира I Святославича и Всеволода Ярославича) с невестами константинопольского правящего дома, но честь иметь родственные связи с императором не распространялась на весь княжеский род, а лишь на отдельных его представителей (собственно, похвастаться этим могли только монашачи). Перечень же возможных и не полученных Русью почестей был весьма солидным. Русская митрополия оставалась в числе малозначительных, русские князья не смогли, как ни старались, добиться права влиять на назначение митрополитов. Как было отмечено А.В. Назаренко, источники молчат о пожаловании русским князьям сенаторских титулов<sup>2</sup>, что было в обыкновении при построении дипломатических отношений с главами соседних государств. То есть, может быть, какие-то титулы и были пожалованы, но, весьма вероятно, они казались русской стороне слишком низкими, чтобы ими гордиться, а значит и упоминать о них было незачем (впрочем, об этом предмете молчат и греческие источники). В X веке языческие князья русов именовались у византийцев «архонтами», но и столетие спустя Владимир Мономах сам наполовину грек и внук византийского императора не может поставить в греческом тексте легенды своей печати

---

<sup>1</sup> Константин Багрянородный. Об управлении империей Об управлении империей. М.: Наука, 1989. С. 54 – 55.

<sup>2</sup> Назаренко А. В. К проблеме княжеской власти и политического строя Древней Руси. С. 186.

ничего кроме все того же титула – «*αρχοντας Ρωσias*» – «архонтос Росиас»<sup>1</sup>. Кроме того, печати с греческим титулом относятся к началу самостоятельного княжения Мономаха, основная же масса булл, принадлежащих этому князю имеет русскую легенду, содержащую титул «князь»<sup>2</sup>. И, наконец, русские князья, в отличие от венгерских королей не удостоились чести получить из рук императора ни венца, ни иных символов власти, столь ценных и престижных в мировоззрении людей той эпохи<sup>3</sup>. Впрочем, возможна и обратная зависимость – русские князья не преуспели в продвижении по византийской лестнице из-за отсутствия в них большого стремления к этому продвижению.

Не способствовала стремлению, так или иначе усвоить имперскую идею и позиция греческих иерархов, присылавшихся константинопольской патриархией на русский митрополичий престол. По мнению В.М. Живова, на «миссионерское» по сути, служение в Киев «отправлялись люди, для которых гуманистическая культура столицы не имела особой ценности». Это были приверженцы аскетической традиции, менее интеллектуально изысканной и, что самое важное, сохранившей «ряд моментов раннехристианского противостояния языческой империи»<sup>4</sup>.

Константинополь оставался для русских книжников центром православия и в определенном смысле центром мира. Начало «прозвания» Руси летописец отсчитывает от первого упоминания в византийских хрониках, и в качестве доказательства княжеского статуса легендарного Кия приводится ссылка на его якобы состоявшийся визит к императору и принятие «великой чести»<sup>5</sup>. Центральное положение Царьграда фиксируется церковно-административной системой: русская киевская епархия подчиняется константинопольским патриархам. Однако все это не имеет прямого отношения к идее верховенства императора, поскольку для этой идеи существенно прежде всего признание

---

<sup>1</sup> Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси X – XV вв. М.: Наука, 1970. Т. 1. С. 16 – 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 68.

<sup>3</sup> См. гл. 1.

<sup>4</sup> Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Из истории русской культуры. Т. 1. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры. 2000. С. 587-589.

<sup>5</sup> Ричка В. Витоки державності на Русі очима русі // Ruthenica. Київ, 2003. Т. 2. С. 94 – 95.

зависимости (реальной или символической) власти местного суверена от константинопольского престола. Понятно, что о реальной зависимости киевских князей от греческого царя речь идти не могла (как не могла она идти и в случае болгарских царей или венгерских королей). А зависимость символическая оказалась для Рюриковичей совершенно бесполезной – ничего взамен они так и не получили. В дальнейшем византийское наследие на долгое время остается в удел лишь церкви. Нецерковные представления о власти теперь снова базируются на исконных, догосударственных корнях<sup>1</sup>. Князья именуют себя языческими «княжескими» именами. Образованный и начитанный Владимир Мономах совершенно игнорирует как идею божественного происхождения власти, так и идею верховенства византийского императора<sup>2</sup>. Он знает о них (идея божественного происхождения княжеской власти неоднократно встречается в посланиях грека митрополита киевского Никифора<sup>3</sup>, адресованных князю), но не использует в своих рассуждениях<sup>4</sup>. «Выломанные» из контекста элементы византийской идеологической системы используются для создания самостоятельной своей собственной варварской композиции, начало которой было положено при Ярославе.

В сложившейся обстановке развитие политической идеологии на Руси пошло в направлении, не совпадающем с линией, намеченной византийской традицией. Была выбрана ориентация на свои собственные, оригинальные образы и ценности. Набор византийских идей использовался лишь в качестве

---

<sup>1</sup> Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI – XIII вв. // ТОДРЛ Т. XVI. Москва-Ленинград, 1960. С. 84 – 104.

<sup>2</sup> Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. М., 1991. С. 146.

<sup>3</sup> Калайдович К.Ф. Русские достопамятности. М., 1815. Ч. 1. С. 63.

<sup>4</sup> По мнению Д. Оболенского, Владимир Мономах стремился донести до подданных идеи византийской политической философии путем изображения сцен из жизни императора на фресках Софии Киевской (Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. С. 485). Эта версия вряд ли может быть принята, поскольку в распоряжении князя были гораздо более доходчивые способы пропаганды – под его патронатом составлялись летописи, сам он был автором «Поучения». В них мы на тему верховной власти византийского императора не найдем ни слова. Вместе с тем фрески, о которых идет речь, помещались на стенах лестничной башни собора, куда вход широким массам верующих был закрыт. Скорее всего сюжеты росписей – дело творческого усмотрения греческих живописцев, которые в этих сокрытых от массового зрителя помещениях могли позволить себе писать то, к чему была душевная склонность.



деталей конструктора, которые служили украшению самодельной идеологической системы. Причем византийский набор деталей был далеко не единственным, из которого брался материал. Были там в наличии и весомый тюркско-хазарский пласт (титул каган, возможно, боярин)<sup>1</sup>.

**§ 5. Монголо-татарское нашествие: первая реакция и долговременные последствия.** Монголо-татарское нашествие нанесло серьезный урон русской культуре. Военный разгром, тяжелая дань, увод в полон мастеров значительно обеднили культурный процесс. Однако традиция не прервалась. Более того, вряд ли можно говорить о глобальном влиянии монгольской культуры на русскую, особенно на первых порах. Долгое время степной мир монголов-кочевников и мир городов славян-земледельцев существовали отчужденно, потребовалось не одно столетие для взаимного сближения. И контрагентом Руси в наладившемся со временем культурном контакте были уже не исключительно монголы, а синтетическая смесь народов, большая часть которых принадлежала к тюркской языковой группе.

Первоначальную реакцию Руси на военное поражение иллюстрирует литература эпохи, непосредственно следующей за Батыевым нашествием, которое стало основной темой для древнерусских книжников. Один из первых откликов на произошедшее – «Повесть о разорении Рязани Батыем». В «Повести» описывается гибель Рязани и рода рязанских князей. Монгольское нашествие воспринималось современниками как конец света, как «великая конечная погибель». Отсюда трагизм, наполняющий произведения того периода. Мотив героической смерти является ведущим в литературе, посвященной нашествию. В «Повести» монголо-татары стали победителями не потому, что победили рязанцев, а потому, что их противников не осталось в живых. Князь Федор Юрьевич, посланный к Батыю с дарами, отказывается отдать ему свою жену, говоря: «когда нас приодолеши, то и женами нашими

---

<sup>1</sup> Петрухин В.Я., Раевский Д.С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. С. 234.

владети начнеши»<sup>1</sup>, его убивают. Узнав о смерти мужа, княгиня Евпраксия вместе с маленьким сыном «ринуся из превысокого храма своего» и разбилась насмерть. В решающей битве гибнут великий князь рязанский Георгий Ингоревиич и его братья. Невозможность остаться в живых побежденным подвигла оказавшегося в момент главного сражения в отлучке Евпатия Коловрата с дружиной в 1700 человек напасть на войско Батыя. В образе Евпатия сильны эпические черты: он побеждает в единоборстве родственника хана Хостоврула, татары одолевают его только при помощи стенобитных орудий. Следовательно мотив «героической гибели» был не только книжной конструкцией, сходным образом оценивались события и в народной массе.

Мотив предпочтения смерти бесчестию и признанию поражения лег в основу «Сказания об убиении в Орде князя Михаила Черниговского» и «Слова о Меркурии Смоленском». С религиозно-философским осмыслением постигшей Русь трагедии выступил епископ г. Владимира Серапион. В Своих «Словах» и «Поучениях» он как проповедник старается извлечь урок из случившегося. Продолжая идейную традицию провиденциализма русских книжников более раннего периода, Серапион Владимирский рассматривал нашествие как наказание, наложенное Богом за грехи, проявление «ярости Его». Он пишет, что человеколюбивый Бог, «видев наша беззаконья умножившася, видев ны заповеди его отверъша, много знамении показавъ, много страха пушаше, много рабы своими учаше – и ничим же унше показахомся». Здесь Серапион как-будто сравнивает все былые напасти с тем, что пришлось пережить Руси в ходе монгольского нашествия: «Тогда наведе на ны языкъ немилостив, языкъ лют, языкъ, не щадящъ красы уны, немощи старецъ, младости детей»<sup>2</sup>. Воплотилось, таким образом, пророчество Давида.

Достаточно быстро русские книжники справляются с задачей «прописки» нового «соседа»-завоевателя в традиционной картине мира. Это было сделано сразу после первого столкновения с ними в 1223 г. (битва на Калке).

<sup>1</sup> Повесть о разорении Рязани Батыем // БЛДР. XIII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 142.

<sup>2</sup> Слова и поучения Серапиона Владимирского // БЛДР. XIII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 376.

Летописная статья, повествующая о первом поражении русских князей от нового грозного противника ценна еще и тем, что приоткрывает перед нами завесу и дает возможность увидеть сам процесс работы летописца, собиравшего разные точки зрения по важному для него вопросу. «Явишася языци, ихже никтоже не добре ясно не вестъ, кто суть, и отколе изидоша, и что – язык их, и которого племени суть, и что – вера ихъ. И зовуть я Татары, а инии глаголють Таумены, а друзии – Печенези, ини глаголют яко се суть о нихже Мефодий Патарский епископъ свидетельствует. Яко си суть ишли ис пустыня Етриевьскы, суще межю востоком и севером, так обо Мефодий рече, яко къ скончанью времянь явится тем. яже загна Гедеон, и попленьять всю землю от востока до Ефранта, и от Тигрь до Понетьска моря, кроме Ефиопья»<sup>1</sup>.

Таким образом, мы вновь видим, как эмпирическая информация, а именно сообщение об экзоэтнониме монголов, под которым они стали известны покоряемым народам («татары»), дополняется книжным толкованием, основанным на традиционном использовании фрагмента пророчества Мефодия Патарского. Согласно толкованию, завоеватели, во-первых, являются потомками Измаила (так же как и половцы), а во-вторых, их приход – это свидетельство близкого конца мира. Непривычному явлению было дано привычное объяснение. Некоторую неудовлетворительность стандартных толкований чувствовал, видимо, и сам летописец. Далее он продолжает: «Богъ же единъ вестъ ихъ – кто суть, и отколе изидоша. Премудрии мужи ведять я добре, кто книги разумно умееть. Мы же их не вемы кто суть, но сде вписахом о нихъ памяти ради»<sup>2</sup>.

Причина недоумения летописца раскрывается дальнейшим текстом. Уровнять татар с половцами мешало то обстоятельство, что и половцы сильно пострадали от них. То, что одни «измаильтяне» пострадали от других, не могло не быть заметно летописцу. Недаром он, используя для описания татар пророчество Мефодия, и утверждая, что новый враг – выходец из пустыни

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 445 – 446.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 446.

Етравской, тем не менее не произносит слова «измаильтянин», а оставляет его для привычного употребления – для половцев. Хотя измалитяне считались выходцами как раз из пустыни Етравской.

Поражение, которое половцы потерпели от татар было истолковано как наказание, посланное Богом за то зло, которое «безбожные сыны Измаиловы Куманы» сотворили Руси. То обстоятельство, что и Русь подверглась разгрому в этом же году, мало смущало летописца: ситуации, когда «теория казней Божьих» оказывалась логически не вполне безупречной, в древнерусских текстах достаточно часты. То же происходит и с восприятием татар как измаильтян. Несмотря на указанное затруднение, отождествление это периодически актуализировалось, особенно в те моменты, когда отношения с татарами обострялись<sup>1</sup>. В ход шла традиционная, наработанная веками модель. И в данном случае, постановка татар на место былых половцев не является исключительно книжной конструкцией, поскольку такое же явление видим мы и в героическом эпосе, в котором позднейшие татары повсеместно заместили и вытеснили ранних печенегов и половцев. Познавательные приемы, бытовавшие в коллективном сознании древнерусского общества были таковы, что замещение это прошло практически беспрепятственно. Минутные колебания летописца, возникшие в ходе создания погодной записи о событиях 1223 г. остались практически единственным фактом некоторого замешательства: татары «безболезненно» заняли место «сынов Измаиловых» в картине мира человека Древней Руси.

Нашествие новых страшных кочевников вызвало стремление к актуализации этно-государственной идентичности, желание заново посмотреть на себя со стороны и оценить, понять и почувствовать масштаб свершившейся трагедии. Выражением этого стремления является «Слово о погибели Русской земли»<sup>2</sup>, в образно-поэтической форме манифестирующее – что же такое представляет собой Русь в середине XIII в.

---

<sup>1</sup> Чекин Л.С. Безбожные сыны Измаиловы. С. 709.

<sup>2</sup> Слово о погибели Русской земли. С. 90.

Сначала безвестный автор «Слова» перечисляет «красоты», которыми Русская земля «удивлена еси». В первую очередь перечисляются природные богатства: «озера многими удивлена еси, реками и кладязьми месточестьными, горами, крутыми холми, высокими дубравами, чистыми полями, дивными зверьми, различными птицами», потом перечисляются узловые пункты окультуренного, освоенного, сакрализованного пространства: «бе-щислеными города великими, селы дивными, винограды обительными, дома церковными», и наконец, в качестве богатства дана политическая элита: «князьями грозными, бояры честными, вельможами многими».

Весьма интересен и уникальный географический обзор, очерчивающий границы Руси перечнем соседних народов: «отселе до угорь и до ляховъ, до чаховъ, от чаховъ до ятвязи и от ятвязи до Литвы, до немец, от немец до корелы, от корелы до Устьяга, где тамо бяху тоймици погани, и за Дышючимъ моремъ; от моря до болгарь, от болгарь до буртасъ, от буртасъ до черемись, от черемись до мордвы, – то все покорено Богом крестияньскому языку». И, наконец, в самых сильных выражениях охарактеризовано политическое могущество русских князей: «поганые» народы покорялись князьям Всеволоду, отцу его Юрию и деду – Владимиру Мономаху, которым половцы пугали маленьких детей в колыбелях. Литовцы из болот своих на свет не показывалась, венгры укрепляли каменные стены своих городов железными воротами, чтобы «Володимеръ тамо не въехалъ», а немцы радовались, что они далеко – за Синим морем. Буртасы, черемисы, вьда и мордва бортничали на великого князя Владимира, а император византийской Мануил, «опас имея», то есть побаиваясь, посылал дары, «абы под нимъ великий князь Володимеръ Цесарягорода не взял». И вот вдруг случилось несчастье, «болезнь крестьяном» – татарское нашествие.

Казалось, пережить крушение великой страны почти невозможно. Однако неожиданно быстро ужас сменяется вполне спокойным взглядом на случившееся. Собственно, выверенные моралистические построения в проповедях Серапиона – это уже далеко не непосредственное проявление

отчаянья и горя. Епископ Владимирский уже вполне спокоен для того, чтобы использовать рассказ о постигшем страну несчастье для придания большей убедительности своим морализаторским проповедям. Продумана идея, подобраны цитаты. Да и в летописи упоминания о «татарах» теряют первоначальную остроту. Уже в погодной статье 1242 г. летописец отвлекается от событий монгольского нашествия для описания удачного похода Андрея Ярославича на немцев. Затем, в статьях 1243 – 1252 татары уже никого не бьют, не жгут, а занимаются исключительно тем, что в лице своих ханов Батыея и Сартака «воздают честь» явившимся к ним русским князьям.

Летописец отвлекается все чаще. Его снова начинают занимать постройки и освящения церквей, рождения, свадьбы и кончины в княжеской семье, конфликты с «поганой» Литвой и пр. Под 1251 год мы уже снова видим фразу: «тое же зимы бысь мирно». Конечно, сообщения о татарских ратях периодически нарушают спокойное течение летописного рассказа. Но ничего похожего на первоначальную растерянность тексты не фиксируют. Рати приходят, подобно Дюденовой, «творят много зла», но жизнь идет своим чередом.

Безусловно – и нашествие и установившееся иго принесло огромное горе населению Руси, но представление о том, что все 240 лет татаро-монгольского владычества мироощущение человека Древней Руси было исключительно депрессивно-подавленным, вряд ли соответствует истине. Индивидуальные и социальные защитные психологические механизмы позволили достаточно быстро нейтрализовать последствия удара и подготовиться к дальнейшей жизни. Понимание этого обстоятельства чрезвычайно важно для верного определения не только социально-психологического, но и политического климата на Руси в послемонгольскую эпоху.

Спокойное и, если так можно выразиться, деловое отношение русских к монголам было принято Л.Н. Гумилевым за свидетельство союзных отношений, сложившихся между двумя мирами. Вряд ли это так: осознание поражения и зависимости вовсе не обязательно должно приводить к

постоянному воспроизводству чувства страха, гнева, боли и агрессии. В отличие от представлений, навеянных художественной литературой, обыденная жизнь «под господством иноплеменников» уже спустя десятилетие после нашествия в общих чертах вошла в привычную колею, и процессы взаимовлияния русских земель и Золотой Орды вышли на новый уровень, почти незаметный для наблюдателя, находящегося «внутри» эпохи.

Эпоха после Батыева разгрома стала не временем гибели, а временем образования нового единого русского государства, и временем начала образования нового русского этноса. Ушла в прошлое домонгольская система этнокультурных и государственных отношений. Древнерусская этнополитическая общность, одним из основных связующих элементов которой служило пусть непрочное, но в своей непрочности стабильное единство русских земель, объединенных родом Рюриковичей и церковной организацией, после разрушения этих скреп пришла в движение. Процессы эти привели в конечном итоге к рождению новой общности, связанной с древнерусской народностью генетически, но отличной от нее по целому ряду существенных признаков. После монгольского нашествия переместился центр русской истории: из регионов, пронизанных оживленными торговыми путями, связанных тысячами нитей с узловыми точками европейской цивилизации, из «открытого всем ветрам» юга, ядро национального и государственного развития сместилось в далекий Залесский край, бывшую культурную периферию, которая теперь, в условиях внешней опасности и внутреннего нестроения оказалась более подходящей средой для самосохранения этноса. Положение «на отшибе», ставшее причиной некоторой культурной и политической отсталости Северо-восточной Руси в XI – XIII веках, в новых условиях обернулось для нее огромным плюсом: будучи менее открыт культурным влияниям, Залесский край оказался и в меньшей степени подвержен и случайным набегам кочевников.

Процесс политического «собирания» земель, объединения части восточнославянских территорий под властью Москвы, оказал

основополагающее влияние на протекание этногенетических процессов. Подобно тому как это было в начальную эпоху Руси, политические отношения сыграли главную роль в отделении восточного славянства от остальной славянской массы и образованию древнерусской этнической общности, точно так же, уже на новом этапе, границы будущего народа во многом оказались очерчены пределами распространения власти московского князя. Во всяком случае, векторы политического развития очень часто оказывались направлены в ту же сторону, что и векторы культурного взаимодействия (причем, вопрос о том, что же было в данном случае первично, остается спорным и требует особого рассмотрения).

Территориально расширяясь, политическое влияние далеко не всегда следует теми путями, которые предначертаны ему внутренними интенциями развития этнических процессов: под рукой Москвы оказались собраны народы, которым, по крайней мере, в силу устойчивых качеств самосознания, казалось бы, противопоказано соединяться в рамках одной цивилизационной общности: славяне, финно-угры и тюрки, христиане и мусульмане, язычники – все они оказались заключены в пределы одного государства, а значит неизбежность поиска путей культурного синтеза в той или иной форме оказалась предрешена. Впрочем, Русь изначально имела немалый опыт соединения в целое совершенно различных культурных традиций. Символично, что уже у истоков Руси, в момент легендарного приглашения Рюрика, в единой связке выступали наряду со славянскими и финно-угорские племена. России и в дальнейшем не раз приходилось переживать необыкновенные превращения социальной психологии, в результате которых самые дальние «чужие», ни при каких условиях не мыслимые, казалось, как нечто близкое, вдруг оказывались усвоены (у-свой-ены), размещены среди «своих», вписаны в систему мировосприятия по «эту» сторону черты, отделяющей мир чуждый, страшный, нечеловеческий от мира правильного, дружелюбного, «нашего».

Вряд ли мы ошибемся, если скажем, что на новом историческом этапе процесс культурного взаимодействия с другими народами для Руси должен был



протекать более напряженно, чем в предшествующий период. Во-первых, Русь имела за плечами несколько столетий развития, оформившуюся традицию, которая уже в силу своего возраста не могла быть столь же гибкой как в начальный период формирования, когда страна стояла перед выбором и могла (если верить Повести временных лет) с одинаковой легкостью пойти по совершенно разным путям развития: образно говоря, если Владимир I Святославич в качестве равноправных рассматривал возможности принятия Русью и ислама, и иудаизма и православия, демонстрируя тем самым готовность к свободной культурной трансформации, то для Дмитрия Донского все было уже гораздо менее просто. Инерция национальных традиций уже представляла достаточно существенную силу, не считаться с которой было не возможно. Более отчетливым и устойчивым стало национальное самосознание. По наблюдениям Б.Н. Флори в русском обществе «сошло на нет понятие "Русь" (в узком смысле), и области, лежавшие за пределами Среднего Поднепровья, гораздо чаще и последовательнее, чем ранее, стали отождествлять себя с "Русью". Таким образом, во всем восточнославянском ареале в XIII в. усилилось чувство принадлежности к особой древнерусской народности»<sup>1</sup>. С XIV–XV веков получает распространение отождествление восточнославянских территорий в рамках своей общности (великое княжество Московское, Великое княжество Литовское) со «всей Русской землей» и «великим княжением»<sup>2</sup>. То есть этноним и политоним «Русь» был осмыслен как воплощение престижной культурной традиции, с родство с которой хотелось подчеркнуть всем государствам, возникшим на восточнославянской территории. Традиция же, будучи воспринята как своя и сакральная, предопределяла направление дальнейшего развития, задавала определенные ориентиры, отклониться от которых было уже сложно (сложно, например, принять ислам, когда традиция как основополагающий стержень мировоззрения диктует православие).

---

<sup>1</sup> Флоря Б.Н. Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII – XV веках. К вопросу о зарождении восточнославянских народностей // Этническое самосознание славян в XV столетии. М.: Наука, 1995. С. 34.

<sup>2</sup> Там же.

Во-вторых, монголо-татарское нашествие и включение Руси в орбиту политического влияния государства чингизидов сделало гораздо более плотными и болезненными контакты с миром монголов и тюрков-кочевников. Позиция превосходства, периодически подкрепляемая военными успехами, которую удавалось удерживать Русской культуре относительно культуры степной в домонгольский период была надломлена. Это лишило русскую цивилизацию известной доли активности в восприятии инокультурных веяний, идущих с востока. Будучи поставлена в жесткие условия политической зависимости, Русь, сама того не замечая, становилась подчас ведомой, что особенно сильно проявилось в сфере политического сознания и государственного строительства: политическая система монгольской державы оказалась одним из доминирующих образцов для развития отношений власти и подчинения на Руси. Результатом этого стало кардинальное изменение самого духа политической культуры: вечевые начала всеобщей ответственности и заинтересованности населения государственными проблемами, когда государство воспринимается как «общее дело», сменяется отношением к государству как внешней силе, обожествляемой и вызывающей потребность сопротивляться, одним словом, чужой.

Третьим весьма существенным обстоятельством следует считать то, что Византийская империя, на протяжении столетий служившая для Руси цивилизационным ориентиром и источником получения ценных новаций в XV веке пала под ударами турков-османов. Русь лишилась живого культурного образца. Тем не менее, Византия, уже исчезнувшая с политической карты, не перестала оказывать влияние на русскую культуру. Образ ее, тщательно сохраняемый русской национальной элитой, еще очень долго продолжал оставаться значимым. Как «свет погасшей звезды» наследие империи и в дальнейшем продолжало занимать весомое место в русском общественном сознании. Образ Византии после Византии – это уже плод русской культуры, явление совершенно новое, проявление активного творческого начала, когда культура, опираясь на традицию, сама продуцирует значимые образцы для

развития. Красноречивым символом отношения Московской Руси к византийскому наследию может служить «шапка Мономаха», которая почиталась на Руси древним венцом византийских императоров, а в реальности представляет собой конструкцию из разновременных византийских и восточных деталей, приобретенных по предположению Н.В. Жилиной Иваном Калитой у генуэзских купцов как дорогой византийский раритет<sup>1</sup>. Пластины, составляющие основу шапки действительно могли быть составными деталями поздневизантийского императорского венца-митры<sup>2</sup>, но форма, которую придали этому убору на Руси, исключительно традиционна: подобные шапки с круглой тульей и меховой опушкой, судя по иконографическим материалам, были неотъемлемой принадлежностью княжеского облачения<sup>3</sup>.

Ярким маркером, которым в системе древнерусских представлений отмечалась позиция общества-образца, было понятие «царство». Если в домонгольский период Русь знала помимо «небесного» лишь одно царство – греческое, то после утверждения верховной власти ордынских ханов, реальное влияние которых на русскую политическую жизнь было несоизмеримо существенней влияния константинопольского императора, этот титул последовательно стал употребляться также и к ним. За монгольским ханом со временем молчаливо были признаны права легитимного владыки. Хан стал царем<sup>4</sup>. Этот терминологический нюанс ознаменовал весьма существенный факт: теперь для русской культуры существовало два доминирующих ориентира: «византийский/православный» и «степной/восточный».

---

<sup>1</sup> Жилина Н.В. «Шапка Мономаха». Историко-культурное и технологическое исследование. М.: Наука, 2001. С. 205.

<sup>2</sup> Там же. С. 128.

<sup>3</sup> Конадков Н.П. Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. СПб.: Типография императорской академии наук, 1906. 123 с. VI таб., Срезневский И. Древнее изображение кн. Всеволода-Гавриила // Он же. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. I – XL. СПб.: Типография императорской академии наук. 1867. С. 41; Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М.: Изд-во МГУ, 1944. 214 с.

<sup>4</sup> Горский А.А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья: Очерки. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 134–161.

Первый из них бережно сохранялся и сознательно культивировался, все более и более превращаясь из реального партнера по культурному взаимодействию в некоего воображаемого собеседника, в образ ушедшего в небытие учителя, диалог с которым ученик продолжает на протяжении всей жизни.

Другой вторгся суровой реальностью военных поражений и политической зависимости, заставляя силой оружия подчиняться установленным извне правилам: отчужденность степного мира монгольских кочевников и мира городов славян-земледельцев преодолевалась необходимостью совместного существования (необходимостью одинаково настоятельной как для Руси, перед которой стояла задача выжить и сохранить национальную и государственную идентичность, так и для Орды, в благополучии которой русская дань и военная добыча играли не последнюю роль). Волей-неволей приходилось перенимать многое из культуры соседа. И если Орда своим господствующим положением, покоящимся на военном и политическом превосходстве, получила право свободно брать лучшее, то Русь должна была впитывать, прежде всего, те культурные категории, которые бы позволили уцелеть.

Весьма показательно в этом отношении «Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского». Князь Михаил погиб не потому, что пытался оказать сопротивление очевидно превосходящей силе ордынского царя. Политическое господство и даже сам царский статус монгольского владыки не подвергается сомнению в «Сказании». Михаил согласен поклониться хану, он говорит: «Тобе, цесарю, кланяюся понеже Богъ поручил ти есть царство света сего»<sup>1</sup>. Князь, однако, отказывается пройти сквозь ритуальный огонь и поклониться солнцу и идолам: другими словами он отказывается исполнить *обычаи* завоевателей. Готовность признать политическую зависимость, не поступаясь культурной самостоятельностью (здесь следует вспомнить

---

<sup>1</sup> Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Федора // БЛДР. XIII в. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 160.

этимологическую близость слов «культура» и «культ») оказывается недостаточной – князь гибнет. «Сказание» по сути, показывает, как жестко было сломлено все то, что не давало Руси проявить должную гибкость в сложной ситуации для проведения нежеланного, вынужденного, но неизбежного, и в чем-то даже и полезного культурного синтеза.

По счастью, слом не стал смертельным. Русская культура, на время согнувшись в «почтительном поклоне» перед завоевателями, не сломалась, получив тем самым возможность дальнейшего развития. Логика жизни привела к тому, что будущее осталось за теми «многими князьями и боярами» упомянутыми в самом начале того же «Сказания», которые «идя ху сквозь огонь и покланяху солнцю и кусту и идолом славы ради света сего»<sup>1</sup>. Вывод, быть может, не очень «благороден», но оценочные суждения здесь неуместны. Вряд ли мы имеем моральное право осуждать те многочисленные поколения наших не погибших в войнах предков, прямыми потомками которых мы являемся. Эти поколения спасли не только свои (и будущие наши) жизни, но и живую культурную традицию, которую наследуем мы и все человечество.

Нельзя согласиться с точкой зрения И.Н. Данилевского, для которого оправдание действий Александра Невского, отказавшегося от борьбы с Ордой есть «цинизм»<sup>2</sup>. По его мнению историка, не кто иной как Александр водрузил ордынское ярмо на шею русскому народу<sup>3</sup>.

Следует, однако, заметить, что сопротивление могущественному внешнему противнику для князя – не только вопрос личного мужества, а еще и вопрос ответственности перед вверившим ему власть населением города. Если шансы на победу невелики – он не имел права рисковать жизнями и судьбами людей. Иная точка зрения на расстановку сил и деятельность Александра представлена в работе А.А. Горского<sup>4</sup>: большинство русских городов *уже*

---

<sup>1</sup> Там же. С. 156.

<sup>2</sup> Данилевский И.Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII – XIV вв.) Курс лекций. М.: Аспект-Пресс, 2001. С. 201.

<sup>3</sup> Там же. С. 215.

<sup>4</sup> Горский А.А. «Все еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья: Очерки. С. 56.

лежало в руинах, попытка сопротивления силами всего лишь двух волостей действительно была *безнадежной*. Почему, собственно, предосудительно, что Александр не захотел, чтобы Новгород пополнил список сожженных Батыем русских городов, которые были ничем не слабее Новгорода и Пскова? Александр, неоднократно доказавший на поле битвы свою храбрость, едет в Орду, «дабы отомолити людии от беды»<sup>1</sup> и освободить русских от обязанности посылать свои полки для участия в татарских походах<sup>2</sup>. Поезда заканчивается для него смертью.

Конечно, попытка решить дело миром не столь эффектна как самоотверженная кончина в лихой сече. Действительно, политика Александра Невского не так впечатляет как гибель Михаила Черниговского, но направление было выбрано верно. Было положено начало трудному, но единственно плодотворному пути постепенного преодоления дистанции, отделявшей победителей от побежденных, пути мирного урегулирования и постепенного единения культурных традиций<sup>3</sup>. Чтобы победить татар Руси самой пришлось стать до некоторой степени «татарской».

В московский период Русь и восточные тюркские изначально кочевые народы продолжили движение по пути культурного синтеза, начало которому было положено еще на заре их этногенеза (пришедшегося на одно время – эпоху Великого переселения народов V – VI вв.)<sup>4</sup>. Как показывают археологические и лингвистические источники, несмотря на извечную вражду,

---

<sup>1</sup> Житие Александра Невского // БЛДР. XIII в. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 368.

<sup>2</sup> Охотникова В.И. Житие Александра Невского. Комментарии // БЛДР. XIII в. СПб.: Наука, 1997. С518.

<sup>3</sup> «...татарский пожар, беда, накрывшая государство, общество, все слои народа и отдельного человека, способствовали тому, что Русь сделала не лучший (а был ли оно вообще, и если был, то как было его найти?) выбор, то, пожалуй, естественный, вытекающий из переживаемой ситуации и направленный на достижение некоей положительной и трезвой цели, которая, при всех оговорках, была исторически оправдана и выводила и Русь и ее народ из тупика, ощущение которого возникло еще в дотатарскую эпоху» (Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Три века христианства на Руси (XII – XIV вв.). Т. 2. С. 223).

<sup>4</sup> Петрухин В.Я., Раевский Д.С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. Учебное пособие для гуманитарных факультетов высших учебных заведений. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 226.

славяне и степные номады имеют во многом общую судьбу и на исторической арене выступают в качестве необходимых частей одной системы, дополняя друг друга, что раз за разом в течение тысячелетия приводило к образованию культур, в материальном и духовном облике которых прослеживалось черты обоих миров: славянского земледельческого и тюркского кочевого. Начало этому было положено еще в гуннские времена, когда предки славян оказываются включенными в гуннский союз выступают под именем скифов, поставляя для последних челны-однодревки. Затем, уже в VI веке подобным же образом выстраиваются отношения славян с аварами. Славяне принимают участия в военных предприятиях Аварского каганата, вместе с ними осаждают Константинополь в 626 году. Авары заимствуют у славян традиции домостроительства – полуземлянки. «Аварское иго» оказало влияние и на древнюю славянскую социальную терминологию (каган, болярин, жупан, пан). Элементы культуры номадов прослеживаются в обрядности кургана Черная могила, насыпанного в 60-х годах X века, в котором «помимо скандинавских и варяжских черт, прослеживается кочевнический (салтовский) обычай укладывать конское снаряжение, оружие и доспех в груды («трофей») на кострище, а драгоценные серебряные оковки ритонов украшены в постсасанидском стиле: одна из оковок несет хазарский изобразительный сюжет»<sup>1</sup>. Примером этнокультурного синтеза славянских и кочевнических традиций дает пеньковская археологическая культура (VI – VII вв.), в которой славянский компонент соседствует с болгаро-аланским, и волынцевская (VIII – IX вв.) территория которой совпадает с ареалом дани, которую хазары брали со славянских племен (полян, северян, радимичей) и где также присутствует в материальной культуре кочевнический элемент<sup>2</sup>. Весьма показательный пример тюркско-славянского симбиоза дает нам история Первого Болгарского царства. Таким образом, можно утверждать, что русско-татарский культурный синтез продолжал древнюю традицию славяно-тюркских контактов и имел глубокие

---

<sup>1</sup> Там же . С. 231.

<sup>2</sup> Там же. С. 231–235.

корни. Речь не идет, конечно, о том, что отношения Орды и русских княжеств следует вслед за Л.Н. Гумилевым рассматривать как союз. На политическом и идеологическом уровнях взаимоотношения носили, безусловно, враждебный характер. Но взаимовлияние культур часто развиваются и между враждебными обществами, вопреки и помимо военных столкновений, даннического ярма, явного недоброжелательства – либо как прямое заимствование или же как «ответ на воздействие внешнего фактора»<sup>1</sup>. В сражениях Русь перенимала элементы боевых навыков врага, в стремлении сохранить самостоятельность во враждебной государственной системе – начала политического уклада властителей, стремление подражать их быту – детали костюма. В результате же сложился синтетический культурный феномен, впитавший в себя (помимо сознания) много из того, что в последствии было органично усвоено русской культурой, стало восприниматься как «свое», традиционное, исконное.

**§ 6. Древняя Русь и финно-угорские народы.** Наиболее трудна для анализа финно-угорская составляющая русской культуры. Этому имеется несколько причин. Во-первых, начало контактов славян с представителями финно-угорских племен уходит корнями в столь глубокую древность, и степень интеграции этих двух исторических общностей в процессах формирования русского этноса столь велика, что часто почти не возможно сепарировать славянские и финские элементы. Как известно, великорусская народность выросла на финском субстрате. Обширные территории, ныне считающиеся исконно русскими, в древности были заселены представителями финских племен. Показательно, что само название столицы России имеет, по мнению многих лингвистов, финно-язычное происхождение (Моск-ва, как Сылва, Косьва и пр.) Следовательно, многое из того, что в настоящее время считается исконно-славянским в русской культуре, может иметь в реальности финское происхождение, к сегодняшнему дню, однако, практически неопределимое. Во-вторых, сходство природных условий существования предопределило сходство многих бытовых и психологических особенностей двух культур, что делает

---

<sup>1</sup> Крадин Н.Н. От Орды к России: круглый стол // *Ab Imperio*. 2002. № 1. С. 229.



весьма затруднительным атрибуцию тех или иных феноменов как финских или славянских. В-третьих, поздние контакты с поволжскими и прибалтийскими финнами были гораздо менее острыми (и, следовательно, не столь заметными), чем отношения, например, с тюркскими народами. Все эти трудности, однако, делают проблему русско-финно-угорских отношений особенно интересной для анализа.

Уже Н.М. Карамзин писал о том, что многие финно-язычные племена в древности населявшие территорию России и известные нам по летописным свидетельствам (весь, чудь, меря, мурома) с течением времени растворились в славянской массе – «смешались с Россиянами»<sup>1</sup>. Точка зрения о мирном постепенном смешении славянского и финского компонента в этногенезе русского народа стала господствующей в дореволюционной историографии<sup>2</sup>. Большинство ученых сходились во мнении, что славянская миграция имела характер медленной инфильтрации на финские территории, при которой практически не было военных столкновений ввиду наличия большого количества свободных земель, где пришлые селились, не мешая коренным жителям. Близкое и мирное соседство при явном доминировании славянского населения и русской культуры привело со временем к полной ассимиляции местных племен. Эта точка зрения, однако, была оспорена в конце XIX века академиком А.И. Соболевским, по мнению которого «теория мирного занятия русскими пустых земель нынешнего великорусского центра не имеет под собою никаких оснований»<sup>3</sup>. А.И. Соболевский указывал, что «летописи ничего не говорят о мирных, дружественных отношениях русских к финнам». «Более того, многочисленные письменные известия о походах новгородцев на западную чудь, а владимирских князей на мордву, летописные сообщения об

---

<sup>1</sup> Карамзин Н.М. История государства российского. Т. 1. М.: Московский рабочий, 1993. С. 45.

<sup>2</sup> Подробная историография вопроса см.: Рябинин Е.А. Финно-угорские племена в составе Древней Руси. К истории славяно-финских этнокультурных связей. Историко-археологические очерки. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1997. С. 9–16.

<sup>3</sup> Цит. по: Рябинин Е.А. Финно-угорские племена в составе Древней Руси. С. 11.

избиении сборщиков дани «за Волоком», в Печере и Югре, северные предания о «чуди белоглазой» борющейся с русскими, – все это свидетельствует о напряженных отношениях между славянами и иноязычными племенами. По мнению Соболевского, происходило постепенное вытеснение финно-угров с коренных территорий под напором русских соседей»<sup>1</sup>. В развернувшуюся в последствии дискуссию было вовлечено большое количество именитых историков, диапазон разброса точек зрения был весьма велик: от утверждения, что русский народ имеет в своем составе едва ли не 80 % финской крови (М.Н. Покровский) до полного отрицания влияния финно-угров на русский этногенез (Д.К. Зеленин). Определенный итог спорам был подведен в фундаментальном исследовании Е.А. Рябина, которым была проделана большая работа по анализу и систематизации археологических и иных источников по истории славяно-финских этнокультурных связей. Детальный разбор археологических данных позволил исследователю утверждать, что «отношения иноязычных народов с Русью затрагивали сферу общественно-политического, экономического и культурного синтеза, активность, уравновешенность или замедленность темпов которого зависели от уровня развития производительных сил, структуры собственности аборигенных коллективов, хозяйственных возможностей различных районов, интенсивности их освоения русским населением и временем включений в вассальную и политическую структуру Руси»<sup>2</sup>. Социально-экономический синтез привел к началу процесса разрушения родовых отношений у восточноевропейских финнов и вхождению национальной знати в состав русской господствующей верхушки, а простых общинников – в состав зависимого населения Древней Руси (быть может, под именем «смердов»). Установление даннических отношений сочетались с втягиванием финских территорий в систему торгово-экономических связей. Под влиянием древнерусского хозяйственно-культурного типа происходило совершенствование традиционных форм производственных орудий и

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 240.

постепенная замена их новыми типами<sup>1</sup>. Постепенное сближение финского и славянского населения делало первые шаги через избирательное усвоение финно-угорским населением новых элементов материальной и духовной культуры, аккультурации, которая со временем приводила к сглаживанию этнических черт, и образованию синтетической культуры, в которой преобладающие славянские элементы сочетались с субстратными. «Происходящие при этом изменения выражаются, прежде всего, в широком распространении вещей, генетически не связанных с традиционными типами, и усвоении местными ремесленниками новых технологических схем и приемов. На первом этапе культурного сближения наблюдается сосуществование привнесенных извне и местных элементов <...> Смешение культурных традиций значительно усилилось в ходе неоднородной по этническому составу земледельческой колонизации северных территорий и сложения зон чересполосного славяно-финского населения. С XI в. на широкий рынок начинает поступать массовая продукция древнерусских ремесленников (украшения, оружие, орудия труда, бытовой инвентарь, гончарная керамика). Славянские изделия входят в повседневный обиход иноязычных народов, органично включаются в местный этнографический убор. Лесная зона Восточной Европы покрывается «вуалью» древнерусской культуры, скрывающей прежние региональные и племенные различия»<sup>2</sup>.

Культурная близость открывала дорогу более интенсивной физической метисации, прослеживаемой по антропологическим материалам и оставившей след в появлении археологических памятников, для которых характерна не только культура смешанного облика, но костные останки с несколько ослабленными европеоидными чертами<sup>3</sup>. Таким образом, стало возможным признать принципиальную правоту точки зрения В.О. Ключевского, по мнению которого ассимиляция финского населения наряду с влиянием природного

---

<sup>1</sup> Рябинин Е.А. Финно-угорские племена в составе Древней Руси. С. 240–241.

<sup>2</sup> Там же. С. 241–242.

<sup>3</sup> Там же. С. 242–243.

фактора оказала решающее влияние на «как на хозяйственный быт Великороссии, так и на племенной характер великоросса»<sup>1</sup>.

Это, однако, не означает, что наблюдения А.И. Соболевского, говорившего о напряженных отношениях славян с автохтонными финскими племенами, совершенно лишены основания. Действительно, письменные и фольклорные<sup>2</sup> источники заставляют думать, что столкновения все-таки были. Но следует иметь в виду, что военные стычки совсем не исключают ни брачных контактов, ни культурного синтеза, ни ассимиляции в конечном итоге. Механизм подобного рода отношений мы можем рассмотреть на примере материала более позднего времени (XIV – XVI вв.), когда на землях великорусского центра ассимиляционные процессы уже почти завершились, и область активного русско-финского взаимодействия переместилась к окраинам складывающегося Московского царства.

В высшей степени интересный вариант русско-финского синтеза дает нам история Вятской земли. По мнению Л.Д. Макарова<sup>3</sup> русские начинают проникать в бассейн реки Вятки в конце XII века. Освоение края ведут в основном новгородские ушкуйники. Их походы нашли отражение в «Повести о стране Вятской», которая, по мнению исследователя, может дать вполне правдоподобные сведения о ранних этапах русского проникновения в регион: «В вышеупомянутой «Повести» говорится о походе двух новгородских

---

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. М.: Мысль, 1993. Т.1. С.259-280.

<sup>2</sup> Прозоров Л.Р. Этническое и расовое самосознание в русском эпосе //Тезисы докладов Российской научно-практической конференции «Этнический фактор и политика. История и современность» 3–4 марта 2000 г./ Отв. ред. М.Ю. Малышев. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2000. С. 35–39.

<sup>3</sup> Макаров Л.Д. Славяно-русское заселение бассейна р. Вятки и исторические судьбы удмуртов Вятской земли в XII–XVI веках //Материалы по истории Удмуртии (с древнейших времен и до середины XIX в.). Сборник статей / Отв. ред. Л.А. Наговицин. Ижевск, 1005. С. 80–108; Макаров Л.Д. Славяне между Волгой и Уралом в X –XV вв. (по археологическим материалам) // Труды VI Международного Конгресса славянской археологии. Т. 1. Проблемы славянской археологии. М., 1997. С. 296–306; Макаров Л.Д. Особенности взаимодействия финно-угров и славян Прикамья в эпоху средневековья // Тезисы докладов Российской научно-практической конференции «Этнический фактор и политика. История и современность» 3–4 марта 2000 г./ Отв. ред. М.Ю. Малышев. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2000. С. 10–14.

отрядов из городка в низовьях р. Камы на Среднюю Вятку. Один из них пробрался по волокам с Камы в верховья р. Чепцы «и вниз по оной пловуще, пленяюще Отяцкие жилища и окруженные валами ратию вземлюще, и обладающе ими, ... внидоша в великую реку Вятку ... и узревше... град чудской, называемый Чудью Болваньский городок... той крепкий град взяша воинским промыслом в лето 6689 (1181) месяца июля в 24 день... и побиша ту множество Чуди и Отяков, а инии по лесам разбегошася, ... и нарекоша той град Никулицин» <...> Второй отряд новгородцев «внидоша во устье вятки реки и идоша по ней вверх до Черемишских жилищь и дошедше до Какшарова городка обладаема Черемисою ... и начаша ко граду приступати, и другой день от града того жители побежаху, инии же граду врата отвориша. И тако Божию памощью той Кокшаров град взяша и обладаша, и те Новгородцы распространишеся и начаша жити на всей Вятской стране и посылаху от себе для уведения вверх по Вятке реке места усматривающе»<sup>1</sup>. Таким образом, мы видим, что первоначальный контакт русских (новгородцев) с коренными жителями территории чепецкого и вятского бассейнов мирным не назовешь: ушкуйники действуют как завоеватели, грабя местное население и занимая территорию. Но посмотрим, как события развиваются дальше. После монголо-татарского нашествия под действием внешней угрозы две первоначально возникшие на Вятке самостоятельные волости Никулицин и Котельнич объединяются и создают новую столицу г. Хлынов (Вятка), служившую центром Вятской земли до самого ее присоединения к Московскому княжеству. В рамках Вятской земли оказалось объединено русское, финское и тюркское население. Этнические процессы протекали здесь, судя по всему, тем же образом как это было в Северо-западной Руси столетиями раньше. Эпоха первоначальных столкновений сменяется эпохой мирного сосуществования.

---

<sup>1</sup> Макаров Л.Д. Славяно-русское заселение бассейна р. Вятки и исторические судьбы удмуртов Вятской земли в XII–XVI веках. С. 81.

Удмуртская племенная знать входит в состав вятского боярства<sup>1</sup>, «еще в первой половине XVI в. (грамота 1522 г.) удмурты фигурируют среди городских жителей края, например, в г. Слободском («И буде у Каринских князей и у чувашен и у вотяков дворы в городе есть, и в осаде с ними живут...»)»<sup>2</sup>. Такое тесное соседство становится основой культурного взаимодействия (что в результате приводит к взаимной трансформации русской и местных культур), которое затем дает импульс активизации ассимиляционных процессов, в результате которых группы удмуртов, живших западнее Хлынова были полностью ассимилированы, а в антропологическом типе вятчан начинают явственно прослеживаться финно-пермские примеси<sup>3</sup>. В дальнейшем, когда Вятка утратила самостоятельность и стала управляться московскими наместниками, сложившееся равновесие межнациональных отношений было нарушено. Полиэтническая местная знать не могла больше служить регулятором добрососедских отношений – верхушка ее была казнена, а остальные (в том числе и удмурты) подверглись выселению в центральные районы России. Часть финно-угорского населения мигрирует в верховья р. Чепцы<sup>4</sup>. Однако, начавшееся этноинтегративное движение на этом не останавливается. Власть русского царя со временем распространяется дальше на восток, и процессы аккультурации и ассимиляции продолжают (до сегодняшнего дня).

Структурно влияние финно-угорской культуры на русскую напоминает влияние культуры восточной/татарской/исламской. Сходство заключается в том, что влияния эти в обоих случаях касаются тех областей культуры, которые находятся вне внимания идеологов, вне сферы рефлексии интеллектуальной элиты. Отличие же заключается в том, что влияние финского мира в силу неразвитости общественной жизни касалось в основном бытовых сторон и не поднималось до уровня государственного устройства и политических

---

<sup>1</sup> Макаров Л.Д. Об особенностях славяно-финских контактов в XII–XVI вв. на территории Вятского края // Историческое познание: традиции и новации. Тез. докладов. Ижевск, 1993. Ч. I. С. 33–34.

<sup>2</sup> Там же С. 87.

<sup>3</sup> Там же. С. 94.

<sup>4</sup> Там же.

отношений. С другой стороны, более интенсивные контакты между восточными славянами и восточноевропейскими финнами могли быть установлены в сфере религиозного мировоззрения, как в дохристианскую и догосударственную эпоху, так позднее, когда сторонники язычества, стремившиеся сохранить свою веру, вынуждены были бежать подальше от центров русского православия, на периферию, где приходили в соприкосновение с финно-угорскими племенами, долгое время сохранявшими традиционные верования. Так, например, финский источник, по мнению В.С. Кузнецовой, имеет сюжет о дуалистическом миротворении широко представленный как в славянском фольклоре, так и в апокрифической литературе (апокриф о Тивериадском море)<sup>1</sup>. Основу его составил миф о ныряющих на дно океана птицах-демиургах, являющийся базовым в языческом мировоззрении всех финно-угорских народов и восходящий к прауральской мифологии<sup>2</sup>. В славянском мире сюжет этот получил чрезвычайно широкое распространение и вошел в культуру не только восточных, но и южных славян, став составным элементом религиозно-мифологической системы богомилов.

Подводя итог, следует отметить, что рассмотренные нами процессы взаимодействия русской цивилизации с тюркской, византийской, финно-угорской и европейской не исчерпывают всего многообразия культурных контактов, оказавших формирующее влияние на облик России. В стороне осталось влияние балтских, иранских, северных народов. Да и охваченный материал представлен далеко не в полной глубине и многообразии. Рассмотреть все аспекты культурной коммуникации так же сложно как написать историю личных взаимоотношений представителей разных народов на протяжении тысячелетия. Задача, решению которой посвящена настоящая глава была иной. Нам хотелось показать, что формирование русского единого государства стало возможным во многом благодаря наличию в социальной психологии развитых

---

<sup>1</sup> Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Издательство СО РАН. 1998. С. 56–62, 132.

<sup>2</sup> Напольских В.В. Как Вокузе стал создателем суши. Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. Ижевск, 1993. 159 с.

качеств терпимости и открытости инокультурным влияниям, которые, несомненно, можно отнести к базовым основам развития русской культуры и русской цивилизации. Вряд ли можно оспорить, что формирование многонационального государства (каковым Россия является и сейчас) не могло состояться без способности принять, переработать и усвоить элементы культур входящих в нее народов. Не могло состояться и без терпимого и в известной мере благожелательного отношения к «инородцам», без способности преодолеть ксенофобию и взглянуть на «чужих» (даже на врагов) как на «своих», с которой начинается всякое совместное бытие в рамках одной политической системы. Справедливости ради следует оговориться, что, безусловно, русская история далеко не всегда может служить примером взаимовыгодного сотрудничества разных народов. Московское царство достаточно часто использовало весьма радикальные и жесткие средства решения этнополитических проблем. Трудно ждать от средневековья следования гуманистическим максимам современного общества. Но в целом существование большинства народов, вошедших в орбиту русского государства, не закончилась с потерей политической независимости (подобно пруссам, попавшим под власть немцев или американским индейцам), а продолжилась дальше, трансформируясь под действием русской культуры и оказывая влияние на нее.

Конечно, история национальных отношений в любой империи это история обид. Как ни банально, но вряд ли можно найти много татар, которым бы не хотелось так переиграть историю, чтобы Ивану Грозному все-таки не удалось взять Казань, а русским бывает тяжело вспоминать о батыевом нашествии. Символично, что рязанская княгиня Евпраксия, сбросившаяся вместе со своим маленьким сыном из «превысокого храма своего» во время разорения города Батыем и разбившаяся насмерть нашла своего двойника в лице казанской царицы Сююмбике, которая спустя более чем триста лет сбросилась с крепостной башни во время штурма Казани Иваном Грозным. Это все понятно, факты эти известны. Задача настоящего момента заключается в



том, чтобы искать не различия и исторические поводы для взаимного недовольства, а попытаться понять, что за столетия совместного существования, несмотря на войны и ссоры, мы незаметно для себя стали гораздо ближе друг к другу, чем это можно было представить поначалу, «пропитались» общим духом, смешались кровью, усвоили похожие привычки и бытовой уклад.

Итак, нами рассмотрено несколько базовых уровней оппозиции «свои – чужие», свойственных общественному сознанию Древней Руси. В качестве первого, начального уровня нами взято противопоставление сограждан жителям других волостей. Противопоставление это являлось наиболее актуальным в эпоху распада политического единства восточнославянских земель и возникновения самостоятельных территориальных образований – городов государств или земель волостей.

Каждая волость выступала на исторической арене в виде своеобразной коллективной личности. Общественное сознание наделяло такую «личность» определенным характером. Естественно, враждебной волости склонны были приписывать отрицательные черты, себе – положительные. Это свидетельствует о наличии достаточно высокого уровня группового самосознания. В качестве «коллективных личностей» городские волости сменили в общественной психологии древние племена.

Следующий уровень исследуемой оппозиции заключает в себе противопоставление Русской земли иноплеменникам. Он актуализировался в тех случаях, когда населению Руси приходилось сталкиваться с иноэтничной средой. Это происходило в случае масштабной военной угрозы со стороны, например, кочевников. Или в далеком путешествии, когда человек, оказавшись в чужом краю начинал осознавать себя не просто новгородцем или киевлянином, а русским.

Источником представлений об иноплеменниках были как собственный опыт общения, так и литературные произведения. Вполне реалистические

сведения соседствовали с мифом. С одной стороны – греки, половцы, варяги. С другой – амазонки, гилийцы, индийцы (представления о которых в XI – XIII вв. у русских были весьма неправдоподобны). В чужаках склонны были видеть не совсем людей. Им приписывали различные сверхчеловеческие способности, например, колдовские. Чем более отдаленно живет тот или иной народ, тем сильнее проступает в его образе черты мифологического, сакрального. Сильнее всего смешение сфер реального и сакрального, земного и божественного наблюдается на окраине известной русскому человеку ойкумены. Там средневековое сознание помещало «чудесные» страны: Рай, Индию; и «чудовищные» народы.

Отношение к чужестранцам часто было настороженным. В то же время древнерусское общество отличалось открытостью межэтническим контактам и обширностью международных связей. Это свидетельствует об определенной двойственности восприятия, которая в дальнейшем, в эпоху Московской Руси, сменяется однозначно отрицательным отношением к иностранцам, проявившемся в закрытости общества иностранным влияниям, потерей интереса к международной политике и снижением влияния России на международной арене.

Самосознание Руси складывалось в понятиях и терминах существенно отличавшихся от тех, которыми оперирует современная наука. Слов «государство» и «народ» не было в идейном инструментарии летописца. Он конструировал представление о новой общественно-исторической общности в рамках своей терминологической системы. Ведущим для понимания места и роли Руси в мировом сообществе было понятие «земля/страна». Характеристиками этого понятия объясняется вся архитектура концепции Руси в «Повести временных лет». Происхождение от Иафета, славянский язык и грамота, название и княжеская династия от пришлых варягов-руси, включенность в христианский мир – вот координаты, описывающие положение Русской земли среди других стран в Повести временных лет.

Отношение к византийской иерархии государств и к идее супрематии императора было безразличным и неопределенным. Не возражая по существу, древнерусские мыслители и политические деятели мало уделяли внимания греческим теориям на этот счет, а больше были заняты конструированием своего собственного идеологического материала, который бы помог придать молодой Руси вид и статус славной и значительной державы. Элементы византийской системы использовались лишь как детали конструктора.

Монголо-татарское нашествие нанесло серьезный урон Руси. Но, оправившись от первоначальной растерянности и боли, страна двинулась по пути межкультурного синтеза, которой позволил ей усвоить наиболее ценное из социального и политического опыта соседа-завоевателя. Проявляя гибкость, Русь сама смогла стать до некоторой степени татарской. Это в конечном итоге стало основой обретения независимости и дало импульс для дальнейшего развития. Залогом культурной подвижности стали развитые качества толерантности, присущие русской культуре изначально. Несмотря на очевидную специфику периодов, процесс славяно-тюркского синтеза может рассматриваться как единый процесс, продолжавшийся с момента зарождения славянских народов и до XVII вв.

Гораздо сложнее поддаются реконструкции формы взаимодействия Руси и финно-угорских народов. Структурно влияние финно-угорской культуры на русскую напоминает влияние культуры восточной/татарской/исламской. Сходство заключается в том, что влияния эти в обоих случаях касаются тех областей культуры, которые находятся вне внимания идеологов, вне сферы рефлексии интеллектуальной элиты. Несмотря на то, что проблема эта еще далека от полного разрешения, можно считать, что восточноевропейские финны приняли большое участие в этногенезе как восточных групп древнерусского, так и великорусского народов.

## ГЛАВА 4. СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ В КАРТИНЕ МИРА

Картина мира человека Древней Руси, как и в целом средневековой Европы, была пронизана сверхъестественными мотивами. Они настолько тесно вплетались в ткань его представлений о мироздании, политической и частной жизни, природе и общественном устройстве, что выделить их для отдельного рассмотрения часто невозможно, да и не нужно. Необходимость обращения к этим сюжетам в ходе работы над изучением антропологических аспектов общественных отношений в древнерусских социумах, как видел читатель, возникала не раз. Без обращения к фактам связанным с религиозными воззрениями эпохи раннего русского средневековья невозможно было бы понять ни особенностей образа князя в системе потестарных отношений, ни механизмов функционирования средневековой медицины, ни географических воззрений и т.д.

Тем не менее, наличие раздела, специально посвященного изучению сверхъестественного в картине мира человека Древней Руси необходимо. Во-первых, потому, что религиозность – это особая сфера культуры, связанная с многими сторонами жизни общества, но не сводящаяся к ним, самостоятельная. Поэтому есть основания полагать, что концентрация на ней специального внимания может оказаться вполне перспективной: существуют явления, которые удобнее выделить в особый предмет рассмотрения. Во-вторых, вопрос о вере был принципиальным для самого средневекового человека. «Кто еси ты и коеа веры еси?», «что – вера ихъ?» – спрашивали на Руси столкнувшись с новым «незнаемым» человеком или народом. Ответ во многом определял дальнейшие отношения. Придерживаясь принципа как можно более точно следовать логике мышления изучаемой эпохи, со всеми ее познавательными приемами и стереотипами, мы не можем не задать того же вопроса.

Совершенно очевидно, что в целом история религии Древней Руси изучена уже очень хорошо. Существуют как монографические исследования по

отдельным вопросам, так и обобщающие труды, в которых древнерусская вера рассматривается и с богословской, и с исторической, и с культурологической точек зрения. Вместе с тем, до сих пор недостаточно изученными остаются те стороны средневековой религиозности, которые лежали в плоскости обыденного мировосприятия, не вполне рефлектируемых поведенческих и эмоциональных стереотипов, в той части общественного сознания, которая конструирует мир без логически обоснованных и теоретически осмысленных связей<sup>1</sup>. Так например, интересно было бы попробовать разобраться – как могло получиться, что люди в древности и в средние века в массовом порядке верили в чудеса? Как такое могло быть? Это был сознательный обман одних, нашедший благодатную почву в легковерности других, или здесь причина более сложная и кроется в особенностях познавательных приемов средневековой коллективной психологии? Как боролись в Древней Руси с ведьмами или колдунами? Как относились к православному духовенству? Часто ли думали о перспективах своего посмертного бытия? Поиск ответов на эти и другие вопросы – задача настоящей главы.

***Чудеса и знамения.*** Восприятие мира средневековым человеком имело множество особенностей. Одной из них (может быть, одной из основополагающих) было отсутствие строгого противопоставления мира божественного и земного. Сферы эти находились во взаимном непосредственном контакте. Сверхъестественное буквально пронизывало повседневность и проникало во все сферы жизни<sup>2</sup>. В его возможность верили, о нем помнили, и поступки совершали с пониманием того, что повседневной жизни в любой момент может встретиться нечто чудесное, неподвластное законам обыденного существования.

---

<sup>1</sup> Исследования такого рода только начинают появляться. См., например: Стефанович П.С. Крестоцелование и отношение к нему церкви в Древней Руси // Средневековая Русь. Вып. 5. / Отв. ред. А.А. Горский. М.: Индрик, 2004. С. 86 – 113.

<sup>2</sup> Горский В.С. «Срединный слой» картины мира в культуре Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев. 1988. С. 169–176.

Весьма показательна в этом отношении знаменитая повесть о «Белгородском киселе», составляющая один из сюжетов истории многолетнего противоборства с печенегами, описанный Повестью временных лет под 997 г.<sup>1</sup> Уже Карамзину она показалась маловероятной<sup>2</sup>. Действительно, с позиций современного рационального сознания она представляется свидетельством крайней (неправдоподобной) неискушенности печенегов, снявших осаду, поверив, что жители г. Белгорода имеют «кормлю от земле» в виде киселя и сыта, которые они черпают из колодцев. Да и сами белгородцы в данной ситуации выглядят едва ли более выигрышно, т.к. хитрость их была, в общем-то, довольно наивна и успешный результат задуманной операции был обеспечен как будто только еще большей наивностью врага.

Обычно странное сочетание наивности и безрассудства в истории о белгородском киселе принято объяснять фольклорностью (подразумевается, вымышленностью) начальной части ПВЛ. Это объяснение, однако, довольно поверхностно, ведь история эта была помещена в летопись, и значит серьезных сомнений в ее истинности, по крайней мере, у самого летописца не было.

Как такое могло получиться? Осмысленность действиям участников событий и объяснение кажущейся не критичности летописца может дать предположение, что у людей того времени существовала уверенность, что где-то далеко, пусть не в Белгороде, действительно существует такая земля, где пищу можно без труда черпать ведрами из колодцев («молочная река – кисельные берега» русских сказок). Тогда действия «стара мужа» обретают характер рационально спланированной операции, а не авантюры. Обман в данном случае заключался, уже не в том, что печенегов убеждали в самой возможности существования подобного чуда, а в том, что оно явлено непосредственно в Белгороде. А это хитрость уже совсем иного плана. Изготовленные старцем мутные жидкости (а именно так должны были выглядеть и цжец – мучная болтушка, и «вельми насыщенный» мед) вполне

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М.: «Языки русской культуры». 1997. Стб. 127–128.

<sup>2</sup> Карамзин Н.М. История государства российского. Т.1. М., 1993. С. 149.

могли быть восприняты ими как жидкости, действительно сочащиеся из земли. Чудо предстало зримо и убедительно. Печенегам самим была возможность убедиться, что содержимое колодцев съедобно и может утолять голод.

Дело, таким образом, не в наивности. С большой долей уверенности можно предположить, что мы имеем дело со своеобразным состоянием общественного сознания, характеризующимся психологической открытостью к восприятию сверхъестественного, постоянной настроенностью на чудо, готовностью уверовать в принципиальную его возможность. Рассказами о чудесах наполнена древнерусская литература, литература серьезная, официальная, не допускавшая шуток и розыгрышей. Литература созданная умными, тонкими, отнюдь не наивными людьми. Вера в чудо была глубокой и, в той или иной степени, всеобщей.

Вместе с тем, следует заметить, что, несмотря на указанную постоянную готовность, восприятие чудес человеком Древней Руси не было непосредственным и спонтанным. Анализ древнерусской литературы показывает, что для того, чтобы *видеть* чудеса, вычленять чудо из потока явлений жизни, давать ему *оценку*, необходима была некоторая интеллектуальная подготовка.

Случалось, наверно, что удивительный феномен сам, так сказать, бросался в глаза: необычное явление природы или случайно выстроившаяся цепь фактов, складывающихся в кажущуюся причинно-следственную связь и т.п., но для того, чтобы все вышеназванное стало «чудом» или «знамением», оно должно было быть осмысленно как таковое. Даже если предположить, что чудеса (т.е. сверхъестественные явления) действительно имели место в реальности, это не меняет дела: в любом случае они должны были быть, как минимум, замечены, осознаны и восприняты соответствующим образом, в противном случае они просто не оставят следа в человеческом сознании и пропадут втуне. Осмысление это проходило тем успешнее, и имело вследствие этого тем больший резонанс, чем выше была соответствующая подготовка толкователя.

Пример тому – Повесть временных лет, написанная впитавшими значительную долю византийской образованности южными монахами. В ней гораздо больше уделяется внимания чудесами и их истолкованию, чем в менее интеллектуально изысканной новгородской летописи. Новгородский летописец флегматично фиксирует явление природы: «Въ лето 6615. Трясеса земля въ 5 февраля»<sup>1</sup>. На этом погодная запись кончается. Удивительно, но летописец не счел нужным никак прокомментировать это, наверняка, нерядовое событие, – что это было? Землетрясение? В любом случае, никакой, не только сверхъестественной, но и просто бытовой трактовки НИЛ нам не дает. Стереотипны упоминания о неких знамениях «въ солнци»<sup>2</sup>, но что, собственно, знаменовали эти «знамения» из дальнейшего текста никак не понятно. Подобных пассажей в новгородской летописи немало. Помимо солнечных, случались знамения «въ луне»<sup>3</sup>, или гром ударит некого дьяка, поющего на клиросе в святой Софии, да так, что «клирось вьсь съ людьми падоша ници»<sup>4</sup> – это тоже «знамение», в смысл которого летописец читателя не посвящает. Как осознавали произошедшее участники событий, как осмыслял описанное сам книжник – остается неизвестным. Северный летописец поднимается максимум до осознания необычного явления природы как знака, но смысл его остается для него либо неясным, либо неинтересным, либо настолько очевидным, что и писать об этом с его точки зрения не имеет смысла. Так или иначе, возможность внести в повествование мистический компонент, столь казалось бы очевидно напрашивающаяся, используется им крайне скупно.

Совсем другое дело книжник южный. Описания чудес и пространные рассуждения по их поводу активно используются им для построения повествования. Местный материал широко сравнивается с известиями переводной литературы, а истолкование чаще всего ведется с привлечением

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 3. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: «Языки русской культуры». 2000. С. 19.

<sup>2</sup> См. например: ПСРЛ. Т. 3. НИЛ. С. 22, 23.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 3. НИЛ. С. 20.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 3. НИЛ. С. 20.



теоретических выкладок, позаимствованных у византийских хронистов. В Повести временных лет чудеса и знамения исполнены глубокого, чаще недоброго смысла.

Так, например, особенно богатыми на чудеса и знамения явились 1065 и 1091–1092 гг. Перед нами предстает почти полный свод всевозможнейших проявлений сверхъестественного. В 1065 г. явилась «звезда превелика» с лучами будто кровавыми. Тогда же из р. Сетомли рыбаками был вытасчен утопленный ребенок, на лице которого были «срамные удове» и что-то еще, о чем летописец не счел возможным рассказать на страницах своего труда «срама ради». Было неполное солнечное затмение: солнце «не бысть светло, но аки месяц бысть»<sup>1</sup>. Не менее зловещие знамения случились и в 1091–92 гг. Это и «знамение в солнци, яко погыбнути ему», (тоже, по-видимому, солнечное затмение), и падение с неба «превеликого змея» во время охоты князя Всеволода за Вышгородом, и появление круга посреди неба, и, наконец, самое жуткое знамение, которое пришлось пережить жителям Полоцка: появление на улицах города невидимых покойников («навьев»), насмерть разивших невидимыми копьями полоцких людей, неосторожно выглянувших из дома на звук конского топота и стонов<sup>2</sup>.

Описанным событиям даны подробные разъяснения. Кровавая звезда предрекает кровопролитие. Это знамение было, безусловно «не на добро». После него «быша усобице многы и нашествие поганых на Русскую землю». Тут же для сравнения приведена целая серия примеров аналогичных событий в Иерусалиме, Византии, Африке и Сирии, позаимствованных у Георгия Амартола<sup>3</sup>, где также появлялись и сияющая звезда, и «детище» без глаз, без рук и с приросшим «въ чресла» рыбьим хвостом, и многое другое. И везде появление знамений предшествовало большим бедам. «Знамения бо въ небеси, или въ звездах, или солнци, или птицами, или етеромъ чим не на благо бывают,

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М.: «Языки русской культуры», 1997. Стб. 164–165.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Стб. 214.

<sup>3</sup> Творогов О.В. Повесть временных лет. Комментарии // БЛДР. Т. 1. XI–XIII века. СПб.: Наука, 1997. С. 511.

но знамения сица на зло бывают, или проявление рати, или гладу, или на смерть проявляеть», – резюмирует летописец<sup>1</sup>. Не менее основательно проанализированы события 1092 г. Знамения непосредственно связываются в тексте летописи со случившимися нашествиями половцев, засухами, пожарами и массовыми смертями. Напасти эти истолкованы как наказание, насланное Богом за грехи, в качестве стимула к покаянию<sup>2</sup>.

Итак, автор ПВЛ видит в сверившихся чудесах и знамениях указание высшей силы на несчастья и беды, случившиеся после. Механизм подобного рода семиотизации выглядит, по-видимому, следующим образом. В некоторых случаях аномальное природное явление, или изреченное непререкаемым авторитетом суждение о будущем, произведшие впечатление на современников, заставляет летописца отыскивать в дальнейших событиях «последствия» – нечто такое, что придало бы явлению смысл грозного предзнаменования (благо русская история давала для этого немало материала), или суждению статус пророчества. В других, наоборот, масштабное историческое событие, вызывавшее потребность в осмыслении, заставляло книжника искать (а если не нашел, то, возможно, и домысливать) «знамения», «пророчества», которые бы показали неслучайность, мистическую предначертанность, а значит и высшую закономерность случившегося.

Примерами конструкций первого вида может быть признано описание событий 1092 г., т.к. и половецкие нашествия, и засухи случались, очевидно, и прежде. По второму типу выстроены большинство летописных пророчеств. Такое, например, как пророчество апостола Андрея, предрекшего благодать горам, «идеже послеже бысь Киевь»<sup>3</sup>. Примерно по тому же шаблону выстроено пророчество некоего волхва, предрекшего смерть от коня Вещему Олегу. Знаменитый князь-воин умер, строго говоря, не от коня, а от змеи, но

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Стб. 164–165.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Стб. 215. Об апокалиптическом характере восприятия стихийных бедствий см.: Лаушкин А.В. Стихийные бедствия и природные знамения в представлении древнерусских летописцев XI – XIII вв. // Русское средневековье. 1998 год. Книжная культура. М.: Мануфактура, 1998. Вып. 1. С. 26 – 59.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Стб. 8.

будто бы сбывшееся пророчество придало его смерти особый мистический ореол. Впрочем, данное разделение носит в значительной мере условный характер, т.к. и природные аномалии и исторические катаклизмы происходят достаточно регулярно, следовательно найти соответствие при желании несложно. Так, появление кометы (упомянутой выше «звезды великой» с кровавыми лучами) в 1065 г. стало вполне подходящим «знамением» всех последующих княжеских усобиц на несколько лет после ее появления и, конечно, прихода половцев в 1068 г. То же можно сказать и о «пророчествах»: не сбывшиеся – забываются, а те, которые хоть как-то можно пустить в дело (вроде предсказания упомянутого выше волхва о смерти Олега) – будучи осмыслены в благоприятном контексте, остаются в истории. В любом случае семиотизированное чудо и «знамение» играют в композиционном строе летописи (как, впрочем, и других произведений древнерусской литературы) вполне определенную роль: с их помощью осуществлялась связь фактов повседневной жизни с иной, высшей, мистической реальностью.

Как было показано выше, умение мистически истолковывать земные события требовало определенного интеллектуального навыка. Умение это было неотъемлемой составной частью древнерусской книжной учености, основой которой были приобретение способности постигать скрытый смысл вещей и развитие умения истолковывать окружающую действительность сквозь призму христианской идеологии<sup>1</sup>. Представители образованной элиты ревностно хранили исключительное право на постижение, истолкование и даже совершение чудес, знамений и пророчеств. Это не удивительно, т.к. «монополия на чудо» имела очень большое значение для управления массовым сознанием рядовых людей той эпохи. Важно было, чтобы именно представитель церкви или светской власти привлек внимание населения к некому явлению и объяснил, что перед ними чудо или знамение, дав ему при этом соответствующее истолкование. Всякого рода конкуренты в борьбе за умы

---

<sup>1</sup> Подробней об этом см. Долов В.В. Очерки общественного сознания Древней Руси. Учебное пособие. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 1999. С. 170.

простецов безжалостно уничтожались.

Весьма показательны описания событий, произошедших в 1071 г. в Ростовской земле, где во время неурожая «встаста два волхва», которые принялись совершать действия, призванные мистическим образом освободить местное население от надвинувшейся беды. Языческий характер событий в Ростовской земле показан И.Я.Фрояновым<sup>1</sup>. Придя на погост, волхвы называли лучших женщин, объявляя, что именно они «держат» урожай, а затем разрезали у них «за плечем» и вынимали «любо жито, любо рыбы», и т.д. Действо завершилось убийством многих жен. Чем не чудо? Но оказавшийся поблизости Ян Вышатич безжалостно истребляет кудесников, а монах-книжник, много лет спустя описывавший названные события очень едко и с редким здравомыслием разоблачает все эти враждебные чудеса языческих волхвов как вредные фокусы, мороку, и показывает, что в реальности никакой связи с высшими силами опасные обманщики не имеют. Максимум, чем они располагают – это советы малосведущих бесов, приведшие их в конечном итоге к смерти<sup>2</sup>. Псевдопророки выглядят в изображении летописи комично (хотя юмор и довольно мрачный): вот только «волхвъ» в Новгороде самоуверенно заявляет: «Чудеса велика сотворю», а вот он уже лежит мертв от удара князя Глеба<sup>3</sup>. Комическое не совместимо с сакральным – смешной чудотворец немислим.

Таким образом идеологическая борьба велась самыми жесткими методами. И.Я. Фроянов, однако, склонен как кажется, несколько излишне преуменьшать идейную составляющую причин, заставлявших представителей княжеской власти вмешиваться в языческие ритуальные убийства. Анализируя аналогичные события в Суздальской земле в 1024 г.<sup>4</sup>, исследователь видит причину вмешательства Ярослава исключительно в необходимости произвести «переверстку» дани в связи с неурожайными годами<sup>5</sup>. Противоборство на

---

<sup>1</sup> Фроянов И.Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.–СПб.: Златоуст, 1995. С.113–173.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Стб. 175–179.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Стб. 180–181.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Стб. 147–148.

<sup>5</sup> Фроянов И.Я. Указ. соч. С. 131.

идеологическом фронте отвергается им в связи с тем, что в начале XI века Суздальская земля оставалась еще всецело во власти язычества, и ни о каком соперничестве с христианством не может быть и речи<sup>1</sup>. С этим последним положением нельзя не согласиться, однако в качестве предположения следует заметить, что идеологическое (религиозное, в данном случае) противодействие могло разворачиваться не только по линии христианство–язычество, но и по линии «мана», магическая сила князя (пусть уже и в христианской оболочке) – «мана» языческих волхвов-смутьянов. Ведь по мнению, высказанному тем же И.Я.Фрояновым, в образе древнерусского князя и после христианизации продолжают сохраняться многие пережитки образа вождя родовой эпохи. Следовательно, появление Ярослава в Суздальской земле и расправу с волхвами можно расценивать в том числе как желание защитить и еще раз показать свою монополию на мистическое (и всякое иное) первенство («переверстка» дани в этом случае выглядит как составная часть этого мероприятия).

Помимо эмоциональных средств развенчания «мнимых чудотворцев» существовало и рациональное объяснение того, как это случается, что сверхъестественные возможности могут оказаться в руках личностей, которым по церковным понятиям Бог этого дать не должен. В перечень таковых могли попасть помимо своих языческих волхвов еще и древние кудесники, память о которых дошла в письменных источниках, может быть еще античного происхождения. Большая теоретическая выкладка по этому вопросу дана в летописи в связи с историей пророчества о смерти князя Олега (912 г.) История смерти князя примечательна тем, что, описывая ее, древнерусский книжник оказался в довольно сложной ситуации. С одной стороны он не мог, конечно, исключить из повествования столь яркий и, наверно, широко известный сюжет, с другой, идейное наполнение всей этой истории казалось весьма сомнительным, так как провидцем в данном случае выступал не христианский святой или подвижник, а языческий жрец, что само по себе могло быть

---

<sup>1</sup> Там же. С. 132.

истолковано некрепкими умами как косвенное подтверждение того, что и «поганые» могут иногда оказываться правы. Для нейтрализации возможных нежелательных выводов сразу после рассказа о сбывшемся предсказании в летописи идет обширная вставка из «Хроники Георгия Амартола»<sup>1</sup>, начинающаяся фразой «Се же не диво, яко от волхования собывается чародейство», т.е. нет ничего удивительного, что языческое колдовство может иметь силу, это не нарушает предначертанного Богом и проповедуемого церковью порядка вещей. Далее рассказана история о жизни и чудесах волхва Аполлония Тианского, прибывшего в царствование Диоклетиана из Рима в Византию. В чудесах его, в целом, не было ничего плохого (он избавил жителей Антиохии от комаров и скорпионов), но деятельность его трактуется как безумство и искушение, совершавшееся «ослаблениемъ Божьим и творением бесовьским»<sup>2</sup>, ведь Аполлоний был язычником. То есть, по логике повествования выходило так, что подобного рода чудотворство, безусловно, может существовать, и чародей может быть даже очень искусен, но о конечной правоте языческих кудесников все это ни коим образом не свидетельствует, т.к. специально допускается Богом в качестве очередного испытания крепости веры. Человек же впавший в соблазн, усомнившийся при виде бесовских (т.е. совершавшихся не именем Божьим) чудес обречен на вечную погибель.

Для мелких чародеев, масштаб деятельности которых был невелик (т.е. когда речь не шла о массовых языческих восстаниях, нарушении спокойствия целых городов и волостей) законодательством предусматривалось наказание в частном порядке. Устав Ярослава, составленный князем совместно с митрополитом, в случае, если женщина окажется «чародейница, наоузница, или волхва, или зелейница» отдает право «казнить» ее мужу<sup>3</sup>.

Совершенно иное отношение видим мы в древнерусской книжности к «своим» чудотворцам – святым, монахам и чудотворным иконам. Их деятельность широко пропагандировалась, составляя один из столпов практики

---

<sup>1</sup> Творогов О.В. Указ. соч. С. 497.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Стб. 39–41.

<sup>3</sup> Устав Ярослава // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С.89.

воздействия на умы верующих.

Богатый материал для изучения этого вида чудес и чудотворцев дает нам Киево-Печерский патерик<sup>1</sup>. Монахи превращают лебеду в хлеб, золу в соль, совершают сверхъестественные перемещения в пространстве, воскресают из мертвых и пр. Чудотворение живых монашествующих и представленных в монастыре святых мощей уже умерших – одно из главных показателей его святости.

Весьма любопытны чудеса, сопровождавшие перенесение Андреем Боголюбским иконы Богородицы из Вышеградского женского монастыря в киевской земле во Владимир, о которых повествует «Сказание и чудесах владимирской иконы Богородицы»<sup>2</sup>. Северо-восточные книжники оказались достойными учениками южных в мастерстве видеть в обыденном действии высших сил и использовать результаты этого «сверхъчувственного» зрения для идеологических нужд. По пути в Ростовскую землю со свитой, сопровождавшей князя Андрея происходят разные неприятности: то проводник, поехавший на коне искать брода на р. Вазузе, едва не утонул, то запряженный в повозку конь, вырвался и набросился на жену попа Микулы, сбил ее с ног и искусал, так, что она упала и все решили, что она мертва, но на поверку оказалось, что конские зубы повредили лишь бахрому ее одежд, а сама она жива и невредима. Таким образом, в самих случаях не было, в общем-то, ничего необычного. Если в то, что описывается Киево-Печерским патериком современному человеку трудно поверить, то в реальность событий, описанных «Сказанием» верится легко: тонул человек, но повезло ему – выбрался; был у отрока на глазу большой ячмень («изметь»), а потом прорвался и прошел; «чюдо 6-е» и «чюдо 8-е» это случаи излечения неких женщин от болей в сердце; «чюдо» 4-е и 9-е – благополучно окончившиеся трудные роды. В иной ситуации вряд ли кто-нибудь стал искать в произошедшем отзвуки мистической реальности. Но в «Сказании» благополучный исход этих, в

---

<sup>1</sup> Киево-Печерский патерик // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 296 – 490

<sup>2</sup> Сказание и чудесах владимирской иконы Богородицы // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 218–226.

общем-то, не особенно значительных казусов однозначно трактуется как чудеса, явлению которых пострадавшие обязаны Богородице и горячим молитвам, возносимым во время возникших критических ситуаций бывшей при них иконе. И это понятно, ведь случились они во время обретения Владимиро-Суздальской Русью своей главной святыни. Покровительству той же иконы приписывалась блестящая победа, одержанная Андреем Боголюбским в 1164 г. над Волжскими Болгарами<sup>1</sup>. Для летописцев-идеологов было важнее увидеть в успешно проведенной военной операции не свидетельство блестящих полководческих талантов князя, а доказательство чудотворности образа, обладателем которого стала эта земля. Ход вполне логичный, ведь князь рано или поздно бы умер, а икона – своеобразный аккумулятор высшего авторитета на вечные времена. В обоих случаях решающую роль в осознании случившегося как чуда сыграл не столько характер произошедших событий, сколько идеологическая необходимость связать политические процессы с божественным промыслом, создавая подходящий настрой и определенную психологическую готовность к восприятию даже обыденных фактов как проявления мистической предопределенности, а стало быть закономерности стремлений владимирских князей к лидерству.

Еще более виртуозное манипулирование сверхъестественными мотивами находим мы в рассказе Суздальской летописи о событиях 1169 г., связанных с походом объединенной рати (суздальско-рязанско-смоленско-полоцкой), направленной князем Андреем Боголюбским на Новгород. Историческая канва событий вырисовывается достаточно четко: войско, возглавляемое Мстиславом Андреевичем, потерпело жестокое поражение от новгородцев. «И купляху суждальць по 2 ногате», – завершает рассказ об этих событиях новгородский летописец<sup>2</sup>. Суздальский летописец тоже рассказывает о поражении, но как подан материал! Оказывается, за три года до описываемого похода в Новгороде в трех церквях новгородских на трех иконах плакала Богородица, которая

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Стб.352.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 3. НЛ. С. 33.



провидела пагубу, «хотящую быти над Новгородом», и слезами своими она умолила Сына своего, не искоренять города, как прежде были искоренены Содом и Гоморра. В силу этого Господь смилостивился и избавил город от полного разрушения, «зане христиане суть» (поэтому-то город взять и не удалось), но решил примерно наказать новгородцев за все их преступления «рукою благоверного князя Андрея»<sup>1</sup>. Таким образом, потерпевшие поражение суздальцы выступают в качестве воплощения карающей (и при этом еще и милосердной) божественной десницы, а Новгород представлен городом, жители которого немногим лучше жителей Содома и Гоморры. Любопытно, что в НЛІ никакого упоминания о плачущих иконах ни под 1169 г., ни за три года до этого нет.

Если верно, что чудо в древнерусской культуре выступало средством идеологической борьбы, важным инструментом формирования общественного мнения, то возникает вопрос, насколько сами идейные лидеры верили в чудеса? Не было ли истолкование того или иного события как чуда или знамения лишь пропагандистской уловкой? Приведенный выше пассаж из Лаврентьевской летописи наталкивает именно на такое предположение. Кроме того, как могло случиться, что вещи столь очевидно неправдоподобные как чудеса, описанные в Киево-Печерском патерике могли попасть на страницы литературного произведения, ведь, как было убедительно доказано академиком Д.С.Лихачевым, древнерусская литературная традиции избегала сознательного вымысла? Или все-таки допускала?

Скорее всего, однозначного ответа на поставленный вопрос дать нельзя. С одной стороны, не следует, конечно, преувеличивать иррациональность общественного сознания эпохи раннего средневековья. Трезвых прагматиков хватало и тогда. Весьма примечательны рассуждения боярина Василия (одного из персонажей Киево-Печерского Патерика), посланного князем из Суздаля в Киев с грузом золота и серебра на окование гробницы святого Феодосия

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Стб.361–362.

Печерского.<sup>1</sup> Ход его мысли изображен так правдоподобно, что вряд ли можно сомневаться в его жизненности. Василий искренне не понимает, что толку тратить богатство на оформление гроба. Княжеское распоряжение он приписывает не благочестию, а отсутствию бережливости. Ни малейшего священного трепета перед гробом святого Феодосия боярин не испытывает. Трезвый ум практического человека чувствуется и в речах Яна Вышатича, который в ответ на развернутую перед ним волхвами картину чудесного извлечения из человеческой плоти жита и рыбы сказал: «створиль Богъ человека от земле, составлен костью и жылами от крове, несъ в немъ ничтоже, не весь ничтоже, но токѣмо единъ Богъ весь».

С другой стороны, вряд ли правильно будет считать, что, например, прославление чудес иконы владимирской Богоматери было тонко и хладнокровно просчитанной PR-акцией по «продвижению» Владимирской земли на роль общерусского центра. Подобная трактовка материала была бы недопустимой модернизацией. Вряд ли также печерские монахи действительно специально выдумывали небылицы во славу своей обители. Нельзя в полной мере согласиться с трактовкой знаменитого английского этнографа Э.Б. Тайлора, который, с одной стороны писал о том, что «тайные знания» – «искренняя, но ошибочная система воззрений», с другой утверждал, что колдун «соединяет энергию верующего с хитростью лицемера»<sup>2</sup>. Думается, что сознательного лицемерия в рассказах о чудесах в эпоху древности и средневековья было мало. В лицемерии не было нужды. Гибкость человеческой психики и отсутствие культа рациональности позволяли игнорировать факты, не укладывающиеся в покоящуюся на тысячелетней традиции мировоззренческую схему.

Имеющийся материал свидетельствует о том, что, скорее всего, известие о чуде (с соответствующим истолкованием) не создавалось специально для нужд «рекламной кампании». Этот идеологический конструкт складывался

---

<sup>1</sup> Об оковании раце преподобнаго отца нашего Феодосия Печерскаго. Слово 10. Киево-Печерский патерик. С. 332.

<sup>2</sup> Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Изд-во полит. лит., 1989. С. 109.

естественно как характерный обществу той эпохи способ осмысления реальности. Чудеса «являлись» людям там, где возникала располагающая к этому атмосфера, складывался соответствующий настрой, ожидание чуда, обусловленное социальными, политическими, экономическими или культурными факторами. Такая ситуация возникла, когда везли икону Богоматери во Владимир. Книжник парадоксальным образом мог явно «подгонять» материал, подавая его в выгодном своему князю или монастырю виде, и в то же время сам верить, считая, что лишь правильно истолковал, увидел, прочитал знаки высшей реальности.

Если рассуждать в самом общем виде, то функцию чуда в общественном сознании можно определить следующим образом: это была ниша для «укладывания» в общую картину мира фактов, необъяснимых с позиции тривиального житейского опыта. В настоящее время из этой «ниши» «чудо» почти полностью вытеснила «наука», занявшая место «универсального объяснителя» для современного обывателя, предпочитающего сугубо естественные (по крайней мере, на вид) теории метафизическим. Причины появления «кровавой звезды» современный человек уяснит из соответствующего раздела учебника астрономии. Усиление политического значения того или иного государства сегодня возьмется объяснить политологи, экономисты, историки (тоже, кстати, подобно древним «специалистам по чудесам» не упускающие возможность привнести в свои истолкования атмосферу идеологических баталий). А в Древней Руси вышеозначенные и подобные им явления получали «прописку» в структуре мировосприятия через понятие «чудо». Главное заключается в том, что в обоих случаях человек вынужден принимать львиную долю информации на веру, без проверки. Очевидно, это способ сохранения мыслительной энергии мало изменившийся с древних времен до сегодняшнего дня. Изменились лишь формы: термин «чудо» уступило место термину «научное явление». Если современный человек проверит свое мировосприятие и постарается понять, сколько фактов было преподано ему в качестве неопровержимых, но без предоставления настоящих

доказательств, он не будет относиться свысока к мнимому легковерию своего средневекового предка<sup>1</sup>.

Большую роль в мистическом восприятии реальности играла сила общественного настроения. Настроенность на чудо, с постулирования которой в качестве одной из базовых особенностей древнерусского общественного сознания была начата настоящая работа, могла иметь различные степени интенсивности. Именно в силу более мощного настроения чуда Киево-Печерского патерика гораздо более «чудесны», чем владимирские – ведь монахи, жившие за стенами монастыря, доводили себя до высшей степени религиозной экзальтации, ощущая непосредственную близость горнего мира. Преподобному Исакию, рассказ о котором помещен в ПВЛ, после семи лет добровольного заточения в тесной пещерке, где он в течение всего этого времени никогда не лежал, помалу ел и помалу спал явилась целая компания бесов, представившихся ангелами, и чуть не до смерти заморочивших подвижника<sup>2</sup>. Фантазировал ли монах, рассказывая братии о случившемся? Учитывая образ жизни Исакия, предшествующий их появлению, вряд ли. Так современный человек, вообще-то в приведенный не верящий, насмотревшись фильмов ужасов, вдруг вполне искренне пугается и вскрикивает, увидев во мгле белесый силуэт. Он *видел* приведение, или оно ему *показалось*? Все будет зависеть от психологической установки. В конечном итоге, чудо не сверхъестественное событие, а сверхъестественное его объяснение.

Таким образом, древнерусским свидетелям и толкователям чудес и знамений не было никакой нужды лгать. В качестве чуда в контексте общественного сознания той эпохи при подходящей ситуации могло быть воспринято и вполне обыденный факт повседневной жизни (прошедший

---

<sup>1</sup> Например, вопрос: какие доказательства имеет среднестатистический современный европеец тому, что существует континент Антарктида? Он читал об этом в школьном учебнике, видел на картинках, фото и по ТВ. Фото и ТВ – не являются доказательствами даже в суде, поскольку легко подделываются (вспомним фильм «Парк Юрского периода», там динозавры как живые). А книги с картинками – это не больше, чем имел средневековый человек, когда размышлял о псоглавцах и амазонках. Так существует ли Антарктида?

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Стб.192.

ячмень), и необычное природное явление (например, появление кометы), и галлюцинация, и, собственно, чудо (вопрос о том бывают ли в реальности чудеса не рассматривается в настоящей работе, поэтому допустим и такую возможность).

Итак, поведенный анализ позволяет сделать следующие выводы:

1. Чудесное – неотъемлемая часть картины мира человека раннего русского средневековья. Общественному сознанию населения Древней Руси была характерна психологическая открытость к восприятию сверхъестественного, постоянная настроенность на чудо, готовность уверовать. Это явление может быть также определено как сниженная (по сравнению с современным человеком) критичность по отношению к сверхъестественным объяснениям явлений окружающего мира.

2. Для вычленения чуда из общего потока событий повседневной жизни необходим был определенный интеллектуальный навык, который, как правило, являлся результатом специальной подготовки, дававшей идейным вождям общества (первоначально языческим жрецам, а затем, после долгой борьбы, православному духовенству) мощное оружие идеологического воздействия на умы и сознание общества. В качестве «теоретической базы» истолкования чудес русскими книжниками широко использовались переводные сочинения византийских авторов.

3. Апелляция к «чуду», «знамению» имела в древнерусской литературе (а значит, надо полагать, и в сознании) значение показателя неслучайности, мистической предопределенности, предначертанности связанного с чудом или знаменем события. Если те или иные события, человек или предмет обнаруживали связь с высшей мистической реальностью, они, тем самым, входили в разряд явлений первого порядка, узловых элементов мироздания. В литературе отчетливо определяется стремление связать важнейшие факты «земной» (политической, культурной и пр.) жизни с действием высших сил, выстроить взаимосвязь между миром божественным и человеческим.

4. Использование сверхъестественных мотивов в качестве

идеологического оружия в политической борьбе не отменяло, однако, веры самих идеологов в чудо. Для нужд «идейного фронта» чудеса не выдумывались, а нужным образом истолковывались. Трактовка *выгодная* становилась трактовкой *правильной*.

5. Постоянная готовность к восприятию чуда имела вполне определенную функцию в общественном сознании: это была ниша для «укладывания» в общую картину мира фактов, необъяснимых с позиции тривиального житейского опыта.

6. Большую роль в восприятии некоего явления как чуда или знамения большую роль играло общественное настроение, создававшее в каждой конкретной ситуации более или менее благоприятные для этого условия.

**Отношение к духовенству и церкви.** Особая тема для наставлений в Изборнике 1076 года – отношение к церкви и духовенству. «Егда въ церковь идеши, не глуми ся поустошными, иже бо стоять предъ князьмь, то ни смеють ся, ни ни глоумять ся»<sup>1</sup>. То есть при посещении храма человек должен быть столь же серьезен, как будто он стоит перед князем. Церковь – прибежище в скорбях, но даже и тогда, когда все в порядке, все равно, «по вся часы и дньи, вьшедъ, припади къ вышнюоумоу лицемь»<sup>2</sup>. Церковь – это небо, алтарь – престол всевышнего, церковные служители – «аггелы Божьи», а значит вести себя в церкви подобает так, как если бы ты уже находился на небесах и стоял пред очами самого Бога; а выходя из церкви не забывать, что было или что слышал<sup>3</sup>. Если со скорбями справится самостоятельно не получается, «в вльнахъ житиискахъ еси, въ боури ли морьске и беду приемлещи, покажаю ти, сыноу мой, истинная пристанища монастыря дома святых». Там, в монастыре, «оумеють печальнааго оутешити»<sup>4</sup>. Нечего и говорить, что духовенство необходимо уважать. По справедливому замечанию И.У.Будовница, «об удовлетворении потребностей белого духовенства и монашества в Изборнике

---

<sup>1</sup> Изборник 1076 года. С. 296.

<sup>2</sup> Там же. С. 172.

<sup>3</sup> Там же. С. 173.

<sup>4</sup> Там же. С. 177.

говорится много и настойчиво, можно сказать даже назойливо»<sup>1</sup>. Имея в своих руках такой мощный рычаг идеологического воздействия как слово, клирик, который, очевидно, был составителем Изборника, конечно, был не прочь немного попользоваться им в интересах собственного «цеха», и внушить читателю, помимо различных душеполезных истин, такое отношение к духовенству, которое могло бы обеспечить последнему приятное существование. Прежде всего снабжение. Если есть в доме имеется что пригодное для монастырского обихода, нужно туда отнести, потому что это равнозначно тому, как вкладывать прямо в руку Божию, и воздаяние не замедлит себя ждать<sup>2</sup>. Не прочь духовенство было наведаться в гости. И тогда Изборник советовал их встречать так, будто пришел сам Христос: «Боуди же домъ твои молитве и покой иереемъ, служителямъ божиемъ, и свякому чиноу церковномуу. И въведи таковыя въ домъ свои. Съ всякою чъстью посади я, постави ихъ трапезоу и ако же самомоу Христоу, сам же имъ стани въ слоужбе. <...> Поминаи же соуштихъ въ манастирьхъ, аггельский образъ носяштая, аште ти е како въведи я въ домъ свои, постави имъ трапезоу въ чинъ манастирскыи. Женоу же свою и дети и отроky наоучи съ страхъмъ и мълчаниемъ слоужити яко аггеломъ божиемъ»<sup>3</sup>. Когда монахи, «плотные ангелы», нагостятся, надлежит проводить их с подарками. Все это делается потому, что молитвы монахов в силу их праведности более действенны, даже если молится один монах, а если сразу многие, то тем более<sup>4</sup>.

Таковы были положительные примеры, которые давала древнерусскому человеку литература. Однако, как то бывает всегда, реальное положение вещей от идеального часто отличалось весьма существенно. Немало уже сказано и написано о том, что религиозные убеждения человека Древней Руси отнюдь не были ортодоксальными. Существует «четкое различие между ортодоксальным православием, проповедуемым и поддерживаемым теологами и церковью – так

---

<sup>1</sup> Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси. С. 121.

<sup>2</sup> Изборник 1076 года. С. 178.

<sup>3</sup> Там же. С. 191 - 193.

<sup>4</sup> Там же. С. 194.

называемым верхним уровнем религии и теми формами массового религиозного сознания, которые реально существуют в среде верующих»<sup>1</sup>. Православие причудливо сочеталось в них с язычеством – это известно<sup>2</sup>. Мы сосредоточим наше внимание на том, как указанное явление проявлялось в повседневном быту и обыденном отношении к духовенству и условностям церковной службы.

Почет, оказываемый духовенству и монашеству в Изборнике в большей мере – сладкие фантазии книжника. Настоящее отношение к клиру, и в особенности к монашеству далеко не всегда было уважительным. Кирилл Туровский в «Слове о бельцах и монашеству» рисует аллегорический образ чернеческого чина в виде нищего человека сидящего внутри глубокой пещеры в горе. Гора, по разъяснению самого Кирилла – это монастырь, пещера – монастырская церковь, человек – весь чернечески чин, «а последняя нищеты житье – сиречь от белоризец [под «белоризцами», очевидно, подразумеваются здесь все не монахи] осужденье, досады и укоризна, хулы и посмеси, испытания, не бо тако мнят, яко Богу работающа мнихы, но акы прелестники и свою погублеша душу»<sup>3</sup>. Судя по всему, Кирилл ни сколько не сгустил краски в изображении пренебрежительного отношения к монахам, выставленного им как одно из тягот монашеского подвига. Оно действительно было достаточно скептическим.

Крайне негативно изображено монашество в «Молении» Даниила Заточника. Мысленное предположение, что князь может посоветовать ему для поправки дел постричься в монахи вызывает у Даниила бурю негодования: «То не видел есмь мертвеца, на свинии ездячи, ни черта на бабе; не едал есми от

---

<sup>1</sup> Носова Г.А. Язычество в православии. М., 1975. С. 3.

<sup>2</sup> См., например: Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914; Носова Г.А. Язычество в православии; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987; Курбатов Г.Л. Фролов Э.Д. Фроянов И.Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Л., 1988.

<sup>3</sup> Слова и поучения Кирилла Туровского. Повесть Кирилла многогрешного к Василию, игумену Печерскому, о белоризце человеце и о мнишестве, и о души, и о покаянии // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 176.



дубья смоквей, ни от липья стафиля»<sup>1</sup>. Для Даниила поступить в монахи – то же самое, что солгать перед Богом. Не случайно, значит, Кирилл Туровский пишет, что монахов считают притворщиками и погубителями души. Видимо, действительно, мнение такое было весьма распространено. Происходило это очевидно потому, что люди, не обладавшие глубокой внутренней порядочностью Заточника, слишком буквально понимали рекомендацию Изборника 1076 г. и искали в монастырях утешения, но не духовного, а плотского. Индивиды, такое утешение нашедшие, изображены тут же у Заточника: «Мнози бо, отшедше мира сего во иноческа, и паки возвращаются на мирское житие, аки песь на своя блевотины, и на мирское гонение; обидят села и дома славных мира сего, яко псы ласкосердии. Идеже браци и пирове, ту чернецы и черницы и беззаконие: ангельский имея на себе образъ, а блудной нрав; святительский имея на себе санъ, а обычаем похабень»<sup>2</sup>. Мы могли бы заподозрить Заточника в какой то личной антипатии к иноческому чину если бы сатирический образ не находил подтверждения в других источниках.

Устав Ярослава предусматривает случаи когда духовенство пьет, блудит, ест «поганое» и пр.<sup>3</sup> С самых первых веков христианства на Руси возникла примета, толкующая встречу с монахом к несчастью: «аще кто бо усрящеть черноризца, то възвращается», причем так же поступали, встретив кабана или свинью<sup>4</sup>. Отрицательное отношение к монашеству было свойственно не одному простонародью, а в равной степени всем слоям населения. В Киево-Печерском патерике князь Ростислав Всеволодич едет в монастырь на богомолье перед походом против половцев. У направившегося на святое дело князя мы в праве предполагать соответствующий настрой. Однако истинное его отношение к монашескому благословию, за которым он едет, проявляется в том, что встретив одного из тех, у кого он собирался благословятся, преподобного

---

<sup>1</sup> Моление Даниила Заточника // Гудзий Н.К. Хрестоматия по древнерусской литературе XI - XVII веков. М., 1955. С.143.

<sup>2</sup> Там же. С. 143 - 144.

<sup>3</sup> Устав Ярослава // Древнерусские княжеские уставы XI - XV вв. М., 1976. С. 86 - 91.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 170.

Григория, начинает над ним издеваться. Князь, конечно, не атеист – благословение ему нужно, от него князь, очевидно, ожидает определенный магический эффект, божественную помощь, но встреча с монахом, дурная примета, о которой упоминается и в ПВЛ может испортить все дело. Поэтому смех и издевательство над монахом перерастают в раздражение и злость. Григорий-чудотворец пророчит хамоватому князю и его дружине утонуть, за это его самого топят в Днепре, куда Григорий направлялся, чтобы вымыть оскверненный сосуд<sup>1</sup>.

Весьма примечательны рассуждения боярина Василия, посланного из Суздаля в Киев с грузом золота и серебра на окование гробницы святого Феодосия Печерского. «Приим же убо сие Василие и неволею емлеса пути, проклинаа живот свой и день рождения своего, и глаголаше в уме си: "Что се смыслиль князь нашъ толико богатество погубити? И каа мзда сего ради будет ему, еже мертвого гробъ оковати? Но яко туне добыто и туне же и повержено! Люте же мне единому, не смешу преслушати господина своего! Чего ради дом свой оставих и кого ради путь сий горький шествую? И от кого ли честь приму: къ князю есмь не посланъ, ни ко иному вельможи. Что реку или что възгаголю къ оной корсте каменной, и кто ми дасть ответ? Кто ли посмеется моему безумному приходу?"»<sup>2</sup>. Ход мысли изображен так правдоподобно, что вряд ли можно сомневаться в его жизненности. Василий искренне не понимает, что толку тратить богатство на оформление гроба. Княжеское распоряжение он приписывает не благочестию, а отсутствию бережливости. Более же всего в этой бессмысленной, с его точки зрения, истории страдает он сам. В принципе боярин готов исполнять приказ и ехать, но было бы ради чего! Он вынужден оставить дом и держать путь туда, где кроме «коросты каменной» его никто не ждет. В патерике Бог наказал сомневающегося персонажа за маловерие. Но в жизни, очевидно, церковная православная религиозность, а вместе с ней и

---

<sup>1</sup> О святемь Григории чудотворци. Слово 28. Киево-Печерский патерик // БЛДР. Т. 4. С. 410.

<sup>2</sup> Об оковании раце преподобнаго отца нашего Феодосия Печерскаго. Слово 10. Киево-Печерский патерик. С. 332.

уважение к духовенству имело не всеобъемлющее бытование.

В Изборнике, как говорилось выше, содержится совет «по вся часы и дньи» ходить в церковь и вести себя в ней серьезно. Летописец же сетует, что церкви стоят почти совсем без посетителей<sup>1</sup>. Недостаточную дисциплину в церковной службе проявляли не только миряне, но и духовенство и сами монахи. В ПВЛ, в рассказе о монахах все того же Киево-Печерского монастыря есть история о прозорливом брате Матвее, который разглядел злые действия беса, в образе поляка, ходившего промеж братии во время заутреней. Проявления бесовских козней заключалось в том, что монахи, не дотянув до окончания службы, придумывали какой-нибудь предлог и уходил в келью спать<sup>2</sup>. Обычную манеру поведения монахов в храме мы можем представить обратившись к поучениям Феодосия Печерского<sup>3</sup>. Нашедший в стенах монастыря утешение человек не прочь был полежать, когда звонили в било и полагалось встать и идти на молитву. Если все же приходилось идти, делалось это в таком настроении, что Феодосий специально оговаривает, что помыслы у идущего в церковь должны быть не «дряхлы», но веселы. Стены и столпы в церкви «нам суть на честь сотворена», а не для того, чтобы к ним прислоняться, как, очевидно, многие норовили сделать. Пресвитера, обходящего братию с кадилом, следует ожидать «не леностно, но со страхом», и после, без копошения и кашля («мертва себе сътворити къ копасаниемъ и к кашлю») встать на место. Далее Феодосий рисует, каким *не* должно быть церковное пение. В его изображении обычный ход службы, против которого направлено поучение, выглядит весьма комично: братия не следит за старейшиной хора, путает текст, сбивая своих товарищей и устраивая сумятицу. При возгласе «аллилуия» все невпопад кланяются, вместо того, чтобы делать это синхронно, следя, опять же, за старостой и уподобляясь бесплотным ангелам.

В церковной практике XI – XIII вв. было не только много языческих

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 170.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 190.

<sup>3</sup> В пяток 3 недели поста, святого Феодосия поучения о тръпени и о смиренни. Поучения Феодосия Печерского // БЛДР. Т. 4. С. 438 - 442.

элементов, но и просто мирских, что естественно, так как церковь была не только религиозной организацией, но и хозяйственной. Наличие у церкви сел и рабов превращало ее в «хозяйствующего субъекта», в орбиту которого оказывалось включено довольно много народу. И подчас, вторичные хозяйственные функции перевешивали в глазах рядового человека все остальные. Работа на монахов в поле, торговые операции, которые вели с ними горожане и жители сел способствовали снижению сакрального авторитета. Решить проблему недостатка уважения со стороны населения церковь пыталась двумя способами.

Во-первых, с самых первых лет своего развития на Руси духовенство начало планомерную работу по внедрению церковных порядков в ткань повседневной жизни населения. Первоначально этой работой были охвачены верхи общества – князья и бояре. В их среде быстрее всего утверждаются обычаи церковного брака, христианского погребения, исповеди, причастия и пр. Затем, когда среди элиты нужные порядки закрепились, настал черед рядовых жителей древнерусской волости. Церковные поучения XII – XIII вв. фиксируют такое положение вещей, когда уже и простые горожане вполне готовы были крестить новорожденных, отпевать умерших и даже вводить в определенные церковью рамки свои половые контакты. Подобно тому, как глубокое культурное взаимодействие с соседними народами легче всего устанавливалось на уровне простейших форм бытового уклада, так и христианство проникало в самые глубокие слои коллективного сознания через закрепление в структуре повседневной жизни. Узловые моменты развития человека, будучи взяты под контроль духовенством, надежно привязывали его к церкви. Особое отношение к ритуалу, отмечаемое многими исследователями как отличительная черта средневековой русской религиозности является, как можно предполагать, результатом вполне целенаправленной деятельности духовенства. Это был тактический прием, выработанный веками развития христианства и используемый повсеместно в миссионерской деятельности. Интеллектуальная составляющая православного канона (догматы), требовала

рационального восприятия, и значит могла быть подвергнута критике. В отличии догмата в ритуале смысл вторичен. И если только ритуал становится привычным – его сакральная нагрузка начинает автоматически расти с годами. Чем древнее обычай, тем он более уважаем. В течение X – XIII вв. православной церкви удалось преодолеть барьер отторжения – христианство смогло пустить самые крепкие корни какие только были возможны – корни в бытовую сферу.

Вторым, не менее значимым способом, укрепления позиций в коллективном сознании древнерусского населения было встраивание церкви в систему управления. Картину «подхватывания» духовной властью части функций власти светской дают церковные княжеские уставы, согласно которым митрополиту и епископам передавались полномочия вести расследования и судить дела, имеющие отношения к таким деликатным сферам как женская и девичья честь, сексуальные преступления, внутрисемейные отношения, волхование.

Чем был обусловлен именно такой перечень дел, переданных церкви? Нельзя не почувствовать, что при всей «разнокалиберности» проступков, порученных для рассмотрения церковному суду их объединяет то, что все они имеют отношение к такой деликатной сфере, в которой «физическое» наказание не может ни в полной мере покарать преступника, ни в полной мере утешить обиженного. Церкви был отдан тот сложный участок правового поля, где право смыкается с моралью. Если в случае драки, закончившейся кровью и синяками, или в случае кражи холопа с расследованием вполне мог справиться княжеский вирник, то в тех жизненных ситуациях, которые были отданы под церковную юрисдикцию необходимо было вмешательство не только грубой материальной, но и духовной силы (порицание, взывание к совести и пр.) Церковная власть при помощи государства смогла взять под свой контроль сферу коллективной справедливости, которая несомненно имела в глазах традиционного общества сакральную окраску.

Поэтому, несмотря на то, что в обыденной жизни человек мог относиться

к своему приходскому священнику или монахам расположенного поблизости монастыря критически и даже с юмором, у духовенства были действенные способы предотвратить его полное выпадение из церковной жизни. Церкви удалось прочно укрепиться в бытовой сфере человека Древней Руси и позаимствовать часть сакральной силы у государства (а точнее у княжеской власти). Поэтому древнерусский горожанин мог досадливо поморщиться, встретив монаха, и вернуться с начатого пути, мог негодовать на непристойное поведение попа на пиру, мог уклоняться от регулярного посещения церкви и строго соблюдения постов. Но, это парадоксальным образом, не сколько не мешало ему стремиться к тому же попу, чтобы вовремя окрестить родившегося младенца, и в другой ситуации аскетический подвиг того же монаха мог вызывать у него восторг и умиление. Все эти очень разные эмоции легко уживались в сознании, не вступая в противоречие друг с другом и составляя в комплексе своеобразие психологического фона средневековой религиозности.

**Концепция мирского благочестия.** Среди общественных представлений, развитых русскими книжниками до высоты идеологических концепций в «Поучении» Владимира Мономаха нашла отражение идея, которую можно назвать теорией мирского благочестия или теорией «малых дел». Суть ее заключается в том, что для того чтобы добиться Божественной милости нужно, в сущности, совсем не много: в повседневном быту человек должен соблюдать некоторые достаточно простые правила. Эти правила настолько легкие, что никакие отговорки и ссылки на слабость и несовершенство человеческой природы уже не принимаются. «Господь наш показал ны есть на врагы победу, 3-ми дела добрыми избыти его и победи его: покаянием, слезами и милостынею. Да то вы, дети мои, не тяжька заповедь Божья, оже теми дела 3-ми избыти греховъ своихъ и царствия не лишитися. А Бога деля не ленитесь, молю вы ся, не забывайте 3-х дель техъ: не бо суть тяжка; ни одиночество, ни чернечество, ей голодъ, яко инии добрии терпятъ, но малым делм уллучити милость Божию»<sup>1</sup>. Как видим, настроение этих строк достаточно оптимистические. Существуют,

---

<sup>1</sup> Поучение Владимира Мономаха // БЛДР. XI – XII века. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. С. 460.

конечно, «инии добрии» совершающие подвиги на грани человеческих возможностей, их пример поучителен, но ошибкой было бы думать, что они – монополисты царствия Божия. Обычный человек своими скромными силами тоже может «царствия не лишиться». Вполне возможно, что стойкий оптимизм «Поучения» является ответной реакцией на общественно-психологические процессы сер. XI века, о которых писал В.В. Мавродин: «Греческое духовенство принесло на Русь монашеско-аскетическую струю. Появляются монастыри< ... > и монашество. Так< ... > обрусевшее христианство Владимира, проникнутое религиозным оптимизмом, жизнерадостностью, "мирским" духом, уступало свое место аскетическому христианству греков, чуждому "мира" монашеству и черному духовенству»<sup>1</sup>. Очевидно, монашество склонно было внушать пастве, что только отход от мира может дать спасение и жизнь вечную, иначе их существование теряло смысл. Естественно, жизнерадостности мирянам это не прибавляло. У них терялся стимул духовно совершенствоваться. Недостижимость идеала аскетической жизни, по-видимому, стала частенько служить отговоркой для нерадивых христиан: стоит ли вообще стараться, живя в миру, если даже старания монахов, в постоянных бдениях добывающихся благодати за стенами монастырей, не всегда увенчиваются успехом. Против этих упадочнических настроений, которые вели к понижению уровня духовной дисциплины и была направлена концепция мирского благочестия, концепция «малых дел».

Особенно ярко видно это в «Слове о князьях», литературном памятнике середины XII века. Повествование идет о примере благочестия – черниговском князе Давыде Святославиче. «Речеть ли кто, яко жены не име, но и дети имееше. Преподобнии Никола Святоша его сынъ бе и ина два сына. Или речеть кто, яко дому не име, того ради заповедь Господню исправити возможе? Многажды бо слышахъ некия невегласы глаголюща: "Съ женою и съ чяды своими не можем спастися". Се бо князь не един дом имяше но многи, князь

---

<sup>1</sup> Мавродин В.В. Образование Древнерусского государства. Л., 1945. С. 367.

всеи земли Черниговской. Заповедь Владычню исправи в семь животе своемъ, ни с кемъ вражды име»<sup>1</sup>. В авторе слова угадывается проповедник-практик, слышаться голоса «неких неведгласов», увязших в семейном быте, жене и детях, и сделавших себе из этого отговорку. Для них и создана «теория малых дел». Согласно Мономаху на ночь надо сказать: «Якоже блудницу и разбойника и мытаря помиловал еси, тако и нас, грешных, помилуй»<sup>2</sup> и поклониться до земли, а если неможется, то три раза. Даже если вы не в состоянии запомнить молитву в десять слов – не беда: «Аще и на кони ездяче не будеть ни с кым орудья, аще инех молитвъ не умеете молвити, а "Господи, помилуй" зовете беспрестани, втайне: та бо есть молитва всех лепши, нежели мыслити безлепицу ездя»<sup>3</sup>.

Вообще, представление о том, что «благочестие – это просто» весьма характерны для русской средневековой культуры киевского периода. Так, например, Изборник 1076 года успокаивает растревоженную совесть богача, прочитавшего, быть может, что «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Матфея 19: 24). «Добро есть богатство, в нем несть греха»<sup>4</sup>, – утверждается в Изборнике. Богатому дается направление для работы: «Яко елико великымъ съподобил ся еси от Бога благымъ, тольма и бльшая длъжьнь еси въздати»<sup>5</sup>. А именно: милостыней, не обязательно большой, но посильной и идущей от сердца<sup>6</sup>. «Несть бо тяжько: аште бо насытилъ ся еси пиштею – накърми альчнааго, напилъ ли ся еси – напои жадьнааго, и съгрель ли ся еси – съгреи трясоуштааго ся зимою, въ храме ли красъне и висоце възлежиши – въведи скытаюштааго ся по оулицамъ въ домъ свои»<sup>7</sup>. Да просто доброжелательное отношение к своим домашним – уже

---

<sup>1</sup> Слово о князьях // БЛДР. Т.4. XII век. СПб., 1997. С. 228.

<sup>2</sup> Поучение Владимира Мономаха. С. 462.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Изборник 1076 года. С. 350.

<sup>5</sup> Там же. С. 98.

<sup>6</sup> Там же. С. 186.

<sup>7</sup> Там же. С. 188 - 189.



немалая милостыня<sup>1</sup>. Встречным прохожим нужно кланяться. «Аште тако можеша творити, не сътворити ти пакости богатство твое»<sup>2</sup>. Даже Феодосий Печерский, общий тон поучений которого весьма строг, в сущности, требует от монастырской братии не много: не прислонятся к стенам во время службы, работать, хотя б немного, для обеспечения собственного пропитания, а не полагаться только на подношения, не роптать, со «страхом» ожидать приближения пресвитера со святым кадиллом. Но и этих правил подопечные Феодосия, по-видимому, не выполняли, и все равно, игумен не оставлял их без причастия, а только сокрушался: «То что створю, не вем, убогий» / «И что мне делать, не ведаю, убогому!»<sup>3</sup>.

Человек в XI – XII веке, в отличие от человека позднего средневековья, по-видимому, не ждал кары с вышестоящих за прегрешения, связанные с формальной стороной культа. Он исходил из того, что «Бог милостив». Этим объясняется и многоженство, и нечастое посещение церкви, и неурочное «ядение мяс», по поводу которого велось немало споров, разрешившихся не в пользу строгих блюстителей канонического порядка. Тем не менее, в тех случаях, когда дело касалось вопросов принципиальных для совести, древнерусскому сознанию было свойственно облекать моральные нормы в религиозную форму. Глубина проникновения христианства не была еще достаточно для того, чтобы несоответствия поведения некоторым отвлеченным церковным предписаниям воспринимались как грех, но вполне достаточно, чтобы традиционно негативные явления, такие как вражда, предательство, кровопролитие порицались именно с религиозных позиций. Примером тому, теория «казней Божьих», сферой применения которой были, прежде всего, дела мирские.

***Борьба с ведьмами и колдунами.*** Вера в сверхъестественные способности ведьм и колдунов достаточно прочно и долго держалась на Руси<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 190.

<sup>2</sup> Там же. С. 197.

<sup>3</sup> В четверг 3 недели поста святого Феодосия слово о тръпени и о любви и о посте // БЛДР. Т. 1. XI - XII века. СПб., 1997. С.434.

<sup>4</sup> Большое количество поверий, связанных с ведьмами известно по этнографическим источникам: Виноградова Л.Н. Толстая С. М. Ведьма // Славянские древности.

Успехи церкви, расширение влияния духовенства, утверждение православной идеологии в общественном сознании и христианских норм в быту мало повлияли на эту сферу религиозных представлений древнерусского человека. Христианская идея о решающем значении Божьей воли в земной жизни с трудом пробивала себе дорогу. Сложно было отказаться от представления о возможности магического влияния иных волей – слишком абстрактен был христианский монотеизм для вчерашнего язычника. Это не удивительно – еще С.А.Токарев отмечал чрезвычайную жизнеспособность и устойчивость магии, «влияющей на сознание людей всех эпох, от палеолита до наших дней»<sup>1</sup>.

Волхвы и чародеи периодически появляются на страницах древнерусских литературных произведений. Они смущают народ, который, забыв о своем крещении с боязливым уважением взирает на творимые ими «чудеса» и при незначительном с их стороны воздействии уже готов встать под языческие знамена и громить представителей официальной власти – как духовной, так и светской. Таким образом, в течение достаточно долгого времени представители сохраняющихся в «подполье» дохристианских культов продолжают составлять некоторую конкуренцию государству и государственной религии. Официальные круги этого, конечно, оставить без внимания не могли. Да и отношение простого населения к волхвам было неоднозначным. За ними признавалась сила управлять погодой и урожаем. Это внушало уважение, но и страх. В случае природных катаклизмов ответственность часто возлагалась на волхвов, становящихся в таком случае мишенью народного гнева<sup>2</sup>.

Серрапион Владимирский в своем «Поучении» рисует удручающую его картину всеобщей увлеченности верой в колдовство. «От которыхъ книгъ или от кихъ писаний се слышасте, яко волхованиемъ глади бывають на земли и

---

Этнолингвистический словарь / Про ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 297 – 301; См. также: Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России в XVIII в. М.: Индрик, 2003.

<sup>1</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Изд-во политической литературы, 1990. С. 407.

<sup>2</sup> Слова и поучения Серрапиона Владимирского // БЛДР. XIII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 380.

паки волхлваниемъ жита умножаются?»<sup>1</sup> – задает вопрос Серапион.

Как ни странно, Серапион выступает не обличителем колдунов и ведьм, а защитником безосновательно обвиненных в колдовстве людей. Мишень его гнева – необразованная и суеверная народная масса, которая верит в его возможность. Из текста его проповеди видно, что народ в массе своей уже не боится чародеев и чародеек и при каждом природном катаклизме находит «виновных» и убивает их. Серапион старается разоблачить вредное заблуждение и оградить от расправы невинных.

Сам он не верит в ведьм абсолютно. В его интонации – ирония. Он обращается к пастве: «То аже сему веруете, то чему пожигаете я?», не лучше ли тогда чтить их и дары им приносить – «ать строить миръ, дождь пущаютъ, тепло приводятъ, земли плодоти велятъ». Действительно, в том случае, если допустить, что и голод и урожай могут свершаться не по воле Божьей, такой подход к «эксплуатации» колдовской силы выглядел бы вполне прагматично. То, что верующим такой вариант мироустройства может показаться не лишенным привлекательности, митрополит не допускал: перспектива эта представлена в его произведении как смехотворная.

Развивая далее свою мысль, в качестве доказательства непричастности местных волхвов к погодным изменениям Серапион сообщает, что неурожай уже три года стоит не только на Руси, но и «в Латене» – «се вълхвоуе ли створиша?» Предположение о том, что доморощенные чародеи могут влиять на явления природы в всемирном масштабе тоже должна была, очевидно, показаться достаточно нелепой. Но даже и этим проповедник не ограничился: в конце концов он увязал возможности колдунов со страхом самих людей: «Богу поущьшу беси действуютъ; поущаетъ Богъ, иже кто ихъ боится, а иже кто веру твердо держитъ к Богу, с того чародейци не могутъ»<sup>2</sup>.

Однако в целом позиция русской православной церкви по вопросу о возможности существования «нецерковных» магов и волшебников оказалась

---

<sup>1</sup> Там же. С. 378.

<sup>2</sup> Там же. С. 380.

несколько противоречива. С одной стороны, церковные проповедники, например, Серапион, пытаются доказать, что волхвов не существует, что обычный человек не в силах управлять погодой или моровым поветрием. С другой, всегда, и у Серапиона, и в ПВЛ<sup>1</sup> вслед за категоричным утверждением о полной невозможности творения чудес не по воле Божьей начинаются отступления в том духе, что если что-то где-то и происходит, то это, конечно, не «настоящие» чудеса, а лишь результат вмешательства бесов.

Таким образом, у слушателей все-таки могло сложиться впечатление, что и сами проповедники не вполне уверены, что магическая сила у самозванных чудотворцев отсутствует, и поэтому на всякий случай делают осторожные оговорки. Может быть в силу этой не полной последовательности, или из-за отсутствия действенных аргументов, которые бы смогли перевесить вековую традицию веры в колдовство, проповедь в большинстве случаев оказывалась средством малодейственным. Специальной структуры внутри церковной организации, подобной западноевропейской инквизиции, которая бы занималась непосредственно искоренением ведьм и еретиков на Руси не сложилось.

Необходимо обратить внимание и еще одно существенное отличие способов борьбы против «волхования» на Руси и в Западной Европе: общая концепция проповеди митрополита Владимирского полностью противоположена главной идее знаменитого «Молота ведьм», ставшего квинтэссенцией анти-колдовской теории в странах средневековой Европы. Главное отличие заключается в том, что согласно «Молоту» колдовство реально существует. С «доказательства» этого утверждения начинается эта знаменитая книга<sup>2</sup>.

Следует отметить, что и в Западной Европе некоторое время существовало убеждение, что вера в колдовство несовместима с католичеством. В светском законодательстве VII – VIII вв. истории о колдовстве прямо

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 180–181.

<sup>2</sup> Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм / перевод с латинского Н. Цветкова. Предисловие С. Лозинского. Саранск: Норд, 1991. С. 75 – 86.

именуются «росказнями» и «безумием»<sup>1</sup>. Эдикт лангобардского короля Ротара 643 г. запрещает христианам верить тому, что женщины могут быть вампирами и высасывать внутренности из живых людей, и предписывает не допускать, чтобы заподозренные в таком невозможном преступлении женщины были убиты. В саксонском капитулярии от 787 г. Карл Великий говорит, что смертной казнью следует наказывать не колдунов, а напротив, тех, кто, подобно язычникам, верит в их существование<sup>2</sup>.

Однако, несмотря ни на что, народную веру в ведьм и колдунов искоренить не удалось. Произошел обратный процесс: сначала факт существования «пособников дьявола» и необходимость бороться с ними признала церковь, а потом и светская власть<sup>3</sup>. Развитие убежденности в существовании колдовства, и в возможность «вредительской» деятельности дьявола подкреплялось авторитетом Августина Блаженного (VII в.), и опиравшихся на его труды Исидора Севильского и Бернара Клервоского<sup>4</sup>.

Вместе с тем, первоначальные почти рационалистические представления, согласно которым вера в колдовство есть ересь еще долго сохранялись в ученой традиции. Узнать о них можно из первой части того же «Молота ведьм», построенной на детальном изложении и скрупулезном опровержении этих идей. Сразу заметно, что доводы воображаемых оппонентов, воззрения которых критикуются авторами «Молота ведьм», напоминают то, что говорит Серапион. Конечно, мысль западных схоластов гораздо более изощрена, в ней чувствуется воздействие опыта схоластических диспутов, но смысл остается тот же: дьявол не может влиять на мир помимо Божьей воли.

Выше было показано, как иронично владимирский митрополит отзывается о людях, верящих в способность волхвов управлять явлениями

---

<sup>1</sup> Лозинский С.Г. Роковая книга средневековья // Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм / перевод с латинского Н. Цветкова. Предисловие С. Лозинского. Саранск: Норд, 1991. С. 12.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Дискуссия о культурологических механизмах этого процесса см.: Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России в XVIII в. С. 28 – 30.

<sup>4</sup> Там же. С. 13 – 15.

природы. Он приспособливает свою мысль к особенностям восприятия паствы, к которой была обращена проповедь – говорит о голоде и урожаях. И, собственно, кроме иронии никаких других «доводов» своей точки зрения не приводит. Западный интелlectual рассуждает гораздо более учено: «Канон Episcopi говорит "Кто верит в возможность изменения какого-либо существа в лучшее или худшее состояние, или превращения его в другой вид, или в возможность придания ему другого облика без вмешательства Создателя, тот хуже язычников и неверующих". Если же говорят, что подобные превращения производятся ведьмами, то это не может быть католически правоверным и представляется еретичным»<sup>1</sup>. Можно предполагать, что традиция отрицания существования ведьм на Западе в период раннего средневековья и построения Серапиона если и не имели общего источника, то, по крайней мере, диктовались сходными обстоятельствами: здравый житейский смысл и логика восстали против мистической экзальтации.

Результаты этого противостояния к XIII в. были совершенно различны. В Западной Европе при содействии католического духовенства набирает силу панический страх, вылившийся со временем в многочисленные судебные процессы, завершавшиеся смертными казнями. Образованные клирики подливали масла в огонь, распалая и расцвечивая фантазию простецов. На Руси – наоборот – церковь в лице Серапиона продолжает борьбу с народным суеверием при помощи скептического слова. Официальная позиция католической церкви заключалась в том, что ведьмы и колдовство существуют и нуждаются в искоренении, а русское православное духовенство пыталось убедить паству, что волхвов (или, точнее, волхования) не бывает, а так называемые волхвы – просто обманщики. Да и в более поздние времена различие между православным Востоком и католическим Западом оставалась весьма существенным. По мнению американского историка Р. Згуты, России удалось избежать такого размаха «охоты на ведьм», как в западной Европе, потому что процессы в России возбуждали и вели в большинстве случаев

---

<sup>1</sup> Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. С. 75.

светские, а не церковные власти<sup>1</sup>.

В следующей проповеди митрополит снова сокрушается о населении, которое упорно отказывалось усвоить, что люди не властны над дождем или теплом. Правда на сей раз, согласно «Слову блаженного Серапиона о маловерье», расправы над неповинными были направлены уже не против мнимых волхвов, а, напротив, совершались по их наущению – народ «пожигал огнемъ» тех, на кого, надо полагать, они указывали. Возможно, о подобном событии рассказывает летописная статья о появлении двух волхвов в Ростовской земле. Кудесники во время голода и неурожая ходили по погостам и говорили о лучших женах, что они «обилье держат». В стремлении избавиться от общей беды люди приводили к ним своих сестер, матерей и жен. Волхвы «прорезавшее за плечем вьиимаста любо жито, любо рыбу, и оубивашета многы жены»<sup>2</sup>. Так было истреблено немало человек. Деятельность волхвов усугубляла нестабильность, возникшую вследствие голода. Поэтому борьба с волхвами и чародеями превратилась в одну из главных забот государственной власти.

Особенность борьбы против волхвов заключалась в том, что для достижения успеха в ней одних репрессивных акций было недостаточно, необходима была прежде всего идейная победа. Для этого использовались различные методы.

Как было сказано, русская церковь оперировала словом. Борьба приходилось не только с верой народа в магические силы колдунов и ведьм, но и с самими «колдунами» и «ведьмами», когда они начинали проявлять особенную активность. В критической ситуации в дело вступали светские власти. Как ни покажется странным, но на Руси (в отличие от Западной Европы) именно светская власть оказывается в авангарде борьбы против

---

<sup>1</sup> Zguta R. Was there a Witch Craze in Muscovite Russia? // Southern Folklore Quarterly. 1977. Vol. 41. P.119 – 128, 125 – 126. Цит. по: Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России в XVIII в. М.: Индрик, 2003. С. 42.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 175.

носителей «магической силы». Причину этого можно предполагать в особом отношении к силе и власти, которые в глазах всего населения были окружены ореолом священности. Как показывает имеющийся материал, выступления волхвов как правило сопровождалось народными волнениями и, следовательно, спор о вере автоматически превращался в спор о господстве. Логические построения, которыми древнерусские летописцы и проповедники обличали в действиях чародеев козни дьявола вряд ли могли убедить, например, новгородцев, собравшихся по наущению некоего волхва в 1071 г. «побити» епископа Федора. Колдун обещал перейти пред всеми людьми по воде реку Волхов. По-видимому, это произвело впечатление. Он «много прельсти, мало не всего града». И только вероломный на первый взгляд поступок князя Глеба, ударившего названного волхва топором в самый разгар «дискуссии» возымел действие – «людье разидошеса». Сходным образом решилось дело и в Ростовской земле: Ян Вышатич, воевода князя Святослава Ярославича повелел «бити» волхвов и вырывать у них бороды<sup>1</sup>. Подобные «непарламентские» способы борьбы против языческих лидеров на практике были наиболее действенны, так как с идейных позиций самих же язычников физическое поражение являлось ярким свидетельством их неправоты.

С менее влиятельными колдунами общинники, у которых возникали сомнения в отношении благотворности их магической деятельности, «разбирались» своими силами. Весьма распространенным, по-видимому, был обычай испытания водой – один из способов борьбы населения против вредоносной магии. Подозреваемого в колдовстве бросали в воду, «аще утопати начнеть, неповинна есть; аще ли поплочеть – волховь есть». Интересно, что Серапион Владимирский, сообщая об этом обычае подвергает его резкой критике, видя в таком способе борьбы то же дьявольское искушение. Сам он считает, что если уж и казнить волшебника, то исключительно по показаниям надежных свидетелей. Ибо дьявол легко может «подержати» обвиняемого – и

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т.1. Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 177



тот не погрузится. Таким образом может пострадать невинный<sup>1</sup>. Метод испытания ведьм водой был широко известен среди разных индоевропейских народов: англичан, германцев и индийцев<sup>2</sup>. Вода «не принимала» виновного в колдовстве.

Вообще отношение к колдунам и волшебникам на Руси в сравнении с западной Европой может быть определено как сравнительно мягкое. Так Устав Ярослава, составленный князем совместно с митрополитом, в случае, если женщина окажется «чародейница, наоузница, или волхва, или зелейница» не предусматривает для нее никакого наказания, ни штрафа, а отдает право «казнить» ее мужу, дополнительно оговаривая, что колдовство – не повод для развода<sup>3</sup>. В таких щадящих условиях мелкое колдовство продолжало практиковаться и в более поздние времена. Может быть именно поэтому вопросы о хождении к «волхвам» в русских уставах исповеди сохраняются на протяжении столетий, и встречаются как в древних рукописях XV в., так и в печатных изданиях XVIII в. Причем, судя по тем же пенитенциалиям колдовством занимались в основном женщины («бабы богомерзкия»)<sup>4</sup>.

Княжеские уставы и перечни покаянных вопросов дают основание думать, что в той или иной степени колдовством могли заниматься почти все. Существовал некий набор несложных магических средств, воспользоваться которыми мог любой желающий, если в этом возникала необходимость, превышающая страх церковного наказания. Так, наиболее древний из опубликованных А. Алмазовым вопросников, помещенный в пергаментной рукописи XIV в. среди пунктов, посвященных половым девиациям содержатся несколько описаний несомненно магических действий. Вопросы адресованы «женамъ». «Ложе детиное или скверны семеньныя ци окоушала? Или снела боудешь ложе свое? ... Моужа от жены ци отмовила еси, или жену от

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т.3. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000. С.196.

<sup>2</sup> Тайлор Э. Б. Первобытная культура. С. 109.

<sup>3</sup> Устав Ярослава // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С.89.

<sup>4</sup> Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Т. 3. Приложения. Одесса: Типо-литография одесского военного округа. 1894. С. 146, 158, 162.

мужа?»<sup>1</sup>. Не вполне понятно, для чего женщина могла есть свое или «детиное» «ложе» или семя, но в целом не вызывает сомнения, что в данном случае мы имеем дело именно с колдовством, а не сексуальной невоздержанностью. Это были формы «зелейничества» – использования магических снадобий (в данном случае принимаемых внутрь) для достижения каких-то неблагоприятных целей, о которых источник умалчивает. Словесные колдовские формулы шли в дело при «отговоре» жены от мужа или мужа от жены. Подобного рода «заговоры» или «заклинания» известны и по этнографическим материалам<sup>2</sup>.

Вообще женщина согласно древнерусским источникам обращалась к волхованию («веществу» в терминологии некоторых вопросников<sup>3</sup>) в трех случаях. Во-первых, для предотвращения или избавления от последствий нежелательной беременности (упоминание об использовании «зелья» с этой целью часто встречается в рассматриваемых перечнях). Во-вторых, для сохранения или поправки здоровья (своего и ребенка). И наконец, в-третьих, нередко, очевидно, практиковалась любовная магия. Описание незамысловатого обряда находим мы в рукописи XV в.: «Или мывшиси молоком или медом давала пити милости деля?»<sup>4</sup>. Возможно, что и неясные действия, описанные в тексте XIV в. имеют то же назначение.

Согласно «Слову святого Георгия изобретено в толцехъ его, о томъ како первое погани сущеє языци кланялися идоломъ, и тербы имъ клали иже ныне то творять» какое-то простенькое домашнее колдовство совершалось с во время гигиенических процедур: «ногти обрезавшее кладоуть и за налра мецають, а ножнии на голову»<sup>5</sup>, и по ходу приготовления пищи: «пиво варящее соль сыплють в кадъ, и оуголь мечють, забывшее Бога, створившаго небо и землю»,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 159.

<sup>2</sup> Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России в XVIII в. С. 172 – 186.

<sup>3</sup> Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Т. 3. Приложения. С. 166.

<sup>4</sup> Там же. С. 160.

<sup>5</sup> Слово святого Георгия изобретено в толцехъ его, о томъ како первое погани сущеє языци кланялися идоломъ, и тербы имъ клали иже ныне то творять // Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Индрик, 2000. (Репринтное издание 1913 -1916 гг.) Т. 2. С. 35.

«ножемъ крестять хлебъ, а пиво крестять чашею, и а иным чимъ»<sup>1</sup>.

Набор заклятий, бытовавший в простонародной среде в XIX – XX вв. еще более обширен. Они широко использовались не только в народной медицине («с гуся вода, с тебя худоба»), но и в ходе сельскохозяйственных работ («Уродись, пшеничка, горох, чечевичка», «Ей, туча, ей – не иди на косарей»). Вероятно многие из «заговоров» и «заклятий» были сохранены традиционной культурой с очень древних времен<sup>2</sup>.

Такое «домашнее» колдовство, конечно, тоже не одобрялось церковью. Но ни о каких жестоких преследованиях не было речи. Например, в наказание за описанный выше способ достижения «милости» полагалось пять недель поста, и только. Несколько более серьезное наказание за ношение «наузов» – двухлетний пост. Но и такая мера может считаться достаточно легкой по сравнению с сжиганию на костре, широко практиковавшемуся в Западной Европе периода «охоты на ведьм». Сам факт, что вопросы о волховании содержатся в исповедальных уставах предполагает такое положение, когда человек, втайне занимавшийся магическими манипуляциями мог вдруг раскаяться, захотеть очистить совесть и, выполнив церковное наказание, привести свой моральный облик к установленному образцу. Значит ничем особенно страшным признание в колдовстве не грозило. И это понятно. Церковь была заинтересована в возвращении такой «заблудшей овцы» в ряды организованной паствы, тем более, что особенной опасности такие самодельные маги не представляли. Не было следовательно необходимости в суровых мерах, которые неизменно использовались против волхвов более серьезного уровня.

**«Волшебные» предметы.** Важной и характерной чертой средневековой религиозности было широкое распространение веры в магические свойства материальных предметов. Как и вера в колдовство это явление досталось в наследство средневековью от эпохи более ранней. Истоки его лежат в

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Толстая С.М. Заклинание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 258 - 260.

первобытном фетишизме, который получил распространение во всех религиозных системах по всему миру<sup>1</sup>. Не были исключением и древние славяне. Они «поклонялись камням необычной формы, рекам, озерам, колодцам, рощам и отдельным деревьям»<sup>2</sup>. Археологическим подтверждением фетишизма у восточных славян является знаменитая находка дуба, который в древности стоял на берегу Днепра, но где-то в середине VIII в. в результате подмыва упал в реку, погрузился в ил и был найден в ходе строительства Днепрогэса. В ствол дуба оказались вбитыми кабаньи клыки. Дуб с клыками, несомненно – объект культа. Таким образом, дерево было священным предметом, служившим, быть может, атрибутом бога-громовержца Перуна, связь которого с дубовыми рощами прослеживается по разным источникам.

С принятием христианства древние формы почитания предметов ушли в прошлое, оставив, однако немало следов в религиозной сфере населения средневековой Руси. Проявлялось это и в некоторых формах православного культа (где элементы фетишизма существовали изначально), и в особенностях религиозной психологии. Если современный человек понимает святость и священную силу прежде всего как абстрактное морально-религиозное состояние, то сознанию человека эпохи раннего средневековья необходимо было облечь сакральную энергию в зримые формы, которые бы дали возможность оперировать ею в повседневной жизни как любой другой ценностью.

Поэтому мир человека Древней Руси был наполнен «волшебными» предметами разного назначения и разной «мощности». Эти вещи служили своего рода аккумуляторами магической силы. Очевидно, что представление о магических орудиях было продолжением представлений об орудиях и оружии обыкновенном. Разница была лишь в том, что «обыкновенные» орудия давали дополнительные средства для достижения целей в мире профанном, а «волшебные» – в тех сверхъестественных сферах, которые, пронизывая

---

<sup>1</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии. С. 34.

<sup>2</sup> Фроянов И.Я. Начало христианства на Руси / Отв. ред. В.В. Пузанов. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2003. С. 35.

жизненное пространство, незримо влияют на жизнь человека. Часто «волшебная» составляющая дополняла прагматическую. Таково, например, было «волшебное» оружие. Магия в древности, в том числе и у славян, была орудием ведения боевых действий ничуть не менее важным, чем «настоящее» оружие<sup>1</sup>.

Наиболее известным на Руси мечом в христианскую эпоху стал меч св. Бориса. Владельцем его был князь Андрей Боголюбский. Летописное описание сцены убийства князя в 1175 г. показывает, что он держал его всегда при себе не просто как реликвию, но как настоящее оружие. Ключник Анбал позаботился, чтобы в решающий момент меча под рукой Андрея не оказалось, вытащил его, и князю нечем было обороняться. «То бо мечь бяше святаго Бориса», – специально уточняет летописец<sup>2</sup>.

Магическая сила оружия «включалась» в трудные моменты битвы. В летописи под 1149 г. содержится рассказ, о том, как тот же Андрей в ходе сражения под Лучском оказался «обиступлен» врагами, и вынужден был уходить от погони на раненном коне. Когда казалось, что гибель неминуема, князь Андрей производит следующие действия: он «помолился к Богу и, выня мечь свои, призва на помочь себе святаго мученика Феодора»<sup>3</sup>. В результате все закончилось благополучно. Обращение к Богу за защитой в описанной ситуации понятно. Призвание св. Феодора далее объяснено летописцем: «бысь бо и память святаго мученика Феодора во ть день». Но зачем князь вынул меч? Из текста следует, что возможности фехтовать в описываемый момент Андрей был лишен – речь шла о том, чтобы как можно быстрее достичь «своих». Конструкция фразы наталкивает на мысль, что обнажение меча было не только жестом устрашения и демонстрации боевого духа, но и магическим актом, поскольку оно было поставлено летописцем между обращением к Богу и к св. Феодору. Возможно уже тогда Андрей был владельцем меча св. Бориса. После

---

<sup>1</sup> Пузанов В.В. О боевой магии древних славян //Этнос. Культура. Человек. Сб. статей посвященный 60-летию проф. В.Е. Владыкина. Ижевск: АИК, 2003. С. 288 - 300.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 369.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 325.

смерти Андрея меч хранился в одной из церквей г. Владимира<sup>1</sup>.

В Древней Руси сложился культ княжеских мечей. Причем, совсем не обязательно первый прославленный владелец должен был быть святым. В Троицком соборе Пскова хранились и дошли до наших дней мечи псковских князей Всеволода Мстиславича и Довмонта. По мнению А.Н. Кирпичникова, «меч Всеволода», скорее всего более поздний. Он заменил собой меч XII в., который был установлен 1137 г. над могилой Всеволода: «поставиша над ним его меч, иже и донныне стоит, видим всеми»<sup>2</sup>. «Меч Довмонта» гораздо более похож на настоящее оружие XIII в. Об этом свидетельствуют элементы оформления, и наличие подтверждающего иконографического материала. Возможно, что именно этим мечем священнослужители Пскова опоясывали князя перед походом на немцев, а позднее горожане символически вручали князьям при посажении на псковский престол<sup>3</sup>.

Понятно, что оружие православного святого сменило в качестве «магического» мечи древних языческих вождей, почитание которых не могло сохраниться в христианскую эпоху. Да и в христианской оболочке идея «волшебного» оружия не могла не казаться несколько подозрительной православному монаху-летописцу. Меч как образ и христианский символ используется летописцем довольно часто. Стереотипны фразы о том, что князь «не туне мечь носить»<sup>4</sup>, «мечь прещенье и опасенье ... пасти люди своя от противныхъ»<sup>5</sup>. Но вот о культе конкретных клинков в аутентичных древнерусских источниках домонгольской поры говорить немного. В то же время фольклорные источники дают богатый материал по волшебному оружию: «меч-кладенец» служит постоянным помощником герою в сражении со злыми силами. Вероятно, почитание мечей после крещения Руси продолжало существовать преимущественно в неофициальной культуре, проникая на

---

<sup>1</sup> Кирпичников А.Н. Древнерусское оружие. Мечи и сабли IX – XIII вв. М.-Л.: Наука, 1966. Вып. 1. С. 52.

<sup>2</sup> Там же. С. 57.

<sup>3</sup> Там же. С. 56.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 370.

<sup>5</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 422.

страницы летописи лишь изредка (подобно другим пережиткам языческого наследия, таким как «постриги», обряд посажения на коня, о которых шла речь во 2 главе).

Наиболее яркое описание «волшебного» меча в древнерусских письменных источниках относится к XV в. Оно содержится в «Житии Петра и Февронии Муромских». Однако, не вызывает сомнения, что змееборческий сюжет, помещенный книжником в начало произведения, является записью древней муромской легенды, восходящей ко временам гораздо более ранним. Об этом свидетельствуют и общая фольклорная стилистика фрагмента о победе князя Петра над Змием, и некоторые детали, позволяющие исследователям отнести исторический пласт этого необычного для агиографической литературы XV в. произведения к кон. XII – нач. XIII вв.<sup>1</sup> Только тесное переплетение народных-языческих и христианских мотивов в «Житии» сделало возможным проникновение интересующего нас сказания в книжную культуру.

К жене муромского князя Павла стал летать змей «на блуд». Однако жена, которую змей взял силой, все рассказала мужу и признала, что смерть змею предначертана «от Петрова плеча, от Агрикова меча»<sup>2</sup>. Петра нашли довольно быстро – так звали младшего брата муромского князя, и тот «нача мыслити не сумняся мужествене, како бы убити змиа». Но неизвестно было – что это за Агриков меч и откуда его взять. Было у Петра в обычае ходить в одиночестве по церквям. И вот зашел как-то Петр в Воздвиженскую церковь, стоявшую в женском монастыре за городом для того, чтобы помолиться в одиночестве. И тут явился ему отрок и произнес: «Княже! Хочещи ли, да покажу ти Агриков мечь?», князь, конечно, выразил согласие. «Иди вслед мене», сказал отрок и показал князю щель между плитами, а в ней – меч.

Когда настал момент битвы, от удара волшебным мечем Змей потерял ложный облик, принял свой настоящий вид, «и нача трепетатися, и бысть

---

<sup>1</sup> Ужанков А.Н. Повесть о Петре и Февронии Муромских. Комментарии // Русская бытовая повесть XV – XVII вв. М.: Советская Россия, 1991. С. 400 – 401.

<sup>2</sup> Повесть о Петре и Февронии Муромских // Русская бытовая повесть XV – XVII вв. М.: Советская Россия, 1991. С. 110 – 111.

мертвь». Волшебное оружие было употреблено против волшебного же врага. Оно было дано князю в нужный момент для борьбы с воплощением мирового зла, стало орудием справедливости. Такое же отношение к оружию как к хранителю правды и справедливости встречаем мы и в дохристианскую эпоху.

Причем, следует иметь в виду, что часто меч выступал не просто инструментом в справедливых руках, а *сам* был камертоном и защитником справедливости. В «Житии» ничего не говорится о боевых навыках Петра. Меч без усилий со стороны Петра оказывается у него и сам, по сути, с одного удара разит змея. В языческой картине мира оружие воспринимался как самостоятельная личность, обедающая в какой-то мере сознанием и волей. «Пищей» меча была живая человеческая плоть (См. у Серапиона Владимирского: «святители *мечу во ядь быша*»<sup>1</sup>). Заключая договор с греками русы при Олеге клянутся оружием<sup>2</sup>. В договоре Игоря клятва расшифровывается и дается в пространном варианте: «да не оущитятся щиты своими, и да посечени будут мечи своими, от стрел и от иного оружья своего»<sup>3</sup>. Таким образом, оружие мыслилось способным самостоятельно отслеживать честность своего владельца и наказывать его в случае нарушения данного слова. Сходный мотив видим мы и в «Повести о Вавилоне-граде». Произведении, в котором византийская основа подверглась существенной переработке на Руси. Аналогом «Агрикова меча» там выступает меч-оборотень «Аспид-змей», оружие, которое само бьет врагов, главное – удержать его в руках. Сын вавилонского царя Навуходоносора Василий нарушает отцовский запрет и берет в руки заповедное оружие. Вырвавшись из нетвердой руки меч бьет не только врагов, но и самих вавилонян. «Аспид-змей», как и «Агриков» меч хранится замуrowанным в стене храма.

Магические свойства оружию приписывали и скандинавы, с которыми Русь была связана многочисленными контактами, особенно частыми в военно-дружинной среде. Так, например, «Сага о Хальвдане Эйстейнссоне»

---

<sup>1</sup> Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 376.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 32.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 48.



повествует как главный герой, уходя от вылечившей его старухи Аргхюрны, получает от нее в подарок меч: «Старуха сказала ему много добрых слов, а затем достала из-под изголовья завернутый в тряпку сверток. Она вынула оттуда меч, сияющий как зеркало; показалось ему, что яд капал с его лезвия. Она сказала ему, что тот, кто этот меч носит, всегда побеждает, если только правильно нанести удар»<sup>1</sup>. Приведенный отрывок очень важен для того, чтобы понять, как в сознании средневекового европейца (в данном случае скандинава) могли уживаться повседневный жизненный практицизм и вера в магию. Оказывается, победоносные свойства оружия срабатывают только в том случае, если «правильно нанести удар». В такой формулировке магическому реноме оружия ничего не грозит при любом исходе битвы – неудачу всегда можно списать на «неправильный удар». Материальной основой для того, чтобы развилось представление о сверхъестественных свойствах оружия становилось наличие у него вполне естественных, но превышающих обычные свойств. «Сияющий как зеркало» меч мог быть изготовлен из высококачественной стали, и по этой причине его владелец, имел, конечно, значительно преимущество перед обладателем среднестатистического клинка. В саге мы видим начальную стадию развития веры в особенные магические качества меча.

В русских сказках герой находит магическое оружие как правило в глубоких подвалах или пещерах, вход в которые бывает завален валуном<sup>2</sup>. В «Сказании о Еруслане Лазаревиче», произведении XVII в., в котором восточное сказание о персидском богатыре Рустеме было переработано в духе русского былинного эпоса, главный герой находит волшебный клинок под головой богатыря. Богатырь мертв, лежит среди побитой рати, на поле боя: «а тело его, что сильная гора, и глава его, что сильная бугра»<sup>3</sup>, но голова его, к удивлению

---

<sup>1</sup>Сага о Хальвдане Эйстейнссоне // Глазырина Г.В. Исландские викингские саги о северной Руси. Тексты. Перевод. Комментарии. М.: Ладомир, 1996. С. 75.

<sup>2</sup> Народные русские сказки. Из сборника А.Н. Афанасьева /Сост. и вст. ст. В.П. Аникина. М.: Художественная литература, 1983. С. 86.

<sup>3</sup> Сказание о Еруслане Лазаревиче // Русская бытовая повесть XV – XVII вв. М.: Советская Россия, 1991. С. 270.

Еруслана, разговаривает. Он узнает, что под ней сокрыт меч и просит: «О государыни богатырская голова! Надеючись на твое великое жалованье и милосердие: хотела ты изъ подъ себя мечь свободить мне, и язъ передъ царемъ похвалился, и царь мне такъ сказалъ: толко де Еруслонъ не добудешь того меча, и ты де у меня не можешь нигде укрыться и уйти, ни водою, ни землею <...> О государыни богатырская голова! Не дай напрасной смерти, дай животъ!». Голова сдвигается – Еруслан получает меч<sup>1</sup>. Вряд ли можно считать слишком произвольным напрашивающееся предположение, что исторической основой данных сказочных пассажей стали случаи извлечения оружия из могильных курганов в эпоху раннего средневековья. Возможна также трактовка часто встречающихся сюжетов об извлечении меча из камня (Пелей, Тесей, король Артур), или из дерева (Один бросает меч в дуб, откуда его может извлечь только Зигмунд), из под воды, как выражения медиативной мифологической функции меча – связующего звена между разными мирами<sup>2</sup>. В любом случае, «возвращение» меча из «загробного мира» способствовало установлению сакрального ореола, который подкреплялся еще и тем, что в захоронениях могли встречаться высококачественные клинки древних вождей, превосходящие качеством выделки обычное вооружение позднего времени. Если считать, что сказки и былины хотя бы частично доносят до нас остатки мифологического сознания первых веков существования восточнославянских этно-политических общностей (племен, а затем городов-государств), то, значит, в качестве наделенного магическими свойствами боевого инвентаря могли восприниматься и шлемы (былинный «колпак земли греческой»), и копья («копье бурзамецкое» – наиболее часто встречающееся оружие богатыря), и конская сбруя. Следует однако отметить, что несмотря на существование в системе древнерусской литературы и восточнославянского фольклора и других символов воинской доблести, войны и сражений (не менее часто упоминаются в этом контексте копья и сабли), шлейф отчетливо сохранившихся

---

<sup>1</sup> Там же. С. 272..

<sup>2</sup> Мейлах М.Б. Меч // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. / Глав. ред. С.А. Токарев. М.: Большая Российская энциклопедия, 1987. С. 149.

представлений о сверхъестественных свойствах тянется именно за мечом. Так, например, в уже упомянутой «Повести о Еруслане Лазаревиче» в обычный набор богатырского вооружения входит копьё, сабля и лук. С обыкновенным человеком «князем Иваном, русским богатырем» Еруслан бьется при помощи копья, или сабли (именно «саблей булатной» Еруслан хотел зарубить Ивана, когда нашел его спящим в шатре). Меч появляется только тогда, когда возникла необходимость убить «вольного царя Огненного щита, Пламенное копьё». В образе «царя» видятся черты солярного бога, убить его обыкновенным оружием нельзя – он «в огне не горит, в воде не тонет», и боится только меча, хранящегося под богатырской головой. Причем, даже и обладая мечем достичь цели не просто: «Не всемь ты завладеешь, что мечь взять: можешь и съ мечемь бытии мертвь», – говорит богатырская голова Еруслану<sup>1</sup>. Мечем можно ударить только один раз, если ударить повторно, поверженный противник снова оживет.

Меч-самосек фигурирует в древнерусских заговорах против оружия. Одна из древнейших рукописей, в которой сохранились записи заговоров – Великоустюжский сборник нач. XVII в.<sup>2</sup> В заговорах, вошедших в сборник, меч-самосек – принадлежность «святаго царя небеснаго». Особый магический характер меча ярко проявляется в том, что человек, произносящий заговор, и заклинающий «против всяких ратных людей, и против их ратнево воинского ратного (так в рукописи) оружия», напротив, призывает на себя смерть от меча-самосека. «У святаго царя небеснаго есть меч-самосек. Когда те злы люди супостаты тот мечь достанут, тогда меня, раба Божия имярек, убеть. Тому мечю от царя небесна не отхаживати, а меня, раба Божия имярек, не убивывати»<sup>3</sup>. То есть меч этот мыслится как оружие, которое в принципе никогда не покидает своего хозяина (небесного царя), и не может служить злему умыслу. И значит человек, которому уготована смерть от предварительно выкраденного

---

<sup>1</sup> Сказание о Еруслане Лазаревиче. С. 272.

<sup>2</sup> Великоустюжский сборник XVII в. // Отреченное чтение в России XVII – XVIII веков /Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М.: Индрик, 2002. С. 177 – 225.

<sup>3</sup> Там же. С. 183.

волшебного меча ничем не рискует. В контексте заговора «небесный царь» отождествляется с христианским Богом, однако сопоставление со «Сказанием о Еруслане Лазаревиче» дает основание думать, что на месте «небесного царя» в древности могло помещаться какое-либо солнечное божество из языческого пантеона. Это кажется тем более возможным, что согласно официальной православной иконографии меч является атрибутом не Бога, а архангела Михаила. Божественное оружие в системе религиозного мировоззрения являлось мерилom и защитой добра и справедливости. И всякий меч нес не себе «ответ» этой функции.

Помимо происхождения «из потустороннего мира» или принадлежности знаменитому (и также удалившемуся в «мир иной») владельцу «волшебности» мечу могли добавлять также надписи, которые делались на клинках при изготовлении. Надпись во многих культурах, и в том числе в восточнославянской издревле воспринималась как магический объект<sup>1</sup>. Среди мечей, найденных на территории Руси часто встречаются надписи, представляющие собой клейма ремесленников-изготовителей (например, «Ulfberht», или «Людота коваль») и аббревиатуры благопожелательных надписей на латыни («SNEX. NEX. NEX. NS»)<sup>2</sup>. Скорее всего, большинство надписей было непонятно русским владельцам<sup>3</sup>. И в силу этого проступающие на металле буквы могли восприниматься как волшебные «черты и резы», которыми по сведениям болгарского автора X в. Черноризца Храбра древние славяне «чтяху и гадаху».

Богатой вещами со сверхъестественными функциями была и повседневная мирная жизнь. Человек старался уберечь себя от различных напастей, окружая себя амулетами – защитными оберегами. В поучениях

---

<sup>1</sup> Толстой Н.И. Алфавит // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Про ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 102 – 1-3.

<sup>2</sup> Кирпичников А.Н. Древнерусской оружие. Мечи и сабли IX – XIII вв. С. 38 – 41, 53.

<sup>3</sup> Существует и другое предположение: по мнению А.Е. Мусина, литургический характер латинских надписей должен был быть понятен их русским владельцам (Мусин А.С. *Milites Christi* Древней Руси. Военская культура русского Средневековья в контексте религиозного менталитета. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. С. 175) Это, впрочем, дела не меняет – и в этом случае надписи способствовали укреплению сакрального ореола клинка.

против язычества и двоеверия постоянно встречаются упреки пастве в использовании «наузов». «Наузницы» упоминаются в Уставе Ярослава<sup>1</sup>, в «Слове о томъ како погани суще языци кланялися идоломъ»<sup>2</sup> и др. Безусловным недоразумением является толкование Е.В. Аничкова слова «наузи» как формы слова «науки», под которыми, по мнению известного текстолога, «наши книжники» понимали «тайное запретное знание» – астрологию, кабалистику, алхимию<sup>3</sup>. Понятно, что исследователя ввело в заблуждение обычное чередованием звуков «з» и «к» в древнерусском языке. Вряд ли, однако, древнерусские «чародейницы» и «зелейницы», расправу над которыми церковная власть, не видя в них большой опасности препоручила ведению главы семейства с его нехитрыми воспитательными приемами, занимались еще по совместительству астрологией и кабалистикой. Зато, безусловно, изготовление защитных ладанок было их непосредственной обязанностью.

Гораздо более полное и адекватное исследование амулетов-наузов дается в работе Н.М. Гальковского. Он связывает этимологию слова «науз» с «узлом», «навязыванием». «Наузы состоят из разного рода привязок, надеваемых на шею; обычно это маленький мешочек, в котором заключается какое-нибудь целебно-симпатическое средство: трава, коренья, уголь, соль, сера, засушенное крыло летучей мыши, змеиные головки, кожа ужа, жабыи кости, ладан и проч.»<sup>4</sup>. Показывая широкую распространенность почитания узлов в религиях народов мира, исследователь отметил также и долгую сохранность обычая магической защиты при помощи амулетов, надеваемых, навязываемых тем или иным образом на тело. Кроме того «значение узла имеет замкнутая круговая линия. Стоит очертить вокруг себя круг, нечистая сила не будет в состоянии

---

<sup>1</sup> Устав Ярослава. С.89.

<sup>2</sup> Слово святого Георгия изобретено в толцехъ его, о томъ како первое погани суще языци кланялися идоломъ, и тербы имъ клали иже ныне то творять. Т. 2. С. 32 - 35.

<sup>3</sup> Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь (Репринтное издание 1914 г.) / Послесловие В.Я. Петрухина. М.: Индрик, 2003. С. 282 – 285..

<sup>4</sup> Гальковский Н.М. Борьба христианство с остатками язычества в Древней Руси. Тома первый, второй. Репринтное издание 1916 г. М.: Индрик, 2000. Т. 1. С. 287.

перейти этой магической линии»<sup>1</sup>. Поэтому «наузом» мог быть и пояс.

Поскольку в «Слове о томъ како погани суще языци кланялися идоломъ» «наузу» имеют эпитет «смаднии»<sup>2</sup>, вполне вероятным является предположение, что в качестве наполнения в амулетах могли использоваться пахучие ингредиенты, которые могли служить природными фитонцидами. Поэтому амулеты широко использовались в народной медицине. При археологических раскопках была открыта деревянная подвеска с вложенными в нее листиками растений – очевидно как раз такой медицинско-магический «науз»<sup>3</sup>.

Церковь с неослабевающим упорством боролась против наузов, их изготовительниц и пользователей. В качестве замены она предлагала нательные кресты, смысл которых совершенно чужд христианской идее и полностью объясняется стремлением вытеснить из жизни паствы языческие апотропеи. Во всяком случае, паства воспринимала именно так.

В древнерусской литературе отсутствует жанр коротких историй, содержащих нравоучительные «примеры» (*exempla*), популярный в Западной Европе в средние века<sup>4</sup>. Однако похожие по форме и назначению короткие анекдоты имеются в летописях. При помощи *exempla* деятели западной церкви придавали своим проповедям большую эффективность. Древнерусский летописец не имел столь обширной аудитории, но способы его пропагандистской работы были сходны с теми, которые практиковались западными проповедниками.

Смысл и назначение нательного креста был задан историей, рассказанной в летописи под 1071 г. в связи с событиями Белоозере, когда Яну Вышатичу

---

<sup>1</sup> Там же. С. 289.

<sup>2</sup> Слово святого Георгия изобретено в толцехъ его, о томъ како первое погани суще языци кланялися идоломъ, и тербы имъ клали иже ныне то творять. С. 32.

<sup>3</sup> Чаев Н.С. Просвещение // История культуры Древней Руси. Домонгольский период. В 2-х т. / Под общей ред. акад. Б.Д.Грекова и проф. М.И.Артамонова. Т. II. Общественный строй и духовная культура / Под ред. Н.Н.Воронина и М.К.Каргер. М. - Л.: Издательство АН СССР, 1951. С. 240.

<sup>4</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. С. 135 – 136.

пришлось усмирять языческий мятеж, вызванный голодом. Закончив описание действий Яна, летописец делает отступление, которое будто бы должно дать читателю представление о внешнем виде («о взоре») бесов. На самом деле главный идеологический смысл истории совсем в другом. Главный герой этой летописной повестушки – некий новгородец, у которого «приключилась» необходимость воспользоваться волхованием некоего кудесника из Чудской земли. Он пришел к волхву, тот начал камлание и лежал оцепенев, но потом очнулся и заявил новгородцу, что бесы не смеют придти, поскольку он имеет на себе нечто, чего бесы боятся. Новгородец вспомнил, что на нем крест, отошел и «поставил»<sup>1</sup> или «повесил»<sup>2</sup> крест «кроме храмины тоя». И бесы смогли наконец явиться им. Напоследок новгородец спросил, почему они боятся креста. Кудесник ответил, что крест есть знамение небесного Бога, «его же наши бози боятся». После дополнительных вопросов выяснилось, что боги, к которым обращается кудесник «образом черни, крилаты, хвосты имуще» и живут в безднах. «Аще кто умереть от ваших людии, – продолжает кудесник, – то възносимъ есть на небо, аще ли от наших оумираеть, то носимъ к нашимъ богамъ в бездну»<sup>3</sup>.

Рассказ о силе нательного креста, идущий будто бы из уст языческого жреца должен был выглядеть особенно убедительно. Летописец дистанцируется от рассказываемых событий, подает их с беспристрастным видом, и позволяет себе комментарии только в самом конце. Они открываются выражением «яко ж и есть», что в данном контексте выглядит как «а ведь точно, так и есть». Кудесник сам свидетельствует против себя, монах-книжник только дополняет его саморазоблачительный рассказ о «богах из бездны», в которых каждый без сомнения узнавал «нечистую силу», учеными дополнениями.

Таким образом получалось, что обыкновенный новгородец, с обыкновенным крестом, надетым на шею, сам того не ведая, оказался сильнее

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 179.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 169.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 179.

языческого кудесника и всех его богов, в которых читатель, следуя усиленным намекам летописца должен был «узнать» бесов. Крест в летописном рассказе обладает самостоятельной силой, действующей независимо от моральных качеств владельца. В образе новгородца читатель мог представить любого не очень хорошего христианина, в том числе и себя самого. Крест защищает всякого, положиться на него может даже грешник. Правда зона действия у него не очень велика – будучи вынесен из дома он уже не сдерживает сомнительных чудских божеств. Значит необходимо всегда держать этот защитный символ при себе.

Так же поступали и с языческими оберегами. При рождении на голове князя Всеслава Полоцкого оказалось какое-то «язвено» (видимо, послед), который волхвы посоветовали матери навязать «на нь, да носит е до живота своего». И по словам летописца Всеслав носил на себе этот «науз» «до сего дне»<sup>1</sup>. Очевидно, послед приобрел магические свойства потому, что Всеслав был рожден «от волхования», и закрепление его на теле должно было сохранить сверхъестественные обстоятельства рождения на всю жизнь.

Со временем языческий культ оберегов и христианский обычай носить нательный крест слились в единый синтетический комплекс, в котором почитание креста как главного символа христианства и культового предмета уже невозможно отделить от народных верований, где крест выступал и как солярный знак, и как символ мирового древа. Так, например, по этнографическим материалам известен обычай носить крест в сочетании с амулетами-оберегами (звериным зубом, когтем, змеиной головой и пр.) При лечении лихорадок надевали нательный крест, добытый из старой могилы. Известен совершавшийся весной обряд «крестить кукушку», которым отмечалась определенная календарная граница, смена сезонов и пр.<sup>2</sup>. Можно

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 155.

<sup>2</sup> Белова О.В. Крест // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Про ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 2. С. 651–658; Виноградова Л.Н. «Крестить кукушку» // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Про ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 2. С. 672–674.



считать, что смешение двух традиций на Руси происходит уже в домонгольское время. Неслучайно рассказ летописца о случае обращения новгородца к услугам чудского волхва очень напоминает этнографические записи о том, что человек снявший с себя крест становится уязвимым для нечистой силы: купальщика может утянуть под воду водяной, моющегося в бане мог задушить или «запарить» банник, на спящего нападают ведьмы, кроме того, человека без креста могут зачекотать русалки<sup>1</sup>.

Иногда языческая и христианская традиции в практике изготовления защитных амулетов переплетались и образовывали причудливые сочетания. Так, например, в 1998 г. при раскопках на территории Михайловского Златоверхого монастыря в Киеве был найден фрагмент каменного топора эпохи энеолита (приблизительно 4 тыс. лет до н.э.), на котором в XII в. были выгравированы христианские изображения: на одной стороне изображена фигура Богоматери Знамение в рост (рисунок очень напоминает известную икону XII в. «Ярославскую Оранту»), на другой стороне – архидиакон св. Стефан в длинном стихаре<sup>2</sup>. Размер каменного фрагмента невелик – длина 5,1 см., ширина – 3,4 см., толщина – 2,2 см. В верхней части сделаны дополнительные канальчики и круговой паз для оковки, которые необходимы для крепления металлической оправы и цепочки или шнура. Таким образом, понятно, что названный предмет носили на теле и он служил своему владельцу защитным амулетом. находка эта – не единственная в своем роде. Найдено несколько кремневых орудий, имеющих металлические оправы для того, чтобы носить их в качестве привесок. Обычай носить каменные топоры, изготовленные в первобытную эпоху в качестве амулетов объясняется тем, что предметы эти считались материальным остатком удара молнии, которая воспринималась древнеславянскими язычниками как оружие бога-громовержца Перуна. Значит, традиция эта уходит во время до распространения христианства. Новая религия, однако, не смогла полностью вытеснить

---

<sup>1</sup> Белова О.В. Крест. С. 656.

<sup>2</sup> Ивакин Г.Ю. Чернецов А.В. Уникальный амулет из раскопок в Киеве // Отреченное чтение в России XVII – XVIII веков. М.: Индрик, 2002. С. 521 – 533.

славянскую языческую традицию. Решение было найдено очень характерное для древнерусской культурной среды – на древний амулет были нанесены христианские изображения. Тем самым языческая составляющая топора-амулета была «прикрыта» вполне ортодоксальной символикой. Однако, можно предполагать, что имплицитно представление о магической силе «стелы Перуна» сохранялось, «приплюсовываясь» к православной составляющей. Иначе не было бы смысла наносить образы Богородицы и святого именно на осколок топора.

Подобным образом контаминация языческой и христианской техник изготовления защитных амулетов проявилась и в клыке с славянской надписью XII – XIII вв. из раскопок Б.А. Рыбакова во Вщиже. Клыки и когти животных – часто встречающийся амулет, нередкий в дохристианских погребениях. Однако, надпись на клыке из Вщижа – безусловно христианская, она гласит: «Господи, помози рабу своему Фоме»<sup>1</sup>. Таким образом, налицо смешение древнего охотничьего фетишизма и православной обрядности.

Огромное количество «волшебных» предметов вносила в жизнь человека Древней Руси церковь. Иконы, просфоры и вино причастия, гробницы святых и сами церковные постройки «излучали» магическую силу. Средневековый человек не прочь был ею пользоваться ею в своих интересах. Часто это происходило совсем не по тем сценариям, которые были заготовлены христианской обрядностью.

Так, например, для того, чтобы воспользоваться силой святости храма древнерусские верующие выцарапывали благопожелательные надписи на его стенах. Содержание надписей не оставляет сомнений, что надписи делались в надежде получить магическую защиту от святого для себя, для своих родственников и близких. Причем, делали их все, начиная от простых ремесленников, заканчивая князьями и дружинниками: «Господи, помози рабе своей Олисане, Святополчи матери, русьские княгынни», «Помози рабу своему Якуну», «Господи, помози рабу своему Георгиеви, мечникоу княжоу

---

<sup>1</sup> Там же. С. 529.

Васильеви», «господи, помози рабо своему Лазореви, забойнику» («забойник» – плотник)<sup>1</sup>. Удивительно, что и представители духовенства не чуралось такого рода надписей: «Господи, помози рабоу своему Ивану именем Равяте, попу Ивану и всем христианам и мне грешнику, аминь»<sup>2</sup>. Подобным образом делались отметки о смерти клириков – от «подьяка» до митрополита<sup>3</sup>. Следовательно, выцарапывание надписей на стене храма казалось делом вполне благопристойным, во всяком случае, не откровенно кощунственным. Мы имеем дело с обычаем, «явочным порядком» вошедшим в «народное православие», не встретив сопротивления со стороны образованной элиты, для которой, конечно не мог не быть понятен сомнительный характер такого рода «благочестия».

«Конструктивные особенности» этого обычая вполне характерны для народной религиозности, формирование которой на Руси началось с самого момента крещения. «Детали», составляющие его, имеют вполне христианскую окраску: в надписях обычно обращение к Богу или святым, пишущий называет себя «рабом Божиим», заключительным словом часто бывает «аминь». Кроме того, само место создание надписи – храм, также воспринимается как средоточие христианской святости. Однако сочетание этих двух, казалось бы, вполне ортодоксальных элементов происходит тем способом, который показывает, что реальным назначением граффити было не молитвенное обращение к Всевышнему. «Волшебными» были не слова, а сама надпись, иначе не было нужды писать прямо на стене храма, портя штукатурку и фрески. Человек надеялся создать долговременный магический источник, своеобразный стационарный амулет, который призван был защищать автора и перечисленных в записи лиц от бед и напастей. При этом ни сам писавший, ни общество не могло расценивать это как серьезное нарушение христианских норм – ведь человек обращался к Богу и делал это в храме.

Подобным образом в XI – XIII вв. функционировали практически все

---

<sup>1</sup> Высоцкий С.А. Древнерусские надписи Софии киевской. XI – XIV вв. Киев: Наукова думка, 1966. Вып. 1. С. 73, 81, 82, 101-102.

<sup>2</sup> Там же. С. 87.

<sup>3</sup> Там же. С. 94 – 95.

«волшебные» предметы. «Чистого» язычества эпоха киевской Руси уже не знала – поэтому для выполнения магических функций брался инвентарь, имевший отношение к православному культу. Это служило «оправданием» тем совершенно нехристианским манипуляциям, которые проделывал верующий, стремившийся сверхъестественным образом влиять на действительность. Обнажение овеянного сакральным ореолом меча во время трудных моментов битвы было бы актом не вполне христианским, не имеющим ничего общего ни с христианским смирением, ни с идеей Божественного промысла. Это был жест военного вождя родовой эпохи. Но сам меч принадлежал некогда св. кн. Борису, и это в глазах современников было залогом того, что само действие является вполне благоверным. Иногда меч мог вообще заменяться крестом. Так, например, перед битвой с преступившим мирный договор Святополком, когда оба войска стояли уже друг против друга, князь Василько Тербовольский возвышает над собой крест, который в данном контексте начинает восприниматься уже не только как христианский символ, но как своеобразное «духовное оружие». Вообще крест в Древней Руси стал заместителем многих сакральных предметов языческой эпохи («...и сретошася на поли на Рожни, исполчившимся обоим, и Василко възвыси крест. Глаголя яко сего еси целовал, се перьвее взяль зрак очью мою, а се ныне хочещи взятии душу мою, да буди межи нами крест съ. И поидоша к собе к боеви и сступишеся полци, и мнози человеци благовернии видеша крестъ над Василкови вои възвышься вельми...»<sup>1</sup>). То же касалось и нательного креста. Отношение к нему как к защитному амулету искупалось тем, что в качестве апотропея использовался христианский символ.

Безусловно, магическое использования предметов христианского культа не было исключительно русским изобретением. Практика ношения нательных крестов как апотропеев, почитание «священного» оружия и пр. было в обиходе по всей Европе и в том числе в Византии, откуда Русь черпала науку христианской веры. Важно, что Русь оказалась весьма восприимчивой именно к

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 270.

таким отклонениям от строгого христианства, которые были ближе и понятней вчерашним язычникам, лучше вписывались в культурную среду, не имевшую идейного фундамента античной философии, ближневосточных мистических учений и школы абстрактного мышления.

Христианству изначально чужда идея «торговых» отношений с Богом и решающей роли ритуала. Новозаветные принципы предполагают полное доверие Божественному Промыслу и почти не оставляют верующему возможности «малой кровью» обеспечить себе благополучие. Однако, тысячелетняя практика показала, что буквальное следование христианским максима́м не может быть исполнено в ходе обыденной жизни простых людей, оно доступно лишь некоторым монахам-подвижникам. Так или иначе бытовая повседневность основной массы населения диктует необходимость конструирования различных способов налаживания «взаимовыгодных» отношений с Богом. В ход идут ритуалы, исполнение которых освобождает сознание человека для других насущных забот, маленькие хитрости, совершая которые человек надеется получить чуть больше «магической выгоды» или как-нибудь скрыться от всевидящего Ока.

Подобно «волшебному» оружию христианские святыни на низовом уровне воспринимались не просто как проводники Высшего Промысла, но как самостоятельные сущности, наделенные собственным сознанием и волей.

В «Вопрошании Кирика» содержится такой вопрос: «Достоить ли бытии съ женою своею» в «клетии», где держат иконы<sup>1</sup>? Видимо человек древней Руси стеснялся заниматься сексом даже с законной женой «в присутствии» икон, как в присутствии постороннего человека. Совершая нечто не вполне «приличное», он чувствовал себя, более комфортно в комнате, где их не было: за ним никто не следил. Получается, что возможности икон лишь немногим превосходят возможности обычных людей. Они сакрализуют пространство вокруг себя, «видят» в пределах помещения. Поэтому, выйдя из «клетии» где есть иконы,

---

<sup>1</sup> Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпраша иепископа ноугородьского Нифонта и инех // РИБ. Т. 6. СПб., 1908. С. 52.

человек чувствовал себя вне зоны их действия. Это делало невозможным молитву, но и освобождало от некоторой скованности.

С точки зрения образованного книжника, такое восприятие было неверным: «А крестъ на тебе чи съимаешь, рече, боуда съ своею женою?»<sup>1</sup> – отвечает вопросом на вопрос некий Савва, к которому обращается Кирик. С логической точки зрения такой довод должен был уничтожить все сомнения: действительно, какая разница – нетельный крест или икона. Если верующий не стесняется своего нательного креста, то кажется нет причин стесняться икон. Но на практике такая психологическая реакция стыдливого мужа вполне объяснима: иконы «*смотрят*» со стороны, к ним *обращаются* с молитвой, им в первую очередь *кланяются* при входе в дом. Поэтому они кажутся чем то сродни домашним богам, которым следует оказывать уважение, и в присутствии которых человек поневоле робеет.

Следует отметить, что представления о свойствах разного рода «волшебных» предметов в общественном сознании населения Древней Руси сочетали не только традиции греческого православия и славянского язычества. Весьма силен был элемент, названный Н.И. Толстым «третьим источником», который был принят славянами совместно или почти одновременно с христианством. «Речь идет о той культуре – народной и городской, которая развивалась и в Византии, и отчасти на Западе как культура ахристианская, не христианская, но далеко не всегда антихристианская»<sup>2</sup>. Посредством этого «третьего источника» проникали в древнерусскую культуру «элементы поздней античности-эллинизма, мотивы ближневосточных апокрифов, восточного мистицизма и западной средневековой книжности»<sup>3</sup>. Произведения, подобные «Повести о Вавилоне-граде» или Шах-наме, сюжет которой стал основой для «Сказания о Еруслане Лазаревиче» вплетались в ткань мировосприятия древнерусского человека, становились частью единого текста, и, несмотря на

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Толстой Н.И. Религиозные верования древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 147 – 148.

<sup>3</sup> Там же.

свое инокультурное происхождение составляли неотъемлемую часть оригинального религиозно-мифологического комплекса. Поэтому в гипотетически реконструируемой картине представлений о волшебном оружии или защитных амулетах будут, несомненно, присутствовать «краски» взятые из всех трех источников. Смешение их может оказаться исключительно полным. Настолько, что сепарировать первоначальный состав чаще всего бывает практически невозможно. Говорить о нем можно только гипотетически. В полной мере это касается икон. Что в древнерусском иконопочитании относится к ортодоксальной схеме, что пережиткам славянского язычества с его большими и малыми идолами, а что к ахристианским воззрениям византийского простонародья установить на сегодняшний день практически невозможно. Мы можем лишь констатировать сложный характер этого явления общественного сознания и описывать его таким, каким оно предстает в источниках.

Иконы – самые активные «действующие предметы» в картине мира средневекового жителя русских земель. По степени «самостоятельности» иконы превосходят и нательные апотропеи и волшебное оружие. Наделение икон столь развитыми «личностными» качествами заставляет думать, что они заняли нишу языческих идолов в структуре верований человека Древней Руси.

Характерной чертой язычества у древних русов было отсутствие различия между божеством и его изображением. Это очень хорошо видно в том как в ПВЛ описывается «свержение» идола Перуна. Действия недавно крещенного Владимира носят еще совершенно языческий характер, что делает необходимым для летописца давать его действиям «маскирующий» комментарий. После «испровержения кумиров», некоторые из которых были посечены, а другие преданы огню, идол Перуна был привязан к конскому хвосту и проволочен с горы по Боричеву к Ручью. В это время специально приставленные двенадцать мужей били повергнутого бога железными палками.

Вчерашнего бога позорили, его не просто «вывозили с территории города», его предали унижительной процедуре волочения, и подвергли

«телесному» наказанию. «Се же не яко древу чююще, но на поругание бесу», – вынужден сделать оговорку летописец<sup>1</sup>. Это не была замена поклонения несуществующим богам на поклонение действительно существу Богу, а победа, которую совершил новый христианский Бог над старым языческим. Культ Перуна прекратился не потому, что Перуна не было, а потому, что древний громовержец был «побежден». Расставаясь с идолом, люди плачут.

Идол – это не просто статуя, изображающая бога, это он сам. Точно так же популярные в Древней Руси богородичные иконы – это не просто изображения Богородицы, а своеобразные ее воплощения, аватары. Книжный и просвещенный ревнитель истинного благочестия видит в молитве перед иконой обращение к Богородице, основная же масса населения обращается к *самой иконе*. Поскольку разница трудно уловима и практически не фиксируется во внешних проявлениях, такая форма «языченного», то есть «народного» православия укоренилась в русской культуре и стала одной из характерных черт традиционной религиозности.

Как было отмечено еще Л. Нидереле, угол и полка в доме на Украине и Польше, где ставят иконы, называется «божник», а сами иконы – «боги». Этот обычай, несомненно, является реминисценцией языческого периода, когда над очагом или в углу, противоположном печи помещались статуэтки, небольшие идолы домашних богов, аналогичных римским пенатам<sup>2</sup>.

Летописный рассказ об «уходе» изгнанного Перуна, в котором сохранились отзвуки трагичного восприятия этого «расставания» киевлянами, напоминает некоторыми глубинными чертами истории появления, «прихода» чудотворных икон. Они совершаются с той же молчаливой многозначительностью и так же остро переживаются верующими.

Классическим примером того, как чудотворная икона сама выбирает место своего пребывания является «Сказание о чудесах Владимирской иконы богородицы». Первоначально икона хранилась в женском монастыре в

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116.

<sup>2</sup> Нидерле Л. Славянские древности / Пер. с чешск. Т. Ковалевой, М. Хазанова, ред. А.Л. Монгайта. М.: Алетейа, 2000. С. 320 – 321.



Вышгороде. Указание на то, что она стремится перейти на новое место было получено в виде намека, который был понят не сразу. Икона «3-жды ступила с места»<sup>1</sup>. Ее переставляли в пределах храма, но перемещения не прекращалась. И в это момент ее берет с собой князь Андрей Боголюбский для того, чтобы отвезти в Ростовскую землю. Как было уже сказано выше, по пути икона совершает чудеса – оказывает помощь в путешествии отряду Андрея, спасая его членов от различных, крупных и мелких неприятностей.

Мотив самостоятельного движения иконы, которым она показывает свое «желание» стать на новое место пришел в русскую культуру из византийской. Подобные сюжеты получили широкое распространение в эпоху упрочения иконопочитания в Константинополе и на Афоне<sup>2</sup>. Будучи перенесен на Русь, он закрепился не только в книжной, но и в народной культуре, став органичной чертой русской религиозности. В самой Византии наделяние икон чертами самостоятельных магических «личностей», очевидно, тоже следует рассматривать как пережиток языческого (политеистического) мировосприятия, которое не было уничтожено веками господства христианства. Русь, у которой языческое прошлое было еще очень близко, была особенно чувствительная к подобного рода элементам в византийской религиозной системе. Именно они особенно быстро и глубоко усваивались в восточнославянских землях, становясь органичной частью мировоззрения не только образованных книжников, но и широких народных масс.

Особо почитаемых икон на территории русских земель было несколько. Это понятно: каждая крупная геополитическая общность должна была иметь «сильный» артефакт, к которому население ближайшей округи могло бы обращаться за помощью и защитой. Если во Владимирской земле таким сакральным защитником стала икона Владимирской богородицы, то в Рязанской земле это была не менее знаменитая икона Николы Заразского. Её приход на Русь воплощает собой уже несколько иную модель сюжета о чудесном

---

<sup>1</sup> Сказание и чудесах владимирской иконы Богородицы. С. 218.

<sup>2</sup> Гребенюк В.П. Сказание о чудесах Владимирской иконы Богородицы. Комментарии // БЛДР. XII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 619.

перемещении образа в ту землю, где ему предстоит чудотворение.

Некому Астафию, служителю церкви Николая в Корсуни является святой и приказывает отправиться в Рязанскую землю. Характерно, что эпитет св. Николая в тексте «Сказания» – Корсунский. То есть Астафию во сне является не столько *сам* св. Николай Мирликийский, сколько персонифицированный образ его Корсунской иконы. Следуя указаниям, Астафий забрав как было приказано жену и сына, отправляется в Рязанскую землю. Причем святой направляет его в нужном направлении «утыкая в ребра». В Рязанской земле к появлению иконы были уже готовы, поскольку «великий чудотворец Николае» заранее явился благоверному князю Федору Юрьевичу Рязанскому и предупредил его о своем приходе<sup>1</sup>.

Таким образом ясно, что сложное богословское обоснование иконопочитания не получило широкого распространения в общественном сознании населения Древней Руси. Стихийно и спонтанно сложилась гораздо более простая модель, под влиянием которой находилось мировосприятие не только простонародья, но и образованных книжников. Отношение к иконам постепенно приняло формы, напоминающие формы восприятия языческих идолов догосударственной эпохи. Иконы наделались личностными чертами. Тенденция эта была настолько сильной, что подчас забывалось, что все они являются образами одной божественной сущности.

В отечественной и зарубежной науке широко обсуждался вопрос о правомерности отождествления «магического» и «языческого» в системе воззрений человека Средневековья и Раннего Нового времени. Значительное внимание анализу историографии этой проблемы уделено в монографии Е.Б. Смилянской, посвященной народной религиозности в России XVIII в.<sup>2</sup> Было высказано мнение, что магические представления, существовавшие в христианскую эпоху, имеют источником не только «пережитки» местных

---

<sup>1</sup> Сказание о перенесении образа Николы Чудотворца из Корсуни в Рязань // БЛДР. XIII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 132 – 140.

<sup>2</sup> Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России в XVIII в. М.: Индрик, 2003. С. 36 – 40.

дохристианских верований родового периода (то есть, собственно, «язычества»), но и элементы, составляющие неотъемлемую часть самого христианского культа как на Востоке, так и на Западе<sup>1</sup>. То есть «магическая практика» русского волхва XII – XVII вв. «питалась» как реликтами древнеславянских верований, так и «магией» православного богослужения, и сепарировать первое от второго практически невозможно. Признавая безусловную аргументированность приведенной точки зрения, хотелось бы все-таки оговориться, что использование терминов «языческий» и «христианский» в контексте данной темы носят весьма условный характер. Под «язычеством» часто понимается те элементы мировоззрения человека прошлого, которые идут вразрез с христианством как абстрактной идейной системой, не представленной в «чистом виде» нигде и никогда. Принимая во внимание все недочеты такого подхода, следует все-таки признать определенную познавательную ценность выделения таких «отклонений». Прием этот может помочь сориентироваться в бесконечном многообразии исторических фактов, позволяет сузить зону поиска, в которой следующим шагом будет произведено выделение местного родового и привнесенного «христианского» язычества. Так обычай русского иконопочитания, связанный с традицией персонификации отдельных икон следует определить именно как «языческий пережиток» в широком смысле слова. Думается, что в данном конкретном случае «язычество» изначально присущее греческому православию идеально вписалось в психологические формы настоящего славянского язычества.

В целом, почитание икон на Руси полностью укладывается в парадигму восприятия «волшебного» предмета. Проведенный анализ древнерусского материала позволяет выделить следующие черты в качестве главных характеристик указанной парадигмы. Во-первых, предмет, наделяемый сверхъестественными качествами, мыслится как своеобразная личность, обладающая сознанием и способная принимать самостоятельные решения о том, где ей находиться, оказывать ли помощь обращающимся к ней людям,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 39.

судить о праведности обладателя и наказывать его за невыполнения моральных норм. Как правило, «волшебная» вещь стоит на страже справедливости и служит пробным камнем честности. Во-вторых, пространство действия «волшебной вещи» ограничена. Это качество особенно ярко выдает в этой ментальной структуре древнюю языческую основу, поскольку противоречит идее всемогущего, всезнающего и вездесущего Бога. От действия предмета можно укрыться, если отойти от него на достаточное расстояние. Чем больше магический потенциал артефакта, тем больше «зона покрытия». Обычный нательный крест или домашняя икона перестают действовать уже в другой комнате той же постройки, волшебный меч может быть «эффективен» в рамках поля битвы. А наиболее сильные «чудотворные» иконы, являющиеся святынями целых земель-волостей, действуют в границах этих государственных образований, защищая жителей от различных серьезных напастей (вражеских нашествий, моровых поветрий, неурожая и пр.) В-третьих, по-настоящему действенное волшебство может помещаться только в том предмете, который ведет происхождение из дальних стран, из чужих земель, от «чуждых» народов или из потусторонних сфер. Мастерить магические вещи «поточным методом» невозможно. Единственное исключение – нательные кресты и домашние иконы, то есть предметы, обладавшие, как правило, не высокими магическими качествами (да и в них старались вставить мощи и реликвии привезенные издалека). Большая часть чудотворных икон, как было показано, создаются не в местных иконописных мастерских, а привозятся из других земель (из Вышгорода во Владимир, из Корсуня в Рязань и пр.) Мечи часто происходят и достаются «пользователю» из могил (мечи псковских князей Всеволода Мстиславича и Довмонта, меч Еруслана Лазаревича) или из храмов (меч св. Бориса, Агриков меч легендарного муромского князя Петра). В-четвертых, в христианизированной Руси почитание «волшебных» предметов в подавляющем большинстве случаев не идет вразрез с официальным церковным культом, хотя и обладает многими чертами, которые с трудом укладываются в христианскую идейную систему. Тем не менее, происходит синтез, основой

которого становится то, что в качестве магической атрибутики древние языческие фетиши (ладанки, идолы, оружие вождей, рунические надписи) замещаются предметами, используемыми в православном богослужении. Ладанки заменяются нательными крестами, идолы – иконами, оружие вождей – оружием христианских князей, а рунические надписи – молитвами, начертанными на стенах храмов (граффити), или на листках бумаги, носимых с собой или вкладываемых в руки умершим. Изменение инвентаря происходит гораздо быстрее, чем трансформация мировоззренческой системы, которая, будучи «прикрыта» новым христианским декором начинает восприниматься как вполне ортодоксальная и в силу этого может сохраняться на протяжении очень долгого времени.

*Гадания и предсказание будущего.* Стремление заглянуть в будущее одно из самых сильных и несбыточных. Человек всегда пытался узнать – что ждет его завтра, чем закончится начатое дело. Все религии мира предлагают свои ответы на этот вопрос. В предсказании будущего заключается одна из функций религии как системы, дающей жизненные ориентиры. В полной мере это относится и к религии населения русских земель.

Официальная церковная доктрина рисует будущее лишь в самых общих чертах. Речь идет о грядущем втором пришествии Христа и перспективе Страшного Суда, и не более того. Относительно более мелких событий христиане исходят из того, что «пути Господни неисповедимы». Поэтому когда возникала необходимость узнать что-нибудь более интимное, человек «опускался» в низовые страты культуры, туда, где господствовало так называемое «народное православие», именовавшееся современниками «двоеверием». Ответ приходилось искать в сферах, где ортодоксальный культ тесно переплетался с реликтами древнего славянского язычества и элементами античной мифологии, пришедшими на Русь вместе с христианской книжностью.

Самые первые свидетельства о религии славян, которые содержатся в греческих, латиноязычных и древних славянских источниках упоминают

гадание как ее неперемнную составную часть<sup>1</sup>. Уже у Прокопия Кессарийского, в труде которого впервые упомянут этноним «славяне», есть сведения о совершаемых ими гаданиях, которые производятся во время жертвоприношений богам. «Почитают они и реки, и нимф, и некоторые другие божества, и приносят жертвы также и им всем, и при этих-то жертвах совершают гадания»<sup>2</sup>. О бросании жребия как части жреческой практики древних русов писал Константин Багрянородный: «бросают они и жребий о петухах: или зарезать их, или съесть, или отпустить их живыми»<sup>3</sup>. Речь, видимо, шла о том, что при помощи жребия определялось, какая жертва угодна богам в каждом конкретном случае. Гадания и бросание жребия у славян и русов описываются в «Чудесах св. Дмитрия Солунского», в «Славянской хронике» Гельмольда, в сочинении Саксона Грамматика<sup>4</sup>. Болгарский автор X в. Черноризец Храбр писал, что славяне «чертами и резами чтаяху и гадаху».

Умение предсказывать будущее считалось одной из главных функций славянских волхвов. Само слово «волхование», «ворожба» имеет два основных значения – это и магия, то есть стремление «влиять сверхъестественным образом на тот или иной материальный предмет или явление»<sup>5</sup>, это и гадание, предвидение, то есть стремление «заглянуть за пределы доступного человеку знания, за временные границы и угадать судьбу, будущее»<sup>6</sup>. От того, насколько верными были предсказания во многом зависело реноме кудесника. Умение предсказывать будущее – пробный камень мастерства волшебника. Во время мятежа в Новгороде князю Глебу удалось прекратить волнение, наглядно показав людям комическую неспособность их вождя-волхва предсказать даже

---

<sup>1</sup> Пузанов В.В. Византийские и западноевропейские свидетельства VI – VIII вв. о язычестве древних славян // Фроянов И.Я. Начало христианства на Руси / Отв. ред. В.В. Пузанов. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2003. С. 251.

<sup>2</sup> Прокопий Кессарийский. История войн // Свод древнейших письменных известий о славянах. I – VI вв. М., 1994. Т. 1. С. 182 – 185.

<sup>3</sup> Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989. С. 49.

<sup>4</sup> Пузанов В.В. Византийские и западноевропейские свидетельства VI – VIII вв. о язычестве древних славян. С. 252 – 253.

<sup>5</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии. С. 404.

<sup>6</sup> Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России в XVIII в. С. 74.

самое ближайшее будущее. Первый вопрос, который задает князь волхву: «То веси ли, что утро хочеть бытии, и что ли до вечера?». Кудесник отвечает, что – да, он провидит все. Глеб задает вопрос уточняющий – что именно случиться? «Чудеса велика створю», – отвечает волхв. Однако удар княжеского топора показывает, что мастерством предвидения он все-таки не обладает. «И паде мертв, и людье разидошася. Он же погыбе телом и душею предавсья дьяволу»<sup>1</sup> – с не без видимого удовольствия завершает историю мятежа автор летописи.

Однако, даже монах летописец вынужден признать, что пророчества сбываются. В качестве исторического примера сбывшегося пророчества ПВЛ содержит историю гибели Вещего Олега. Князь Олег обращается к «волхвам и кудесникам» с волновавшим его вопросом: «От чего ми есть смерть?»<sup>2</sup>. Весьма характерна формулировка вопроса: от чего *есть* смерть, а не *будет* (так же и в Ипатьевской летописи: «от чего ми *есть* оумерети?»<sup>3</sup>). Современный переводчик трансформирует фразу в будущее время: «Отчего я умру»<sup>4</sup>, несколько искажая ее мировоззренческую нагрузку. Еще до самой гибели Олега его смерть уже существует, она сокрыта в будущем, но уже предначертана в каких-то высших сферах. Задача кудесника ее увидеть, понять предначертание. Судьба, однако, не мыслится как необратимый фатум – принимая решение никогда больше не садиться на любимого коня, Олег пытается ее обмануть. И это ему почти удается. Князь с удовлетворением делает вывод о «низкой профпригодности» предсказателя: «Олег же посмеяся и оукори кудесника, река: "то ти неправо глаголют вольсви, но вся лож есть, а конь умерль есть, а я живь"»<sup>5</sup>. И вот эта-то самоуверенность его и сгубила. Ему мало оказалось того,

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 180 – 181. Ср. подобный случай несколько столетий спустя: Борис Годунов, желая проверить, на что способна некая волшебница Варвара, спросил ее, какой масти будет жеребенок, находящийся во чреве у коблы. Правда, Варвара справилась с заданием гораздо лучше новгородского кудесника (Турилов А.А. Чернецов А.В. Отреченные верования в рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII – XVIII веков. М.: Индрик, 2002. С. 9 – 10.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 38.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 28.

<sup>4</sup> Творогов О.В. Повесть временных лет. Перевод // БЛДР. XI – XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 91.

<sup>5</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 39.

что он избег предначертанной гибели, Олег решил удостовериться в кончине предполагаемого источника его смерти лично. Торжествующий жест – наступление ногой на конский череп воспринимается как вызов судьбе и сакральной силе предсказания. «И выникнувши змиа зо лба, и оуклюну в ногу». Тем не менее, это не меняет сути представлений: будущее уже где-то существует, его можно узнать, и, узнав, можно изменить.

Представление о том, что будущее уже существует в латентном виде, но поддается влиянию из настоящего, было присуще религии славян с глубокой древности. Еще Прокопий Кессарийский указывал, что «...предопределения <...> они не знают, и вообще не признают, что они имеет какое-то значение, по крайней мере в отношении людей, но когда смерть уже у них в ногах, охвачены ли они болезнью или выступают на войну, они дают обет, если избегнут ее, сейчас же совершить богу жертву за свою жизнь; а избежав смерти, жертвуют, что пообещали, и думают, что этой-то жертвой купили себе спасение»<sup>1</sup>.

Такая мировоззренческая конструкция является благодатнейшей почвой для развития веры в гадание и предсказания (о которых, как было сказано выше, Прокопий также упоминает). Они мыслятся возможными и, что особенно важно, практически полезными – с их помощью можно выбрать верную линию поведения. Преодолеть эту веру на Руси не могло и крещение. Как было показано выше, летописец не мог пренебречь историей о исполнившемся предсказании будущего князя Олега, и ему пришлось подводить под эту легенду богословское обоснование.

Весьма популярны были гадания перед битвами. Сделать предсказание должен был сам князь или его воевода «по заказу» вождя. В.В. Пузановым рассмотрен случай гадания, зафиксированный в «Чудесах св. Дмитрия Солунского»<sup>2</sup>. Вождь (экзарх) славян Хацон при осаде славянами Фессалоник в первой четверти VII в. «по своему обычаю захотел узнать через гадание,

---

<sup>1</sup> Прокопий Кессарийский. История войн. С. 189.

<sup>2</sup> Чудеса св. Дмитрия Солунского // Свод древнейших письменных сведений о славянах. VII – IX вв. М., 1995. Т.2. С. 132 – 133; Пузанов В.В. Византийские и западноевропейские свидетельства VI – VIII вв. о язычестве древних славян. С. 251.



сможет ли он войти в наш богохранимый город». Пророчество показалось Хацону благоприятным – было сказано, что «можно войти». Однако дальнейшие события показали, что благоприятность лишь кажущаяся – Хацон действительно вошел в город, но только как пленный. Общественная практика видна в описанном случае вполне четко: вождь загадал о победе, и получив результат, который показался ему благоприятным, «с дерзостью ускорил событие».

Гадали о победе и на Руси в более поздние времена. Так в 1097 г. в полночь перед битвой с уграми союзник князя Давида Игоревича хан Боняк выезжает в поле и начинает выть по волчьей – «и волкъ отвыся ему», затем начали выть много волков. Боняк, вернувшись к Давиду поведал, «яко победа ны есть на угры завтра»<sup>1</sup>. Следует обратить внимание на конструкцию фразы – она такая же как в случае с Олегом – в настоящем времени. Победа *есть*, Боняк узнал об этом по вою волков. Обычай ночного выезда на поле готовящейся битвы надолго сохранился в русской культуре.

Описание подобного гадания содержится в «Сказании о Мамаевом побоище». В ночь перед битвой Дмитрий Донской выезжает на Куликово поле вместе со своим соратником и воеводой Дмитрием Боброком-Волынцем. В тишине они стали прислушиваться к звукам, доносившимся со стороны обеих враждующих ратей. «Обратився на полки татарские, князь слышах стукъ великъ и крикъ, аки торзи снимаются, аки города ставятъ, трубы гласящее. И бысть же назади татарскихъ полковъ волцы воють вельми грозно, по правой же стране ихъ вороны и галицы безпрестнано кричаше, и бысть велик трепеть, птицамъ перелетающимъ отъ места на место, аки горамъ играющее, противу же имъ на реце на Непрядве гуси и лебеди и утята крылами плещуть необычайно и велику грозу подають» – такой весьма разнообразный шум слышали князь и воевода со стороны вражеских полков. Затем они обратили слух к русскому войску. Там стояла тишина, и только от множества огней как бы заря занималась. Дмитрий Боброк сказал, что это добрая примета. Интересно, что

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 271; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 245–246.

пророческие приметы видны обоим полководцам, но трактует их именно воевода Боброк, князь, как и в случае с Давыдом Игоревичем выступает только как «вопрошающий». Затем Дмитрий Боброк-Волынец спешил, припал правым ухом к земле и долго слушал. Встал он опечаленный и долго не хотел говорить, что же его так расстроило. Но потом все-таки сказал. Одна из услышанных им примет – хорошая, а другая – плохая. «Слышахъ землю плачущеса на двое, едина страна аки некая жена плачущеса чадъ своихъ еллинскимъ языкомъ, другая же стана. Аки некая девица, просопе аки въ свирель, едина плачевным гласомъ». Разъяснение услышанному воевода дал такое: «Азь чаю победы на поганыхъ, а христиан множество падеть»<sup>1</sup>.

Пренебрежение приметами и предсказаниями могло иметь печальные последствия. Первым известным примером такого рода был князь Олег, не менее известен и другой князь, чье пренебрежение дурными предзнаменованиями привело к поражению в битве – Игорь Святославич Новгород-Северский. Началу похода сопутствует и солнечное затмение, и зловещий птичий крик, и звериный свист. Князь, однако, остается глух к бросающимся в глаза недобрым знакам. Если говорить о «недобрых знаках» как сюжетном приеме «Слова», то смысл их совершенно ясен: поражение и пленение Игоря предreshены, и безнадежность их можно было уловить заранее, но князь не захотел этого сделать. Его предприятие во многом продиктовано упрямством и гордыней, представлением, что человек может бросить дерзкий вызов судьбе и пренебречь порядком. Впрочем, такое поведение было, скорее всего продиктовано не столько дурным характером князя, сколько его желанием совершить подвиг и добыть «славу»: в славянском эпосе пренебрежение зловещими предсказаниями – один из признаков истинного богатырства. По словам Б.Н. Путилова, «По логике эпической программы, герой выступает против сил, предрекающих ход событий и грозящих ему гибелью», он старается доказать, что «способен повернуть события по-своему и

---

<sup>1</sup> Сказание о Мамаевом побоище //ПлДР.XIV – сер. XV в. М.: Художественная литература. 1981. С. 166 – 168.

опровергнуть предсказания. И даже если предсказанное исполняется, за юнаком остается героический подвиг, связанный с противостоянием некоей фатальной неизбежности»<sup>1</sup>. Поскольку подобная модель поведения в одинаковой мере свойственна и героям южнославянских юнацких песен и русских былин, можно предположить, что она относится к временам весьма древним.

Еще более отчетливо выглядит сцена с предсказанием будущего по природным знаменам в летописном рассказе о походе Игоря<sup>2</sup>. Если в слове князь просто не обращает внимания на затмение, грозящее стенание птиц и пр., то в летописном рассказе вся сцена описана подробнее. Князь смотрит на небо и видит солнце, ставшее как месяц, и спрашивает дружину: «Видите ли? Что есть знамение се?» Дело, очевидно, было не в том, что князь оказался наблюдательнее своих спутников – не заметить солнечного затмения было невозможно, но таков, судя по всему, был ритуал: князь спрашивает, его спутники (дружина, волхв или воевода) отвечают (именно так творилось боевое гадание и во всех предыдущих рассмотренных случаях). Дружина посмотрев туда, куда указывал князь «поникоша главами», и сделала вывод, который напрашивался, и был, скорее всего, очевиден и самому князю: «княже, се есть не на добро знамение се». И далее князь произносит речь, из которой становится понятно, что вопрос он дружинникам свои задал неспроста, и главная цель разговора именно в том и заключалась, чтобы нейтрализовать деморализующее воздействие зрелища природного явления. Вере в дурные приметы о противопоставляет вполне ортодоксальную концепцию о том, что «Тайны Божия никто же не весть, а знамению творец Бог, и всему миру своему, а намъ что створить Бог или на добро или на наше зло, а то намъ видити», то есть, другими словами, пути Господни неисповедимы, и что конкретно обещало нам это Богом сотворенное знамение, покажет будущее. С логической и религиозной точки зрения концепция была вполне безупречна. И поход был

---

<sup>1</sup> Путилов Б.Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 63.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 638.

продолжен.

Но если взглянуть более широко, в контексте летописного рассказа правы оказались дружинники – знамение действительно предвещало поражение, и читатель мог сделать должные выводы, отметить для себя важность внимательного отношения к знакам божественной воли, хотя летописец не заостряет на этом внимания.

Бегство князя в финале также вписывается в общую систему представлений о будущем, характерных для древнерусской культуры. Когда пророчество уже почти полностью сбылось, когда предначертание уже почти свершилось и ничто, казалось бы, не может отвести гибель, искреннее покаяние, горячая молитва, которой предается Игорь в плену, дают истории счастливый конец: князю удается бежать из плена и возвратиться домой живому.

Гадания по явлениям природы сохранялись в более позднее время. Со временем в культуре многих славянских народов, в том числе и на Руси появились специальные гадательные книги. Некоторые из них содержали предсказания с толкованием природных и физиологических явлений (Громник, Лунник, Трепетник), в других были гадания, сопровождавшиеся выполнением определенных действий (бросание жребия) или вычислительных операций<sup>1</sup>. Наиболее ранние списки гадательных книг относятся большей частью к XV в. До этого времени, очевидно, большая часть примет существовала в устной традиции, где они продолжают существовать в течение столетий и доходят до наших дней.

Кроме того, весьма популярным судя по всему были гадания по «Псалтыри». Описание техники гадания по этой книге находим мы в «Поучении» Владимира Мономаха. Метод этот сохранился до настоящего времени. Находясь в душевном смятении, «в печали», Мономах взял «Псалтырь», наудачу раскрыл («разогнухъ») и прочитал фразу, которая ем

---

<sup>1</sup> Белова О.В. Турилов А.А. Гадательные книги // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Про ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 486 - 490

выпала: «Вскую печалуеши, душе? Вскую смущаеши мя?»<sup>1</sup>. Фраза произвела на князя впечатление. Выпавший ему фрагмент настолько отвечал его душевной потребности, что Мономах решил выписать его себе – с этого, по словам самого князя, началось создание «Поучения». Случайно и удачно найденная фраза священной книги была воспринята как утешение и наставление, посланное высшей силой. В этом была ценность этого гадания, в котором языческая составляющая была сведена к минимуму.

Точно таким же способом гадают князь Владимир Василькович Волынский в 1276 г. Только если Мономах искал в гадании по Псалтыри утешение душевным терзаниям, Владимир Василькович преследовал цель сугубо практическую. Князь «нача собе доумати, абы кде за Берестьем поставити городь»<sup>2</sup>. Он взял не Псалтырь, а «книги пророческие», и точно так же как его великий тезка «розьгноувь». Причем, в отличие от Мономаха, который взял книгу как бы случайно, и «разогнул» почти не думая, волынский князь производит это действие как обряд и предваряет раскрытие книги словесной формулой: «Господи Боже сильный и всемогнии, своимъ словомъ вся созидаю и растрояю, што ми Господи проявишь грешному рабоу своему, и на том стану». Князю выпала фраза из пророка Исаии, в которой, конечно не было прямого указания – где конкретно следует поставить город за Берестьем, но говорилось о воздвижении городов. Этого было вполне достаточно – князь «оуроуме милость Божию до себе». А уж конкретное место принялся подбирать сам вместе со знающими людьми. Так был построен город Каменец.

По формулировке Л.В. Виноградовой, «по своему функциональному назначению к гаданию примыкают приметы – получаемые извне случайные знаки, используемые человеком для угадывания будущего. Например форму примет имеют гадания по природным явлениям (по обилию звезд на небе, первому грому, прилету птиц и т.п.), по случайной встрече, сновидениям,

---

<sup>1</sup> Поучение Владимира Мономаха // БЛДР. XI – XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 456.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 875 – 876.

поведению животных и насекомых и т.п.»<sup>1</sup>. Практически о всех названных видах гаданий можно найти информацию уже в древнерусских источниках.

Так, гадание по случайной встрече описано в ПВЛ как проявление «поганских» нравов населения Руси, за которые они были наказаны Богом нашествием иноплеменников 1068 г.: «...се бо не погански ли живемъ, аще оусрести верующе, аще кто усрящеть черноризца, то възвращается, ни единецъ ли свинью, то не поганьскы ли се есть, бо по дьяволу наоучению кобъ сию держать»<sup>2</sup>. Итак, вера в описанную примету – это «кобъ», то есть языческое магическое действие, недопустимое с точки зрения правоверного христианина. Далее описана вера в «закыханье» (вариант «зачихание»). В тексте не поясняется в чем суть этой «веры», но по тому противопоставлению, которое сделано, можно предположить, что чихание тоже трактовалось как «кобъ», как магический знак, хотя на самом деле оно бывает по утверждению летописца лишь «на здравье голове»<sup>3</sup>, и не более того.

Церковное осуждение, однако, не могло искоренить гадания по природным приметам. Любопытный способ гадания описан в «Слове св. отца Кирилла архиепископа кипринского о злых дусех», которое приписывается перу ростовского епископа Кирилла (ум. 1262)<sup>4</sup>. Автор «Слова» порицает людей, верующих «в поткы», то есть в птиц – «в дятля, и в вороны и в синици». Картинка дается следующая: бывает, пойдет куда-нибудь человек и услышит, что перед ним впереди закричит («пограеть») птица, тогда он останавливается и загадывает, с какой стороны раздастся крик – слева или справа. «Аще пограеть по нашей мысле, то мы себе глаголем: "Добро на потка си! Добро ны кажеть!"». А если крик будет «не с той» стороны, то человек начинает говорить

---

<sup>1</sup> Виноградова Л.Н. Гадание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Про ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 482 – 486.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 170.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 170.

<sup>4</sup> Творогов О.В. Кирилл, епископ Ростовский // Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.) Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 225.

«дружине» (спутникам или жене) своей: «Почто не вратихомься!»<sup>1</sup>.

Богатый материал для предсказаний будущего давали сны. Древнерусская литература содержит немало описания снов, увиденных персонажами. Это вполне закономерно, поскольку гадание по снам не относилось к числу запретных практик, противоречащих христианству. В поучениях, направленных против язычества веры «въ сны» порицается только эпизодически<sup>2</sup>. И в более позднее время, как отмечает Е.Б. Смилянская, среди следственных материалов по обвинению в колдовстве в XVIII в. обвинения по поводу толкования снов не встречаются совершенно<sup>3</sup>.

Немало сюжетов, связанных с толкованием снов пришло в русскую литературу из переводных произведений. В качестве примера можно указать на «Сказание о двенадцати снах Шахаиши» – древнерусский переводной памятник, восходящий к персидскому прототипу. В «Сказании» повествуется о том, как мудрец Амера (Митра) толкует персидскому царю Шахаише его сны и пророчествует о будущих временах<sup>4</sup>. Однако, нет основания думать, что только сюжеты, заимствованные из переводных произведений становились основой аналогичных пассажей в оригинальных русских текстах. Вера в то, что в сновидениях приходит знание о будущем – явление общечеловеческое.

Известно описание сна князя Святослава в «Слове о полку Игореве»<sup>5</sup>. Ему снится сон, названный «мутным». Образы, описанные в слове действительно нечетки, в них лишь чувствуется затаенная угроза. Удивительно точно и реалистично в «Слове» передана специфика сновидения – в ассоциативных взаимосвязях проступают тревоги дня. Вот князя одевают

---

<sup>1</sup> Слово св. отца Кирилла архиепископа кипринского о злых дусех // Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Индрик, 2000. (Репринтное издание 1913 -1916 гг.) Т. 2. С. 68 - 69.

<sup>2</sup> Практически единственное упоминание в Чудовском списке «Слова святого Георгия изобретено в толщехъ его, о томъ како первое погани суще языци кланялися идоломъ, и тербы имъ клали иже ныне то творять» (С. 35).

<sup>3</sup> Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России в XVIII в. С. 67.

<sup>4</sup> Кузнецов Б.И. Сказание о двенадцати снах Шахаиши // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в. Л.: Наука, 1987. С. 408 – 409.

<sup>5</sup> Слово о полку Игореве // БЛДР. XII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 260.

черной паполомою на тисовой кровати, черпают синее вино с горечью смешанное, осыпают крупным жемчугом из пустых половецких колчанов. Вот дом без конька в златоверхом тереме и т.д. Описание этого сна не имеет никаких литературных параллелей. Этот сон очень не похож на прозрачную символику снов, которые снятся библейским персонажам<sup>1</sup>. Можно предполагать, что это описание может восходить к записи какого-нибудь настоящего сна, фиксация которого была вызвана именно тем, что сон был признан вещим, то есть провидческим. Сюжетная канва «Слова» такова, что именно сновидение первым донесло до «отца» Игоря Святославича весть о беде, случившейся с русским войском. Сон Святослава – это даже не «предвидение», это «первое сообщение», достигшее Киева быстрее всех реальных вестников.

Таким образом, сновидение в контексте древнерусского мировосприятия – это особый канал связи с иной реальностью. Особенно часто «подключение» к высшим сферам через сны видим мы в среде православных монахов и истинно верующих. Именно таким образом подвижники получают «наставления» от святых и Богородицы, постигают скрытый смысл событий и явлений. Как было уже сказано, служитель церкви св. Николы в Корсуни получает указание нести икону в Рязанскую землю во сне<sup>2</sup>.

В Киево-Печерском патерике содержится рассказ о сновидении новгородского епископа Нифонта, который он увидел незадолго до своей болезни и смерти<sup>3</sup>. В тексте приводятся слова самого епископа о том, что когда он пришел с заутренней и прилег, то забылся чутким сном («в тонок сонъ сведень бых»). И очутился он в Печерской церкви, стоящий на Святошином месте (незначительная подробность никак не влияющая на общий смысл истории, но дающая основание думать, что и здесь в основе литературного пассажа – запись реального сновидения). Нифонт стал горячо молить Богородицу, желая увидеть «преподобнаго отца Феодосиа». Вышел к нему

---

<sup>1</sup> Тайлор Э. Б. Первобытная культура. С. 97.

<sup>2</sup> Сказание о перенесении образа Николы Чудотворца из Корсуни в Рязань. С. 132 – 140.

<sup>3</sup> Киево-Печерский патерик. С. 353 – 354.



один брат и отвел его в алтарь, где епископ встретил Феодосия, который горячо поцеловал его и изрек: «Добре прииде, брате и сыну Нифонте, отселе будещи с нами неразлучно». Нифонт еще успел увидеть грамоту в руке Феодосия и прочитать начало текста: «Си азъ и дети, яже дал ми Бог», и тут проснулся («и оттоле възбнухъ»). Через три дня Нифонт заболел, но он знал уже, что болезнь эта от Бога, ведь Феодосий «позвал» его. Через тринадцать дней болезни епископ скончался, осуществив тем самым пророчество, принятое в сновидении.

Иногда святые являются во сне даже и скептикам. Сон – мистическое состояние, которое свойственно любому человеку, рядовому обывателю, не знакомому с молитвенным экстазом или другими подобными состояниями, в которых открываются «двери в вышний мир». Так, боярин Василий, который не мог взят в толк, зачем князь решил потратить огромные богатства для окования гробницы Феодосия Печерского, увидел сон, в котором сам святой явился к нему и выступил с вразумлением: «О чадо, хотех ти въздати мзду труда ради твоего; но аще не покаешися, многа злаа имаши подъяти»<sup>1</sup>. Однако, такому твердолобому человеку каким был Василий одного предупреждения было мало. Он потратил пятую часть врученных ему сокровищ. И поэтому приехав в Чернигов он упал с коня и так сильно разбился, что не мог и рукой пошевелить. И в ближайшую ночь ему снова явился святой, на сей раз уже не во сне, а «в яве», и объяснил что падение – не случайность, а наказание, и указал способ все исправить, которому уверовавший на сей раз Василий последовал.

Понятно, что в сюжетном построении текста Патерика сон выступает как наиболее удобная форма, которая позволяет свободно развивать тему общения человека со умершим святым. Это, однако, не означает, что перед нами исключительно литературный штамп. Напротив – «удобство», то есть естественность и доходчивость этого сюжетного стереотипа объясняется тем, что и в реальной жизни людям под воздействием церковной проповеди и жизненный переживаний действительно снились «вещие» сны, которые

---

<sup>1</sup> Там же. С. 332.

воспринимались как «послания небес». Именно поэтому история Василия выглядела для древнерусского читателя вполне правдоподобно.

Таким образом ясно, что дохристианские представления о возможности предсказания будущего сохранялись в общественном сознании населения Древней Руси, продолжая оказывать влияние как на простонародную культуру (где они были законсервированы, и дошли до наших дней), так и на культуру официальную, которой были охвачены образованные слои. Воздействуя на мировоззрение книжного населения, местные языческие традиции актуализировали античные (тоже по сути языческие) элементы официального православия, способствуя созданию новых способов гадания и предсказания будущего, в которых ортодоксальные элементы соединялись в оригинальных сочетаниях. Основой долгого сохранения гаданий в русской культуре стало изначальная вера славян в то, что предуготовленное высшими силами будущее можно узнать и при счастливом стечении обстоятельств, а также при известной осторожности – изменить.

***Город как сакральное пространство.*** Этимология слова «город» указывает на время освоения славянами неизведанных пространств, миграции на новую территорию, где для жизни требовалось прежде всего отгородиться от окружающего враждебного хаоса. Необходимо было превратить «чужое» в «свое», и поскольку совершить это действие сразу во всемирном масштабе было невозможно, выделялось ограниченное пространство, где и должна была в дальнейшем развиться «своя» жизнь. Недаром, для обозначения человека, лишенного родины в старославянском языке существовало слово «безградникъ»<sup>1</sup> – у каждого человека где-то должен быть *свой город*.

Для традиционного мышления, оперирующего религиозными категориями, противопоставление «своего» и «чужого» превращается в противопоставление «почитаемого /сакрального/человеческого/правильного» и «презираемого/низменного/звериного /преступного». Таким образом, город,

---

<sup>1</sup> Вендина Т.И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М.: Индрик, 2002. С. 38.

обустройство которого является фундаментальным актом «освоения» неизбежно приобретает черты сакрального объекта.

В культуре Руси XI – XIII вв. представление о городе как сакральном пространстве соединяло в себе две изначально очень разные, но к указанному периоду начавшие взаимное сближение традиции. Это книжная библейская традиция, пришедшая на Русь вместе с христианством из Византии, и местная славянская. Соединение их было тем более прочным, что библейская традиция пришла в восточнославянские земли в греческой обработке, то есть в обработке цивилизации, для которой категория города была также чрезвычайно важна, как и для славян периода раннего средневековья.

Таким образом, в общественном сознании человека Древней Руси объединились церковные представления, согласно которым каждый город есть, по выражению С.С. Аверницева, «икона» небесного Иерусалима, и местные языческие древнеславянские, для которых город был прежде всего центром «своего», освоенного пространства, образом общества, местом средоточия власти и хранителем священной силы. Глубинное тождество двух этих образов служило их взаимному сближению и соединению, которое произошло достаточно быстро.

«Иерусалимская» составляющая древнерусского образа города неоднократно привлекала внимание исследователей<sup>1</sup>. В результате анализа источников удалось выделить две формы бытования этой идеи в произведениях древнерусских мыслителей. Во-первых, это отождествление Иерусалима и столицы Руси – Киева. Идея эта нигде не была выражена прямо, но эксплицитно она содержится в ПВЛ и в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона. В таком осмыслении Киев предстает очередным,

---

<sup>1</sup> Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Из истории русской культуры. Древняя Русь. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 1. С. 550; Акентьев К. К. Мозаики Киевской Св. Софии и Слово митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византинистов (Москва, 8-15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа / Под ред. К. К. Акентьева. (Византинороссика. Т. 1). СПб., 1995. С. 76-79. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX – XII вв.) Курс лекций. М.: Аспект пресс, 2001. С. 355 – 369.

третьим после Константинополя воплощением богоспасаемого града, вторым Новым Иерусалимом, который тем самым претендует не только на роль общерусского, но и мирового центра. По мнению И.Н. Данилевского, уже в 30-х гг. IX в. возник идейный конструкт, который затем через несколько столетий получит развитие в теории о Москве как третьем Риме, и станет истоком претензий Руси на «византийское наследство»<sup>1</sup>. Во-вторых, не вызывает сомнения, что не только Киев воспринимался на Руси как повторение Иерусалима. Этот очевидный факт исследователи часто оставляют без внимания. Даже беглое знакомство с источниками позволяет убедиться, что уподобление это практикуется не только киевскими, но и северо-восточными книжниками. В летописном некрологе Андрей Боголюбский уподобляется Соломону<sup>2</sup>, который так же как Андрей во Владимире построил новые стены в Иерусалиме («вторым Соломоном» ранее в ПВЛ назван Ярослав Мудрый, который возвел новую систему укреплений в Киеве). Рассказ о гибнущем под ударом монголов г. Владимире уподобляется пророчеству о захвате «языцами» Иерусалима<sup>3</sup>. Встречается также использование образа Иерусалима и относительно Новгорода<sup>4</sup>.

Таким образом, можно говорить о двух формах бытования этой идеи на Руси: Иерусалим = Киев, и Иерусалим = любой город (в той или иной степени). Смысл этого уподобления совершенно ясен. Сравнение города с первообразом использовалось в тех случаях, когда в работе книжника возникала необходимость взглянуть на свой город как на центр мира и/или на город равный не столько даже Иерусалиму, сколько Киеву. Сопоставление с Иерусалимом служило в контексте древнерусской литературы не только и, может быть, не столько мистическим, сколько политическим целям и было расхожей идеологемой, которую использовали в качестве дополнительной

---

<sup>1</sup> Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX – XII вв.). С. 363, 368.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 368.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 463.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 480; ПСРЛ. Т. 3. С. 337.

детали для оформления претензий на общерусское (а не общемировое) лидерство. Для Киева равенство Иерусалиму было настолько актуально, насколько оно предполагало равенство Константинополю, а для Новгорода и в еще большей степени для Владимира оно было актуально, прежде всего, как равенство Киеву. Можно считать, что на Руси идея уподобления города Иерусалиму стала популярна именно в силу наличия в ней явно читаемого политического подтекста. Это можно с достаточной степенью уверенности утверждать потому, что «иерусалимские пассажи» чаще всего встречаются в сюжетах так или иначе связанных с политическими вопросами. Данный конструкт стал формой сакрализации властных функций города как целого.

Следует, кроме того, заметить, что первоначально идея эта носила сугубо книжный характер и была доступна лишь образованным клирикам. Население не столь изощренное в библейской премудрости осмысляло сакральную роль города в категориях, в которых христианская составляющая плотно переплеталась с языческим наследием.

Наиболее ярко идея священного города в русском, синтетическом, объединившем и библейскую и языческую традицию виде воплотилась в «Легенде о граде Китеже»<sup>1</sup>, дошедшей до нас в обработке старообрядцев под названием «Книга глаголемая летописец, писана в лето 6646 сентября в 5 день». По мнению исследователей легенды, произведение это сложилось в XVII – XVIII вв.<sup>2</sup> Однако факт, что в тексте легенды содержится гораздо более ранняя датировка (лето 6646 /1237/ сентября в 5 день), и то, что повествование идет о нашествии Батыя на Русь, позволяет видеть в этом позднем произведении отголоски реалий времени гораздо более раннего.

Выше (в 3 главе) уже говорилось, что города воспринимались древнерусским общественным сознанием как коллективные личности. Эти «личности» воюют, заключают мирные договоры, выступают единым фронтом

---

<sup>1</sup> Книга глаголемая летописец, писана в лето 6646 сентября в 5 день // БЛДР. XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 168 – 184.

<sup>2</sup> Понырко Н.В. Легенда о граде Китеже. Комментарии // БЛДР. XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 481.

или переживают раздоры, оказываются объектами шуток. В случае с градом Китежем мы имеем дело с коллективным святым. Парадигма святости города напоминает ту, по которой строилась святость индивидуальная.

Подобно обычной сюжетной схеме, принятой в житийной литературе, читатель видит начало строительства города: своеобразное «детство» главного персонажа. Оно, как и полагается в таком случае, вполне «праведно» и проходит под опекой благоверных «родителей»: жителей «места многолюдного» на берегу озера Светлояра, и великого князя Георгия Всеволодича. Выбранное место было «вельми прекрасно»<sup>1</sup>.

Святость подвижника определяется его поведением, способностью ежеминутному соотнесению себя с высшими сферами, молитвой и самоотречением. А узловыми точками, определяющими священную силу городского пространства были стены, ворота и церкви.

Устройство города Китежа начинается с одновременного возведения фортификационных укреплений и церквей: «Советом же велением благоверного и великого князя Георгия Всеволодовича начаша рвы копати на утверждение места. И начаша класти церковь во имя Воздвижения честнаго креста Господня, вторую же церковь – во имя успения персвятыя владычицы наша Богородицы и приснодевы Марии и третью церковь – во имя Благовещения персвятыя владычицы наша Богородицы и приснодевы Марии»<sup>2</sup>. В отличии от современного восприятия, для которого город начинается с постройки жилых помещений для людей, древнерусский город, это стены и церкви, то есть ведущими функциями города согласно этой модели является военно-оборонительная и религиозная. Жители (а значит и жилища) уже имелись в наличии, ведь сказано, что место на берегу озера *уже было* многолюдно. Следовательно, по представлениям, зафиксированным в анализируемом тексте создание города заключалось не столько в образовании населенного пункта, сколько в придании ему нового статуса: военного и

---

<sup>1</sup> Книга глаголемая летописец, писана в лето 6646 сентября в 5 день. С. 172.

<sup>2</sup> Там же.

сакрального. Это обстоятельство обязательно следует учитывать при обсуждении вопроса о смысловом наполнении слова «город» в Древней Руси, наряду с социально-экономическими и политическими аспектами.

Роль кафедрального храма как символа волостной самоидентификации была показана И.Я. Фрояновым. В восприятии главного городского собора в Древней Руси было много пережитков язычества. Исследователь обратил внимание на языческий по духу, совершенно немыслимый с христианской точки зрения обычай разорения в межволостных войнах храмов и монастырей противника: «с христианской точки зрения подобное обращение с религиозными святынями – вещь, безусловно, вопиющая и безмерно греховная. А по убеждению язычников, разрушить святилище врага – значит лишить его покрова божьего и тем самым победить»<sup>1</sup>. Поэтому совершенно очевидно, что храм традиционно был важным элементом восточнославянского города.

Стены имеют для понимания духовной составляющей понятия «город» не менее важное значение<sup>2</sup>: город как сакральный объект обычно соотносится не со всем городским комплексом (состоящим из посада и детинца<sup>3</sup>), а в большей степени с укрепленной центральной частью. Если с социально-экономической точки зрения наличие окружающих ядро поселения фортификаций не имеет значения, то с точки зрения социально-антропологической и культурологической их наличие весьма важно. Стены – не просто механическое препятствие на пути вражеского войска. Сакральный «город», это место, где под защитой стен, приобретающих в таком контексте смысл магического круга, помещается центр духовной силы всей земли – главный волостной храм. Строительство детинца важный элемент текста об основании Китежа, которому уготована была роль духовной крепости.

Такая конструкция городского поселения, для которой было бы характерно помещение священного места, капища в закрытый

---

<sup>1</sup> Курбатов Г.Л. Фролов Э.Д. Фроянов И.Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Л.: Лениздат, 1988. С. 294.

<sup>2</sup> Там же. С. 295.

<sup>3</sup> Тимошук Б.А. Восточные славяне: от общины к городам. М.: Изд-во МГУ, 1995. С. 108.

оборонительными укреплениями центр имеет давние традиции, уходящие конями в дохристианскую эпоху. Доказательство этого тезиса находим в работе Б.А. Тимощука<sup>1</sup>. Исследователь обратил внимание, что сакральные части, расположенные внутри крепостей детинцев представляют собой выделенные сегменты, имеющие свои ограждения, своеобразные детинцы в детинце, отделенные от княжеских дворов. Информация об этом содержится как в письменных, так и в археологических источниках. В христианское время в этих «сакральных городах» внутри детинца помещался обычно большой собор и митрополичий двор. Археологически подтверждено существование укрепленных митрополичьих и епископских дворов в древних Переяславле и Галиче.

В ПВЛ рассказывается о переяславском митрополите Ефреме, которым была развернута масштабная строительная деятельность, напоминающая своим характером строительство, которое согласно «Летописцу» велось в Китеже: «многа зданья въздвиже, докончив церковь святога Михаила, заложи церковь на воротах городныхъ во имя святако мученика Феодороа, и посем святаго Андрея у церкви от воротъ и строение банное каменно, сего же не бысь пржде на Руси, и град бе зложил камень от церкви сятаго мученика Феодора и оукраси город Переяславский здании церковными и прочими зданьи»<sup>2</sup>.

Укрепления епископского двора открыты и в Галиче. Кроме того, в Галиче при раскопках помимо остатков укреплений и фундамента Успенского собора, под его полом обнаружена яма размером 7,5x7,5 м, глубиной 0,8 м, дно и стенки которой были обожжены. Автор раскопок Я. Пастернак предположил, что это остатки языческого капища. Если это действительно остатки жертвенной камеры, то есть основание предположить, что до принятия христианства на этом же месте располагалось языческое святилище, которое было уничтожено при строительстве христианского храма. Это предположение кажется тем более вероятным, что в ПВЛ мы находим четкое указание на

---

<sup>1</sup> Там же. С. 117.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб 209.



сооружение князем Владимиром языческой кумирни «на холму вне двора теремного»<sup>1</sup>, то есть недалеко от княжеского двора, но все-таки вне его, в отдельном сегменте детинца<sup>2</sup>. Таким образом связь образа города (защищенного стенами пространства) и святилища возникла в русской культуре несомненно раньше, чем было принято христианство. Существование описанных выше сакральных сегментов в детинце в христианскую эпоху способствовало укреплению взаимной связи понятий города и храма и в более позднее время.

А.Ю. Дворниченко показал важность образа стены как символа города в контексте древнерусской художественной культуры, которая, несомненно, запечатлела в себе многие черты религиозного сознания человека раннего средневековья. Равенство «города» и «стены» наблюдается в образном языке древнерусской книжной миниатюры, где крепостная башня как бы замещает город. Городская стена выступает на передний план в русских былинах и в «Слове о полку Игореве», выполняя медиативную функцию<sup>3</sup>.

Возвращаемся к тексту «Летописца», в котором рассказывается о Китеже. Далее по ходу повествования город оказывается захвачен и razoren войском Батыя. Военное назначение города полностью разрушается. В таких условиях на первый план выступает духовная составляющая городской общности. Разрушенный Китеж превращается в невидимую сущность, наподобие «сокровенных» монастырей, невидимо рассеянных по всему миру. Следует обратить внимание, что в произведении нет никаких указаний, чтобы жители Китежа до его падения во время Батыева нашествия отличались каким-нибудь особенно праведным поведением или экстраординарной набожностью. ореол святости нисходит на взятый врагом город вследствие пережитых им (как коллективной личностью) страданий. Китеж напоминает тем самым

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 79.

<sup>2</sup> Тимошук Б.А. Восточные славяне: от общины к городам. С. 117.

<sup>3</sup> Дворниченко А.Ю. Город в общественном сознании Древней Руси IX – XII вв. // Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы идеологии и культуры // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Вып. 10. Л., 1987. С. 21 – 22.

излюбленный на Руси тип святого мученика, который не столько является проповедником христианского учения, сколько его последовательным сторонником, утверждающим его ценности примером не столько собственной жизни, сколько смерти. Будучи очищена от иных сопутствующих качеств, сакральная функция древнерусского города предстает в легенде о Китеже в самостоятельном, «чистом» виде. Город «невидим бысть и покровен рукою Божию»<sup>1</sup>.

Пространством, противопоставленным городу как хаос упорядоченному миру является «лес и пустое место». Именно «лесом и пустым местом» покажется сокрытый Господом град человеку взыскующему, но недостойному его узреть.

Образ Китежа в тексте «Летописца» имеет отчетливые черты убежища, понимаемого в данном случае не в буквальном, а в переносном, религиозном смысле. Не сумев защитить жителей от нападения татар, город становится надежным убежищем от «многомятежного века», и от грядущего антихриста, приобретая черты своеобразной духовной крепости. Таким образом, мы имеем дело с доведенным до абсолюта идейным конструктом, зародившимся во времена домонгольской Руси и описанным в работе С.С. Аверницева, посвященной софийной эмблематике в контексте восприятия древнерусского города и храма. Символика «града» и «церкви», которая, по мнению С.С. Аверинцева, была однородна по своему наполнению, и нашла выражение в надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской<sup>2</sup>, воплотилась в легенде о Китеже в отождествлении города и монастыря, неоднократно постулируемом «Летописцем».

Помимо церквей и стен, особенно насыщенную смысловую нагрузку имели ворота. С одной стороны, образ врат является традиционным для христианской культуры. По мнению И.О. Трифоновой, «Золотые ворота в Киеве были созданы в подражание Константинополю, прообразом которых

---

<sup>1</sup> Книга глаголемая летописец, писана в лето 6646 сентября в 5 день. С. 181.

<sup>2</sup> Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. С. 550.

были Золотые (восточные внешнего двора) врата Иерусалимского храма (Иез., 40,5)»<sup>1</sup>. С другой, сакральная защита ворот как разрыва в священном круге стен (ограды), отделяющих мир своего, упорядоченного от пространства внешнего хаоса хорошо знакома и традиционной славянской народной культуре, сохранившей многие пережитки древних языческих воззрений<sup>2</sup>.

Исследователи по-разному подходят к расшифровке культурного смысла ворот. По мнению И.Я. Фроянова, в практике сакрализации ворот в древнерусских городах была сильна языческая составляющая. Ворота «как и стена, подвергшись сакрализации, превратились в священные места, имевшие собственных покровителей среди божеств. Это языческое осмысление городских ворот нашло преломление в распространенной в Древней Руси практике строительства надвратных церквушек»<sup>3</sup>.

Противоположная точка зрения нашла выражение в работе И.О. Трифоновой, которая, высказывая несогласие с трактовкой И.Я. Фроянова, указывает на широкое распространение обычая возведения надвратных храмов в монастырях Афона, Болгарии и Грузии, в городских укреплениях Византии и т.п.<sup>4</sup> Корни формирования особого отношения к архитектурно оформленному въезду в город исследовательница видит также в традиции сооружения триумфальных арок в Древнем Риме. По ее мнению, в Древней Руси сакральный смысл ворот всецело вписывается в христианскую систему представлений, и не может быть связан с местными языческими пережитками.

Этнографический материал исследовательница не считает достаточным доказательством «языческого» содержания древнерусской традиции, поскольку первые известные ворота увенчанные церковью – именно Золотые, то есть такие, для которых связь с византийской традицией не вызывает ни малейшего

---

<sup>1</sup> Трифонова И.О. Категории и символы древнерусской культуры XI - XIII вв. Дипломная работа. Ижевск, 2004. С. 61.

<sup>2</sup> Виноградова Л.Н. Толстая С.М. Ворота // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Про ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 438 – 442; Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 81.

<sup>3</sup> Курбатов Г.Л. Фролов Э.Д. Фроянов И.Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. С. 295.

<sup>4</sup> Трифонова И.О. Категории и символы древнерусской культуры XI - XIII вв. С. 64.

сомнения.

Несмотря на серьезность приведенных аргументов, подкрепленных широкими историческими параллелями, концепция И.О. Трифоновой вызывает все-таки некоторые возражения. Действительно, подходящие формы сакральной защиты пространства въезда в город, несомненно, должны были заимствоваться древнерусскими градостроителями у греческой цивилизации, поскольку Русь была уже крещена, а Византийская империя выполняла для молодого варварского государства роль культурного образца. Если уж человек Древней Руси хотел установить магический заслон силам зла над разрывом в круге стен, то, естественно, единственно приемлемым способом для него были постройка церкви или укрепление иконы. Но сама необходимость этой защиты и особое отношение к воротам могло иметь совершенно независимый от византийских образцов источник.

На наличие этого собственного источника указывают сохранившиеся в народной культуре отчетливо нехристианские способы сакрального оформления ворот. Так, например, весьма выразителен обычай их украшения зеленью (ветками, венками, деревцами, колючими и жгучими растениями). Например, в Полесье накануне праздника Купалы в ворота затыкали крапиву, чтобы ведьма не пролезла во двор; на Пинщине с этой же целью вешали венки и т.д.<sup>1</sup> На Украине рядом со столбами закапывали первые срезанные волосы ребенка. Ворота служили местом святочных гаданий, их использовали во время обрядов вызывания дождя, облегчения агонии, родов и пр.<sup>2</sup> При таком богатом наборе языческих по духу народных поверий, связанных с воротами, трудно предположить, чтобы в религиозном осмыслении функций ворот города в эпоху, когда язычество не могло еще быть полностью забыто на Руси, не было совершенно ничего связанного с местными дохристианскими верованиями. Нельзя не вспомнить и князя Олега, язычника, повесившего свой щит на вратах

---

<sup>1</sup> Виноградова Л.Н. Толстая С.М. Ворота. С. 439.

<sup>2</sup> Там же. С. 441.

завоеванного Царьграда<sup>1</sup>.

Очевидно, стремление волшебным способом защитить ворота – место, куда при неблагоприятных обстоятельствах может ворваться реальный враг или злой дух свойственно практически всем народам и может считаться элементом психологического архетипа общечеловеческой культуры. Каждый народ, однако, вырабатывает свои способы защиты. Для одних локальных культур этот элемент построения «своего», освоенного пространства особенно важен. Для других – в меньшей степени. Мы можем с полной уверенностью говорить об особой роли идеи сакральной защиты ворот для восточных славян. Для сравнения можно привлечь западноевропейский материал: на крепостных башнях средневековых английских и французских или немецких городов церквей не строили. Причиной формирования этого явления следует считать сакрализацию города как целого, характерную для восточнославянских племен издревле. А вот формы этой защиты православная Русь X – XIII вв. выбрала из того «набора» который был ей предложен господствующей религиозной парадигмой – надвратные храмы. Приходится согласиться с И.О. Трифоновой – более ранних примеров надвратных сооружений сакрального характера чем Золотые ворота Киева (XI в.) нам не известны ни по письменным, ни по археологическим источникам. Тем не менее думается, что было бы неверно игнорировать значительное количество косвенных указаний. Наиболее корректный взгляд на проблему должен базироваться на признании смешанного (православно-языческого) происхождения обычая строительства надвратных храмов в Древней Руси. Это еще раз подтверждает вывод о том, что Русь подходила к заимствованию достижений греческой культуры очень избирательно. Активно заимствовались только те элементы, которые имели прочный фундамент в сходных культурных формах местной восточнославянской традиции.

Особенно важным элементом городского пространства стали ворота (а именно Золотые ворота) в столице Северо-Восточной Руси – во Владимире.

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 32.

Будучи построены Андреем Боголюбским, для книжного человека они, конечно, также были мистическим повторением ворот Иерусалима и Константинополя, но для большинства населения Золотые ворота Владимира были аналогом Золотых ворот «матери городов русских» – Киева. И, следовательно, к религиозному аспекту их значения неизбежно примешивалась политическая составляющая. Золотые ворота Владимира символизируют город как целое и являются одной из главных его святынь. По сути, если Успенский собор – это сакральное сердце города, то Золотые ворота – его сакральная броня и символ государства. Их упоминание в неутилитарном контексте встречается в северо-восточной части Лаврентьевской летописи чаще чем Золотых киевских – в ПВЛ.

В 1177 г. после смерти князя Михалки Юрьевича владимирцы кладут его тело в Успенском соборе, а процедура присяги новому князю Всеволоду Большое Гнездо происходит у Золотых ворот города: «вышедше передь Золотая ворота, целоваша крестъ»<sup>1</sup>. Таким образом, собор оказывается обращен к высшим божественным сферам, к вечности, а Золотые ворота, это святыня погруженная в гущу гражданской жизни. В том же духе позволяет реконструировать восприятие древними жителями Владимира Золотых ворот весьма показательная формулировка, которую летописец вложил в уста князьям Всеволоду и Мстиславу в трагический момент монголо-татарской осады Владимира в 1237 г.: «Братия! Лучше ны есть умерети перед Золотыми враты за святую Богородицу и за правоверную веру хьяньскую!»<sup>2</sup>. В контексте приведенной фразы «святая Богородица» (то есть Успенский собор) является символом православной (а значит «своей») веры, а Золотые ворота – сакрализованный символ города, городской общины, «своего» сообщества, перед которым (и за которое) князья призывают погибнуть свою дружину.

Золотые ворота – символический въезд в город не только для людей, но и для святых. В 1218 г. Великий князь Константин Всеволодович получил от

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т.1. Стб. 379.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 462.

епископа Полоцкого побывавшего в Константинополе «етеру часть от страстей от Господень», мощи святого Логина (обе его руки), и мощи Марии Магдалины. Христоробивый князь Константин с великой радостью принял привезенные святыни и устроил по этому поводу великий праздник. Однако, набор мощей не был сразу помещен ни в один из главных городских храмов. Их оставили «оу Възнесенья в монастыри перед Золотыми вороты». То есть они были на некоторое время помещены перед парадным въездом в город. И вот «бывшую дни святого воскресения Господня, и приспе от день память святого мученика Логина», и повелел Константин после проведения заутренней службы совершить крестный ход. «Весь народ» с крестами, епископом, всем клиросом, князем и его сыновьями и боярами собрались у Успенского и Дмитриевского соборов и торжественным маршем двинулись к Вознесенскому монастырю. Там епископ взял раку, куда было положено «святое сокровище» «и тако възвартишеса в град»<sup>1</sup>. Мощи «въехали» в город с подобающими случаю почестями, через торжественный въезд при большом скоплении народа в праздничной обстановке.

Это и ворота через которые торжественно отправлялись в последний путь. В 1249 г. во Владимире скончался князь Владимир Константинович. Оплаканый Александром Невским и братиею он был отправлен в Углече поле, где и похоронен в Спасском соборе. В качестве последней почести князья-родственники «проводи его честно из Золотых ворот»<sup>2</sup>.

Таким образом, мы видим, что сакральные элементы в древнерусском представлении о городе были весьма многообразны. В общественном сознании, если рассматривать его как цельный текст, содержались и фрагменты византийской по происхождению идеи о повторении в образе города черт Иерусалима, и местные языческие поверья, связанные с магической защитой ворот, стен и особой ролью святилища, составляющего сакральный центр города. Актуализация тех или иных фрагментов в повседневной практике была

---

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 441.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 472.

обусловлена степенью книжной образованности и конкретными политическими и религиозными целями, которые ставил перед собой человек, взявшийся рассуждать на эту тему. Говорить о том, что для Древней Руси характерно только какое-нибудь одно звено из весьма пестрой цепочки представлений (только библейско-византийское *retranslatio Hierosolymi*, или только языческая апотропейная символика) было бы неверно. Уже в XI – XII вв. сложилась неразделимая смесь представлений, которые затем были развиты в эпоху Московской Руси и стали основой для становления различных идейных конструктов (например, Москва – Третий Рим).



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обращение историка к общественному сознанию ушедших эпох сродни попытке совершить путешествие во времени. Идеальный (хотя вряд ли вполне достижимый) результат работы заключался бы в том, чтобы дать возможность современному человеку посмотреть на «миры прошлого» глазами не стороннего наблюдателя, а сквозь призму взглядов, присущих людям, эти миры населявшим. Представить себе их вселенную, а значит, увидеть, почувствовать, понять их самих.

«Бытописательская» работа, главная цель которой – воссоздание социокультурного контекста эпохи по самой своей сути не может иметь кратких формализованных выводов. Это качество присуще, пожалуй, любой работе, главная цель которой – проведение синтеза ранее накопленных знаний. Весь текст представленного исследования является в конечном итоге выводом из предыдущего опыта развития исторической науки (как в «методологическом», так и в «фактологическом» смысле). Автор видел свою главную задачу в том, чтобы придать системность накопленным сведениям о мировоззрении человека раннего русского средневековья, воспроизвести его отношение к обществу так, чтобы наш современник смог взглянуть его глазами. Картина мира являет собой целостность, восприятие которой не должно быть дискретным. Это тем более важно постольку, поскольку картина социального мира населения Древней Руси не была научной, и, следовательно, не имела жесткой логичности и организованности.

Однако, при всей принципиальной невозможности «сложить» многообразие выявленных черт в несколько итоговых фраз, есть все же необходимость поделиться некоторыми финальными наблюдениями над собственной работой с материалом социальной психологии русского общества XI – XIII в. свете современной научной методологии.

Самое главное, с чего необходимо начать: работа еще раз подтвердила факт, что антропологически ориентированное исследование должно

непрерывно базироваться на особой культуре контроля сознания самого исследователя. Необходимо по возможности освободиться от предвзятых мнений, и по примеру историков Школы «Анналов» занять «активную позицию» по отношению к источникам. Это *conditio sine qua non*, поскольку любой упрощенный взгляд на внутренний мир человека прошлого, скорее всего, окажется односторонним: мистик и прагматик, аскет и эпикуреец, экзальтированный и безразличный – грани характера переливаются тысячею граней. Все эти черты «прорезываются» сквозь ткань источника совершенно неожиданно. Важно не пропустить момент: можно ли было ожидать, что в выпроренне-религиозно настроенный автор Киево-Печерского патерика вдруг донесет до нас голос неистребимого скептика боярина Василия? Или, наоборот, в сухих и строгих строчках церковного законодательства вдруг станут видны повседневные хлопоты хозяйки небогатого дома, по мере сил помогающей себе в хозяйстве домашним «волхованием»? Эти мельчайшие крупички сведений являются бесценными маячками, которые помогают историку проникнуть за границы официальной «летописной» и «житийной» Древней Руси.

Другой, не менее важный аспект работы с социально-психологическим материалом заключается в необходимости не только логического, дискурсивного, но и эмоционального усилия. Понять культурный контекст эпохи можно только «вжившись» в него. Идея «вживания» сейчас не пользуется популярностью, многие исследователи относятся к ней весьма скептически. Скепсис относительно «вживания» отчасти оправдан, однако, даже и самим скептикам трудно бывает удержаться от него. Несомненно, на первый взгляд, это уводит историю из сферы «науки» ближе к «художественному творчеству», но, думается, это неизбежный и необходимый уход. Его не минует ни один исследователь, об этом свидетельствует пример великих «бытописателей» XIX в. И.Е. Забелина, Н.И. Костомарова. Надо лишь осуществлять его осознанно. Необходимость эмоционального «вживания» может иметь вполне рационалистическое объяснение: при постоянном чтении источников, при постоянной умственной обращенности к реалиям изучаемой

эпохи истинные связи и глубинные смыслы постигаются на интуитивном уровне, часто более верном и тонком, чем уровень «профессиональных» ученых размышлений – не использовать этот «ресурс» (пусть и в качестве дополнительного) было бы неправильно. Тем более, что так или иначе интуитивные догадки все равно влияют на работу, и весь вопрос только в том, признается ли себе в этом исследователь или нет.

Структура работы предусматривает многоуровневое исследование социального мировоззрения человека Древней Руси: город, микрогруппа, внешний мир, сверхъестественные силы.

В каждой из глав работы доминирует своя, определяющая идея.

При рассмотрении социо-политических реалий древнерусского города-государства основной задачей было воссоздать картину общественного устройства, как она представлялась человеку, в ней живущему (взгляд изнутри). Трудность поставленной задачи во многом была обусловлена тем, что даже в элитной образованной среде в древнерусские времена не было выработано цельного и четко выраженного взгляда на общественное устройство. В отличие от своих западных коллег средневековые русские книжники не уделяли этому вопросу сколько-нибудь серьезного внимания.

Хотя, парадоксальным образом, эта же досадная на первый взгляд особенность имела и положительное значение: отсутствие ученых трактатов на темы социальной структуры позволило сохранить сознание летописцев (являющееся для нас, людей XXI в. «полномочными представителями» средневековой эпохи) в почти девственной простоте. Таким образом, фактически нивелирована оказалась разница картины мира на разных полюсах социальной лестницы: несмотря на отличие «ракурса обзора» и обычный горожанин и монах-летописец представляли общество, в котором жили фактически одинаково. Представления и того и другого уходили корнями в гущу повседневной жизни, а не к теоретическим построениям. И, следовательно, к их взглядам можно было применить одни и те же методы работы: анализ поведенческих шаблонов и речевых клише. Особенно ценными

для воссоздания картины социального устройства оказались клишированные обращения, используемые летописцем: «Придите вси мужи вкупе и жены, попови и людье, и мниси, и бельци, богати и убозни, домашни и пришельци...». В этом обращении хорошо видна бинарная структура социальной логики человека древней Руси.

Особенно интересным и неожиданным оказалось отношение человека Древней Руси к такому многоплановому явлению как рабство. С одной стороны, несомненно, рабское положение на Руси (как и во всем остальном мире) рассматривалось как бедственное и позорное. Но с другой стороны, если сравнивать с западноевропейским материалом, древнерусское рабство выглядит намного мягче: рабское прошлое не горит несмываемым клеймом на происхождении и судьбе человека. Границы между свободными и рабами оказываются весьма размыты. Древнерусский раб, если мерить его мерками его эпохи, не существо иного «низкого» рода, а, скорее, неудачник, которому, в принципе, может когда-нибудь еще и повезти. Именно так смотрит на рабское состояние, например, Даниил Заточник.

Много внимания в работе уделено анализу представлений о власти. Методологическим образцом в данном случае служили работы не только историков-русистов, но и представителей отечественной школы потестарной этнографии. Причем, как на социально-психологическом, так на идеологическом уровне<sup>1</sup>. Древнерусские политические теории к настоящему времени уже очень хорошо изучены. Давно и хорошо известно, что древнерусская идеологическая система является дочерним образованием, во многом зависимым от византийского наследия. Поэтому автора привлекало, прежде всего, исследование ментальной «подоплеки» в процессе культурной трансляции.

Русь черпала из византийского источника очень избирательно. Какие-то элементы быстро усваивались, а какие-то на долгие столетия оказывались невостребованными. Подражая Константинополю в архитектурном убранстве

---

<sup>1</sup> В данном случае имеется в виду понятийная система Б.Ф. Поршнева.

Киева, князь Ярослав Мудрый, однако, удержался от использования в повседневной административной практике своего греческого имени (хотя это было много проще, чем выстроить Софийский собор). Древнерусские представления о власти на протяжении всего изучаемого периода оставались в основе своей местными. Византийские же идеологемы использовались только для украшения и придания «православной» стилистики. Это была система с местными «несущими конструкциями» и привозным византийским «декором». «Накладные византийские пилястры» не должны помешать нам разглядеть в основе здания традиционный «восточнославянский сруб». В представлениях о власти XI – XIII в. сохранялось еще очень много пережитков предыдущей родовой эпохи: князь почитался сверхъестественной, почти магической фигурой, самим фактом своего присутствия уже обеспечивающий благополучие, победу и процветание своему городу. Представления о «хорошем князе» в корне отличались от современных ему представлений о «хорошем императоре». Большую роль по-прежнему в осуществлении властных полномочий играло вече. И даже вполне ортодоксальные идеи приобретали на Руси свой особый, узнаваемый колорит (святость, любовь как братолюбие, теория казней Божьих и пр.)

Главной идеей главы, посвященной реконструкции бытовой повседневности и бытия микрогруппы, стала идея своеобразной «виртуальной» этнографической экспедиции в древнерусский город. То есть, для анализа и организации исторического материала была использована этнографическая исследовательская парадигма (прежде всего, система описания). Сделано это было впервые в отечественной науке. Результат может показаться спорным, но автору хотелось бы верить в познавательную ценность произведенного им опыта.

Древнерусская семья предстала в переплетении насущных проблем и ежедневных форм деятельности: сексуальная жизнь, рождение и воспитание детей, этикет и формы проведения досуга, заботы о здоровье, образование и интеллектуальный труд. Это глава, для итога которой менее всего подходит

понятие «вывод». Поскольку главная ценность ее в конкретных деталях, более всего передающих живую ткань ушедшей жизни. Уникальное киевское графитто или строчка из епитимийника больше скажет о сексуальной жизни человека Древней Руси, чем логическое построение. Берестяные грамоты новгородского мальчика Онфима больше дадут для понимания методики воспитания и обучения, чем формализованный «вывод». Впрочем, совсем без обобщений научная работа, конечно, обойтись не может. Но характер материала допускает только весьма конкретные дискретные дедукции: о наличии «двойных стандартов» в сексуальной культуре, о сочетании рационального и мистического в средневековой медицине и пр.

В главе об образе чужих в русской культуре рассматривается несколько уровней этого понятия: от «чужих» жителей соседних городов до «чужих» народов, живущих «на конец земля». Каждый блок информации позволял выйти на весьма широкий круг проблематики: от оценки степени интеграции русских земель до проблем культурной рецепции и трансформации.

Изложенный материал может служить дополнительным подтверждением взглядов конструктивистов на искусственную природу этничности: идентичность, которую мы бы сейчас назвали этнической в сознании средневекового человека в чистом виде выделить практически невозможно. Она выступает в гораздо большей, чем сейчас зависимости от идентичности религиозной и государственной. Для осмысления больших общностей использовался совершенно особый понятийный аппарат. Поэтому однозначно решить, чем же являлась Руси в эпоху раннего средневековья, используя термины современной науки, практически невозможно. Так или иначе, результат перекодировки будет содержать в себе неизбежные искажения, поскольку даже одинаково звучащие термины не дадут совсем другие значения. Древнерусские книжники оперировали своеобразным термином *земля* (или, если речь шла о чужой земле, то- *страна*). Это широкое понятие, в котором было интегрировано представление о территории, объединяющей некую человеческую общность, со своими жизненными устоями, нравами,

обычаями и властью в современном языке используется нечасто, и, как правило, в художественном, а ненаучном дискурсе.

Особенно интересным в ходе работы казалось рассмотреть эпоху монголо-татарского нашествия как эпоху завершения «Киевской» эпохи, время слома устоявшихся культурных стереотипов, поскольку многие характеристики системы становятся понятны только после ее разрушения. Одно лишь «Слово о погибели земли русской» может не меньше дать для понимания образа Руси в глазах средневекового человека, чем ПВЛ. Активная культурная трансформация, которая в последствии привела к формированию «Московской» Руси стала ярким показателем жизненной активности молодого народа, готового не только к борьбе и гибели, но и к исполнению тяжелой работы по приспособлению к новым, стремительно меняющимся условиям.

Результатом исторического пути русского народа стало развитие качеств толерантности и открытости культурным влияниям, которые действовали, не размывая глубинной идентичности.

В главе о сверхъестественном анализировался самый последний, «внешний» круг в картине мира человека Древней Руси. Причем основным объектом рассмотрения стали разнообразные формы повседневной религиозности, которыми была пронизана будничная жизнь простых горожан. В центре внимания были не столько концепции (хотя и о них речь тоже идет), сколько явления ментального характера: культурные и социально-психологические механизмы поддержания веры в чудеса, в ведьм и колдунов, в магию.

Поскольку формы «низкой» религиозности не нашли полного отражения в письменных источниках, для работы пришлось привлекать сравнительный материал других культур или эпох. Многочисленные свидетельства о культе сакральных мечей в Древней Руси удачно дополняется и во многом проясняется аналогичными фактами из скандинавских материалов, а методы «домашнего» волхования, о которых говорится в раннесредневековых княжеских уставах и епитемийниках находят ясные параллели в отчетах этнографических

наблюдений XIX в.

Непростой задачей при исследовании повседневной религиозности является дифференциация местных славянских (языческих в своей основе), византийских христианских и византийских же языческих элементов в общем строе мировоззрения. Особенно плотное переплетение всех названных частей находим мы в представлениях о «сакральном граде» существовавших в Древней Руси. В древнерусском образе священного города присутствуют элементы как византийской «иерусалимской» традиции, так и древнеславянские представления о «своем» окультуренном пространстве, защищающем человека от враждебного «чуждого» хаоса. Степень сакрализации внутреннего пространства города также была неоднородной: наиболее «насыщенными» святостью были центр и граница, очерченная городскими укреплениями. И если в сакрализации центра большую роль играл кафедральный городской храм (а значит и вполне ортодоксальная византийская система взглядов), то в сакрализации стен и ворот сильна была местная славянская традиция.

Следует еще раз обратить внимание читателя на то, что изучение религиозного мировосприятия, да и сознания человека Древней Руси в целом в настоящей работе было направлено не столько на более углубленную разработку отдельных вопросов традиционно стоящих перед исследователями средневекового общества, сколько на увеличение числа подходов, с которых может быть разобран знакомый материал. Цель заключалась в том, чтобы выработать как можно более объемный взгляд на то, как люди воспринимали мир во всем многообразии бытовых и сакральных элементов. Была предпринята попытка увеличения разнообразия «вопросов к источникам», которые согласно антропологически ориентированной методологии Школы «Анналов» являются первым шагом к его анализу.

В последовательности избранных ракурсов принципиальна их разнонаправленность, определенная случайность выбора панорамных обзоров имитирующая стихийно складывающееся представление путешественника о



чужой стране. Только увеличение числа точек наблюдения может позволить построить наиболее верную линию, описывающую сложную структуру средневековой религиозности, в которой не критичное восприятие «чудес», ожидание сверхъестественного, сочеталась с удивительным рационализмом, доходящим до скептицизма «здравым смыслом». Поднимающееся до пределов человеческих возможностей аскетическое служение сосуществовало с набором незамысловатых правил, которые позволяли рядовой массе жить в полном мире со своей совестью. Интеллектуальный блеск ученых книжников соседствовал с алогичными и примитивным набором понятий «простецов». Все эти крайности необходимо учитывать. Если составить суждение, рассмотрев явление с одной только стороны, ошибка неизбежна. Относиться к человеку средневековья как к законченному не знающему сомнений мистика так же неверно, как представлять его точной копией нашего рационалистически мыслящего современника. Чем больше точек, тем более верным будет график. Человеческое сознание не может быть описано при помощи простейших фигур – в нем много весьма причудливых извивов, уследить за которыми – обязанность историка. И конца в этом пути нет. Дальнейшие исследования обязательно вскроют узлы и противоречия незаметные на сегодняшний день, и распутывание их в конечном итоге также будет в направлении конкретизации наших знаний о прошлом.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

### *Источники*

25 сентября. Память преподобной Ефросиньи Измарагда. Из Пролога // БЛДР. XI – XII века. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. С. 388.

Августин Аврелий. Исповедь. М.: Республика, 1992. 335 с.

Александрия // Истрин В.М. Александрия русских хронографов. М., 1893.

Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Т. III. Приложения. Одесса: Типо-литография Одесского военного округа. 1894. IV–VIII; 296; 89; I–XVI с.

Берестяные грамоты //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 518-530.

Былины / Сост., вступ. ст. вводные тексты В.И. Калугина. М.: Современник, 1991. 767 с.

Былины Севера. Т. II. Прионежье, Пинега и Поморье / Подготовка текста и комментарии А.М.Астаховой. М. - Л., 1951. 846 с.

В пяток 3 недели поста, святого Феодосия поучения о тръпении и о смирении. Поучения Феодосия Печерского // Т. 1. XI - XII века. СПб.:Наука, 1997. С. 438 - 442.

В четверг 3 недели поста святого Феодосия слово о тръпении и о любви и о посте // БЛДР. Т. 1. XI - XII века. СПб., 1997. С.434 - 437.

Великоустюжский сборник XVII в. // Отреченное чтение в России XVII – XVIII веков /Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М.: Индрик, 2002. С. 177 – 225.

Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. Т. 1, 2. М.-Л., 1949, 1938.

Диакон Л. История. М., 1988.

Договор (“Правда”) Смоленска с Ригою и Готским берегом // Памятники русского права / Под ред. С.В. Юшкова. М., 1953. С. 55 – 75.

Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.: Наука, 1977. 487 с.

- Евсеев И.Е. Поучение Луки Жидяты, архиепископа Новгородского // Памятники древнерусской церковно-учительской литературы. СПб., 1894. Вып. 1. С. 16.
- Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.- Л., 1956. Т. 12. С. 354 - 361.
- Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.- Л., 1958. Т. 15. С. 331 – 348.
- Житие Авраамия Смоленского // БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 30-65.
- Житие Александра Невского // БЛДР. Т. 5. XIII в. СПб.: Наука, 1997. С. 358-369.
- Житие Андрея Юродивого // БЛДР. Т. 2. XI – XII века. СПб.: Наука, 2000. Т. 330-359.
- Житие Феодосия Печерского // БЛДР. Т. 1. XI - XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 352-433.
- И о святем и блаженнемъ Агапите, безмездномъ врачю. Киево-Печерский патерик. Слово 27. Киево-Печерский патерик //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 398- 406.
- Ибн Хордадбех. Книга путей и стран // Древняя Русь в свете зарубежных источников /Под ред. Е.А. Мельниковой. М.: Логос, 1999. С. 206
- Из «Шестоднева» Иоанна Эказрха Болгарского // БЛДР. Т. 2. XI – XII века. СПб.: Наука, 2000. С. 126 – 135.
- Из Изборника 1073 года // БЛДР. Т. 2. XI – XII. СПб.: Наука, 2000. С. 136-167.
- Изборник 1076 года / Под ред. С.И. Коткова. М.: Наука, 1965. 1091 с.
- Иларион. Слово о Законе и Благодати // БЛДР. Т. 1. XI – XII века. СПб.: Наука, 1999. С. 26-61.
- Казанская история // ПЛДР. Середина XVI в. М.: Художественная литература, 1985. С. 444.
- Канонические ответы митрополита Иоанна II (Иоана, митрополита руськаго, нариченнаго пророкомъ Христовымъ, написавшаго правила церковныя отъ

святыхъ книнъ въ кратце Якову черноризьцю) // РИБ. Памятники древнерусского канонического права. (Памятники XI – XV вв.) СПб., 1906. Т. 6. Ч. 1. С. 1-20.

Книга глаголемая летописец, писана в лето 6646 сентября в 5 день // БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 168 – 184.

Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М.: Индрик, 1997.

Константин Багрянородный. Об управлении империей Об управлении империей. М.: Наука, 1989.

Михайлон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян / Перевод В.И. Матузовой. Отв. ред. А.Л. Хорошкевич. М.: Издательство МГУ. 1994.

Моление Даниила Заточника // Гудзий Н.К. Хрестоматия по древнерусской литературе XI - XVII веков. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1955. С. 137-144.

Народные русские сказки. Из сборника А.Н. Афанасьева /Сост. и вст. ст. В.П. Аникина. М.: Художественная литература, 1983. 541 с.

Нестера, мниха обители монастыря Печерьскаго, сказание, что ради прозвася Печерьский монастырь. Слово 7. Киево-Печерский патерик //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 317-322.

Новгородская первая летопись младшего извода // Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А.Н. Насонова. М.-Л., 1950. 564 с.

О двою брату, о Тите попе и Евгарию диаконе, имевшим между собою вражду. Слово 23. Киево-Печерский патерик. //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 388-390.

О Еразме черноризци, иже истроши имение свое къ святым иконамъ и тех ради спасение обрете. Слово 21. Киево-Печерский патерик. //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 384-385.

О Иоанне и Сергии изрядно в божественной печерской церьки бысть пред чудною иконою богородичною. Слово 5. Киево-Печерский патерик. //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 310 - 312.

- О многотрѣпеливемъ Иоанне Затворнице. Слово 29. Киево-Печерский патерик. //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 412-416.
- О Никите затворници, иже по семь бысть епископъ Ноувуграду. Слово 25. Киево-Печерский патерик // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 392 - 396.
- О перподобнем князи Святоши Черниговском. Слово 20. Киево-Печерский патерик //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 376-384.
- О преподобнем Спиридоне проскурнице и о Алимпии иконнице. Слово 34. Киево-Печерский патерик //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 457-466.
- О преподобнемъ Исакии Печернице. Слово 36. Киево-Печерский патерик //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 474 – 482.
- О преподобнемъ Моисеи Угрине. Слово 30. Киево-Печерский патерик //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 416-427.
- О святемъ Афонасии Затворници, иже умерль и паки въ другой день оживе и пребысть лет 12. Слово 19. Киево-Печерский патерик. //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 372-375.
- О святемъ Григории чюдотворци. Слово 28. Киево-Печерский патерик //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 407-413.
- О святыхъ преподобныхъ отцехъ Феодоре и Василии. Слово 33. Киево-Печерский патерик. //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 442-457.
- Об оковании раце преподобнаго отца нашего Феодосия Печерскаго. Слово 10. Киево-Печерский патерик //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 330-336.
- Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Т. I. М.-Л., 1949.
- Память и житье блаженнаго учителя нашего Константина философа, первого наставника словеньску языку // БЛДР. Т. 2. XI – XII века. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. С. 22-65.
- Память и похвала князю русскому Владимиру // БЛДР. Т. 1. XI - XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 316-327.
- ПВЛ (Подготовка текста, прервод и комментарии О.В.Творогова) // БЛДР. Т. 1. XI - XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 62-315.

- Повесть о Петре и Февронии Муромских // Русская бытовая повесть XV – XVII вв. М.: Советская Россия, 1991. С. 107 – 133.
- Повесть о разорении Рязани Батыем // БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 140-155.
- Повесть об Акире Премудром // ПЛДР. XII век. М., 1980.
- Послание Климента Смолятича //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 118-141.
- Поучение Владимира Мономаха // БЛДР. Т. 1. XI – XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 456-475.
- Поучение епископа Ильи (1155 г. марта 13. Поучение новгородского архиепископа Ильи (Иоанна) // РИБ. Памятники древнерусского канонического права. (Памятники XI – XV вв.) СПб., 1906. Т. 6. Ч. 1. Приложения. С. 348-374.
- Поучение Моисея о безвременьем пияньстве //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 284-285
- Поучения и молитва Феодосия Печерского // БЛДР. Т. 1. XI - XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 434-455.
- Продолжение хроники Регинона Прюмского // Назаренко А.В. Немецкие латиноязычные источники IX – XI веков: Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1993. С.106 – 108.
- Прокопий Кессарийский. История войн // Свод древнейших письменных известий о славянах. I – VI вв. М., 1994. Т. 1. С. 182 – 185.
- ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М.: «Языки русской культуры», 1997. 496 с.
- ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М.: «Языки русской культуры», 1997. 648 с.
- ПСРЛ. Т. 3. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: «Языки русской культуры». 2000.
- Путешествие Новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия /Предисл. и прим. П.И. Савvaitова. СПб., 1872. С. 13 – 63, 64 – 184.
- Пчела // БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб., 1997. С. 414-447.

Раздивилловская или Кенигсбергская летопись. Т. 1. Фотомеханическое воспроизведение рукописи. СПб., 1902.

Раффельштеттенский таможенный устав // Назаренко А.В. Немецкие латиноязычные источники IX – XI веков: Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1993

Сага о Хальвдане Эйстейнссоне // Глазырина Г.В. Исландские викингские саги о северной Руси. Тексты. Перевод. Комментарии. М.: Ладомир, 1996. С. 47-116.

Сага об Олаве Трюггвассоне монаха Ода // Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г. Тексты. Перевод. Комментарии. М.: Наука, 1993. С. 117-184.

Сборник Кирши Данилова. М., 1977. № 19.

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

Сказание о чудесах владимирской иконы Богородицы // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 218–226.

Сказание о Борисе и Глебе // БЛДР. Т. 1. XI – XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 328-352.

Сказание о Еруслане Лазаревиче // Русская бытовая повесть XV – XVII вв. М.: Советская Россия, 1991. С. 256-279.

Сказание о Мамаевом побоище // ПЛДР. XIV – сер. XV в. М.: Художественная литература. 1981. С. 132 – 190.

Сказание о перенесении образа Николы Чудотворца из Корсуня в Рязань // БЛДР. XIII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 132 – 140.

Сказание об Индийском царстве // БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 396-400.

Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Федора // БЛДР. Т. 5. XIII в. СПб.: Наука, 1997. С. 156-163.

Сказание отца нашего Агапия // БЛДР. Т. 3. XI - XII век. СПб.: Наука, 1999. С. 338-349.

Сказание, как сотворил Бог Адама // БЛДР. Т. 3. XI – XII века. СПб.: Наука, 1999. С. 94-99.

Съказание отца нашего Агапия чьсо ради оставляють роды и дома своя и жены и дети и възьмьше кръсть и идудь въ следь Господа яко же еваангелие велить // ПЛДР. XII век. М., 1980. С.154 - 165.

Слова и поучения Кирилла Туровского. Повесть Кирила многогрешного к Василию, игумену Печерскому, о белорусизце человеце и о мнишестве, и о души, и о покаянии //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 170-183.

Слова и поучения Серапиона Владимирского // БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 370-385.

Слово Даниила Заточника // БЛДР. Т. 4. СПб.: Наука, 1997. С. 268-284.

Слово о законе и благодати митрополита Илариона // БЛДР. Т. 1. XI - XII века. СПб., 1997. С.26-61.

Слово о князьях // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 226-230.

Слово о погибели Русской земли // БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 90-91.

Слово о полку Игореве // БЛДР. Т. 4. XII в. СПб.: Наука, 1997. С. 254-267.

Слово о правой вере Иоанна Дамаскина // ЧОИДР. 1877. кн. 4.

Слово св. отца Кирилла архиепископа кипринского о злых дусех //Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Индрик, 2000. (Репринтное издание 1913 -1916 гг.) Т. 2. С. 68 – 72;

Слово святого Георгия изобретено в толцехъ его, о томъ како первое погани суще языци кланялися идоломъ, и тербы имъ клали иже ныне то творять // Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Индрик, 2000. (Репринтное издание 1913 -1916 гг.) Т. 2. С. 35.

Снорри Стурлусон. Хеймскрингла (круг земной) // Древнерусские города в древнескандинавской письменности. М., 1987. С. 65 – 66.

Ставер Гоудинович // Русская народная поэзия. Эпическая поэзия. Л.: Художественная литература. 1984. С. 184.

Стихи духовные / Сост. Ф.М. Селиванов. М.: Советская Россия, 1991.



Устав новгородского князя Всеволода Мстиславича купеческой организации церкви Ивана на Опоках // Древнерусские княжеские уставы XI - XV вв. М., 1976. С. 158 - 165.

Устав Ярослава // Древнерусские княжеские уставы XI - XV вв. М., 1976. С. 86-91.

Хождение за три моря Афанасия Никитина // ПЛДР. Вторая половина XV века. М.: Художественная литература, 1982. С. 448–450.

Хождение игумена Даниила // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 26-117.

Хождение на Флорентийский собор // ПЛДР. XIV – середина XV века. М.: Художественная литература, 1981.

Чудеса св. Дмитрия Солунского // Свод древнейших письменных сведений о славянах. VII – IX вв. М., 1995. Т.2. С. 132 – 133;

Шестоднев, составленный Иоанном Экзархом Болгарским // ЧОИДР. 1879. кн. 3.

Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм / перевод с латинского Н. Цветкова. Предисловие С. Лозинского. Саранск: Норд, 1991.

Энциклопедия русского игумена XIV – XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского /Отв. ред. Г.М. Прохоров. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. 446 с.

Литература:

Авербах Ю.Л. Шахматы // Шахматы. Энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия. 1990. С. 484;

Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Из истории русской культуры. Древняя Русь. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 1. С. 520–551;

- Агеева О.Г. Западная Европа и объявление России империей при Петре Великом // Российская государственность: уровни власти. Историческая динамика. Материалы всероссийской научно-практической конференции. Ижевск, 24–26 апреля 2001 года / Отв. ред. В.В.Пузанов. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2001. С. 96 – 102.
- Азбелев С.Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л.: Наука, 1982. 327 с.
- Акентьев К. К. Мозаики Киевской Св. Софии и Слово митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византинистов (Москва, 8-15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа / Под ред. К. К. Акентьева. (Византинороссика. Т. 1). СПб., 1995. С. 76-79
- Акимова О.А. На стыке культур: женщины в славянском городе и его округе // Средневековая Европа глазами современников и историков / Под ред. А.Л.Ястребицкой. М.: Интерпракс, 1995. С. 343 – 365.
- Аксаков К.С. Начало Русской истории // Аксаков К.С. Полн. собр. соч. М.: Тип. П. Бахметева, Т. 1. 1861. С. 1-632.
- Александров В.А. Василий Осипович Ключевский // Ключевский В.О. Исторические портреты. М., 1991. С. 5-28.
- Алексеев В.Н. Взаимодействие идеологии и общественной психологии // Проблемы общественной психологии / Под ред. В.Н.Колбановского и Б.Ф.Поршнева. М., 1965.
- Алексеева Т.И., Бужилова А.П. Население древнерусских городов по данным антропологии: происхождение, палеодемография, палеоэкология // Российская археология (РА) 1996. № 3. С. 70 – 71.
- Аникин В.П. Александр Николаевич Афанасьев и его фольклорные сборники // Русские народные сказки из сборника А.Н. Афанасьева. М.: Художественная литература, 1980. Аникин В.П. Русский фольклор. М.,6 Высшая школа, 1987. 285 с.

- Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь (Репринтное издание 1914 г.) / Послесловие В.Я. Петрухина. М.: Индрик, 2003. 399 с.
- Андреева Г.М. Социальная психология. М.: Аспект Пресс, 1998. 376 с.
- Арнаутова Ю.Е. Тревоги повседневной жизни: болезни, представления о их причинах и лечении // Средневековая Европа глазами современников и историков. Средневековый человек и его мир. М.: Интерпракс, 1995. Ч. 3. С. 19. С. 101 - 123
- Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М.: Изд-во МГУ, 1944. 214 с.
- Арциховский А.В. Одежда // История культуры Древней Руси. Домонгольский период / Под общей ред. академика Б.Д.Грекова и проф. М.И.Артамонова. Т. 1. М. – Л.: Издательство АН СССР, 1951. С. 234 – 262.
- Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Перевод с фр. Ронина В.К.; Предисл. Гуревича А.Я. М. : Прогресс. Прогресс-академия, 1992. 526 с.
- Астахова А.М. Былины, итоги и проблемы изучения. М.-Л.: Наука, 1966. 292 с.
- Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.
- Балушок В.Г. Инициации древнерусских дружинников // ЭО. № 1. С. 35 - 45
- Барг М.А. О роли человеческой субъективности в истории // История СССР. 1989. № 3. С. 115 – 131.
- Барт Р. Война языков // Он же. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. С. 535-540.
- Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худ. лит., 1975. 502 с.
- Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худ. лит., 1990. 541 с.
- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 444 с.
- 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.:РГГУ, 2001. С. 77. С. 33 – 112.

Белков П.Л. Социальная стратификация и средства управления в доклассовом обществе // Ранние формы социальной стратификации. М., 1993. С. 73 - 93.

Белоброва О.А. Антоний // Словарь книжников и книжности Древней Руси XI – первая половина XIV в. Л., 1987. Вып. 1. С. 39;

Белова О.В. Крест // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Про ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 2. С. 651–658;

Белова О.В. Турилов А.А. Гадательные книги // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Про ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 486 - 490

Беляев И.Д. Рассказы из Русской Истории. Кн. I. М.: Типография Л.И.Степановой, 1864. 8, 628, VIII с.

Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. 256 с.

Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 400 с.

Бессмертный Ю.Л. «Анналы»:переломный этап? // Одиссей. Человек в истории. М., 1991. С. 7 – 24.

Бессмертный Ю.Л. Жизнь и смерть в средние века: Очерки демогр. истории Франции. М. : Наука, 1991. 235 с.

Бессмертный Ю.Л. Споры о главном: к итогам международного коллоквиума «Школа «Анналов» вчера и сегодня» // Новая и новейшая история. 1990. № 6. С. 123 – 132.

Бессмертный Ю.Л. Школа «Анналов»: Весна 1989 // Европейский альманах. М., 1991.

Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. СПб.: Д.Е. Кожанчиков, 1872. 742 с.

Бирнбаум Х. Микрокультуры Древней Руси и их международные связи: опыт определения местных разновидностей одной культурно-семиотической модели

- // American contribution to the Ninth Intern. Congress of Slavists, Kiev. Sept., 1983. Columbus, 1983. Vol. 2: Literature, poetics. P. 53
- Блок М. Апология истории или ремесло историка. М.: Наука, 1986. 254 с.
- Блок М. Феодальное общество. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. 502 с.
- Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. 544 с.
- Богоявленский Н. А. Древнерусское врачевание в XI-XVII вв. Источники для изучения истории русской медицины. М.: Медгиз 1960. 326 с.
- Богоявленский Н.А. Индийская медицина в древнерусском врачевании. Л.: Медгиз, 1956. 88 с.
- Бодянский О.М. О народной поэзии славянских племен. М.: Н. Степанова, 1837. 154 с.
- Болтин И.Н. Примечания на историю древняя и нынешняя России Г. Леклерка. В 2-х т. Т. 2. СПб.: Типография горного училища, 1788. 559 с.
- Борисов Н.С. Повседневная жизнь средневековой Руси накануне конца света. Россия в 1492 году от Рождества Христова, или в 7000 году от Сотворения мира. М.: Молодая гвардия, 2004. 529 с.
- Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV - XVIII вв. В 3 т. М., 1986.
- Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 413 с.
- Бромлей Ю.В., Подольный Р.Г. Человечество – это народы. М.: Мысль, 1990. 391 с.
- Бромлей Ю.В. Этносициальные процессы: теория, история, современность. М.: Наука, 1987. 334 с.
- Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI - XIV вв.). М.: Изд-во АН СССР, 1960. 488 с.
- Бужилова А. Аспидов яд. Болезни и обыденная жизнь в Древней Руси // Родина. 2002. № 11-12. С. 123 – 125.
- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Он же. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61 – 272.

- Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: София. 2003. 327 с.
- Вендина Т.И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М.: Индрик, 2002. 336 с.
- Виноградова Л.Н. «Крестить кукушку» // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 2. С. 672–674.
- Виноградова Л.Н. Гадание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 482 – 486.
- Виноградова Л.Н. Толстая С. М. Ведьма // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 297 – 301;
- Виноградова Л.Н. Толстая С.М. Ворота // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 438 – 442; Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 81.
- Вжозек В. Историография как игра метафор: судьбы новой исторической науки //Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 1991. С. 60 – 75.
- Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права. Ростов-на-Дону: Феникс, 1995. 640 с.
- Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 383 с.
- Власова И.В. Брак и семья у русских (XII – начало XX века) // Русские / В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 1999.
- Власова И.В. Традиционная земледельческая и промысловая культура // Русские / В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 1999. С. 158-183.
- Воронин Н.Н. Средства и пути сообщений // История культуры Древней Руси. Домонгольский период: В 2 т. Общественный строй и духовная культура / Под

ред. Н.Н.Воронина и М.К.Каргера и М.А. Тихановой. М. - Л., 1951. Т. 1. С. 284 – 285.

Войтко В.И. Психология и идеология. Киев, 1977.

Воцель Я.Э. Древнейшая бытовая история славян вообще и чехов в особенности. Киев: Тип. С.Т. Еремеева, 1875. 517 с.

Вундт В. Миф и религия. / Под ред. Д.Н. Овсяннико-Куликовского. М.: Брокгауз и Ефрон, 1910. 416 с.

Вундт В. Элементы психологии народов. Основные черты психологической истории развития человечества. СПб., 1913.

Выготский Л.С. Лурия А.Р. Этюды по истории поведения. Обезьяна. Примитив. Ребенок. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 224 с.

Высоцкий С.А. Древнерусские надписи Софии киевской. XI – XIV вв. Киев: Наукова думка, 1966. Вып. 1.

Габдрахманов П.Ш. Средневековые крестьяне и их семьи. Демографическое исследование французской деревни VIII – XI вв. (по данным грамот). М.: Памятники исторической мысли, 1996. 248 с.

Гавриил (Воскресенский). История философии. Ч. 6. Казань, 1840.

Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Тома первый, второй. Репринтное издание 1916 г. М.: Индрик, 2000. Т. 1.

Гальперин Ч. Вымышленное родство. Московия не была наследницей Золотой Орды // Родина. 2003. № 12. С. 68 – 71.

Гильфердинг А.Ф. История балтийских славян // Он же. Собрание сочинений. СПб., 1874. Т.IV.

Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры, Том 1: Интерпретации культуры. СПб.: «Университетская книга», 1997. С. 171-200.

Глаголев А. Записки русского путешественника с 1823 по 1827 год. СПб.: Тип. Имп. Росс. Академии, 1837. Ч. 1. С. 37-38

Голышенко В.С. Введение // Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М.: Индрик, 1997. С. 7-42.

- Горский А.А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья: Очерки. М.: Языки славянской культуры, 2001. 176 с.
- Горский А.А. О происхождении «холопства» московской знати // ОИ. 2003. № 3. С. 80 – 83.
- Горский В.С. «Срединный слой» картины мира в культуре Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев. 1988. С. 169 - 176.
- Горячева А.И. О некоторых категориях социальной психологии (к вопросу о структуре общественной психологии) // Проблемы общественной психологии. / Под ред. В.Н.Колбановского и Б.Ф.Поршнева. М., 1965. С. 196 - 235.
- Гребенюк В.П. Сказание о чудесах Владимирской иконы Богородицы. Комментарии // БЛДР. XII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 618-621.
- Греков Б.Д. Киевская Русь. М.: Гос. изд-во полит. литературы, 1953. 565 с.
- Громов Г.Г. Русская одежда //Очерки русской культуры XVI века. Материальная культура / Под ред. А.В. Арциховского. М.: Издательство Московского университета, 1976. Ч. 1. С. 207.
- Громов М.Н. Козлов Н.С. Русская философская мысль X - XVII веков. М.: Изд-во МГУ, 1990. 288 с.
- Гудзий Н.К. История древней русской литературы. М.: Учпедгиз, 1953. 488 с.
- Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1992. 781 с.
- Гуревич А.Я. «Новая историческая наука» во Франции: достижения и трудности // История и историки. М., 1985;
- Гуревич А.Я. Изучение ментальностей: Социальная история и поиски исторического синтеза // Советская этнография. 1988, № 6. С. 16-20.
- Гуревич А.Я. Сага и истина // Труды по знаковым системам 13. Тарту, 1981;
- Гуревич А.Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии. 1988. № 1.
- Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М.: Индрик, 1993. 327 с.



- Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972. 318 с.
- Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М.: Наука, 1989. 368 с.
- Гуревич А.Я. М.Блок и «Апология истории» // Блок М. Апология истории ли ремесло историка. М.: Наука, 1986.
- Гуревич А.Я. Норвежское общество в раннее средневековье. М., 1977.
- Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970.
- Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981. 359 с.
- Гуревич А.Я. Средневековый купец // Средневековая Европа глазами современников и историков /Отв. ред. А.Л. Ястребицкая. М.: Интерпракс.1995.
- Гуревич А.Я. Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. 395 с.
- Гуревич А.Я. Что такое исторический факт? // Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы. М., 1969;
- Гуревич А.Я. Язык исторического источника и социальная действительность: средневековый билингвизм // Труды по знаковым системам 7. Тарту, 1975;
- Гуревич А.Я.«Добротное ремесло» (Первая биография М.Блока) // Одиссей. Человек в истории. М., 1991. С. 75 – 84.
- Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 2. М.: Русский язык. 2000. С. 168.
- Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (XI – XII вв.) Курс лекций. М.: Аспект–Пресс, 1998. 399 с.
- Данилевский И.Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII – XIV вв.) Курс лекций. М.: Аспект–Пресс, 2001. 389 с.
- Данилевский И. Н. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М.: Аспект-пресс, 2004. 370 с. (<http://www.orbis-medievalis.nm.ru/>)
- Данилова Л.В. Сельская община в средневековой Руси. М.: Наука, 1994. 316 с.

Даркевич В.П. «Градские люди» Древней Руси XI – XIII вв. // Из истории русской культуры. Т. 1. Древняя Русь. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 640 – 691.

Дворниченко А.Ю. Город в общественном сознании Древней Руси IX – XII вв. // Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы идеологии и культуры // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Вып. 10. Л., 1987. С. 21 – 23.

Демидов А.И. Федосеев А.А. Основы политологии. М.: Высш. школа, 1995. 277 с.

Демин А.С. «Имение»: социально-имущественные темы древнерусской литературы // Древнерусская литература. Изображение общества. М.: Наука, 1991.

Демин А.С. Писатель и общество в России XVI – XVII веков. (Общественные настроения). / Отв. ред. О.А. Державина. М. : Наука, 1985. 352 с.

Демоз Л. Эволюция детства // Он же. Психоистория. Ростов-на-Дону: Феникс, 2000. С. 14-111.

Джаксон Т.Н. Четыре норвежских конунга на Руси. Из истории русско-норвежских политических отношений последней трети X – первой половины XI в. М.: Языки русской культуры, 2000. 188 с.

Дмитриев Л.А. Петр Бориславич // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI – первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д.С. Лихачев, Л.: Наука, 1987. С. 329 – 332.

Добиаш-Рождественская О.А. Крестом и мечем. Приключения Ричарда I Львиное Сердце. М., 1991.

Добиаш-Рождественская О.А. Культура западноевропейского средневековья. М.: Наука, 1987. 110 с.

Долгов В.В. Чудеса и знамения в Древней Руси X – XIII вв. // Исследования по русской истории. Сборник статей к 65-летию профессора И.Я. Фроянова / Отв. редактор В.В. Пузанов. СПб.–Ижевск: Издательство Удмуртского университета, 2001. С. 97 – 113. Долгов В.В. Очерки истории общественного

сознания Древней Руси XI – XIII веков. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет». 1999. 250 с.

Долгов В.В. «Зло есть женская прелесть» (сексуальная жизнь древних руссов XI – XIII вв. и их отношение к женщине) // Социальная история. Ежегодник. 2003. Женская и гендерная история / Под ред. Н.Л. Пушкаревой. М.: РОССПЭН, 2003. С. 237 – 249.

Долгов В.В. «Концепция братолюбия» в политическом сознании Древней Руси // Государство и общество. История. Экономика. Политика. Право. 1999. № 1. С. 137 – 144.

Долгов В.В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI – XIII в. М.: Яуза, Эксмо, 2007. 512 с.

Долгов В.В. Детство в контексте Древнерусской культуры XI – XIII вв.: отношение к ребенку, способы воспитания и стадии взросления // ЭО. 2006 № 5. С. 72 – 85.

Долгов В.В. Древняя Русь: мозаика эпохи. Очерки социальной антропологии общественных отношений XI – XVI вв. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2004. 218 с.

Долгов В.В. и др. Формирование российской государственности: разнообразие взаимодействий «центр – периферия» (этнокультурный и социально-политический аспекты). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та. 2003. 465 с.

Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII веков. Учебное пособие, Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 1999. 250 с.

Древняя Русь в свете зарубежных источников. М.: Логос, 1999. 608 с.

Древняя Русь. Быт и культура (серия «Археология») / Отв. ред. Б.А. Колчин, Т.И. Макарова. М.: Наука, 1997. 368 с.

Дринов М.С. Заселение Балканского полуострова славянами. М.: Императорское общество истории и древностей российских, 1873. 176 с.

Дубов И.В. Новые источники по истории Древней Руси. Учеб. пособие. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1990. 176 с.

- Дубровина В.Ф. Комментарии // Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М.: Индрик, 1997. С. 303-369.
- Дуличенко А.Д. Краткий очерк научной, педагогической и общественной деятельности // Никита Ильич Толстой / Сост. Л.В. Шутько, Авт. Вступ. Ст. А.Д. Дуличенко. М.: Наука, 1993. 104 с.
- Дурново Н.Н. Введение в историю русского языка. М.: Наука, 1969. 295 с.
- Дурновцев В.И. Бачинин А.Н. Разъяснять явления русской жизни из нее самой: Михаил Петрович Погодин // Историки России XVIII-начала XX веков. М., 1996. С 211.
- Дюби Ж. Куртуазная любовь и перемены в положении женщин во Франции XII в. // Одиссей. Человек в истории. 1990. М., 1990. С. 90-96
- Дюби Ж. Почтенная матрона и плохо выданная замуж: Восприятие замужества в Северной Франции около 1100 года // Одиссей. 1996. – М.: Наука, 1996. – С. 237 – 252. Дюби Ж. Европа в средние века. Смоленск: Полиграмма, 1994. 320 с.
- Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950. г. // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 1991. С.48-59.
- Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. - М.: Наука, 1976. - 276 с.
- Дюркгейм Э. Социология. М.: Канон, 1995. 352 с.
- Еремин И.П. «Повесть временных лет». Л.: Изд-во ЛГУ, 1947. 92 с.
- Жегин Л.Ф. «Иконные горки» Пространственно- временное единство живописного произведения // Труды по знаковым системам 2. Тарту: Издательство Тартуского университета, 1965. С. 231 – 247.
- Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Из истории русской культуры. Т. 1. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры. 2000. С. 587-589.
- Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. 760 с.
- Жилина Н.В. «Шапка Мономаха». Историко-культурное и технологическое исследование. М.: Наука, 2001. 247 с.

- Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI – XVII столетиях. Книга первая. Государев двор или дворец. М.: Книга, 1990. 416 с.
- Забелин И.Е. Современные взгляды и направления в русской истории // Забелин И.Е. Опыты изучения русских древностей и истории. М.: К. Солдатенков, 1872.
- Зализняк А.А. Берестяные грамоты. Комментарии //БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 680-681
- Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI - XVI вв.). Л.: Наука, 1987. 246 с.
- Зварич В.В. Нумизматический словарь. Львов: Вища школа, 1979. 338 с.
- Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901 – 1913. М.: Индрик, 1994. 400 с.
- Зидер Р. Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII – XX вв.) / Пер. с нем. Л.А. Овчинцевой; науч. ред. М.Ю. Брандт. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. 302 с.
- Золотухина Н.М. Русская политическая и правовая мысль // История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение. М.: Наука, 1986.
- Ивакин Г.Ю. Чернецов А.В. Уникальный амулет из раскопок в Киеве // Отреченное чтение в России XVII – XVIII веков. М.: Индрик, 2002. С. 521 – 533.
- Иванов В.В. Топоров В.Т. Марена // Мифологический словарь. М.Советская энциклопедия, 1991. С. 345.
- Иванов Вяч. Вс. Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. 342 с.
- Иванов Вяч.Вс. Топоров В.Н. О древних славянских этнонимах (Основные проблемы и перспективы) // Из истории русской культуры. Т. 1. Древняя Русь. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 413–441.
- Иловайский Д.И. Рассказы о начале Руси. М.: Тип. б. Миллера, 1882. 557 с.

- Иловайский Д.И. Историко-критические заметки // Русский вестник. Декабрь. 1888. С. 15-16;
- Кабакова Г.И. Девочка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Про ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 2. С. 33–34.
- Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней России. М., 1856. Ч.1.
- Казакова Н.А. «Хождение» на Флорентийский собор. Комментарии // ПЛДР. XIV – середина XV века. М.: Художественная литература, 1981. С. 586.
- Калайдович К.Ф. Памятники российской словесности XII века. М.: Тип. Семена Селивановского, 1821. 258 с.
- Калайдович К.Ф. Русские достопамятности. М., 1815. Ч. 1.
- Калугин В.И. Бой Добрыни с Дунаем // Былины / Сост., вступ. ст. вводные тексты В.И. Калугина. М.: Современник, 1991. С. 288.
- 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.
- Карамзин Н.М. История Государства Российского: В 12 т. Книга первая. М.: Московский рабочий; Слог, 1993. Т. I-II. С. 141.
- Карсавин Л.П. История. Вып. 1: Введение историю (теория истории). Пг.: Наука и школа, 1920. 78 с.
- Карсавин Л.П. Католичество: общий очерк. Пг.: Огни, 1918. 131 с.
- Карсавин Л.П. Культура средних веков. Общий очерк. Пг.: Огни, 1918. 221 с.
- Карсавин Л.П. Монашество в средние века. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1912. 110 с.
- Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII - XIII вв. Пг.: Научное дело, 1915. 360 с.
- Келтуяла В.А. Курс истории русской литературы. Ч. 1. Кн. II. М., 1911. 938 с.
- Кирпичников А.Н. Древнерусской оружие. Мечи и сабли IX – XIII вв. М.-Л.: Наука, 1966. Вып. 1. 176 с.
- Киселева М.С. Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М.: Индрик, 2000. 253 с.

- Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект-пресс, 1996. 366 с.
- Ключевский В.О. О взгляде художника на обстановку и убор изображаемого им лица // Он же. Исторические портреты. М.: Правда, 1991. С. 29 - 40.
- Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. М.: Мысль, 1993. Кн. 1. С. 441.
- Кобрин В.Б., Юрганов А.Л. Становление деспотического самодержавия в средневековой Руси: К постановке проблемы // История СССР. 1991. № 4. С. 49-64.
- Козловский С.В. Хвастовство в социальной практике Древней Руси // Исследования по русской истории. Сборник статей к 65-летию профессора И.Я. Фроянова / Отв. редактор В.В. Пузанов. СПб.–Ижевск: Издательство Удмуртского университета, 2001. С. 113 - 125.
- Колесов В.В. Никифор // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI - первая половина XIV в.) Л.: Наука, 1987. С. 278.
- Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000.
- Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. 312 с.
- Колесов В.В. Поучения к простой чади. Комментарии // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С.639.
- Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI – XIII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI. М.-Л.: Издательство АН СССР. 1960. С. 84 – 104.
- Кон И.С. Введение в сексологию. М.: Медицина, 1989. 336 с.
- Кон И.С. Этнография детства: Историографический очерк // Этнография детства. М.: Наука, 1983. С. 9-51.
- Кон И.С. Этнография детства: проблемы методологии // СЭ. № 5. 1981. С. 3-14;
- Конадков Н.П. Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. СПб.: Типография императорской академии наук, 1906. 123 с. VI таб.,

- Кондаков Н.П. Русские клады. Исследования древностей великокняжеского периода. Т.1. СПб.: Типография Главного управления уделов. 1896. 214 с. XX таб.
- Коновалова И.Г. Восточные источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников /Под ред. Е.А. Мельниковой. М.: Логос, 1999. С. 204 – 208.
- Коновалова И.Г. Восточные источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников /Под ред. Е.А. Мельниковой. М.Логос, 1999. С. 205.
- Конявская Е.Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.) М.: Языки русской культуры. 2000. 199 с.
- Корзухина Г.Ф. Русские клады. М.: Изд-во АН СССР, 1954. 156 с.
- Костомаров Н.И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М.: Экономика, 1993. 399 с.
- Котляревский А. А. Древности юридического быта балтийских Славян. Прага: Тип. В. Нагеля, 1874. 506 с.
- Котляров Д.А. К вопросу о служилых татарах в Московском государстве // Государство и общество. История. Экономика. Политика. Право. 2002. № 1. С. 51-66.
- 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.: Изд-во УРАО, 2000. 320 с.
- Крадин Н.Н. От Орды к России: круглый стол // Ab Imperio. 2002. № 1. С. 229.
- Кривошеев Ю.В. Русь и Орда // История России: Россия и Восток / Сост. Ю.А. Сандулов. СПб.: Лексикон, 2002. С. 81 - 137.
- Кривошеев Ю.В. Русь и монголы. Исследование по истории Северо-Восточной Руси XII – XIV вв. / Отв. ред. И.Я. Фроянов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. 468 с.
- Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М.: Наука, 1988. 272 с.
- Кузнецов Б.И. Сказание о двенадцати снах Шахаиши // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в. Л.: Наука, 1987. С. 408 – 409.



- Кузнецов С.В. Религиозно-этические взгляды крестьян на землю и труд // Русские / В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 1999. С. 189-197.
- Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Издательство СО РАН. 1998. 247 с.
- Кузьмин М.К. Лекции по истории русской медицины. Лекция первая. Медицина Древней Руси. М.: Первый МОЛМИ им. И.М. Сеченова, 1961. 46 с.
- Курбатов Г.Л. Фролов Э.Д. Фроянов И.Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Л.: Лениздат, 1988. 334 с.
- Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Пособие к лекциям, читанным студентам Санкт-петербургского университета, СПб.: Студенческий издательский комитет при историко-филологическом факультете, 1910. Ч. 2. 799 с.
- Лаушкин А.В. Стихийные бедствия и природные знамения в представлении древнерусских летописцев XI – XIII вв. // Русское средневековье. 1998 год. Книжная культура. М.: Мануфактура, 1998. Вып. 1. С. 26 – 59.
- Ле Гофф Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII-XIII вв.). // Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. М.: Наука, 1991. С.25-47.
- Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: Пер. с франц. – М.: Прогресс, 1992. – 376 с.
- Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-пресс, 1994. 602 с.
- 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;
- Лешков В. Русский народ и государство. История русского общественного права до XVIII в. М.: Унив. тип., 1858. 613 с.

- Линдер И.М. Чатуранга // Шахматы. Энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 449.
- Линдер И.М. Шахматы на Руси. М.: Наука, 1975. 207 с.
- Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М.: Наука, 1969. 302 с.
- Лихачев Д.С. Панченко А.М. Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л. Наука, 1984. 295 с.
- Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 1970. 180 с.
- Лозинский С.Г. Роковая книга средневековья // Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм / перевод с латинского Н. Цветкова. Предисловие С. Лозинского. Саранск: Норд, 1991.
- Ломоносов М.В. Древняя Российская история от начала российского народа до кончины Великого князя Ярослава первого или до 1054 года // Полное собрание сочинений: В 11 т. М. – Л.: Издательство АН СССР: Наука, 1950 – 1983. Т. 6. 1952. С. 167 – 286.
- Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
- Лосский Н.О. Характер русского народа // Он же. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. С. 238 – 362.
- Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам II. Тарту, 1965. С. 210-216.
- Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М.Искусство, 1970. 384 с.
- Лотман Ю.М. Успенский Б.А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси. // Вопросы литературоведения. 1977. № 3. С. 148–167.
- Лукин П.В. Древнерусские «вои». IX – начало XII в. Средневековая Русь. Вып. 5 /Отв. ред. А.А. Горский. М.: Индрик, 2004. С. 5 – 59.
- Любарский Я. Н. Византийские историки и писатели. СПб.: Алетейя, 1999. 382 с.
- Мавродин В.В. Образование Древнерусского государства. Л.: Изд-во ЛГУ. 1945. 432с.

- Мазалова Н.Е. Народная медицина в традиционной русской культуре // Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. С. 479. С. 478 - 490
- Майоров А.В. Древняя Русь и кочевники в X – XIII вв.: печенеги, торки, половцы // История России: Россия и Восток / Сост. Ю.А. Сандулов. СПб.: Лексикон, 2002. С. 38-80.
- Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви. Книга вторая. История Русской Церкви в период совершенной зависимости её от Константинопольского патриарха (988–1240). М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. 702 с.
- Макаров Л.Д. Об особенностях славяно-финских контактов в XII–XVI вв. на территории Вятского края // Историческое познание: традиции и новации. Тез. докладов. Ижевск, 1993. Ч. I. С. 33–34.
- Макаров Л.Д. Особенности взаимодействия финно-угров и славян Прикамья в эпоху средневековья // Тезисы докладов Российской научно-практической конференции «Этнический фактор и политика. История и современность» 3–4 марта 2000 г./ Отв. ред. М.Ю. Малышев. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2000. С. 10–14.
- Макаров Л.Д. Славяне между Волгой и Уралом в X –XV вв. (по археологическим материалам) // Труды VI Международного Конгресса славянской археологии. Т. 1. Проблемы славянской археологии. М., 1997. С. 296–306;
- Макаров Л.Д. Славяно-русское заселение бассейна р. Вятки и исторические судьбы удмуртов Вятской земли в XII–XVI веках //Материалы по истории Удмуртии (с древнейших времен и до середины XIX в.). Сборник статей / Отв. ред. Л.А. Наговицин. Ижевск, 1005. С. 80–108;
- Макарова Т.И. Перегородчатые эмали Древней Руси. М.: Наука, 1975. 136 с.
- Мартышин О.В. Вольный Новгород. Общественно-политический строй и право феодальной республики. - М., 1992. - 384 с.

- Массон В.М. Экономика и социальный строй древних обществ (в свете данных археологии). Л.: Наука, 1976. 297 с.
- Мацеевский В.А. История славянских законодательств // ЧОИДР кн.1. М.: Унив. тип., 1858. 90 с.
- Медынцева А.А. Грамотность в Древней Руси. По памятникам эпиграфики X – первой половины XIII века. М.: Наука, 2000. 291 с.
- Мейлах М.Б. Меч // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. / Глав. ред. С.А. Токарев. М.: Большая Российская энциклопедия, 1987. С. 149.
- Мельникова Е.А. Петрухин В.Я. Название «Русь» в этнокультурной истории Древнерусского государства // ВИ. 1989. № 8. С. 24 – 38.
- Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. 429 с.
- Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности. Былины. Т.3. М.-Л.: Гос. изд-во, 1924. 368 с.
- Миллер О.Ф. Опыт исторического обозрения русской словесности. СПб.: Тип. Куколь-Яснопольского, 1865. Ч.1. Вып.1. 408 с.
- Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб.: Алетейя, 2000. 382 с.
- Милюков П.И. Очерки истории русской культуры. В 3 т. Т. 2. Ч. 1. М.: Прогресс-Культура, 1994. 496 с.
- Михайлова И. Б. Борьба со злыднями // Родина. 2000. № 2. С. 109 - 112.
- Молдован А.А. Житие Андрея Юродивого. Примечания // БЛДР. XI – XII века. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. С. 541-542.
- Молдован А.М. Слово о законе и благодати митрополита Илариона. Комментарии // БЛДР. Т. 1. С. 480.
- Моця А.П. Степень этнической интеграции восточных славян в древнерусское время // Истоки русской культуры: Археология и лингвистика. Сб. ст. / Отв. ред. А.В. Чернецов. М. : Информ.-изд. агентство «Рус. мир», 1997. С. 135.
- Мрочек-Дроздовский П.Н. О древнерусской дружине по былинам. Речь, произнесенная в торжественном собрании императорского московского университета 12-го января 1897 года. М.: Унив. тип., 1897. 89 с.

Мусин А.С. *Milites Christi* Древней Руси. Воинская культура русского Средневековья в контексте религиозного менталитета. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. 368 с.

Мыльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVIII века. СПб.: Петербургское Востоковедение. 1999. 400 с.

Назаренко А. В. К проблеме княжеской власти и политического строя Древней Руси Замечания и размышления по поводу книги: Толочко А. П. Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. Киев: Наукова думка, 1992. 224 с. //Средневековая Русь. Ч. 2. М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 164-193;

Назаренко А.В. *Rex, senior, dux*: титулатура древнерусских князей в западноевропейских источниках // Древняя Русь в свете зарубежных источников /Под ред. Е.А. Мельниковой. М.: Логос, 1999. С. 333.

Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX – XII веков. М.: Языки русской культуры, 2001. 784 с.

Назаренко А.В. Между Польшей и Германией: западноевропейские союзы Ярославичей // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е.А. Мельниковой. М.: Логос, 1999. С. 358 – 378.

Назаренко А.В. Международная торговля Руси //Древняя Русь в свете зарубежных источников /Под ред. Е.А. Мельниковой. М.: Логос, 1999. С. 378 - 387.

Напольских В.В. Как Вокузе стал создателем суши. Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. Ижевск: Изд-во УдНИИ, 1993. 159 с.

Напольских В.В. Размышления о возможности определения уральского и индоевропейского психологических стереотипов и их предварительное сравнение// Вестник УдГУ. 1992. № 5. С. 7-14.

- Неусыхин А.И. Дофеодальный период как переходная стадия развития от родоплеменного строя к раннефеодальному (тезисы доклада) // Средние века. Вып. 1. М., 1968.
- Нефедов С.А. Влияние монгольского завоевания на развитие российских государственных институтов // Российская государственность: уровни власти. Историческая динамика. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Ижевск, 24-26 апреля 2001 года. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2001. С. 52–59.
- Нефедов С.А. Реформы Ивана III и Ивана IV: османское влияние // ВИ. 2002. № 11. С. 30 – 54.
- Нидерле Л. Славянские древности / Пер. с чешск. Т. Ковалевой, М. Хазанова, ред. А.Л. Монгайта. М.: Алетейа, 2000. 590 с.
- Носов Н.Е. Становление сословно-представительных учреждений в России. Изыскания о земской реформе Ивана Грозного. Л.: Наука, 1969. 602 с.
- Носова Г.А. Язычество в православии. М.: Наука, 1975. 152 с.
- Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М.: Янус-К, 1998. 653 с.
- Одесский М.П. Поэтика власти в Древней Руси // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2000. № 1. С. 4-11.
- Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Азбуковник, 1999. 944 с.
- Орбини М. Книга Историография початия имене, славы, и расширения народа славянского. СПб., 1722.
- От Орды к России: круглый стол // Ab Imperio. 2002. № 1. С. 205–239.
- Охотникова В.И. Житие Александра Невского. Комментарии // БЛДР. XIII в. СПб.: Наука, 1997. С. 515-518.
- Палеографическое описание // Изборник 1076 года / Под ред. С.И.Коткова. М., 1965. С. 31.

- Парамонова М.Ю. Миф о сакральном роде в борисоглебских житиях: святость как избранность и биологическая данность // Одиссей. Человек в истории. 2003. /Гл. ред. А.Я. Гуревич; Институт всеобщей истории. М.: Наука, 2003. С. 30- 49.
- Перхавко В.Б. Купцы Древней Руси // ПИШ. 1993. № 3. С. 2-8
- Петров Б.Д. Народная гигиена // Он же. Очерки истории отечественной медицины. М.: Гос. изд-во мед. лит. 1962. С. 145.
- Петров Б.Д. Цинга и борьба с ней в России // Он же. Очерки истории отечественной медицины. М.: Гос. изд-во мед. лит. 1962. С. 205. С. 205 - 218
- Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры. 2000 С. 13 – 412.
- Петрухин В.Я. Е.В. Аничков и язычество Древней Руси // Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь /Послесловие В.Я. Петрухина. М.: Индрик. 2003. С. 367 – 399.
- Петрухин В.Я. Начало этнокультурной истории Руси IX – XI веков. Смоленск: Русич; М.: Гнозис, 1995. 320 с.
- Петрухин В.Я., Раевский Д.С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. Учебное пособие для гуманитарных факультетов высших учебных заведений. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 383 с.
- Пиотровская Е.К. «Христианская топография» Козьмы Индикополова // Словарь книжников и книжности Древней Руси XI – первая половина XIV в. Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 466.
- Погодин М.П. Древняя русская история до монгольского ига. М.: Синод. тип., 1872. В 3-х т.
- Погодин М.П. Исследования, замечания и лекции о Русской истории. М, 1846. Т. II. 426 с.
- Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988 – 1237 гг.) /Перевод А.В. Назаренко, под ред. К.К. Акеньева. СПб.: Византинороссика, 1996. 573 с.
- Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов. Три очерка. СПб.: Алетейя, 1998. 351 с.

- Поляковская М.А. Чекалова А.А. Византия: быт и нравы. Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1989. 304 с.
- Понырко Н.В. Легенда о граде Китеже. Комментарии // БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 481-482.
- Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева (избранные главы) // Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. С. 302-303 С. 277 - 478;
- Попович М.В. Мировоззрение древних славян. Киев: Наукова думка, 1985. 165 с.
- Поппе А.В. О времени зарождения культа Борисе и Глеба // *Russia Mediaevalis*. Munchen, 1973. Т. 1. С. 6-39. Цит. по: Дмитриев Л.А. Сказание о Борисе и Глебе // Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып.1. С. 400.
- Портнов А.Н. Язык и сознание. Основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX-XX вв. Иваново: ИвГУ, 1994. 367 с.
- Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. М.: Мысль, 1974. 437 с.
- Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М.: Наука, 1979. 232 с.
- Потебня А.А. Слово и миф. М.: Правда, 1989. 622 с.
- Почепцов О.Г. Языковая ментальность, способ представления мира // Вопросы языкознания. 1990. № 6. С. 110 – 122.
- Прийма Ф.Я. «А мои куряни сведоми кмети...» (Опыт комментирования) // Культурное наследие Древней Руси (Истоки. Становление. Традиции) М.: Наука, 1976. С. 61.
- Приселков М.А. История русского летописания XI – XV вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. 325 с.
- Прозоров Л.Р. Боги и касты языческой Руси: тайны киевского пятибожия. М.: Яуза, Эксмо, 2006. 320 с.
- Прозоров Л.Р. Этническое и расовое самосознание в русском эпосе //Тезисы докладов Российской научно-практической конференции «Этнический фактор



и политика. История и современность» 3–4 марта 2000 г./ Отв. ред. М.Ю. Малышев. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2000. С. 35–39.

Прокофьев Н.И. Анонимное хождение в Царьград. Комментарии // Книга хождений. Записки русских путешественников XI – XV вв. М., 1984. С. 397.

Прокофьев Н.И. Хождение: путешествие и литературный жанр // Книга хождений. Записки русских путешественников XI – XV вв. М., 1984. С. 5.

Пронштейн А.П. Методика исторического источниковедения. Ростов: Изд-во Ростовского ун-та. 1976. 480 с.

Пропп В.Я. Русский героический эпос. М.: Гослитиздат, 1958. 603 с.

Прохоров Г.М. Сказание о Индийском царстве // Словарь книжником и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 410.

Прохоров Г.М. Сказание об Индийском царстве. Комментарии // БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб., 1997. С. 523.

Прохоров Г.М. Хождение Игумена Даниила. Комментарии // БЛДР. XII в. Т. 4. СПб., 1997. С. 584 – 599.

Прохоров Г.М. Шестодневы // Словарь книжников и книжности Древней Руси XI – первая половина XIV в. Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 478-483.

Пузанов В.В. Византийские и западноевропейские свидетельства VI – VIII вв. о язычестве древних славян // Фроянов И.Я. Начало христианства на Руси / Отв. ред. В.В. Пузанов. Ижевск, 2003.

Пузанов В.В. О боевой магии древних славян // Этнос. Культура. Человек. Сб. статей посвященный 60-летию проф. В.Е. Владыкина. Ижевск: АИК, 2003. С. 288 - 300.

Путилов Б.Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 288 с.

Пушкарев Л.Н. Что такое менталитет? Историографические заметки // ОИ. 1995. № 3. С. 158–166;

- Пушкарева Н.Л. Сексуальная этика в частной жизни древних русов и москвитов X-XVII вв. // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 51–103;
- Пушкарева Н.Л. Частная жизнь женщины в доиндустриальной России. X – начало XIX в. Невеста, жена, любовница. М.: Ладомир, 1997;
- Пушкарева Н.Л. Материнство в новейших философских и социологических концепциях // Этнографическое обозрение. 1999. № 5. С. 47-59
- Пушкарева Н.Л. Был ли секс на Руси? // Мегаполис-континент. 1991. № 15. 24–30;
- Пушкарёва Н.Л. Гендерная теория и историческое знание. СПб.: Алетейя, 2007. 496 с.
- Пушкарева Н.Л. Женщина, семья, сексуальная этика в православии и католицизме. Перспективы сравнительного подхода // Этнографическое обозрение. 1995. № 3. С. 13-23;
- Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. М.: Мысль, 1989. 287 с.
- Пушкарева Н.Л. Мать и дитя в Древней Руси (отношение к материнству и материнскому воспитанию в X-XV вв.) // Этнографическое обозрение. 1996. № 6 С. 93 – 106.
- 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;
- Пушкарева Н.Л. Между "великим грехом" и "удовольствием": интимная жизнь женщины в Старой Руси // Социум. 1995. № 6(49). С.32–39 ;
- Пушкарева Н.Л. Русская семья X – XVII вв. в «новой» и «традиционной» демографической истории // ЭО. 1996. № 3. С. 66 - 79.
- Пушкарева Н.Л. Сексуальная этика в частной жизни древних русов и москвитов X-XVII вв. // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М.: Ладомир, 1996. С. 51–103;
- Пушкарева Н.Л. Сексуальная этика Древней Руси // Европа плюс Америка. 1992. № 1. С. 125–132.

- Пушкарева Н.Л. Читаем сказки сквозь гендерные очки // Гендерные проблемы в общественных науках /Отв. ред. И.М. Семашко. М., 2001. С. 88-109
- Пушкарёва Н.Л. Этнография восточных славян в зарубежных исследованиях (1945-1990). СПб.: «Русско-балтийский информационный центр БЛИЦ», 1997. 333 с.
- Пыпин А.Н. Спасович В.Д. История славянских литератур. СПб.: Изд. тип. М.М. Стасюлевича, 1881. Т.2. 1076 с.
- Рабинович М.Г. Общественный быт X – первой половины XIX века// Русские / В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 1999. 540 – 557.
- Рабинович М.Г. Очерки материальной культуры русского феодального города. М.: Наука, 1988. 309 с.
- Рабинович М.Г. Очерки этнографии русского феодального города: Горожане, их общественный и домашний быт. М.: Наука, 1978. 328 с.
- Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии. Пг.: Наука и школа, 1920. 98 с.
- Райнов Т. Наука в России XI – XVII веков. Очерки по истории до научных и естественно-научных воззрений на природу. М.-Л.: Изд-во АН СССР. 1940. Ч. 1-3. С. 126 – 127.
- Ричка В. Витоки державності на Русі очима русі // Ruthenica. Київ, 2003. Т. 2. С. 94 – 95.
- Ричка В.М. Київська Русь: проблема етнокультурного розвитку (конфесійний аспект). Київ, 1994. 34 с.
- Рогов А.И., Флоря Б.Н. Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности X – XII вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов. М.: Наука, 1982.
- Рожков Н.А. История, мораль и политика // Он же. Исторические и социологические очерки. Сборник статей. М.: И.К. Шамоу, 1906. Ч. 1. С. 3-15
- Рожков Н.А. Психология характера и социология // Он же. Исторические и социологические очерки. Сборник статей. М.: И.К. Шамоу, 1906. Ч. 1. С. 176.
- Рожков Н.А. Русская история в сравнительно-историческом освещении. В 4 т. Л. – М., 1927.

- Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси // От Корсуня до Калки. М.: Мол. гвардия, 1990. С. 255 – 470.
- Рубинштейн Н.Л. Иван Егорович Забелин. Исторические воззрения и научная деятельность (1820 – 1908) // История СССР. 1965. № 1..С.54-74
- Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. О месте психического в общей взаимосвязи явлений материального мира. М.: Изд-во АН СССР, 1957. 328 с.
- Русские / В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 1999. 828 с.
- Рыбаков Б.А. Торговля и торговые пути // История культуры Древней Руси. Домонгольский период. В 2-х т. / Под общей ред. акад. Б.Д.Грекова и проф. М.И.Артамонова. Т. I. Общественный строй и духовная культура / Под ред. Н.Н.Воронина и М.К.Каргера и М.А. Тихановой. М. - Л.: Издательство АН СССР,1951. С. 319.
- Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. 782 с.
- Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.Наука, 1981. 607 с.
- Рябинин Е.А. Финно-угорские племена в составе Древней Руси. К истории славяно-финских этнокультурных связей. Историко-археологические очерки. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1997. 259 с.
- Садохин А.П. Этнология. М.: Гарадрики, 2000. 254 с.
- Самодурова З.Г. Система подготовки врачей в Византии в VII – XII вв. Центры медицинского обучения // Византийские очерки. Труды российских ученых в XIX международному конгрессу византинистов. М.: Индрик, 1996. С. 25 – 38.
- Сахаров А.Н. «Светлый русский ум» // Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI – XVII столетиях. Книга первая. Государев двор или дворец. М.: Книга, 1990. С. 5 - 37.
- Седов В.В. Восточные славяне в VI - XIII вв. М.: Наука, 1982. 327 с.
- Седов В.В. Древнерусская народность: Историко-археологическое исследование. М.: Языки русской культуры, 1999. 316 с.
- Семенов В.А. Материалы к литературной истории русских пчел // ЧОИДР. 1895. Кн. 2. С. III - IV.

- Семенов Ю.И. Философия истории. От истоков до наших дней: основные проблемы и концепции. М.: Старый сад, 1999. 380 с.
- Сергеевич В.И. Древности русского права. Т. 1. СПб.: Изд. тип. М.М. Стасюлевича, 1909. 688 с.
- Скороходов Л.Я. Краткий очерк истории русской медицины. Л.: Практическая медицина, 1926. 262 с.
- Словарь античности. М.: Эллис Лак; Прогресс, 1993. 704 с.
- Словарь русского языка XI – XVII вв. М.: Наука, 1978. Вып. 5.
- Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России в XVIII в. М.: Индрик, 2003. 464 с.
- Смирнов Ю.И. Славянские эпические традиции. Проблемы эволюции. М.: Наука, 1974. 263 с.
- Собестианский И.М. Учения о национальных особенностях характера и юридического быта древних славян. Историко-критическое исследование. Харьков: Тип. А.Н. Гусева, б. В.С. Бирюкова, 1892. 336 с.
- Соколов Ю.М. Русский фольклор. М.: Учпедгиз, 1941. 560 с.
- Соколова Л.В. Слово Даниила Заточника. Комментарии // БЛДР. Т. 4. СПб.: Наука, 1997. С. 635-639.
- Соловьев С.М. История России с древнейших времен // Он же. Сочинения: В 18 т. М., 1993.
- Социальная психология / Под ред. А.В.Петровского. М.: Просвещение, 1987. 222 с.
- Спасский И.Г. Деньги //Очерки русской культуры XVI века. Материальная культура / Под ред. А.В. Арциховского. М.: Издательство Московского университета, 1976. Ч. 1. С. 233.
- Сперанский М.Н. Русская устная словесность. Введение в историю русской устной словесности. Устная поэзия повествовательного характера. Пособие к лекция на Высших женских курса в Москве. М.: Лито-типография т-ва И.Н. Кушнерева и Ко, 1917. 474 с.

- Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893. Стб. 972 – 973.
- Срезневский И. Древнее изображение кн. Всеволода-Гавриила // Он же. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. I – XL. СПб.: Типография императорской академии наук. 1867. С. 41-42.
- Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. III. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1912. Стб. 535 - 537.
- Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. Т.2. Ч. 2. М.: Книга, 1989.
- Срезневский И.И. Списки древнего перевода поучений Ефрема Сирина // СОРЯС. 1867. Т. 1. С. 65.
- Станиславский А.Л. Гражданская война в России XVII в.: Казачество на переломе истории. М.: Мысль, 1990. 270 с.
- Стефанович П.С. Крестоцелование и отношение к нему церкви в Древней Руси // Средневековая Русь. Вып. 5. / Отв. ред. А.А. Горский. М.: Индрик, 2004. С. 86 – 113.
- Столярова Л.В. Как работал древнерусский книгописец? // Очерки феодальной России. Сб. статей / Под ред. С.Н. Кистерева. М.: УРСС, 1997. С. 24-64.
- Столярова Л.В. Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаментных кодексов XI – XIV вв. М: Наука, 2000. 543 с.
- Страхов П.И. О русских простонародных парных банях //Московский врачебный журнал. М., 1856.
- Суворецкий Л. Исследование начала народов славянских. Рассуждение, читанное в торжественном заседании варшавского общества любителей наук, 24 января 1824 года. М.: О-во истории и древностей российских, 1846. 82 с.
- Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Изд-во полит. лит., 1989. 573 с.
- Татищев В.Н. Избранные произведения/ Под ред. С.Н. Валка Л.: Наука, 1979. 464 с.

- Творогов О.В. Повесть временных лет // Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып.1. С. 337-343.
- Творогов О.В. Александрия Хронографическая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI - первая половина XIV в.) Л., 1987. С. 35-37.
- Творогов О.В. Даниил // Словарь книжников и книжности Древней Руси XI – первая половина XIV в. Л., 1987. Вып. 1. С. 109-112.
- Творогов О.В. Изборник 1076 года // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI – первая половина XIV в.) Л., 1987. С. 196-197.
- Творогов О.В. Кирилл, епископ Ростовский // Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.) Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 225-227.
- Творогов О.В. Лексический состав «Повести временных лет» // ПСРЛ. Т. 1. М., 1997.С. 583-733;
- Творогов О.В. Повесть временных лет. Комментарии // БЛДР. Т. 1. XI–XIII века. СПб.: Наука, 1997. С. 488-525.
- Творогов О.В. Повесть временных лет. Перевод // БЛДР. XI – XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 62-316.
- Терещенко А. Быт русскаго народа. [В 7 частях]. Части 1-7. Соч. А.Терещенки. Спб., в типографии Министерства внутренних дел, 1848.
- Тимошук Б.А. Восточные славяне: от общины к городам. М.: Изд-во МГУ, 1995. 261 с.
- Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии / В.А. Тишков; Ин-т этнологии и антропоогии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2003. 544 с.
- Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Изд-во политической литературы, 1990. 622 с.
- Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1976. 575 с.
- Толочко А. Воображённая народность // Ruthenica. Київ, 2002. Т. 1. 112 – 118.
- Толочко А.П. Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. Киев: Наукова думка, 1992. 221 с.

- Толочко О.П. Русь: держава і образ держави. Київ, 1994. 38 с.
- Толочко П.П. Киев и киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII – XIII веков. Киев: Наукова думка, 1980. 223 с.
- Толочко П.П. Про належність і функціональне призначення діадем і барм в Древній Русі // Археологія. Т. XV. 1963. С. 154.
- Толстая С.М. Заклинание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Про ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 258 - 260.
- Толстой И.И. Древние русские монеты великого княжества Киевского. Нумизматический опыт. СПб.: Типография императорской академии наук, 1882. 272 с. 19 табл.
- Толстой И.И. Древние русские монеты великого княжества Киевского. Нумизматический опыт. СПб.: Типография императорской академии наук, 1882. 272 с. 19 табл.
- Толстой Н.И. Алфавит // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Про ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 102 – 103.
- Толстой Н.И. Религиозные верования древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 147 – 148.
- Толстой Н.И. Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» // Из истории русской культуры. Т. 1. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры. 2000. С. 441-448.
- Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки о славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 509 с
- Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том II. Три века христианства на Руси (XII – XIV вв.). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 864 с.
- Трепавлов В. Белый падишах // Родина. 2003. № 12. С. 72-76.
- Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 751 с.



- Трифоновна И.О. Категории и символы древнерусской культуры XI - XIII вв. Дипломная работа. Ижевск, 2004. 78 с.
- Трубачев О.Н. В поисках единства. Взгляд филолога на проблему истоков Руси. М.: Наука, 1997. 182 с.
- Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М.: Наука, 2003. 489 с.
- Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. Прогресс. Универс, 1995. - 797 с.
- Турилов А.А. Чернецов А.В. Отреченные верования в рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII – XVIII веков. М.: Индрик, 2002. С. 8-74.
- Тынянов Ю.М. Поэтика. История литературы. Кино. М.:Наука, 1977. 574 с.
- Уваров П.Ю. История интеллектуалов и интеллектуального труда в Средневековой Европе (спецкурс). М.: ИВИ РАН, 2000. 98 с.
- Ужанков А.Н. Повесть о Петре и Февронии Муромских. Комментарии // Русская бытовая повесть XV – XVII вв. М.: Советская Россия, 1991. С. 400 – 401.
- Усенко О.Г. К определению понятия «менталитет» // Русская история: проблемы менталитета. М., 1994. С. 5-14.
- Успенский Б.А. «Правое» и «левое» в иконописном изображении // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту: Издательство Тартуского университета, 1973. С. 137 – 145.
- Успенский Б.А. Влияние языка на религиозное сознание // Труды по знаковым системам 4. Тарту: Издательство Тартуского университета, 1969. С. 159 – 168.
- Успенский Б.А. История и семиотика // Он же. Избранные труды. В 2 т. Т.1. М.: Гнозис, 1994.
- Успенский Б.А. К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры: 1. Языческие рефлексy в славянской христианской терминологии. 2. Дуалистический характер русской средневековой культуры // Вторичные моделирующие системы. Тарту: Издательство Тартуского университета, 1979. С. 54 – 63.

- Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка ( XI – XIX вв.). М.: Гнозис, 1994. 240 с.
- Успенский Б.А. Культ Николая на Руси в историко-культурном освещении: (Специфика восприятия и трансформация исходного образа) // Труды по знаковым системам 10. Тарту: Издательство Тартуского университета, 1978. С. 86 –140.
- Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского) М.: Издательство МГУ, 1982. 245 с.
- Успенский Ф.Б. Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. М.: Языки славянской культуры, 2002. 456 с.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка М.: Прогресс, 1964. Т. 1. 562 с.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М. : Прогресс, 1973. Т. 3. 827 с.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М. : Прогресс, 1973. Т. 4. 852 с.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1967. Т. 2. 671 с.
- Февр Л. Лицом к ветру // Он же. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 39-47.
- Федотов Г.П. Святые древней Руси. М.: Моск. рабочий, 1990. 269 с.
- Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 411 – 412.
- Флоренский П.А. Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996. 335 с.
- Флорья Б.Н. Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII – XV веках. К вопросу о зарождении восточнославянских народностей // Этническое самосознание славян в XV столетии. М.: Наука, 1995. С. 10-38;

- Флоря Б.Н. О купеческих организациях в Новгороде XII – XV веков // От древней Руси у России нового времени: Сб. статей к 70-летию А.Л. Хорошкевич / Сост. А.В. Юрасов; отв. ред. В.Л. Янин. М.: Наука, 2003. С.272 – 275.
- Флоря Б.Н. Формирование сословного статуса господствующего класса Древней Руси (на материале статей о возмещении за «бесчестие») // История СССР. 1983. № 1. С. 61 – 74.
- Формозов А.А. Историк Москвы И.Е. Забелин. М.: Московский рабочий, 1984. 239 с.
- Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 366 с.
- Фрейд З. Тотем и табу // Он же. Я и Оно. Труды разных лет: В 2 кн. Тбилиси, 1991. Кн.1; Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». М.: Современные проблемы, 1925.
- Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.Наука, 1978. 605 с.
- Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990. 269 с.
- Фроянов И.Я. Дворниченко А.Ю. Кривошеев Ю.В. Введение христианства на Руси и языческие традиции // СЭ 1988. № 6. С. 25 – 34;
- Фроянов И.Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.-СПб.: Златоуст, 1995. 701 с.
- Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л.: Изд-во ЛГУ, 1980. 256 с.
- Фроянов И.Я. Начало христианства на Руси / Отв. ред. В.В. Пузанов. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет, 2003. 273 с.
- Хомяков А.С. Обзор всемирной истории с древнейших времен (вторая часть Записок о всемирной истории). М.: Тип. Бахметьева, 1873. 1038 с.
- Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М.Тип. Лебедева, 1878. Т.1. 768 с.
- Худяков М.Г. Очерки по истории Казанского ханства. М.: Инсан, 1991. 320 с.
- Чаев Н.С. Просвещение // История культуры Древней Руси. Домонгольский период. В 2-х т. / Под общей ред. акад. Б.Д. Грекова и проф. М.И. Артамонова.

- Т. П. Общественный строй и духовная культура / Под ред. Н.Н. Воронина и М.К. Каргер. М. - Л., 1951. С. 216 – 244.
- Чекалова А.А., Поляковская М.А. Интеллектуалы и власть в Византии // Византийские очерки. Труды российских ученых к XIX международному конгрессу византинистов. М.: Индрик, 1996. С. 5-25.
- Чекин Л.С. Безбожные сыны Измаиловы. Половцы и другие народы в древнерусской книжной культуре // Из истории русской культуры. Древняя Русь. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 1. С. 691-717.
- Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. М.: Наука, 1991. 173 с.
- Шаповалов Г.И. Корабли веры. Судходство в духовной жизни древней Украины. Запорожье, 1997. 201 с.
- Шарыпкин Д.М. Боян в «Слове о полку Игореве» и поэзия скальдов // Труды отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ) Т. XXXI. «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. Л.: Наука, 1976. С. 14 – 22.
- Шафарик П.И. Славянские древности. М.: Унив. тип., 1848. Т. 1. Кн. 1-2.
- Шкуратов В.А. Историческая психология. М.: Смысл, 1997. 505 с.
- Шмелева М.Н. Русская одежда // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук, М.: Наука, 1999. С. 318.
- Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XV в.) М.: Наука, 1988. 335 с.
- Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. СПб.: Изд. дом "П. Э. Т." при участии изд-ва "Алетейя" : Кренов, 1996. – 153 с.
- Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Правда, 1989, 601 с.
- Щапов А.П. Влияние общественного мирозерцания на социальное положение женщины в России // Он же. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. СПб.: М.В. Пирожков, 1906. С. 55-101
- Щапов А.П. Естественно-психологические условия умственного развития русского народа // Он же. Сочинения. В 3 т. СПб. : М.В. Пирожков, 1906. Т. 3. С 3 - 130.

- Щапов А.П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских сказаниях о мире // Он же. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. СПб.:М.В.Пирожков, 1906. С. 3 - 46.
- Щапов А.П. Социально-педагогические условия умственного развития русского народа // Он же. Сочинения. СПб. : М.В. Пирожков, 1906. Т.3. С.131 - 391.
- Щапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X - XIII вв. М.: Наука, 1989. 228 с.
- Щапов Я.Н. Идеи мира в русском летописании XI - XIII веков // История СССР. 1992. № 1. С. 172-178.
- Щербатов М.М. История Российская с древнейших времен. В 7 т. СПб., 1901-1904. Т.1. 1272 стб.
- Эверс Г. Древнейшее русское право в историческом его раскрытии. СПб., 1835. 422 с.
- Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. К.: София, М.: Гелиос, 2002. 351 с.
- Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1956. Т. 7. С. 343-437.
- Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1985. 238 с.
- Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. 447 с.
- Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси X – XV вв. М.: Наука, 1970. Т. 1. 326 с.
- Янин В.Л. Феноменальные находки Новгородской археологической экспедиции в полевом сезоне 1993 года // ВИ. 1994. № 4. С. 171.
- Янин В.Л., Зализняк А.А. Берестяные грамоты из новгородских раскопок 1990 – 1995 гг. // Средневековая Русь. Вып. 1. 1996 г. М.: Российское университетское издательство, 1996. С. 122 - 134.

- Ястребицкая А. Л. Средневековая социология // Средневековая Европа глазами современников и историков. М.: Интерпракс, 1995. С. 18 – 22.
- Ястребицкая А.Л. «Те, которые сражаются» - рыцарство // Средневековая Европа глазами современников и историков/ Под ред. А.Л.Ястребицкой. М.: Интерпракс, 1995. С. 161 – 179.
- Ястребицкая А.Л. Артист // Средневековая Европа глазами современников и историков/ Под ред. А.Л.Ястребицкой. М.: Интерпракс, 1995. С. 244 –246.
- Ястребицкая А.Л. Женщина и общество // Средневековая Европа глазами современников и историков/ Под ред. А.Л.Ястребицкой. М.: Интерпракс, 1995. С. 283 – 295.
- Ястребицкая А.Л. Западная Европа XI - XIII вв. М.: Искусство, 1978. 175 с.
- Ястребицкая А.Л. Купец // Средневековая Европа глазами современников и историков/ Под ред. А.Л.Ястребицкой. М.: Интерпракс, 1995. С. 253 – 254.
- Ястребицкая А.Л. Общие верования, общие страхи, общие одержимости // Средневековая Европа глазами современников и историков / Под ред. А.Л.Ястребицкой. М.: Интерпракс, 1995. С. 22 – 42.
- Ястребицкая А.Л. Повседневность и материальная культура средневековья в отечественной медиевистике // Одиссей. Человек в истории 1991. М.,1991. С. 84 – 102.
- Ястребицкая А.Л. Роль историка культуры сегодня // Средневековая Европа глазами современников и историков/ Под ред. А.Л.Ястребицкой. М.: Интерпракс, 1995. С. 7 – 12.
- Ястребицкая А.Л.«Молящиеся» - духовенство // Средневековая Европа глазами современников и историков/ Под ред. А.Л.Ястребицкой. М.: Интерпракс, 1995. С. 123 – 144.
- Anton K.G. Erste Linien eines Versuches über der alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebrauche Meinungen und Kenntnisse. Leipzig, 1783. S. 18-91.
- Franclin S. The Reseption of the Byzantine Culture by the Slavs // The 17<sup>th</sup> International Byzantine Congress. Major Papers. N.Y. 1986. P. 383 – 397.
- Gergen K.J. Gergen M.M. Social Psychology. New York, 1986.

Herder J.G. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit Vierter Theil. Riga und Leipzig, 1791.

Ingam N.W. The martyred prince and the question of Slavic culture continuity in the early Middle Ages // Medieval Russian culture / Ed. by Birnbaum H. Flier M.S. Berkeley etc., 1984. P.47.

Lenhoff G. The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and Texts. Berkley; Los Angeles, 1989.

Triandis H.C. Brislin R.W. Handbook of cross-cultural psychology: Social psychology. Boston, 1980.

Worth D.S. Toward a social history of Russia // Medieval Russian culture / Ed. by Birnbaum H., Filer M.S. Berkeley etc., 1984. P. 227-247;

Worth D.S. Was there a «literary language» in Kievan Rus? // On the Structure and History of Russia. Selected Essays. Munchen, 1977.

Zguta R. Was there a Witch Craze in Muscovite Russia? // Southern Folklore Quarterly. 1977. Vol. 41. P.119 – 128, 125 – 126

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси.

ВИ – Вопросы истории.

ВОИДР – Временник Общества истории и древностей российских.

ВФ – Вопросы философии.

НЛ – Новгородская первая летопись.

ПВЛ – Повесть временных лет.

ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси.

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей.

РИБ – Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией.

РП – Русская Правда.

СОРЯС – Сборник Отделения русского языка и словесности АН.

СЭ – Советская этнография.

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР.

УВ – Устав Всеволода.

УЯ – Устав Ярослава.

ЧОИДР – Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских.

ЭО – Этнографическое обозрение